

ISSN:2667-7075
e-ISSN:2687-3605

MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

cilt 14 sayı 1 haziran 2023
volume 14 issue 1 june 2023



www.mesned.org



MESNED

İlahiyat Araştırmaları Dergisi

Cilt: 14, Sayı: 1, Haziran 2023

MESNED

The Journal of Theological Studies

Volume: 14, Issue: 1, June 2023

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

**İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Bulgurlu, 44000 Battalgazi/Malatya**

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

Cilt 14, Sayı 1, Haziran 2023/Volume 14, Issue 1, June 2023

Periyot: Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 30 Aralık)

Period: Biannually (30 June & 30 December)

Dergi Eski Adı

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Yayımlanan Sayılar: Yıl 2010, Cilt 1, Sayı 1 – Yıl 2018, Cilt 9, Sayı 2

Former Title

Journal of Inonu University Faculty of Theology

ISSN 1308-9684 | e-ISSN 1308-9684

Issues Published: Year 2010, Volume 1, Issue 1 – Year 2018, Volume 9, Issue 2

Kapsam/Scope

Dinî Araştırmalar/Religious Studies

Yayın Dili/Language of Publication

Türkçe & İngilizce & Arapça/Turkish & English & Arabic

Yazışma Adresi/Contact Address

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Kampüs, Battalgazi, MALATYA, TÜRKİYE

Tel/Belgeç: 00 90422 377 49 97- 00 90422 341 00 61

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

mesned@inonu.edu.tr

Yayıncı/Publisher

İnönü Üniversitesi/Inonu University

Kapak Tasarım/Cover Design

Doç. Dr. Fatih ZENGİN

Grafik-Tasarım/Graphics-Design

Dr. Öğr. Üyesi Serkan DEMİR

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/Mesned The Journal of Theological Studies

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Adına Sahibi/Owner on behalf of İnönü University Faculty of Theology

Prof. Dr. Mehmet KUBAT, Dekan/Dean

ORCID: 0000-0001-6729-7652

Yazı İşleri Müdürü/Responsible Manager

Selim TOMAN/Fakülte Sekreteri

Baş Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Harun BEKİROĞLU

ORCID: 0000-0001-6815-8312

Sayı Editörü/Editor of Issue

Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM

ORCID: 0000-0003-3104-0251

Editör Kurulu/Editorial Board

Doç. Dr. Ramazan MEŞE ORCID: 0000-0001-8524-7923

Dr. Serkan DEMİR ORCID: 0000-0003-2701-0949

Dr. Gülşen SAYIN ORCID: 0000-0002-9214-7573

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Alan Editörleri/Field Editors

Doç. Dr. Abdulhan ÜNLÜSOY	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Din Felsefesi	ORCID: 0000-0001-6585-9340
Doç. Dr. Emine Güzel	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0003-3344-6271
Doç. Dr. Tacetdin Bıyık	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Türk Din Musikisi	ORCID: 0000-0003-2204-7814
Dr. Abdulhekim Ağırbaş	Türkiye	Çankırı Karatekin Üniversitesi	Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat	ORCID: 0000-0003-3420-6747
Dr. Hasan BULUT	Türkiye	İslam Bilim ve T. Üniversitesi	Tefsir	ORCID: 0000-0001-2345-6789
Dr. Mohammad Ajmal HANİF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Tasavvuf	ORCID: 0000-0001-6795-515X
Dr. Muhammed Nur Yusuf	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-9045-0085
Dr. Ziya Erdiç	Türkiye	Sakarya Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0001-5884-807X
Öğr. Gör. Lıkman YOUSSEF	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-3178-136X
Öğr. Gör. İshak DURMUŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0002-7544-2343
Arş. Gör. Furkan Tayşan	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Arap Dili ve Belagati	ORCID: 0000-0003-2901-4644
Arş. Gör. M. Nur Ali TABANLI	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Kelam	ORCID: 0000-0002-8174-5623
Arş. Gör. Ömer TOZAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Hukuku	ORCID: 0000-0002-3480-1987
Arş. Gör. Yusuf Fuat ÜNAL	Türkiye	İnönü Üniversitesi	Hadis	ORCID: 0000-0001-9633-4336
Arş. Gör. Hamza Kara	Türkiye	İnönü Üniversitesi	İslam Tarihi ve Sanatları	ORCID: 0000-0002-0750-3511

Yayın Kurulu/Board of Publication

Prof. Dr. Abdurrahman ATEŞ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0503-283X
Prof. Dr. Cemil ORUÇ	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9870-8597
Prof. Dr. Muhammed ASWAD	Saudi Arabistan	Imam Abdulrahman Bin Faisal University	maswad@iau.edu.sa
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-2038-799X
Prof. Dr. Atik AYDIN	Türkiye	Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-5995-945X
Prof. Dr. Bellil ABDELKARİM	Cezayir	Chadli Bin Jadid University	ORCID: 0000-0002-9864-1812
Prof. Dr. Mehmet Korkut ÇEÇEN	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-8469-4614
Doç. Dr. Fatih ZENGİN	Türkiye	Bandırma 17 Eylül Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-6054-7743
Doç. Dr. Hüseyin MARAZ	Türkiye	Bilecik Seyh Edebali Üniversitesi	ORCID: 0000-0001-9751-7396
Doç. Dr. Mehmet Selim ASLAN	Türkiye	Van Yüzcüncü Yıl Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-6758-8203
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Türkiye	Çukurova Üniversitesi	ORCID: 0000-0002-9165-8232
Doç. Dr. Recep UÇAR	Türkiye	İnönü Üniversitesi	ORCID: 0000-0003-0520-577X

Danışma Kurulu/Advisory Board

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOLU, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN, İNÖNÜ Üniversitesi
Prof. Dr. Abdullah ÇOLAK, Hitit Üniversitesi	Prof. Dr. Fikret KARAMAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mahmut ÇINAR, Gaziantep Üniversitesi	Prof. Dr. Hulusi ASLAN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Mustafa ARSLAN, Necmettin Erbakan Üniversitesi	Prof. Dr. Rachid Mohamed KOHOUS, Abdel Malek Saadi University
Prof. Dr. Saffet SANCAKLI, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Sabri TÜRKMEN, İnönü Üniversitesi
Prof. Dr. Yusuf BATAR, İnönü Üniversitesi	Prof. Dr. Zülfikar DURMUŞ, Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi
Doç. Dr. Abdul Raouf Erhim Youssef Al MULYS, College of the Great Imam University	Doç. Dr. Abdurrahman ALJARMAN, College Of Basic Education

İstatistik Editörleri/Statistics Editors

Dr. Gülşen SAYIN ORCID: 0000-0002-9214-7573

Dr. Yunus Emre TEMİZ ORCID: 0000-0002-0663-8940

Sekreteryaya/Secretary

Arş. Gör. Sümeyye BULUT ORCID: 0000-0002-4244-9362

Mizanpaj Editörü/Layout Editor

Arş. Gör. Soner ERASLAN ORCID: 0000-0002-4293-9265

Hakem Kurulu/Referee Board

MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi, çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

MESNED The Journal of Theological Studies, uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

Telif Hakkı ve Lisans/Copyright and License

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi Creative Commons Atıf 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

Mesned Journal of Theological Studies is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY NC).

Ücret Politikası/Wage Policy

Hiçbir ad altında yazar veya kurumundan ücret alınmaz.

No fee is charged from the author or institution under any name.

Dizinleme Bilgileri | Indexing Information



Dergi Hakkında/About the Journal

Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde yılda 2 sayı olarak İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi tarafından yayımlanan uluslararası bir dergidir. 2019 yılında yayın hayatına başlayan Mesned Dergisi, 2010 yılı itibarıyla yayımlanmakta olan İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nin devamıdır. Yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan görüşler İnönü Üniversitesi'ni ve *MESNED İlahiyat Araştırmaları Dergisi'*ni temsil etmez.

The Journal of Theological Studies (MESNED) is an international journal published by the Faculty of Theology at the Inonu University, twice a year, on June 30 and December 31. Published ever since 2019, the journal of MESNED is considered as the continuation of The Journal of The Faculty of Theology of Inonu University, inaugurated in 2010. Responsibility for the content of the papers published belongs to the authors and does not express the official view of *The Journal of Theological Studies (MESNED)*.

LOCKSS: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/lockss-manifest>

OAI: <https://dergipark.org.tr/api/public/oai/mesned/>

Yazım Kuralları: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/writing-rules>

Etik İlkeler ve Yayın Politikası: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned/policy>

İÇİNDEKİLER/CONTENTS

Editörden.....VI

ARAŞTIRMA MAKALESİ/RESEARCH ARTICLE

İbnü'l-'Arabî'nin Düşüncesindeki Değişim Temelinde Vahdet-i

Vücutçuluğuna Eleştirel Bir Yaklaşım /A Critical Approach to Ibnu'l-'Arabi's

Wahdat-i Wucudism on the Change in Her Thought

Hasan GÜMÜŞOĞLU..... 01-20

Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan

Atıflar/References To Al-Qushayri in at-Taysir fi't-Tafsir by Umar Al-Nasafi

Ahmet NAİR..... 21-41

الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه /Imam ad-Darimi's Ethical Aspect Based
on his Sunan

Asmaa AL BOGHA..... 42-59

İNCELEME MAKALESİ/REVIEW ARTICLE

Aliya İzzetbegoviç'in "Din-Ahlak" Fenomenlerine Ontolojik

Yaklaşımı/Alija Izetbegović's Ontological Approach To ""Religion-Morals"

Phenomenons

Hasan TOMAN 60-75

Editörden

Değerli araştırmacılar,

İlimiz Malatya yüzyılın felaketi olarak adlandırılan 6 Şubat 2023 depremlerinden ağır hasar görmüştür. Üniversitemiz de bu felaketten büyük oranda etkilenmiş, bazı bölümleri yıkılmış, pek çok akademisyen arkadaşımız şehri terk etmek zorunda kalmıştır. Tüm olumsuzluklara rağmen ekip arkadaşlarımız Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi'nin Haziran 2023 sayısını zamanında sizinle buluşturmak için büyük uğraş vermiştir. Bu çabanın neticesinde dergi yayınlanabilmiştir. Zoru başarıp siz kıymetli okuyucularımızla zamanında buluştuğumuz için yüce Allah'a şükrediyoruz.

Dergimizde yayınlanmak üzere gönderilen makaleler yayın kurullarımız tarafından titiz bir incelemeye tabi tutulmuş, yayın kriterlerimizi karşılamayan bazı çalışmalar reddedilmiş, kriterleri sağlayan makaleler yayına kabul edilmiştir. Yapılan çalışmalar neticesinde dört adet makale çeşitli aşamalardan geçip bu sayıda yayınlanmıştır.

Bu zor süreçte dergimizin başarılı bir şekilde ve zamanında yayınlanması için çaba gösteren değerli ekip arkadaşlarıma şükranlarımı sunarken bilimsel çalışmalarını dergimize gönderen değerli araştırmacılara, zaman ayırıp hakemlik davetimizi kabul eden ve gönderdiğimiz makaleleri titiz bir şekilde inceleyip değerlendiren kıymetli bilim insanlarına teşekkürü bir borç bilirim.

Sayı Editörü
Dr. Selahattin YILDIRIM
ORCID: 0000-0003-3104-0251



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2023

İbnü'l-'Arabî'nin Düşüncesindeki Değişim Temelinde Vahdet-i Vücutçuluğuna Eleştirel Bir Yaklaşım

A Critical Approach to Ibn al-Arabî's Notion of Waḥdat al-Wujūd Due to the Changing Nature of His Thoughts

10.51506/mesned.1265638

Hasan GÜMÜŞOĞLU

0000-0002-0836-4031

hasgumus@hotmail.com

Doç. Dr., Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Yalova/Türkiye

Assoc. Dr., Yalova University, Faculty of Islamic Sciences,
Department of Basic Islamic Sciences, Yalova /Turkey

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 15.03.2023

Date of Submission: 15.03.2023

Kabul Tarihi: 09.06.2023

Date of Acceptance : 09.06.2023

Yayın Tarihi: 30.06.2023

Date of Publication: 30.06.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: GÜMÜŞOĞLU, Hasan. "İbnü'l-'Arabî'nin Düşüncesindeki Değişim Temelinde Vahdet-i Vücutçuluğuna Eleştirel Bir Yaklaşım/A Critical Approach to Ibn al-Arabî's Notion of Waḥdat al-Wujūd Due to the Changing Nature of His Thoughts". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2023-1): 1-20. <https://doi.org/10.51605/mesned.1265638>

A Critical Approach to Ibn al-Arabî's Notion of Waḥdat al-Wujūd Due to the Changing Nature of His Thoughts

Summary: The issue of *wujūd* (existence) has been, throughout the history of Islamic thought, of utmost importance for many philosophers and scholastic theologians as well as sufis. One view advocated by sufis in this regard is the notion of unity of existence called *waḥdat al-wujūd*. Although this notion can be detected in certain expression of previous sufi masters, Ibn al-Arabî's position on the issue is quite different in comparison to others. This article claims that Ibn al-Arabî had adopted *waḥdat al-wujūd* in the early stages of his *sayr* and *sulūk* (wayfaring or spiritual journey) but renounced it later, particularly towards the end of his life, as he gradually attained higher spiritual cognizance through *kashf* (lit. unveiling or revelation, used in sufi terminology for the inner knowledge acquired through personal experience and direct vision of God). A thorough examination of Ibn al-Arabî's statements pertaining *wujūd* and the relationship between Allah and the universe would bring one to the conclusion that his stance on the issue has kept changing in the course of his spiritual wayfaring leaving us with a variety of different and sometimes contradictiong expressions. While some scholars argue that these expressions were uttered in a state of spiritual drunkenness and they should be interpreted in line with the basic principles of *sharī'a*; others accuse him of breaching the fundamentals of Islam refering to the same statements as proofs of his infidelity. Ibn al-Arabî's source of information and the terminology he used had, and still have, a significant effect in misunderstanding of his views whether they are related to *waḥdat al-wujūd* or other controversial doctrines. In most of his literary works on Sufism, both his choice of words and terminology are elusive and inexplicable. He did so, based on his own words, to add a touch of sincerity to his prayers and supplications. Another reason was to write down the subtleties of divine secrets with a number of alluding statements unknown to outsiders. Furthermore, he stated that he tried his best to keep divine sciences unveiled to avoid the wrath of exoteric scholars who are either unfamiliar with Sufism or reject it altogether. Therefore, scholars developed a tendency to consider those of his statements that claimed unity of being in the universe as *shataḥāt* (sing. *shataḥ*, divinely inspired expressions uttered by sufis in a state of mystical self-annihilation or spiritual intoxication). To them the true stance of Ibn al-Arabî on *wujūd* should be extracted from his sayings uttered in the state of full sobriety. However, it can be said that, like a great number of his followers, Ibn al-Arabî gave up advocating *waḥdat al-wujūd* as he proceeded on his spiritual journey of *sayr* and *sulūk*, which led to his acquisition of sublime spiritual knowledge resulted from personal experience and direct vision of God called *kashf* in sufi parlance. Hence, contrary to the popular consideration of him along with his close followers as proponents of *waḥdat al-wujūd*, they actually did not use the term in a metaphysical sense, and those who used it did not mean by it to put God and everything else on a par. The last volume of *Al-Futūḥāt al-Makkiyya* draws a clear line of distinction between the Creator and his creation. Indeed Ibn al-Arabî makes mentions of the Qur'ānic verse that reads: "whoever says I am deity other than Him, we will give him hell as punishment" and likens those who, despite the restrictions of their human nature such as falling ill and taking a leak, lay claims to divinity to Pharaoh who said "Oh notables! I don't know any deity for you except me."

Keywords: Sufism, İbnü'l-'Arabî, The Unity of Existence, Waḥdat al-Wujūd, The Knowledge Through Kashf

İbnü'l-'Arabî'nin Düşüncesindeki Değişim Temelinde Vahdet-i Vücûtcülüğuna Eleştirel Bir Yaklaşım

Öz: İslâm düşünce tarihinde “varlık” meselesine dair ortaya atılan görüşlerden birisi vahdet-i vücûd anlayışı olup bu hususta İbnü'l-'Arabî'ye büyük önem atfedilmiştir. İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûda dair ifadelerinin manevî sarhoşluk halinde söylendiği kabul edilerek söz konusu ifadeler İslâm'ın esasları istikametinde tevîl getirilmekle birlikte bazen onu tekfire kadar varan eleştiriler de yapılmıştır. Bu makalede ise; “İbnü'l-'Arabî'nin seyr ü sülûkte üst makamlara çıkıp keşif yoluyla daha net bilgilere ulaşmasından sonra vahdet-i vücûd anlayışından uzaklaştığı” yönündeki farklı yaklaşım incelenmeye çalışılmıştır. İbnü'l-'Arabî'nin bazı ifadelerinden anlaşılan zahirî mana vahdet-i vücûd istikametinde olduğu için söz konusu cümleleri manevî sarhoşluk halinde söylendiğine dikkat çekilerek bu halin geçmesinin akabinde yapılan açıklamaların esas alınması gerektiği şeklindeki yaklaşımın genel kabul gördüğü ifade edilebilir. İbnü'l-'Arabî'nin varlık ve Allah-âlem ilişkisi bağlamında yer alan ifadelerine bakıldığında onun zaman zaman farklı cümleler kullandığı, muhtemelen seyr ü sülûkteki mertebesinin değişmesinden dolayı bazen birbiriyle tezat teşkil eden ibarelere yer verdiği görülür. İbnü'l-'Arabî, çoğu zaman tasavvufa dair eserlerin genelinde olduğu gibi manaları pek açık olmayan ve herkes tarafından pek bilinmeyen ıstılahları kullanmıştır. O, zahiren bakıldığından manası açık olmayan bir takım rumuzlu ifadelerle sırların inceliklerini ve nuranî ilimlerin ziyalarını yazdığını açıklayıp bunu dua ve münacatların daha içten olması için yaptığını belirtmiştir. İbnü'l-'Arabî ayrıca tasavvuftan nasibi olmayan ya da onu inkâr eden zahir âlimlerin kötü sözlerine mani olmak için ilâhî manaları örtülü bir şekilde satıra döktüğünü de ifade etmiştir. Bu durumun, İbnü'l-'Arabî'nin bazı görüşlerinin yanlış anlaşılmasında ya yeterli derecede anlaşılmasında önemli etkisinin olduğu söylenebilir. İbnü'l-'Arabî'nin bazı ifadelerinden anlaşılan zahirî mana vahdet-i vücûd istikametinde olduğu için söz konusu cümlelerin manevî sarhoşluk halinde söylendiğine dikkat çekilerek bu halin geçmesinde sonra yapılan açıklamaların esas alınması gerektiği şeklindeki yaklaşım genel kabul görmüştür. Bununla birlikte İbnü'l-'Arabî'nin pek çok saliki gibi, seyr ü sülûkte ilerleyince sahip olduğu keşif sayesinde önceki bilgilerinin bir kısmının değişmesi mümkün olduğundan vahdet-i vücûd anlayışından rücu etmesi de mümkündür. Zira İbnü'l-'Arabî ve yakın çevresi vahdet-i vücûd düşüncesinin savunucuları gibi gösterilse de aslında onlar, vahdet-i vücûd ifadesini metafizik bir terim olarak kullanmamışlar, kullananlar ise o terim ile “Varlığın hepsini Allah görme” gibi bir manayı kastetmişlerdir. Söz gelimi İbnü'l-'Arabî'nin hayatının son döneminde onunla beraber olması sebebiyle onun zaman zaman tashih ettiği görüşlerinin en son halini bilme imkânına sahip olan Sadreddin Konevî, vahdet-i vücûd tabirine sadece sözlük manasında yer vermiş ve Hâlık ile mahlûku aynı kabul eden bir terim ya da anlayış istikametinde kullanmamıştır. İbnü'l-'Arabî, gerçek varlığı (nur) tek görmekle birlikte güneş ve yıldızların ayrı ayrı varlıklarının olduğunu açıkça belirterek Allah-âlem ilişkisi ve varlık hakkındaki görüşlerine netlik kazandırmıştır. O, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin son cildinde Hâlık ile mahlûku birbirinden ayıran ifadeler net bir şekilde yer vermiş ve “Hak Teâlâ Allah, bizler O'nun yanında kullarız” diyerek vahdet-i vücûdu reddeden açıklamalar yapmıştır. “İçlerinden kim 'Ben, O'ndan başka ilahım' derse biz ona cehennemi ceza olarak veririz” mealindeki âyeti zikreden İbnü'l-'Arabî, hastalandığı, acıktığı ve tuvaletini yaptığı halde “Ben ilahım” diyen kimseyi, “Ey ileri gelenler! Sizin için benden başka ilah tanımıyorum” diyen Firavun'a benzetmiştir. Kısaca ifade edecek olursak İbnü'l-'Arabî'nin kullandığı bazı ifadelerin zahirî manaları dikkate alınarak onun vahdet-i vücûd düşüncesinde olduğu söylenebilir. Bununla birlikte biz, İbnü'l-'Arabî'nin ifadelerinin bütününe itibar ederek pek çok sâlik gibi onun da seyr ü sülûkte ilerleyerek ulaştığı makamda önceki bilgilerinin bir kısmını değiştirdiğini ve vahdet-i vücûd anlayışından uzaklaştığını söylemenin daha doğru bir yaklaşım olduğunu düşünüyoruz.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İbnü'l-'Arabî, Varlık, Vahdet-i vücûd, Keşf.

Giriş

Düşünce tarihinin önemli konularından birisi olan varlık meselesi, İslâm dünyasında özellikle filozoflar, kelamcılar ve mutasavvıfları oldukça fazla meşgul etmiştir. Mesele etrafında yapılan önemli açıklamalardan birisi vahdet-i vücûd temelinde olmuş ve bu konuda Muhyiddîn İbnü'l-'Arabî (öl. 638/1240) ismi ön plana çıkmıştır. Ancak onun vahdet-i vücûd konusunda söyledikleri veya bu konuda ona atfedilen görüşler etrafında çok farklı anlayışlar ortaya çıktığı gibi günümüzde de bu konudaki tartışmalar devam etmektedir.¹ Bu makale, vahdet-i vücûd konusunda yapılan akademik çalışmaların ilk olmadığı gibi muhtemelen sonuncusu da olmayacaktır. Biz bu çalışmamızda İbnü'l-'Arabî'nin vahdet-i vücûdçuluğuna eleştirel açıdan yaklaşarak konuyu açıklığa kavuşturulmasına katkı sağlamayı düşündük.

İslâm düşüncesinde önemli bir yere sahip olan ve çalışmamızın ileriki sayfalarında yer vereceğimiz ifadelerinde çelişkili bir durum varmış gibi görünen İbnü'l-'Arabî'nin farklı düşüncelere sahip olduğu makamlardan pek çok mutasavvıfın geçtiği bilinmektedir. Biz çalışma esnasında seyr ü sülûkün belli bir merhalesinde vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmakla birlikte daha sonra bu halden terakki eden mutasavvıfların ve İbnü'l-'Arabî'nin takipçilerinin ifadelerini esas alarak vahdet-i vücûd anlayışında onun konumunu ortaya koymaya çalışacağız.

1. Mutasavvıfların Görüşleri Temelinde Varlık Meselesine Genel Bir Bakış

Kelamcılar ve felsefecilerin varlık meselesini genel manada heyulâ, cevher ve cüz-i lâ yetecez-zâ/atom gibi terimleri merkeze alarak açıkladıkları, mutasavvıfların ise varlığın aslının nur olduğu görüşünü merkeze alarak açıklama yaptıkları söylenebilir.² İslâm âlimleri genel manada âlemin yoktan var edildiğini kabul etmekle birlikte *vücûd*'un mahiyeti konusunda farklı açıklamalar yapılmıştır. Varlığın, ilk müşahede edilen ve tasavvuru apaçık olan şey manasına geldiği belirtilerek tarife ihtiyacının olmadığına işaret edildiği gibi³, “sabit olan, gözle görülen, kendisinden haber verilen şey”, şeklinde tanımı da yapılmıştır. Ayrıca vücûdun aklen bu izahlardan daha açık olduğuna da dikkat çekilmiştir.⁴ Tasavvuf başta olmak üzere pek çok ilimde otorite kabul edilen Ebû Hamid el-Gazzâlî (öl. 505/1111), madde ile heyulânın mürâdif (eş anlamlı) olarak kullanıldığını belirttikten sonra şöyle der:

“Mutlak 'ademden daha şiddetli bir zulmet (karanlık) yoktur. Karanlığa “karanlık” denilmesi, gözlere zahir olmamasındandır. Çünkü o, zâtında var olmakla beraber, göz için mevcut değildir. Ne başkası için ne de kendisi için mevcut olmayan bir şey, zulmetin en ileri derecesini nasıl hak etmez! Onun mukabilinde vücut vardır, o da nurdur.”⁵

¹ Ekrem Demirli, “Tasavvufun “Tutarlılık” Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme” *İslam Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 26; Abdullah Kartal, “İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 62.

² Kâdî Ebû Bekir el-Bâkîllânî, *Kitâbü't-Temhîd*, nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydâr (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987), 37-43; Ebü'l-Yüsr Muhammed Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. H.P. Lins (Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1963), 214, Ebû Nasr Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzilâ* (Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1906), 27-8; Hüseyin b. Abdullah b. Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, nşr. Süleyman Dünyâ (Kâhire: Dâru'l-Maârif, 1985), 3/299.

³ İbn Sînâ, *el-İşârât ve't-tenbihât*, 3/299; Abdülkerîm eş-Şehrîstânî, *Nihâyetü'l-ikdâm*, nşr. Alfred Guillaume (Kâhire: Mek-tebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009), 146.

⁴ Sa'deddîn et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, nşr. Abdurrahman U'meyrâ (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989), 1/295; Hasan Gümüşoğlu, “Âlemin Aslı Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 51.

⁵ Ebû Hamid el-Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, nşr. Abdülazîz İzzeddîn es-Sîrevân (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986), 137.

Hakiki manada var olanın sadece Allah olduğuna dikkat çekerek bu bilginin keşif ve müşâhede yoluyla sabit olduğuna işaret eden Gazzâlî: “*Muhakkak ki O'nun vechi (Allah'ın zâtı) hariç her şey yok olucudur*”⁶ mealindeki âyete dikkat çeker. Ona göre bu âyetin manası; “Allah'ın dışında her şey, herhangi bir vakitte yok olacak şekilde olmayıp bilakis “Allah'ın dışında her şey (mâsiva), ezelen ve ebeden yok olucudur” demektir. Bu başka bir şekilde düşünülemez. Çünkü Allah'ın dışındaki her şey, zâtı dikkate alındığında ‘*adem-i mahz*’dır. Kendisine Allah'tan vücut verilmesi açısından bakıldığında o mevcut görülür.”⁷ Gazzâlî, “hakikat semâsına yükselen ârifler için kesret (çokluk) tamamen yok oldu ve sırf ferdâniyete (teklik) müstağrak (dalmış) oldular” diyerek onların mânen sarhoş olduklarına işaret eder.⁸

Gazzâlî'nin dikkat çektiği manevî hallerin tasavvuf tarihinde pek çok şeyhin başına geldiği mahlumdur. Bununla birlikte söz konusu şeyhlerden bazıları daha üst makama terakki ederek noksan müşâhedeyle dayanan bilgiyi terk ettikleri halde bazılarının buldukları hal ve makamdan ileriye gidemedikleri için yanlış algıladıkları bilgileri tashih etme imkânı bulamadıkları söylenebilir.⁹ Nitekim Nakşibendî şeyhlerinden Ali Râmîtenî (Azîzân) (öl. 715/1315), kendi terbiyesinde olan bir dervişte zuhur eden olağanüstü bazı halleri ortadan kaldırarak onu zorlu geçitlerden geçirdikten sonra: “Eğer Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) zamanında yeryüzünde Abdülhâlik-i Gücdüvânî'nin (öl. 575/1179?) müritlerinden biri bulunsaydı, Hallâc asla darağacına gelmezdi”¹⁰ demiştir.

Bahâeddîn Nakşibend (öl. 791/1389) (k.s.): “İlk adımı, Bâyezîd'in nihaî adımı üzerine olmaz ise Bahâeddîn, Allah sevgisinden mahrum olsun” diyerek Hallâc ve Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848?) gibi zâtlara nispet edilen vahdet-i vücûd anlayışının noksan bir hal olduğuna dikkat çekerek vahdet-i şuhûd mertebesinin daha yüksek olduğuna işaret etmiştir. Nitekim İmâm-ı Rabbânî (öl. 1034/1624), Nakşibend'in söz konusu ifadesini açıklarken Bâyezîd-i Bistâmî'nin şanınin yüceliğine rağmen şühûd ve müşâhede makamını geçemediğini, hakikat makamına ulaşan Şâh-ı Nakşibend'in ise müşâhede olunan şeylerin hepsini Allah'ın gayrı kabul ederek “Lâ (لا)” kelimesi ile nefyettiğini belirtir. O, Şâh-ı Nakşibend'in “Bistâmî'nin tenzihinin teşbih, teşbihte kalan bir nihayetin ise aslında bidayet olduğu”na dair sözüne atıfta bulunarak Bistâmî'nin nihaî adımı ile Nakşibend'in ilk adımı arasındaki farka dikkat çeker.¹¹

Hallâc da benzer şekilde, daha üst bir makama çıkamadığı için “Ene'l-Hak” sözünde ısrar etmiştir. Halbuki bir mürşide düşen vazife, müridinin kâbiliyet ve istîdadına göre onu terbiye etmektir. Bu sebeple o devirde Nakşî şeyhlerinden birisi olsaydı manevî terbiyeleriyle Hallâc'ı bir üst makama çıkaracağı için onun bu sözünden rücû ederek idamdan kurtulabileceği ifade edilmiştir.¹²

Bir müridin seyr ü sülûk esnasında farklı derecelerde tecelliyâta sahip olacağını ifade eden Alâüddevle-i Simnânî (öl. 736/1336) mükemmil bir mürşide sahip olamayanların hatadan emin olmayacaklarını ve sûrî veya nurânî tecelliyâtta teşbih, hulûl ve ittihattan kurtulamayacaklarını belirterek vahdet-i vücûda dair ifadelerin mürşidin yetersizliğinden kaynaklandığını ifade etmiştir. Böyle bir kimsenin manevî hayatta Kur'ân ve Sünnet'i inkârâ varan ifadelerde bulunabileceğine işaret eden Simnânî, kâmil ve mükemmil bir mürşidi olmayan kimsenin bu manevî sarhoşluk halinden kurtulduktan sonra sırât-ı müstakîm üzere şehadet getirmesi gerektiğini açıklamıştır. Simnânî, bir mürşidin

⁶ el-Kasas 28/88.

⁷ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 137-8.

⁸ Gazzâlî, *Mişkâtü'l-envâr*, 139.

⁹ Alâüddevle-i Simnânî, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve*, nşr. Necib Mâyil Herevî (Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1404), 402; İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât* (İstanbul: Faziilet Neşriyat, ts.), 1/19.

¹⁰ Salâhuddîn b. Mubârek el-Buhârî, *Makâmât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibend (Enîsü't-tâlibîn ve uddetü's-sâlikîn)*, trc. Süleyman İzzî Teşrifâtî (Dersaadet: Matbaa-i Bayriye, 1328), 41; Fahreddîn Ali b. Hüseyin el-Vâiz Safî, *Reşahât-ı Aynu'l-hayât*, trc. Muhammed Murad el-Kazânî (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 38.

¹¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/288.

¹² Safî, *Reşahât-ı Aynu'l-hayât*, 38.

irşadına en fazla ihtiyaç duyulan durumun, tarikat ehlinin mübtedîlerinin özellikle de cezbeyle mağlup olmuş kimselerin manevî sarhoşluk halinde şatıyyât kabilinden olan; “Ene'l-Hak” ve “Cübbemin içinde Allah'tan başkası yok” gibi sözleri sarf ettikleri makam olduğunu ifade etmiştir.¹³

Sevr ü sülûkte mesafe kat etmiş tasavvuf ehli özellikle de Nakşibendîler, tarikat ehli bazı zâtların sevr ü sülûk esnasında vahdet-i vücûda dair sözler sarf etmesini bir dereceye kadar tabii kabul etmektedirler. Bu çerçevede Bâyezîd'in son zamanlarında yaptığı bazı zikir ve dualar dikkate alındığında onun vahdet-i vücûda dair ifadelerini sarf ettiği makamdan terakki ederek sözündeki noksanlığa muttali olduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁴ Tasavvufta, noksan ve hatalı keşfi bilgiye sahip olunan merhalenin aşılarak şeriatın zahirine muhalif olmayan keşfi bilgiye ulaşmak için üst makama geçmek mühim görülmüştür.

Şâh-ı Nakşibend, vahdet-i vücûd anlayışına benzer bir halin tasavvufî makamları geçerken bir ara kendisi için de ortaya çıktığını açıklayarak şöyle der:

“Manevî menzilleri ve makamları geçiş zamanlarında Hallâc-ı Mansûr'un sıfatı iki kere benim vücudumda da peyda oldu. Az kalsın, ondan zuhûr eden sadâ benden de zuhûra gelecekti. Buhara'da bir darağacı var idi. Bu esnada iki kere o darağacının yanına vardım ve kendime dedim ki; (eğer Ene'l-Hak dersen) senin yerin bu darağacıdır. Allah Teâlâ'nın inayetiyle o makamdan geçerek daha üst bir makama ulaşmam vaki oldu.”¹⁵

Bahâeddîn Nakşibend, sûfîlerin makam ve hallerinde değişikliklerin olduğuna ve bazı hallerde kendilerinden geçerek gerçeğe uygun olmayan sözler sarf ettiklerine dikkat çekmiş ve bu bağlamda bazı şeyhlerin “sûfîler mahlûk değildir” demelerine açıklık getirmiştir. O, bu konuda; “Sûfîye bazı vakitlerde bir sıfat ve hal vaki olur ki; o vakitte o, kendi değildir. Bu sözü söyleyenler o vakte nispetle bu sözü söylemişlerdir. Değilse sûfîlerin mahlûk olduğu kesindir”¹⁶ demiştir.

Tasavvuf ehlinin manevî haline göre varlık ve vahdet konusundaki bilgisinin izafi olabileceğine dikkat çeken Molla Abdurrahman Câmî (öl. 898/1492) manevî hale dayanan tevhidi açıklarken şöyle der:

“Bu mertebede tevhîd olunanın (Allah'ın) zâtının vasfı kişiye lazım gelir. Bütün şekillerin varlığı ve karanlıkları silinip gider, ancak tevhid nurunun parıltılarından az bir şey kalır. Yıldızların ziyasının güneşin ışığında gizli kalması (görünmemesi) gibi, ilmî tevhidin nuru, hal tevhidinin nurunda âdeta yok olur, gizlenir ve saklanır. Bu makamda muvahhidin (kulun) varlığı Vâhid'in (Allah'ın) varlığında olur ve onun bütün gözünü kaplar. Hatta onun nazarına Vâhid'in zât ve sıfatından başka bir şey gelmez. Bu şekildeki tevhidin kendi sıfatı değil de Allah'ın sıfatı olduğunu bilir. Kendi varlığı, denizinin dalgalarından sıçrayan suyun bir taneciği gibidir. Bu tevhidin kaynağı müşâhede olunan nurdur. İlmî tevhidin kaynağı ise murakabe olunan nurdur.”¹⁷

Tevhîdi mertebelere ayıran ve tevhîd-i ilâhîyi açıklarken, “Allah vardı. Allah ile beraber hiçbir şey yoktu”¹⁸ hadisini hatırlatan Molla Câmî, Allah Teâlâ'nın başkasının tevhidiyle değil bizzat kendi vahdâniyet ve ferdâniyet (teklik) vasfıyla mevsuf olduğunu ifade eder. Molla Câmî de Gazzâlî gibi “Muhakkak ki O'nun zâtı hariç her şey yok olucudur” mealindeki âyeti zikrederek âyette “helak olur” manasına gelen “yehlikü (يهلك)” değil de “helak olucu manasına gelen “hâlikün (هالك)” denilmesinin önemine işaret etmiştir. O, kelimenin bu şekilde ism-i fâil sîgasıyla gelmesinin “eşyanın bugün de

¹³ Simnânî, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve*, 402.

¹⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/288.

¹⁵ Salâhuddîn Buhârî, *Makâmât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibend*, 41.

¹⁶ Salâhuddîn Buhârî, *Makâmât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibend*, 92-3

¹⁷ Abdurrahman Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*, trc. Tâceddin b. Zekeriyâ Osmanî Neşibendî (Kahire: y.y. 1989), 31.

¹⁸ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 1; “Tevhîd”, 22.

helak olucu bir vücutla bulunduğunu ifade için” olduğunu belirterek¹⁹ Gazzâlî'nin görüşlerine paralel açıklamalarda bulunur.

Abdülvehhâb Şa'rânî (öl. 973/1565) ise varlık meselesinde, 'ademin 'ademinin (yokluğun yokluğu), vücûd (var etmek) manasına geldiğine dikkat çekmiş ve bunun ilâhî ilimde mevcut bulunduğunu, Allah'ın ilminin kadîm olduğunu ve Allah'ın ilminde olanın halk için zuhurunun ise hâdis (sonradan meydana gelme) olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Vücûd-i aslî ile var olan Allah'tan gölgeyi nefyetmek ve gölgenin varlığını ispat etmek konusunda vahdet-i vücûd görüşüne sahip olanlarla aynı görüşü paylaşan İmâm-ı Rabbânî ise, gölgenin sadece vehimde var olduğunu söyleyen vahdet-i vücûdçulardan ayrılır. Gölgenin hariçte var olduğunu (vücûd-ı haricîyi) ifade eden İmâm-ı Rabbânî, vahdet-i vücûd anlayışında olanların Allah'ın dışında bir varlığı (vücûd-ı haricîyi) reddettiğini belirtir.²¹

Vahdet-i vücûd anlayışına önceden kendisinin de sahip olduğunu belirten İmâm-ı Rabbânî, Nakşibendiyye pîrânından Hâce Bâki-Billah'a (öl. 1012/1603) intisâb ettikten sonra kendisi için tevhîd-i vücûdî'nin inceliklerinin keşif yoluyla sabit olduğunu açıklar. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin ilim ve maârifinin inceliklerine de muttali olduğunu ve Allah Teâlâ'nın yardımıyla gerçeğin ortaya çıkıp vahdet-i vücûddan kaynaklanan önceki bilgilerinin kaybolduğunu belirtir.²²

İmâm Rabbânî, “fenâ, mâsivâyı unutmaktır, onu yok etmek (i'dâm) değildir. Bu makamda mâsivâ görünmez olur, ancak mahza yok (ma'dûm, lâ şey) olmaz” der ve tevhîd-i şühûdî ile tevhîd-i vücûdîyi aynı gören avamın dışında havâsın çoğunun bu gerçeği bildiğini ifade eder.²³ O, vahdet-i şühûdu (tevhîd-i şühûdî): “sâlikin Vâhid (Bir) olan Allah Teâlâ'yı müşâhede edip, O'ndan başkasını görmemesi”, vahdet-i vücûdu (tevhîd-i vücûdî) ise: “sâlikin mevcudun bir olduğuna inanması ve onun dışındakini ma'dum (yok) zannetmesi” şeklinde açıklar.²⁴

İmâm-ı Rabbânî, Allah-varlık-vahdet ilişkisi üzerine şekillendirdiği ve Ehl-i sünnet'e uygun olan yakîn (gerçek doğru) bilgisini şöyle açıklar:

“Allah Teâlâ eşyadan hiçbir şey ile ittihat edici (birleşme, bir olma) değildir. Allah, Allah olması itibarıyla mukaddestir; âlem ise, âlemin özelliklerine sahiptir. Allah Teâlâ, keyf ve keyfiyetten münezzehe olduğu halde âlem, keyfiyet sıfatını haizdir. Dolayısıyla keyfiyetten münezzehe olan ile keyfiyet sıfatına sahip olanın aynı olduğu söylenemez. Vâcib (varlığı zorunlu olan) ile mümkün (varlığı zorunlu olmayıp imkân dâhilinde olan), kadîm olan ile hâdis olan aynı değildir. Yokluğu mümteni olan ile yokluğu caiz olan asla bir olmaz.”²⁵

2. Vahdet-i Vücûd Bağlamında İbnü'l-Arabî'nin Görüşleri

Varlık ve Allah-âlem ilişkisi bağlamında farklı ifadeleri olan İbnü'l-Arabî'nin bazı açıklamalarının vahdet-i vücûd istikametinde olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte onun pek çok ifadesinde Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu açıkça belirttiği görülür. Biz söz konusu ifadelerle yer verdikten sonra başka mutasavvıfların konuyla alakalı görüşlerine de müracaat ederek bu konuda bir yaklaşım ortaya koymaya çalışacağız.

¹⁹ Molla Câmî, *Nefahâtü'l-üns min Hazratî'l-kuds*, 32.

²⁰ Abdulvahhâb b. Ahmed eş-Şa'rânî, *el-Yevâkît ve'l-cevâhir* (Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1959), 1/37.

²¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 2/7.

²² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/41-2.

²³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/288.

²⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/56.

²⁵ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/41-2.

2.1. İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûd İfade Eden Açıklamaları

İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin mukaddimesinde “Eşyayı yoktan var edip, ‘ademi (yokluğu) yok eden Allah’a hamd olsun”²⁶ diyerek âdeta Allah-âlem eksenli varlık düşüncesini vücûd ve ‘adem kelimeleri üzerine bina edeceğinin haberini verir ve vücûdu; “*aynî, zihnî, rakamî ve lafzî*” olmak üzere dört kısma ayırır.²⁷ Bir başka yerde mutlak manada yokluğun hiçbir zaman vücûda (var olma) kabil olmadığını söyleyen²⁸ İbnü'l-Arabî “Hakk’ın vücûdundan başka vücûd yoktur, o da nurdur” diyerek nurun güneş ay, yıldız, lamba ve ateşte olduğu gibi farklı derecelerinin bulunduğunu belirtir ve bunun mertebelerine göre anlaşılıp söylendiğini ifade eder.²⁹

İbnü'l-Arabî, mutlak manada ve hiçbir şekilde kayıtlı olmayan vücûdun (var olma) Allah’a ait bir sıfat ve Allah Teâlâ’nın kendi zâtıyla kâim vâcibü'l-vücûd (varlığının zorunlu) olduğunu belirtir. İbnü'l-Arabî, vâcibü'l-vücûd mukabilinin ise ‘adem-i mutlak (mutlak yokluk) olduğunu ve onun vücûtta hiçbir nasibinin bulunmadığını söyler.³⁰ Eşyanın ‘adem-i sırttan değil de ‘adem-i izâfiden zahir olduğunu belirten İbnü'l-Arabî, vücûd ile sübût arasında ayırım yapar ve “eşyaya ‘adem halinde şahit olunur, ancak eşya, a’yânda vücûd bulmamakla birlikte sabittir”³¹ der. Vücûdu nur; ‘ademi zulmet olarak gören ve mümkinâtın (âlem) a’yânını kendisinde nur bulunmayan ma’dûm olarak niteleyen İbnü'l-Arabî, ma’dûmun sübût vasfını kazanmakla birlikte vücûd vasfını kazanmadığını ifade eder.³²

İbnü'l-Arabî, “O (Allah) kendini görmeyi için senin aynandır. Sen de isimlerinin ve o isimlerinin hükümlerinin görülmesi için O’nun aynasıdır. O’nun aynından başka bir şey yok” der.³³ O, aynanın (Allah’ın) varlığını kabul etmekle birlikte insanı sadece aynadaki akisten ibaret görür.

İbnü'l-Arabî, 603/1206 senesinde Mısır’da bir gece sâlihlerden bir cemaatle beraberken kendini şiddetli zulmetin (karanlık) bulunduğu bir evde gördüğünü söyler. O esnada evde bulunan zevâtın bedenlerinden saçılan nurun dışında başka bir ışık bulunmamakta ve etraf söz konusu zâtların nurlarıyla aydınlanmaktadır. Bu sırada yüzü ve konuşması son derece güzel bir şahıs yanlarına girer ve kendisinin Allah’ın onlara gönderdiği elçi olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der:

“İyi bilin ki hayır, vücûdda; şer, ‘ademedir. Allah, lütfuyla insanı var etti ve onu kendi varlığına münâfi olarak yarattı. İnsan önce Allah’ın isimleri ve sıfatlarıyla ahlâklandı; daha sonra ise Allah’ın zâtını müşâhede etmekle onlardan fâni olup kendisiyle kendisini gördü ve adet (çokluk) aslına döndü. O var oldu, sen yok.”³⁴

İbnü'l-Arabî’nin yukarıdaki anlattıklarından hareketle onun kırklı yaşlardan itibaren vahdet-i vücûd anlayışını çağrıştıran bazı açıklamalarda bulunduğu söylenebilir. Onun özellikle *Fusûsü'l-Hikem*’deki bazı ifadelerinin vahdet-i vücûd anlayışı istikametinde olduğu görülmektedir. Bu ifadelerden bazıları şöyledir:

O bana hamd eder; ben de O’na. O bana ibadet eder; ben de O’na
Halde O’nu ikrar eder; a’yânda ise O’nu inkâr ederim.
O beni bilir, ben O’nu inkâr ederim. O’nu bilir, O’na şehâdet ederim
Muhakkak ki ben zenginim, O’na yardım ederim.

²⁶ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1999), 1/15.

²⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/46.

²⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/374.

²⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/41-2.

³⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 3/374, 5/68.

³¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/286.

³² Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, nşr. Ebu'l-Alâ Affî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1946), 102.

³³ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 62; a.mlf. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/47.

³⁴ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Muhâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr* (Beyrut: Dâru'l-Yakadati'l-Arabiyye, 1968), 2/54.

Bunun için Hak beni var etti; ben de O'nu bilir, O'nu var kılarım.³⁵

İbnü'l-Arabî yukarıdaki ifadelerine paralel bir şekilde *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de de ise "İlâhî, seni senden başkası nasıl bilir? Sana misal (benzeyen) başkası var mı? İlâhî, seni senden başkası nasıl tanır? Senin dışında başka bir şey var mı? Hayır" ifadelerine yer verir. İbnü'l-Arabî daha sonra ise: "İlâhî, Sen sensin, ben de benim"³⁶ diyerek Allah'ın varlığı ile kendi varlığını tamamen ayırmıştır. O, ayrıca ilâhî gölgenin zuhûr mahallinin âlem olarak isimlendirildiğini³⁷ söyleyerek mâsivayı Allah'ın gölgesi olarak görmüştür. Bununla birlikte onun yukarıdaki beyitlerde, cümlelerin fâil ve mefulü yer değiştirdiğinden böyle bir üslup özellikle bu konuları anlamayanların zihinlerinde karışıklık meydana getirebilecek niteliktedir.³⁸

İbnü'l-Arabî'nin "vücûd, Hakk'ın aynıdır" veya "Hakk'ın vücudundan başka bir şey yoktur"³⁹ gibi ifadelerinin yanında Allah ile âlemi birbirinden ayıran ifadeleri de bulunmaktadır. Söz konusu farklı açıklamaların zat mertebesi ile sıfat ve esma mertebesindeki vahdet-kesret farklılığından kaynaklandığı söylenebilir.

2.2. İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i Vücûdu Ret Bağlamında İfadeleri

İbnü'l-Arabî'nin seyr ü sülûk esnasında ilerleyip yüksek makamlara çıktıkça özellikle vahdet-i vücûd ifade eden sözleri terk ettiği ve şeriatın zahirine uygun bir varlık anlayışı dillendirdiği görülmektedir. O, pek çok ifadesinde Allah ile âlemin birbirinden farklı olduğunu açıkça belirtmiştir. Şu ifadeleri buna misal teşkil edebilir:

"Allah ile mahlûkatı arasından asla bir münasebet yoktur. Çünkü Allah Teâlâ'nın zâtı bizim için anlaşılmaz olduğundan O, mahsûsa (duyularla anlaşılana) benzemez, fiili de latîf varlığın fiili gibi olmadığından latîf olana benzemez. Çünkü Allah Teâlâ'nın fiili, bir şeyden değil; bir şeyi ibdâ'dır. Ruhânî latîf bir varlık ise eşyadan bir şeyi yaratır. Bu ikisinin arasında nasıl bir münasebet olabilir? Fiilde müşâbehet imkânsız olunca zâtta da müşâbehet imkânsız olur."⁴⁰

Allah'ın isimleri hususunda, bize ulaşanlar kadar bilgi sahibi olduğumuzu söyleyen İbnü'l-Arabî, öncelikle "Biz, Allah'ın dışında varlıkla nitelenenleri kesîf veya latîf olsun, makul veya mahsus olsun ancak bize zahir olanı kadar biliriz" diyerek insanoğlunun bilgisinin sınırlı olduğuna dikkat çeker.⁴¹ O, "Allah vardı. Allah ile beraber hiçbir şey yoktu"⁴² hadis-i şerifini sıkça zikreder⁴³ ve hâdis olanları yaratmasından sonra da Allah'ın önceden olduğu hal üzere bulunduğunu belirtir. O, bu açıklamalarıyla Allah'ın sıfatında bir değişik olmadığı halde sonradan olanın (muhtes, hâdis) sıfatlarının değişik olduğuna işaret ederek Allah ile diğer varlıkları birbirinden ayırır. İbnü'l-Arabî, "şayet bir şey, Allah'ın varlığı ve sıfatlarında olduğu gibi öncesinde 'adem (yokluk) bulunmadan var olmuş ise buna *kadîm mevcûd*, mâsivallah'ın varlığında olduğu gibi 'ademden meydana gelmiş ise buna *muhtes mevcûd* denir"⁴⁴ diyerek, Allah'ın varlığı ile mâsivanın varlığı arasındaki farka dikkat çeker.

İbnü'l-Arabî'nin âlemin varlığı ile alakalı ortaya koyduğu görüşleri, onun Allah'ın sıfatları hakkındaki görüşüyle irtibatlıdır. O, Allah için malum ve murat olmasaydı âlemin de olmayacağını söyler. İbnü'l-Arabî, Allah'ın ilminin yokluk geçmeyen zâtıyla kâim ezeli ve ilminin O'nun bir sıfatı

³⁵ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 83.

³⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/246.

³⁷ İbnü'l-Arabî, *Fusûsü'l-Hikem*, 101.

³⁸ Mahmud Erol Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş, Şeyh-i Ekber* (İstanbul: Sufi Kitap, 2013), 282.

³⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/154, 169.

⁴⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/146.

⁴¹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/132.

⁴² Buhârî, "Bed'ü'l-halk", 1; "Tevhîd", 22.

⁴³ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/69.

⁴⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/183.

olması itibarıyla kadîm olduğunu belirtir ve Allah Teâlâ'nın sonradan olanlardan münezzehe olduğunu hatırlatır.⁴⁵ O, Allah Teâlâ'nın ilim sıfatı ile vücûd sıfatı arasında ilişki kurar ve vücûd-i zihni (zihni varlık) ile vücûd-i haricî (harici varlık) arasında Allah açısından bir fark görmez ve şöyle der:

"Allah Teâlâ, ancak bildiğini yazdı. O'nun ilmi ise malumâtın suretlerinden (değişen veya değişmeyen olsun) şahit olduğu şeydir. Allah Teâlâ onların hepsine 'adem halinde şahit olur. Onları nefsinde olduğu şekilde var eder. Allah, eşyayı, ma'dumuyla, mevcuduyla, vâcibiyle, mümkinıyla ve muhaliyle bilir."⁴⁶

İbnü'l-Arabî, "O, her gün bir şe'ndedir"⁴⁷ mealindeki âyette yer alan şe'n kelimesini "ilâhî suretle yaratma" şeklinde açıklayarak yaratmanın ve varlıktaki değişikliğin süreklilik arz ettiğini belirtir.⁴⁸ Ona göre âlemde olan her şey, bir halden başka bir hale intikal eder. Zaman âlemindeki her bir zaman, nefesler âlemindeki her bir nefes, tecelli âlemindeki her bir tecelli devamlı intikal edicidir.⁴⁹ İbnü'l-Arabî, bir taraftan "Allah, vücûd; eşya, O'nun suretleridir"⁵⁰ derken diğer taraftan "Âlem, Hakk'ın (Allah) aynısı değildir, ancak Hakk'ın varlığında zahir olandır" diyerek Allah'ın varlığı ile âlemin varlığı arasında ayırım yapar. O, âlemin varlığını aynadaki surete benzeterek âlemin varlığının Hakk'ın varlığı ile aynı olmadığını şöyle açıklar:

"Aynaya bakan kişi kendisinin onda bir tesiri olmadığı halde sanki onu yaratmış gibi olur. Halbûki onun sadece aynaya bakmasıyla bu suretler ortaya çıkmıştır. Senin bu konuda aynaya bakmak istemenin dışında yaptığın bir şey yoktur. Senin bu halin âyette açıklanan duruma benzer. Senin aynaya bakmak istemen, "Biz bir şeyi murat ettiğimiz zaman o şeye" sözü gibidir. "Ona ol deriz" sözü ise senin bakman makamındadır. "O olur"⁵¹ sözü de bakman esnasında aynada gördüğün suret menzilesindedir. Bu görünen suret senin aynın değildir. Çünkü aynanın büyüklüğü, küçüklüğü, eni, boyu farklıdır. Senin aynın olmaman itibarıyla aynanın suretinin sana bir hükmü yoktur. ... O surette senin için bir hüküm olduğundan dolayı o senin gayrın da değildir. Çünkü sen, aynaya baktığın zaman gördüğün yüzün ve senin için zahir olan şeyin aynın olduğunda şüphe etmezsin. Dolayısıyla aynada görülen şey ne senin aynın ne de gayrındır. Âlemin varlığı ile Hakk'ın arasındaki ilişki de böyledir."⁵²

İbnü'l-Arabî'nin vücûd sıfatının Allah'ın zâtının gayrı olmadığını söyleyerek Ehl-i sünnet'in "Allah'ın sıfatlarının zâtının ne aynı ne de zâtından gayrı" olduğuna dair görüşüne katılmayıp "Allah'ın sıfatlarının zâtıyla aynı olduğunu"⁵³ söyleyen Mu'tezile'ye yakın düşündüğü söylenebilir. Allah'ın zâtı ve sıfatları konusunun daha iyi anlaşılabilmesi için sanatkârın yaptığına bakılmasını isteyen İbnü'l-Arabî, "gömlek ve kürsüyü yapan sanatkârı bilmesek de bir eserin varlığı onu bir yapanın olduğuna, ilmine ve sanatına delalet eder. Felek ve yıldızları yaratmak da bunun gibidir. Onlar onu yaratanın kendilerini kuşatan nefsi külliye olduğunu bilmezler"⁵⁴ diyerek âlemin varlığının Allah'ın delili olduğuna işaret eder.

İbnü'l-Arabî, "Muhakkikler yanında sabit oldu ki ما في الوجود الا الله (var olan sadece Allah'tır). Biz her ne kadar mevcûd olsak da bizim varlığımız ancak O'nun varlığı iledir. Varlığı başkası sebebiyle

⁴⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/184-85.

⁴⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/23.

⁴⁷ er-Rahman 55/29.

⁴⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 4/21.

⁴⁹ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/247.

⁵⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/148.

⁵¹ en-Nahl 16/40, Yâsîn 36/83.

⁵² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/47.

⁵³ Kâdı Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, nşr. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001), 118-9.

⁵⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/146.

olan ise ‘adem hükmündedir’⁵⁵ der. “Allah göklerin ve yerin nurudur”⁵⁶ mealindeki âyeti zikreden İbnü’l-Arabî, Allah’ın nuru ile mahlûkat arasındaki ilişkiye dikkat çeker.⁵⁷ İbnü’l-Arabî’nin temsilcilerinin söz konusu âyeti delil göstererek âlemi, bütün hakikat ve suretleriyle beraber Allah’ın nurunun şuaları (parıltıları) olarak açıklamalarını⁵⁸ dikkate aldığımızda tasavvuf ehlinin Allah ile âlem arasında nasıl bir alaka kurduğu konusunda daha net bir bilgiye sahip olabiliriz. İbnü’l-Arabî, Allah’ın nuru ile mahlûkat arasında perdelerin (mânilerin) olduğuna işaret ederek Resûlullah’ın (s.a.v.) söz konusu perdelerin kaldırılması durumunda Allah’ın nurunun; mahlûkâtın gözleriyle gördüklerini yakacağını, beyan ettiğini hatırlatır. İbnü’l-Arabî, söz konusu yakmanın zayıf nurun güçlü nura katılması manasına geldiğini belirtir ve bunu yıldızların ışığının güneşin ışığına katılmasına benzetir.

İbnü’l-Arabî, yıldızın kendisinde ışık olduğu halde “güneşin ışığında yandı (gözükmez oldu)” demekle yıldızın ışığının yok (ma’dûm) olduğu manasının kastedilmediğini söyler. O, bu durumun görenin nazarında bir hal değişikliği olduğunu belirterek cevherleri aynı olduğu halde yandıktan sonra oduna, kömür isminin verilmesini buna misal getirir. Yıldızların kendilerinde ışık olduğu halde bizim idrak zafiyetimizden dolayı, onları göremediğimize işaret eden İbnü’l-Arabî, aradaki perdelerin kaldırılması durumunda âlimlerin de aynı şeyleri göreceklerini belirtir ve perdeler kendilerinden kaldırılan kimselerin (âriflerin) kendi zâtlarını tek zât görerek “Ene’l-Hak” benzeri sözler sarf ettiklerini belirtir. İbnü’l-Arabî, insanların genelinden perdeler kaldırılmadığı için tasavvuf ehlinin şahit olduğu şeyleri anlamadıklarına dikkat çeker.⁵⁹

İbnü’l-Arabî’nin vahdet-i vücûd konusunda önceki söylemlerinde değişikliğe gittiği ve şeriatın zahirine daha uygun bir varlık anlayışı benimsediği söylenebilir. Nitekim Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’nin لا موجود الا الله (Allah’tan başka mevcûd yoktur) sözünün “Allah Teâlâ dışında kendi zâtıyla kâim bir mevcûdun bulunmadığı ve Allah’ın dışındaki varlıkların başkasıyla kâim olduğu manasına geldiğini” ifade eder. O, ‘ademin ‘ademinin (yokluğun yokluğu), vücûd (var etmek) manasına geldiğine dikkat çeker ve bunun ilâhî ilimde mevcut bulunduğunu, Allah’ın ilminin ise kadîm olduğunu belirtip Allah’ın ilminde olanın halk için zuhurunun ise hâdis (sonradan meydana gelme) olduğunu açıklar.⁶⁰

Şa’rânî, İbnü’l-Arabî’nin bizim daha önce *Fusûsü’l-Hikem*’den aktardığımız “O bana hamdeder ben de O’na. O bana ibadet eder; ben de O’na” gibi vahdet-i vücûd ifade eden sözlerini tevil eder. Şa’rânî, söz konusu cümlelerin “Siz beni zikredin ben de sizi zikredeyim”⁶¹ ve “Şeytana ibadet etmeyin”⁶² mealindeki âyetlerden anlaşılan mana gibi olduğunu belirterek “Şeytana ibadet etmeyin” âyetinin demenin “ona itaat etmeyin manasına geldiğini söyler. İbnü’l-Arabî’nin açık bir şekilde “Âlem Allah’ın aynısı değildir, öyle olsa Allah Teâlâ’nın âlemi yaratması sahih olmaz” dediğini belirten Şa’rânî, “Allah bana ibadet eder” demenin, “benim duama icabet etmekle bana itaat eder” demek olduğunu belirtir. Şa’rânî, “Değilse hiçbir Müslüman Allah’a ibadet eder gibi şeytana ibadet etmez” der.⁶³ Şa’rânî’nin tevil ettiği bu manaları *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*’nin farklı yerlerinde görmek mümkün⁶⁴ olduğundan söz konusu tevillerinin İbnü’l-Arabî’nin düşüncesini doğru yansıttığı söylenebilir.

⁵⁵ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 1/421.

⁵⁶ en-Nûr 24/35.

⁵⁷ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 7/106.

⁵⁸ Molla Fenâri, *Misbâhu’l-üns beyne’l-ma’kûl ve’l-meşhûd*, nşr. Âsım İbrahim (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2010), 175.

⁵⁹ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 7/106.

⁶⁰ Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir*, 1/13, 37.

⁶¹ el-Bakara 2/152.

⁶² el-İsrâ 17/60.

⁶³ Şa’rânî, *el-Yevâkîf ve’l-cevâhir*, 1/13.

⁶⁴ İbnü’l-Arabî, *el-Fütûhâtü’l-Mekkiyye*, 7/236-7, 280.

İbnü'l-Arabî, daha önce yazdığı *Fusûsü'l-Hikem*'de sıkça gördüğümüz vahdet-i vücûda işaret eden cümlelerine ölümünden iki yıl önce 636/1238 yılında son halini verdiği⁶⁵ *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'de bir önem atfetmediği söylenebilir. Söz gelimi o, melek, insan ve yıldız olarak isimlendirilen varlıkların her birinin farklı derecelerde hakikatlerinin olduğunu açıklar ve bunların değişmesinin, mesela; insanın melek, meleğin insan olmasının mümkün olmadığını ifade eder. Her bir varlığın hakikatini ayrı kabul etmek suretiyle vahdet-i vücûd anlayışını reddetmiş olan İbnü'l-Arabî, şöyle der:

"Tarikat ehli biri söz konusu varlıkların ve isimlerin değiştiğini iddia ederse, o kimsenin isimlerin ne olduğu konusunda ve isimlerin manası hakkında bilgisi yoktur. İnsan, insanlıktan; melek, meleklikten nasıl çıkar. Bu şekilde hakikatlerin değişmesi sahih olsa ilah, ilah olmaktan çıkar ve Hakk, halk olur; halk da Hakk olur. Vâcib, mümkün ve muhal; muhal vâcib olur ve nizam bozulur."⁶⁶

İbnü'l-Arabî, özellikle gerçek varlığı (nur) tek görmekle birlikte güneş ve yıldızların ayrı ayrı varlıklarının olduğunu açıkça belirterek⁶⁷ Allah-âlem ilişkisi ve varlık hakkındaki görüşlerine netlik kazandırmıştır. O, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin son cildinde Hâlûk ile mahlûku birbirinden ayıran ifadelere daha net yer vermiş ve "Hak Teâlâ Allah, bizler O'nun yanında kullarız" diyerek vahdet-i vücûdu reddeden açıklamalarda bulunmuştur. "İçlerinden kim 'Ben, O'dan başka ilahım' derse biz ona cehennemi ceza olarak veririz"⁶⁸ mealindeki âyeti zikreden İbnü'l-Arabî, hastalandığı, acıktığı ve tuvaletini yaptığı halde "Ben ilahım" diyen kimseyi, "Ey ileri gelenler! Sizin için benden başka ilah tanımıyorum"⁶⁹ diyen Firavuna benzetir.⁷⁰

İbnü'l-Arabî, Hallâc-ı Mansûr ve Bâyezîd-i Bistâmî gibi mutasavvıfların "Ene'l-Hak" sözüne atıfta bulunsa da onun bu sözleri varlık konusunda son söz olarak değerlendirmeyip, seyr ü sülûk esnasında bir hal olarak gördüğü söylenebilir. Onun bu noktada; "Kulum benim ona farz kıldıklarım-dan daha sevimli bir şey ile bana yaklaşamaz. Kulum nafîle ibadetlerle bana yaklaşmaya devam eder de; ben onu severim. Ben onu sevdiğim zaman onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı olurum. Benden istediğinde ona veririm. Bana sığınırsa onu korurum"⁷¹ hadis-i kudsîsini zikretmesi önemlidir. İbnü'l-Arabî, böyle bir makama ve ilme sahip olan kişi; "Hiçbir zaman 'ben Allah'ım' demez" der ve böyle bir sözün kabul edilemeyeceğini belirtir. O, bir Müslümanın ne kadar yüksek hal ve makamlara ulaşırsa ulaşınsın; "Ben her halde Allah'ın kuluyum" demesi gerektiğini net olarak ifade eder.⁷²

İbnü'l-Arabî, Allah'ın varlığının yanında diğer mevcûdâtın yok hükmünde olduğu belirterek Allah'ın varlığı ile mâsivallahın varlığı arasındaki farkı açık bir şekilde ortaya koymuştur. Şa'rânî, başta olmak üzere pek çok âlimin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd çağrıştıran sözlerini şeriatın esaslarına muhalif olmayacak tevîl etmeleri, onun son merhaledeki ifadelerinin esas alınması şeklinde yorumlanabilir. Nitekim yukarıda ifade edildiği şekilde onun, en yüksek makama bile ulaşsa bir Müslümanın "Ben her halde Allah'ın kuluyum" demesi gerektiğini söylemesi, Allah ile mâsivallahın varlıklarını kesin olarak ayırdığını göstermektedir.

2.3. Tasavvufî Bilginin Özelliği Bağlamında İbnü'l-Arabî'nin İfadeleri

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd görüşünün sağlıklı olarak değerlendirilmesi için tasavvufî bilginin özelliği önem arz ettiğinden bu konuya kısaca temas etmek istiyoruz.

⁶⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/389.

⁶⁶ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 5/87.

⁶⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/106.

⁶⁸ el-Enbiyâ 21/29.

⁶⁹ el-Kasas 28/38.

⁷⁰ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/199-201.

⁷¹ Buhârî, "Rikâk" 38.

⁷² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 8/88.

İbnü'l-Arabî, Kur'ân ve sünnete sarılmanın ve selef-i sâlihînin yolundan gitmenin lüzumuna atıfta bulunarak sahabe ve tâbiîne muhalefet etmenin büyük bir dalâlet olduğunu belirtir.⁷³ O, Kur'ân ve tevatür yoluyla sabit olan bilgilerin, kesin doğrular olduğuna dikkat çekip aklî ve naklî delillerle sabit olan hükümlerde şüphenin mümkün olmadığını ifade ederek kelim ve fıkıh ilminin ehemmiyetine işaret eder. O, kelim ilminin şerefini kabul etmekle birlikte kelim âlimine olan ihtiyacın, doktora olan ihtiyaç kadar olduğunu ifade eder ve bir belde de bir kelim âliminin bulunmasını yeterli görür. O, insanların fıkıh ilmine daha fazla ihtiyacının bulunduğunu ve öldükten sonra insanların fikhî mükellefiyetlerine göre hesaba çekileceklerine işaret ederek fikhin ehemmiyetini açık bir şekilde ortaya koyar.⁷⁴

İbnü'l-Arabî'nin eserlerinde açıkladığı itikad esasları, Ehl-i sünnet ve cemâat mezhebinin görüşleriyle mutabakat arz ettiği gibi kendisi de söz konusu itikada kesin olarak inandığını açıkça ifade eder. Bütün bunların yanında İbnü'l-Arabî, söz konusu itikadın, taklit ehli olan avamın akidesi olduğunu belirtirken havas, ehl-i keşif ve ehlüllah olarak nitelediği tarikat mensuplarının hakikatlere vakıf olmaları sebebiyle bilgilerini daha üstün görür.⁷⁵ Bu sebeple o, bazı kelime ve ıstılahları, keşfe dayandığını söylediği bilgi istikametinde kullanır. Ne var ki tasavvuf tarihine bakıldığında, vahdet-i vücûd istikametinde yorumlanan bazı cümlelerde olduğu gibi keşif ve müşâhede veya manevî hal ve tecelli esnasında sarf edilen bir kısım ifadelerin herkes tarafından aynı şekilde anlaşılmadığı görülür. Söz konusu ifadeler bazı âlimler tarafından tenkit edilse de tasavvuf ehline göre bu nevi ifadeler tenkit değil tevil edilmelidir. Nakşibendî şeyhlerinden Hâce Muhammed Pârsâ (öl. 822/1420) bu konuda şöyle der:

“Bütün güzelliklerin ve olgunlukların neticesi huzura varmak, huzura ermektir. Kul, Hak Sübhânehü ve Teâlâ Hazretlerinin huzurunda kendinden geçer. O'nun bir tecellisini görür, kendini ve başkasını görmez olur. Hak Teâlâ'nın nurlarının kul nazarında tecelli etmesi halinde kulun nazarında Allah'tan başka her şeyin kaybolması; güneşin doğunca yıldızların kaybolmasına benzer; güneş doğunca yıldızlar yok olmazlar, görünmez olurlar. Bazı hallerin galebesiyle bazı kulların “Hakk” olduklarını söylemeleri onların Hakk'da fâni olup; varlıklarının O'nunla tahakkukunu beyan etmeleridir.”⁷⁶

İlimlerin birçoğunda olduğu gibi tasavvufta da manaları ehline malum pek çok ıstılahlar kullanılmıştır. Tasavvuf klasiklerinden *Keşfu'l-Mahcûb*'da tasavvuf ilmine dair ıstılahların ehemmiyeti şöyle açıklanmıştır:

“Her sanat ehli ve meslek erbabının kendi aralarında sınırlarını açıkladıkları bazı ibare ve kelimeleri (ıstılahları) vardır. Bu tabirleri vaz etmeleri iki şey içindir ki biri, mürit için anlaşılması çok zor olan mevzuları kolaylaştırmak ve güzel anlatmak, diğeri ise ehil olmayan kimselerden bu ilmin sınırlarını gizli tutmaktır... Bu tâife (tasavvuf ehli) için de birtakım ıstılahlar mevcuttur ki bu ıstılahlarla maksatlarını istediklerine açıklarlar ve istemediklerinden de saklı tutarlar.”⁷⁷

Tasavvuf ilminin söz konusu özelliğinden dolayı İbnü'l-Arabî, tasavvuftan mahrum olan âlimlerin tarikat ehlinin eserlerinde kullandıkları lafızları anlamayıp kendisine sorduklarına dikkat çeker.

⁷³ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Reddü'l-müteşebihât ile'l-muhkem* (Mecmuâtü resâili İbn Arabî) (Beirut: Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000), 2/389-90.

⁷⁴ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/59-61.

⁷⁵ Muhyiddin İbnü'l-Arabî, *Akîde fi't-tevhîd* (Mecmuâtü resâili İbn Arabî), (Beirut: Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000), 1/297-308; *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/65.

⁷⁶ Hâce Muhammed Pârsâ, *Tevhîde Giriş* (Faslü'l-Hitâb Tercemesi), trc. Ali Hüsrevoğlu (İstanbul: Erkam Yayınları, 1988), 62.

⁷⁷ Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân el-Hücvîrî, *Keşfü'l-mahcûb*, trc. İ's'ad Abdülhâdî (Kahire: el-Meclisü'l-'Alâ li's-Sekâfe, 2007), 2/613.

O, bu durumun ilimlerin her fenni için geçerli olduğuna işaret ederek tasavvufa dair istilahları açıklamak üzere *Istîlâhâtü's-sûfiyye* isimli eserini yazdığını belirtir.⁷⁸

Tasavvufa dair eserlerin pek çoğunda olduğu gibi İbnü'l-Arabî de eserlerinde manaları çok açık olmayan ve herkes tarafından bilinmesi mümkün olmayan istilahları kullanır. İbnü'l-Arabî, bir takım rumuzlu ifadelerle sırların inceliklerini ve nuranî ilimlerin ziyalarını yazdığını ifade ederken bunu dua ve münacatların daha içten olması için yaptığını belirtir. O, ayrıca tasavvuftan nasibi olmayan ya da onu inkâr eden zâhir âlimlerinin kötü sözlerine mani olmak için ilâhî manaları örtülü bir şekilde satıra döktüğünü açıklar. İbnü'l-Arabî, ilimleri şekilde kalan âlimlerin kalplerini Allah'ın mühürlediğine, kulaklarında ve gözlerinde perdelerin bulunması sebebiyle de hakikatin kokusunu alamadıklarına dikkat çeker. O, bu nevi ilimlerin kaynağının Resûlullah (s.a.v.) olduğunu belirtip onlar hakkında Ebû Hüreyre'nin (r.a.) "şayet onu açıklasaydım şu boğazım kesilirdi"⁷⁹ dediğine işaret ederek bu ilimlere ilham ve müşâhede ile nail olunabileceğini açıklar.⁸⁰

İbnü'l-Arabî, katî delillerle sabit olan ilimlerin dışında daha fazla ilim elde etmek isteyen kimsenin halvet ve zikre devam etmesi ve zihnini düşüncelerden boşaltıp kendisinin hiçbir şeyin sahibi olmadığına ve son derece rabbine muhtaç olduğuna inanarak O'nun kapısında beklediğinde Allah'ın ona ilâhî esrara dayalı ilimleri bahşedeceğini belirtir. Söz konusu ilmin "*Nihayet kullarımızdan bir kul buldular ki; biz ona katımızdan bir rahmet vermiş ve ledünnümüzden (tarafımızdan) bir ilim öğretmiştik*"⁸¹ mealindeki âyette beyan edilen ledünnî ilim olduğunu açıklayan İbnü'l-Arabî, Cüneyd-i Bağdâdî'nin (öl. 297/909) bu ilme otuz yılda ulaştığını söylediğine dikkat çeker. O, bu ilmin balın tatlılığı gibi sadece tatmakla anlaşılan hal ilmi olduğunu belirtir.⁸²

Buraya kadar yaptığımız açıklamalara ilave olarak İbnü'l-Arabî'nin bir kısım ifadelerinin genel kabul görmüş esaslara uygun olmadığı için yanlış bulunduğunu belirtmek gerekir. Söz gelimi Zeynüddîn el-Hâfî (öl. 838/1435), onun hatm-i velâyet görüşünü yanlış görmüş, kendisinde hâtimü'l-velâyetin bulunduğu dair ifadesini şathiyeden sayıp; hâtimü'l-velâyetin âhir zamanda geleceği haber verilen Mehdî'de olduğunu belirtmiştir.⁸³

2.4. Vahdet-i Vücûd Temelinde İbnü'l-Arabî'nin İfadelerinin Değerlendirilmesi

İbnü'l-Arabî ve Sadreddin Konevî (öl. 673/1274) gibi yakın çevresi vahdet-i vücûd düşüncesinin savunucuları gibi gösterilse de aslında onlar, vahdet-i vücûd ifadesini metafizik bir terim olarak kullanmamışlar⁸⁴, bu ifadeyi kullananlar ise onunla "Varlığın hepsini Allah görme" gibi bir mana kastetmemişlerdir.⁸⁵

Sadreddin Konevî, *Miftâhu'l-Gayb* isimli eserinde vahdet-i vücûd kelimesine "ke-vahdeti'l-vücûd" şeklinde yer vermekle birlikte siyak ve sibakına bakılarak onun bu tabiri, Allah'ın vücûd sıfatını mâsivanın varlığından ayırmak; Allah'ın vücûd, hayat, ilim ve irade gibi diğer sıfatlarını da izah

⁷⁸ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *Istîlâhâtü's-sûfiyye (Mecmuâtu resâili İbn Arabî)*, (Beyrut: Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000), 1/551-2.

⁷⁹ Ebû Hüreyre'den (r.a.) yapılan rivayetin tamamı şu şekildedir: "Ben Resûlullah'tan (s.a.v.) iki kap dolusu ilim aldım. Bunlardan birisini size açıkladım. Diğerini açıklamış olsam benim şu boğazım kesilir" (Buharî, "İlim", 42)

⁸⁰ Muhyiddîn İbnü'l-Arabî, *et-Tenzilâtü'l-mevsiliyye (Mecmuâtu resâili İbn Arabî)*, (Beyrut, Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000), 2/143-4; a.mlf., *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/55.

⁸¹ el-Kehf 18 /65.

⁸² İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/4-5.

⁸³ Zeynüddîn el-Hâfî, *el-Vesâyâ'l-Kudsiyye*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı (İBB AK.) No: OE-YZ. 0743, 36a.

⁸⁴ Kılıç, *İbn Arabî Düşüncesine Giriş, Şeyh-i Ekber*, 328; Ekrem Demirli, "Vahdet-i vücûd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/431.

⁸⁵ Abdülganî İsmâil en-Nablûsî, *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk*, nşr. Bekrî Alâüddîn (Damas: Institut Français, 1995), 11.

için kullandığını söylemek mümkündür. İbnü'l-Arabî'yle hayatının son dönemlerinde beraber olması sebebiyle onun zaman zaman tashih ettiği görüşlerinin en son halini bilme imkânına sahip olan Konevî, vahdet-i vücûd tabirine sadece sözlük manasında yer vermiş ve onu Hâlık ile mahlûku aynı kabul eden bir terim ya da anlayış istikametinde kullanmamıştır. Konevî'nin "vahdet-i vücûdihî" ifadesindeki zamir Allah'a râci olup Allah'ın varlığının birliği, yani O'nun varlığının eşi ve benzeri olmaması itibarıyla tekliliğini açıklamak için kullandığı⁸⁶ dolayısıyla bu ifadenin her Müslüman'ın inanması gerekli olan esasın dışında bir manaya gelmediği söylenebilir.

Konevî; dostlarından, kendisinden ve şeyhi İbnü'l-Arabî'den nakledilen bilgilerin nas ve sarih olanlarını alıp tasavvufa dair anlaşılması zor olan (müşkilât) meselelere dalmamalarını istemiştir. O, söz konusu meseleler hakkında sonrakilerin yorumlarına itibar etmemelerini, bu meselelerde yorum yapma kapısının kendisinden sonra Hz. Mehdî'ye kadar kapalı olduğunu belirtmiştir. Tâbilerinden sadece İmam Mehdî'nin (r.a.) verdiği bilgileri almalarını isteyen Konevî, kitap, sünnet ve icmâ ile sabit olan bilgilere sarılıp onlarla iktifa edilmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁸⁷ Konevî'nin *Vasiyetnâme*'sinde yer alan bu ifadelerden hareketle onun insanların anlamayacağı veya zor anlayacağı konularla meşgul olmayı doğru bulmadığı söylenebilir.

İbnü'l-Arabî'nin eserlerine şerh yazan ve vahdet-i vücûd anlayışına dair geniş açıklamalarda bulunan Abdülganî Nablusî (öl. 1143/1731) ise, *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk* isimli eserinin başında konuyla alakalı şöyle der:

"Bizden 'Vücûd, Allah Teâlâ'dır' dediğimizi işittiğinizde, bizim bununla 'mahsûsât veya ma'kulât olsun mevcûdât, Allah'tır' manasını kastettiğimizi zannetme. Biz bununla 'mevcûdâtın hepsinin kendisi sebebiyle kâim olduğu vücûd, Allah Teâlâ'dır' manasını murat ediyoruz. Zira "el-Hayy" ve "el-Kayyûm", Allah Teâlâ'nın isimlerinden olup Hak Teâlâ, semâvât ve arzın kendi emriyle kâim olduğunu haber vermiştir."⁸⁸

Zındıklar ve ilhad ehli tarafından vahdet-i vücûda verilen manaların yanlış olduğuna dikkat çeken Nablusî, vahdet-i vücûd anlayışında olanların Ehl-i sünnet ve cemaat mezhebine muhalefetten son derece kaçındıklarını ve onlara muhalif görüş beyan etmediklerini belirtir. Vücûd ile mevcûdu farklı manalarda kullanan ve *vücûdun* Allah'a mahsus bir sıfat olması itibarıyla çoğalmasının mümkün olmayıp tek olduğunu ifade eden Nablusî, Allah'ın yaratmış olduğu mevcûdun ise çoğılması mümkün olan varlıklar olduğunu belirtir. Nablusî, mevcûdâtın varlığı için vâcibü'l-vücûd olan Allah'a muhtaç olduğuna dikkat çekerek vücûdun hakiki manada onlar için söz konusu olmadığını açıklar.⁸⁹

Tarih içerisinde Nablusî gibi İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûda dair görüşlerini kabullenip geliştirenler olduğu gibi bu konuda ona çok sert eleştiri yöneltenler de olmuştur.⁹⁰ Söz gelimi onun "nazım olsun, nesir olsun vücûd bulan her kelam, Allah'ın kalamıdır" şeklindeki ifadeleri, vahdet-i vücûd dairesinde değerlendirilerek kâinattaki canlı cansız varlıkların seslerinin Allah'a nispetinin caiz olmadığına dikkat çekilmiş ve bu anlayışın şeriatın esaslarıyla bağdaşmadığı açıklanmıştır.⁹¹ İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen ve bazen tekfire kadar varan eleştiriler, âlimlerin çoğu tarafından tasvip edilmiştir.

⁸⁶ Sadreddîn Konevî, *Miftâhu'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücûd*, nşr. Âsım İbrahim (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010), 21.

⁸⁷ Sadreddîn Konevî, *Vasiyetnâme*, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı, No: OE-YZ. 0538, 111b-113a.

⁸⁸ Nablusî, *el-Vücûdü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk*, 11.

⁸⁹ Abdülganî İsmâil en-Nablusî, *İzâhu'l-maksûd min vahdetil'l-vücûd*, nşr. İzzet Husayriyye (Dımaşk: Matbaatu'l-İlm,1969), 5, 7-8.

⁹⁰ Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsıd*, 1/335-6; Aliyyü'l-Kârî, *er-Red ale'l-kâilîne bi-vahdetil'l-vücûd*, thk. Ali Rızâ (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995), 13 vd.

⁹¹ Aliyyü'l-Kârî, *er-Red ale'l-kâilîne bi-vahdetil'l-vücûd*, 44.

Özellikle bazı kelimeler ve fıkıh âlimleri tarafından İbnü'l-Arabî'ye yöneltilen tenkitlerin yoğunlukta olduğu söylenebilirse de biz çalışmamızın sınırlarını aşmamak için burada söz konusu tenkitlere temas edemeyeceğiz. Bu noktada İbnü'l-Arabî'nin tasavvuf ilminin usûl ve esasları üzerine bina ettiği düşüncesinin tasavvufî bilgi göz ardı edilerek sadece kelimeler ve fıkıhın kıstaslarıyla değerlendirilmesinin sağlıklı bir netice vermeyeceğini hatırlatmakla iktifa edeceğiz. Kelimeler ve fıkıhın yanı sıra tasavvuf ilminde de söz sahibi olan birkaç âlimin İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd temelindeki görüşlerine yaptığı değerlendirmelere yer vereceğiz.

İbnü'l-Arabî'yi varlık konusundaki görüşlerinden dolayı ciddi manada eleştirenlerden birisi Alâüddeve-i Simnânî'dir (öl. 736/1336). Vücûdu, vücûd-ı hak, vücûd-ı mutlak ve vücûd-ı mukayyet olmak üzere üçe ayırarak vücûdun tekliği (vahdet-i vücûd) düşüncesinin doğru olmadığına işaret eden Simnânî, vücûd-ı hakkı, "varlığı vâcib olan hak" şeklinde açıklayarak; Allah'a ait olan vücûd sıfatının zâtıyla kâim ve ezeli olduğunu ifade eder. Simnânî'nin vücûd-ı mutlakı, Allah Teâlâ'nın yaratma sıfatı, vücûd-ı mukayyedi ise Allah'ın fiili ile yaratılan mahlûkâtı şeklindeki açıklamaları dikkate alındığında onun farklı lafızları kullanmakla birlikte Mâtürîdîlerin tekvin ve mükevven bağlamındaki görüşlerine benzer açıklamalar yaptığı söylenebilir. Nitekim Simnânî Allah'ın vücûd sıfatının diğer mevcutlardan (mahlûkâtan) tamamen farklı ve Allah'ın onlara benzemekten münezzeh olduğuna vurgu yaptıktan sonra bu konuda Ehl-i sünnet ve cemaât mezhebinin görüşünün doğruluğuna atıfta bulunmuştur.⁹²

Simnânî'nin vücûd-ı mutlak ve vücûd-ı mukayyet çerçevesinde yaptığı söz konusu açıklamalar Mâtürîdîlerin Allah'ın tekvin sıfatı ile mükevvenât ilişkisi hakkında yaptığı açıklamalarla örtüşmektedir. Bilindiği gibi Mâtürîdîlere göre, Allah Teâlâ, kâinatı yaratmak istediğinde tekvin sıfatının taalluku ile mükevvenâtı (yaratılanlar) yaratmıştır.⁹³

Simnânî, İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem* isimli eserinde "Eşya ile aynı olduğu halde eşyayı izhar eden Allah'ı tesbih ederim" ifadesini gördüğünde ona şu şekilde ağır bir cevap vermiştir:

"... Bu hezeyanı Hakk Teâlâ'ya nispet etmen nasıl caiz olur? Nasuh tevbesiyle Hakk'a tevbe et; bu kuvvetli tevbe ile Yunanlıların, Tabiatçıların, Dehriilerin ve Şamanların bile utandığı bu tehlikeli uçurumdan kurtulasın."⁹⁴

Simnânî, Kemâleddîn Abdürrazzâk el-Kâşânî'ye (öl. 730/1329) gönderdiği mektupta, şeyhi Nüreddîn el-İsferâyînî'nin (öl. 717/1317) İbnü'l-Arabî'nin eserlerini okumaktan men ettiğini belirterek, iman eden kişinin Allah'ın vücûb-ı vücuduna ve vahdaniyetine inandığında; O'nun her şeyden (mahlûkatın sıfatlarından) berî olduğunu kabul etmiş olacağına dikkat çekerek şöyle der:

"Her kim, Hakk'ın birliğine iman etmezse hakiki müşriktir. Her kim mümkünâta mahsus olan bütün sıfat ve hallerin Hak Teâlâ'dan uzak ve berî olduğuna iman etmezse hakiki zâlimdir. Zira Hakk'ın kemâl-i kudsine lâyük olmayan şeyleri ona nispet emiş olur. Çünkü zulüm, bir şeyi yerli yerince kullanmamak demektir."⁹⁵

Vahdet-i vücûd konusunda Simnânî'nin görüşüne katıldığını ifade eden İmâm-ı Rabbânî ise, İbnü'l-Arabî ve mensuplarını bu konuda ağır sözlerle eleştirmekten kaçınmıştır.⁹⁶ O, önceki mutasavvıfların halleri ve menkıbelerini anlatan kitapları mütalaa etmeyi güzel bulmakla birlikte nüzul mer-

⁹² Simnânî, *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve*, 387, 409-410.

⁹³ Ebû Mansûr Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, nşr. Fethullah Huleyf (İskenderiye, y.y. ts.), 49; Pezdevî, *Usûlü'd-dîn*, 69; Ebû'l-Muîn Meymun b. Muhammed en-Nesefî, *Tebsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, nşr. Claude Salâme (Dımaşk: İnstıtut Françâis, 1993), 1/306; Hasan Gümüšoğlu, *İslâm Akaidi ve Kelâm* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 2019), 287.

⁹⁴ Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-üns*, trc. Kâmil Candoğan-Sefer Mâlik (İstanbul: Bedir Yayınları, 1971), 550.

⁹⁵ Molla Câmî, *Nefâhâtü'l-üns*, 551; Simnânî, aynı ifadelere İbnü'l-Arabî'nin ismini zikretmeden *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve* isimli eserinde de yer verir, 387.

⁹⁶ Kartal, "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücûd Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları", 61.

tebelerine ve tevhîd-i vücûda dair kitapları incelemek istemediğini belirttiikten sonra Öyle der: “Bu konuda (vahdet-i vücûd) Şeyh Alâüddevle ile aramızda güçlü bir münasebet vardır. Bu meselede zevk ve hal olarak onunla aynı fikirdeyiz. Ancak geđmiőteki bilgim bunları inkâr etmeme ve Şeyh Alâüddevle gibi erbabına Şiddetle karşılık vermeme imkân tanımıyor.”⁹⁷

İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'yi makbul velilerden biri kabul etmekle birlikte onun bir kısım meselelerde felsefecilere benzer görüşler beyan ettiğini ve bazı görüşlerinin Ehl-i sünnet'e muhalif olduğunu açıklar. İmâm-ı Rabbânî, İbnü'l-Arabî'nin Allah-âlem ilişkisi çerçevesinde varlık düşüncesine ciddi tenkitler yöneltir. O, İbnü'l-Arabî'nin keŐifte meydana gelen hatadan dolayı vahdet-i vücûd konusunda Ehl-i sünnet'e muhalif olarak ortaya koyduğu görüşlerinin taklit edilmesini doğru bulmaz.⁹⁸

İmâm-ı Rabbânî, tevhîd-i Şühûdî ile tevhîd-i vücûdîyi aynı kabul edip vahdet-i vücûda dair bilgileri tarikatın Őartlarından görerek ma'rifetullahın sadece vahdet-i vücûda dair bilgilere tahsis edilmesini doğru görmez.⁹⁹ O, vahdet-i vücûdiyye sûfilerinin varlığı çoğaltmayı tarikat Őirki olarak nitelmesini yanlış bulur ve tarikat Őirkinin tevhîd-i vücûdîye gerek kalmadan tevhîd-i Şühûdî ile ortadan kalkacağını ifade eder. İmâm-ı Rabbânî, tevhîd-i Şühûdî makamında sâlikin nazarında Allah Teâlâ'nın zât-ı akdesinin dışında bir Şeyin görünmemesi olarak kabul edilmesi hasebiyle tarikat Őirkinin ortadan kalktığını belirtir ve gündüz olduğunda kişinin sadece güneŐi görüp yıldızları görmemesini buna benzetir. O, “gerçekte yıldızların hepsi gündüz mevcut olmakla birlikte, maksat sadece güneşin görünmesi olduğundan, yıldızların varlığının veya yokluğunun müsavi olduğunu” söyler. İmâm-ı Rabbânî, “eşya mevcut olmaz ise hangi Şeyden vazgeçecek ve fenâ nasıl gerçektelecek”¹⁰⁰ diyerek fenâ makamına ulaŐmanın Allah'ın dışındaki varlıklara değer vermemele olacağını belirtir.

İmâm-ı Rabbânî, seyr ü sülûk esnasında bazı sâliklerin vahdet-i vücûd düşüncesine sahip olduklarını kabul etmekle birlikte bunu, geğilmesi gereken bir merhale olarak görür. Bu sebeple vahdet-i vücûd görüşüne sahip olanları bir dereceye kadar mazur gören İmâm-ı Rabbânî, ilham ve keŐifteki hatayı içtihatteki hataya benzeterek keŐifte hata yapanları eleŐtirmekte ileri gitmemekle birlikte onların taklit edilmesini caiz görmez.¹⁰¹

İmâm-ı Rabbânî, “Peygamberler (a. s.) mahlûkatı vahdet-i vücûda (varlığın tekliğine) çağırma-dılar ve varlığın çokluğuna inananlara müşrik demediler, bilakis onlar vahdet-i ma'bûda (Allah'ın birliğine) davet ettiler” diyerek Allah ile âlemin birbirinden ayrı olduğunu bilmeyen vahdet-i vücûdçu sûfinin Őirkten kurtulamayacağını söyler.¹⁰² Vahdet-i Şühûd görüşüyle İslâm'ın esaslarına uygun bir varlık anlayışı geliŐtiren İmâm-ı Rabbânî, sahv (manevî uyanıklık) haline geçip bekâ makamına ulaŐtıktan sonra vahdet-i vücûd düşüncesinin kaybolacağını ve vahdet-i Őühûdun tecelli edeceğini belirtir.¹⁰³ O, tevhîd-i vücûdî görüşünde sabit kalanların seyr ü sülûkte geri kalmış kiŐiler olduğuna işaret eder.¹⁰⁴

İmâm-ı Rabbânî'nin de dikkat çektiği Şekilde İbnü'l-Arabî'nin sonraki zamanlarda bir kısım görüşlerinin değişmesi sebebiyle; hayatının son dönemlerinde ifade ettiği görüşlerin önemli olduğunu düşünmekteyiz. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ifade sadedinde yapılan çalışmaların çoğunda söz konusu deđiŐimin göz ardı edildiği söylenebilir. Vahdet-i vücûd çağrıştıran bazı cümleleri görmek mümkün olsa da İbnü'l-Arabî'nin özellikle vefatından iki yıl önce tashiह ettiği el-

⁹⁷ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/18.

⁹⁸ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/265.

⁹⁹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/288.

¹⁰⁰ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/287.

¹⁰¹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/43.

¹⁰² İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/285-6.

¹⁰³ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/13.

¹⁰⁴ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât*, 1/57.

Fütûhâtü'l-Mekkiyye'deki ifadelerine bakıldığında onun bu düşünceyi çağrıştıran ifadelerden uzaklaştığı ve Hâlık ile mahlûku birbirinden ayıran açıklamalara daha çok yer verdiği görülür. O, "Rab Haktır. Kul halktır"¹⁰⁵ diyerek Allah ve kulun ayrı varlıklar olduğunu açıkça belirttiği gibi "Hiçbir şey Allah'a misil (benzer) olmadı"¹⁰⁶ mealindeki âyeti zikrederek "Hiçbir şeyin Allah'a, Allah'ın da hiçbir şeye hulûl etmediğini"¹⁰⁷ açık bir şekilde ifade eder. İbnü'l-Arabî'nin özellikle "Allah, hiçbir var ediciye muhtaç olmadığı halde zâtıyla mevcuttur. Allah'ın dışındaki bütün mevcutlar ise varlığında Allah'a muhtaçtır"¹⁰⁸ diyerek Allah ile mâsivallahın ayrı varlıklar olduğunu açık bir şekilde ifade ederek varlığın tekliği manasında vahdet-i vücûd anlayışından uzaklaştığı anlaşılmaktadır.

3. Sonuç

İbnü'l-Arabî, vahdet-i vücûd meselesi konu edildiğinde akla ilk gelen sûfi olup vahdet-i vücûd düşüncesini sistemli bir hale getiren bir mutasavvıf olarak tanınmıştır. Önceki bazı sûfiler tarafından: "cübhemde Allah'tan gayrı bir şey yok" ve "Ene'l-Hak" gibi sözler sarf edilmiş olsa da vahdet-i vücûd anlayışı gündeme geldiğinde İbnü'l-Arabî, diğerlerini gölgede bırakmıştır. Bununla birlikte onun vahdet-i vücûd anlayışını ne derece ve nereye kadar savunduğu veya neyi kastettiği hususunun tartışmaya müsait olduğunu ve İbnü'l-Arabî'nin ifadelerinin bir bütünlük içinde ele alınarak meselenin incelemeye değer nitelikte olduğunu söylemek gerekir.

İbnü'l-Arabî'nin özellikle *Fusûsü'l-Hikem*'deki bazı ifadeleri vahdet-i vücûd anlayışına referans teşkil edebilecek nitelikte olmakla birlikte, onun 'adem, vücûd ve eşya (şey) gibi lafızlara farklı anlamlar yüklemesi, onun varlık hakkındaki düşüncesinin sınırlarını belirlemeyi zorlaştırmaktadır. İbnü'l-Arabî'nin varlık ve Allah-âlem ilişkisi bağlamında zaman zaman değişik cümleler kullanmasının ve birbiriyle tezat teşkil eden ibarelere yer vermesinin seyr ü sülûkteki mertebesinin değişmesinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. İmâm-ı Rabbânî'nin belirttiği şekilde İbnü'l-Arabî'nin pek çok sâlik gibi, seyr ü sülûkte ilerleyince sahip olduğu keşif sayesinde önceki bilgilerinin bir kısmının değiştiğini söylemek doğru olacaktır. Bu durum, İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini ortaya koyma istikametinde yapılan çalışmaların bir kısmında göz ardı edildiğinden, onun varlık düşüncesi vahdet-i vücûd merkezli açıklanmıştır. Bununla birlikte İbnü'l-Arabî'nin hayatının son devresinde kullandığı ifadelerin, onun görüşlerini daha sağlıklı bir şekilde açıkladığını söylemek mümkündür.

İbnü'l-Arabî'nin *Fusûsü'l-Hikem*'in aksine vefatından iki yıl önce tashih ederek bazı ilaveler yaptığını söylediği *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*'nin geneline bakıldığında onun vahdet-i vücûd düşüncesini çağrıştıran ifadelerden uzaklaştığı ve Hâlık ile mahlûku birbirinden ayıran açıklamalara daha çok yer verdiği görülmektedir. Bu sebeple pek çok sâlik gibi İbnü'l-Arabî'nin de seyr ü sülûk merhalelerini kat edip ilerledikçe önceki bilgilerinin bir kısmının değiştiği söylenebilir. Nitekim İbnü'l-Arabî'nin hayatının son döneminde yanında bulunup onun son görüşlerini bilme imkânına sahip olan Konevî, vahdet-i vücûd tabirine sözlük manasında yer vermiş ve Hâlık ile mahlûku aynı kabul eden vahdet-i vücûd anlayışını ifade eden bir terim olarak kullanmamıştır.

İbnü'l-Arabî'nin seyr ü sülûk esnasında yaşadığı manevî haller, tasavvuf tarihinde pek çok şeyhin başına gelmiş olmakla birlikte söz konusu şeyhlerin bazıları üst makamlara terakki ederek noksan müşâhedeye dayanan bilgiyi terk etmişlerdir. Bazıları ise buldukları hal ve makamdan ileriye gide-medikleri için yanlış veya noksan bilgileri tashih etme imkânı bulamamışlardır. Ayrıca genelde mutasavvıfların özelde ise İbnü'l-Arabî'nin gerek vahdet-i vücûd gerekse diğer bazı görüşlerinin layıkıyla

¹⁰⁵ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/15.

¹⁰⁶ eş-Şûrâ 42 /11.

¹⁰⁷ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 7/ 3.

¹⁰⁸ İbnü'l-Arabî, *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*, 1/ 62.

anlaşılmamasında veya yanlış anlaşılmasında tasavvuf ehlinin bilgi kaynağının ve kullandığı istihlamların önemli etkisinin olduğu hatırlatılmalıdır.

İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd meselesindeki konumu hakkında geçmişte ve günümüzde yapılan çalışmaları iki bağlamda toplamak mümkün olup bunlardan biri, İbnü'l-Arabî'yi tekfire kadar varan yaklaşım ki, bunun Müslüman toplum tarafından fazla rağbet görmediği söylenebilir. Diğeri ise İbnü'l-Arabî'nin vahdet-i vücûd bağlamındaki ifadelerinin manevî sarhoşluk halinde sarf ettiği, dolayısıyla söz konusu ifadelerin şeriatın esasları istikametinde tevil edilerek anlaşılması gerektiği yönündeki yaklaşımdır. Ayrıca araştırmamız içerisinde yer alan bilgilerin ışığında İbnü'l-Arabî'nin, seyr ü sülûkün ilk merhalelerinde vahdet-i vücûd anlayışına sahip olmakla birlikte hayatının sonlarına doğru keşif yoluyla daha net bilgilere ulaşması sebebiyle görüşlerinin değiştiğini ve vahdet-i vücûd anlayışını terk ettiğini söylemek mümkündür.

4. Kaynakça

- Aliyyü'l-Kârî. *er-Red ale'l-kâilîne bi-vahdeti'l-vücûd*. thk. Ali Rızâ. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1995.
- Bâkılânî, Kâdı Ebû Bekir. *Kitâbü't-Temhûd*. nşr. İmâdüddîn Ahmed Haydâr. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1987.
- Buhârî, Salâhuddîn b. Mubârek. *Makâmât-ı Muhammed Bahâüddîn Nakşibend* (Enîsü't-tâlibîn ve udde-tü's-sâlikîn). trc. Süleyman İzzî Teşrifâfî. Dersaadet: Matbaa-i Bayriye, 1328.
- Demirli, Ekrem. "Tasavvufun "Tutarlılık" Arayışında Bir Yorum Çerçevesi Olarak Vahdet-i vücûd: Yûnus Emre'de Vahdet-i Vücûd Anlayışının Yansıması Hakkında Bir Değerlendirme". *İslam Araştırmaları Dergisi* 21 (2009), 25-49.
- Demirli, Ekrem. "Vahdet-i vücûd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/431-35. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed. *Ârâu ehli'l-medineti'l-fâzilâ*. Kâhire: Matbaatü's-Saâde, 1906.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mi'yârü'l-ilm*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1961.
- Gazzâlî, Ebû Hamid. *Mişkâtü'l-envâr*. nşr. Abdülazîz İzzeddîn es-Sîrevân. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1986.
- Gümüšođlu, Hasan. "Âlemin Aslî Maddesi Bağlamında Ortaya Çıkan Farklı Görüşlerin İtikat Açısından Sonuçları". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2019), 49-70.
- Gümüšođlu, Hasan. *İslam Akaidi ve Kelâm*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2019.
- Hücvîrî, Ebü'l-Hasen Ali b. Osmân. *Keşfü'l-mahcûb*. trc. İ's'ad Abdülhâdî. Kahire: el-Meclisü'l-Alâ li's-Sekâfe, 2007.
- İbn Sînâ, Hüseyin b. Abdullah. *el-İşârât ve't-tenbihât*. nşr. Süleyman Dünyâ. Kâhire: Dârü'l-Maârif, 1985.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Akîde fi't-tevhîd (Mecmuâtu resâili İbn Arabî)*. Beyrut: Dârü'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *el-Fütûhâtü'l-Mekkiyye*. nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *et-Tenzilâtü'l-mevsiliyye (Mecmuâtu resâili İbn Arabî)*. Beyrut: Dârü'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Fusûsü'l-hikem*. nşr. Ebu'l-Alâ Afîfî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbî'l-Arabî, 1946.

- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Istılâhâtü's-sûfiyye (Mecmuâtu resâili İbn Arabî)*. Beyrut: Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddîn. *Muhâdaratü'l-ibrâr ve müsâmeratü'l-ahyâr*. Beyrut: Dâru'l-Yakadati'l-Arabiyye, 1968.
- İbnü'l-'Arabî, Muhyiddin. *Reddü'l-müteşebihât ile'l-muhkem (Mecmuâtu Resâili İbn Arabî)*. Beyrut: Dâru'l-Muhacceti'l-Beydâ, 2000.
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât*. İstanbul: Fazilet Neşriyât, ts.
- Kâdı Abdülcebbâr. *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. nşr. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ebî Hâşim. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2001.
- Kartal, Abdullah. "İmâm-ı Rabbânî'nin Vahdet-i Vücut Eleştirisi ve Tarihsel Arkapları". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005) 59-80.
- Kılıç, Mahmut Erol. *İbn Arabî Düşüncesine Giriş, Şeyh-i Ekber*. İstanbul: Sufi Kitap, 2013.
- Konevî, Sadreddîn. *Miftâhu'l-gaybi'l-cem' ve'l-vücut*. nşr. Âsım İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Konevî, Sadreddîn. *Vasiyetnâme*. İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı. No: OE-YZ. 0538, 111b-113a.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Fethullah Huleyf. İskenderiye: y.y. ts.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-üns min hazarâti'l-kuds*. trc. Tâceddin b. Zekeriyâ Osmanî Neşibendî. Kahire: y.y. 1989.
- Molla Câmî, Abdurrahman. *Nefâhâtü'l-üns*. trc. Kâmil Candoğan-Sefer Mâlik. İstanbul: Bedir Yayınları, 1971.
- Molla Fenâri. *Misbâhu'l-üns beyne'l-mâkûl ve'l-meşhûd*. nşr. Âsım İbrahim. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2010.
- Nablûsî, Abdülganî İsmâil. *el-Vücutü'l-hak ve'l-hitâbü's-sıdk*. nşr. Bekrî Alâüddîn. Damas: İstitut Français, 1995.
- Nablûsî, Abdülganî İsmâil. *İzâhu'l-maksûd min vahdetil'l-vücut*. nşr. İzzet Husayriyye. Dımaşk: Matbaatu'l-İlm, 1969.
- Nesefî, Ebü'l-Muîn Meymun b. Muhammed. *Tebziratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. nşr. Claude Salâme. Dımaşk: İstitut Français, 1993.
- Pezdevî, Ebû Yüsr Muhammed. *Usûlü'd-dîn*. nşr. H.P. Lins. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Safî, Fahreddîn Ali b. Hüseyin el-Vâiz. *Reşahât-ı Aynu'l-hayât*. trc. Muhammed Murad el-Kazânî, Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- Simnânî, Alâüddevle. *el-Urve li ehli'l-halve ve'l-celve*. nşr. Necib Mâyil Herevî. Tahran: İntişârât-ı Mevlâ, 1404.
- Şa'rânî, Abdulvahhâb b. Ahmed. *el-Yevâkîf ve'l-cevâhir*. Kahire: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1959.
- Şehristânî, Abdülkerîm. *Nihâyetü'l-ikdâm*. nşr. Alfred Guillaume. Kâhire: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 2009.
- Teftâzânî, Sa'deddîn Mes'ud b. Ömer. *Şerhu'l-Makâsîd*. nşr. Abdurrahman 'Umeyrâ, Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1989.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2023

Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar

References To Al-Qushayri in at-Taysir fi't-Tafsir by Umar Al-Nasafi

10.51506/mesned.1285887

Ahmet NAİR

0000-0002-7711-7480

ahmetnair@gmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Kırklareli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kırklareli/Türkiye

Asst. Prof., Kırklareli University, Faculty of Islamic Sciences,
D. of Basic Islamic Sciences, Kırklareli /Turkey

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 19.04.2023

Date of Submission: 19.04.2023

Kabul Tarihi: 14.06.2023

Date of Acceptance : 14.06.2023

Yayın Tarihi: 30.06.2023

Date of Publication: 30.06.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: NAİR, Ahmet. "Ömer en-Neseffî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar/ References To Al-Qushayri in at-Taysir fi't-Tafsir by Umar Al-Nasafi. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2023-1): 21-41 <https://doi.org/10.51605/mesned.1285887>

References To Al-Qushayri in at-Taysir fi't-Tafsir by Umar Al-Nasafi

Summary: Since their inception, every discipline has had a point of emphasis in their tafsir of the Qur'an. While faqihs, Kalam scholars, and Islamic philosophers interpreted the Qur'an intellectually, representatives of Sufism chose to interpret the Qur'an intuitively and emotionally. According to the mutasawwif, the ayahs of the Qur'an possess meanings that may be comprehended by anybody, as well as secrets that are revealed only to those whose nafs is disciplined and soul purified. These interpretations, which provide a secondary meaning aside from the apparent meanings of Qur'anic ayahs, are referred to as ishari tafsir. Al-Qushayri, who followed in the footsteps of his mentor al-Sulami, is among those who produced tafsir in this script. The aim of al-Qushayri, who wrote the tafsir titled Lata'if al-isharat, was to situate the interpretations of the Sufis, which seemed to be contradictory to the Shari'ah, within the framework of the Ahl as-Sunnah. The fact that the large majority of these interpretations did not conflict with the aspects of sharia placed privilege on his tafsir and caused it to receive more good reception and popularity compared to its equals. The objective of individuals with this comprehension is to purify themselves from everything in existence other than Allah, as they are a mere shadow, and to succumb into Allah, the true entity. Through this method he introduced, al-Qushayri set an example for certain scholars who followed the same path after him. Umar al-Nasafi, one of the interpreters, jurists and narrators of the Qarakhanid period, wrote the work titled at-Taysir fi't-Tafsir by combining the methods of riwaya and diraya. Al-Nasafi enriched his tafsir with quotations from mufasssirs such as Muqatil, Tabari, al-Farra, Zajjaj, and Sa'labi. He made ishari references originating from Māturīdī, who followed a Hanafist direction, in apostrophic subjects, and from al-Qushayri on subjects related to sufism. It is observed that these narrations are focused on the acts of Allah, His dispositions over His servants, the characteristics of individuals and mumins in the Qur'an, and ayahs related to iman, ikhlas, ihsan and Istiqamah. Furthermore, commands and parables on ibadah and ahkam, ayahs concerning the Prophet Muhammad (PBUH), and praised and condemned behaviors are among the other topics that are narrated. Al-Nasafi mostly excluded his personal views from the interpretations he conveyed from al-Qushayri. He must have transmitted these ishari interpretations in his tafsir in order to promote Islam, which had recently begun to spread, to the locals within the framework of the Hanafi-Māturīdī creed and the tolerance of Sufism. In the present study, Lata'if al-isharat and at-Taysir fi't-Tafsir are discussed in general terms, examples of ayahs related to the acts of Allah, His commands to people, and the ayahs related to iman, İslam, ikhlas, ihsan and Istiqamah emphasized by the Sufis are compiled and the ishari tafsir approach in the two works is analyzed. Additionally, al-Nasafi's comments on the parables narrated in the Qur'an as examples for people, especially the prophets, and the commentaries of al-Qushayri on the ishari tafsir of certain muqatta letters are discussed. The ishari quotes that Neseffî systematically made mostly from Kuseyrî's Letâifu'l-işârât constitute the subject of this study. Our aim is to reveal the ishari dimension of Nasafi tafsir, which has been handled from other angles, as far as we can see, and to bring the Kuseyrî influence in the work to the attention of scientific circles. One of the motives that guided us here was to turn to the verses about the concepts that the Qur'an uses to build a believer. At the same time, since the main purpose of the discipline of Sufism is to raise virtuous individuals who have good morals and are aware of their responsibility to both their creator and the beings around them, we have preferred the verses in this manner more. Since the tafsir of Nasafi contains very intense ishari transfers, we generally have had to be content with a few sample sentences in order to reduce the repetitions in the interpretations we identified. It has been concluded that al-Qushayri, who approached the ayahs in his tafsir with the idea of fana fillah, influenced al-Nasafi to a great extent with his interpretations.

Keywords: Sufism, Ishari Tafsir, al-Qushayri, Umar al-Nasafi, at-Taysir fi't-Tafsir.

Ömer en-Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tefsîr'inde Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar

Öz: Nüzûlünden itibaren Kur'ân-ı Kerim tefsirinde her disiplinin ağırlık verdiği bir boyut vardır. Fakihler, Kelâm bilginleri ve İslâm filozofları Kur'ân'ı entelektüel bir yaklaşımla tefsir ederken, Tasavvuf ehlinin temsilcileri ise Kur'ân'ı sezgisel ve duygusal bir yaklaşımla tefsir etmeyi tercih etmişlerdir. Mutasavvıflara göre, Kur'ân ayetlerinin herkes tarafından anlaşılabilir anlamları olduğu gibi yalnızca nefsin terbiye edip ruhunu arındıranlara açılan sırları da vardır. Kur'ân ayetlerinin zahir anlamlarının dışında ikincil anlam olarak ortaya konulan bu yorumlara işârî tefsir denilir. Bu karakterde tefsir yazarlarından biri de hocası Sülemî (ö. 412/1021)'nin izinden giden Kuşeyrî'dir (ö. 465/1072). *Letâifu'l-işârât* adlı tefsiri yazan Kuşeyrî'nin amacı, tasavvuf erbabının şeriatın zahirine aykırı görünen sûfî yorumlarını ehl-i sünnet çerçevesi içine oturtmaktır. Bu yorumların büyük çoğunluğunun şeriatın zahirine aykırılık içermemesi, onun tefsirini ayrıcalıklı kılmış ve emsallerine göre daha çok hüsnü kabul görüp yaygınlaşmasını sağlamıştır. Tasavvufî tefsir yazarların amacı, kâinata Allah'tan başka her şey bir gölge olduğu için, kendilerini onlardan arındırmak ve hakîki varlık olan Allah'ta yok olmaktır. Bu hedefe ulaşabilmek için kendi nefsi de dahil aile, çoluk-çocuk her şeyden vazgeçmek gerekir. Kuşeyrî, başlattığı bu metotla kendisinden sonra aynı yolu izleyen kimi alimlere de örnek olmuştur. Karahanlılar döneminin müfessir, fakih, muhaddislerinden olan Ömer en-Neseî de rivayet ve dirayet metotlarını birleştirerek *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eserini kaleme almıştır. Neseî, tefsirini Mukatil, Ferrâ, Taberî, Zeccâc ve Sâlebî gibi müfessirlerden yaptığı alıntılarla zenginleştirmiştir. Kelâmî meselelerde Hanefî çizgiyi takip eden Mâtürîdî'den, tasavvufî konularda ise Kuşeyrî'den işârî nakillerde bulunmuştur. Bu nakillerin Allah'ın fiilleri, kulları üzerindeki tasarrufları, Kur'ân'da insanların ve mü'minlerin özellikleri, iman, ihsan, ihlas ve istikâmetle ilgili ayetlerde yoğunlaştığı görülmektedir. Ayrıca ibadet ve ahkâma dair buyruklar, kıssalar, Hz. Muhammed'e (a.s.) yönelik ayetler, övülen ve yerilen davranışlar aktarılan diğer konular arasındadır. Neseî, Kuşeyrî'den aktardığı yorumlara çoğunlukla kendi düşüncelerini eklememiştir. Hanefî-Mâtürîdî itikadî çerçevesinde ve tasavvufun hoşgörüsüyle bulunduğu coğrafyada yeni yayılmaya başlayan İslâm dinini yöre halkına sevdirmek için tefsirinde bu işârî, sûfî ve zühde dayalı yorumları nakletmiş olmalıdır. Bu çalışmada *Letâifu'l-işârât* ve *et-Teysîr fi't-tefsîr'den* genel hatlarıyla bahsedilmiş, Allah Teâlâ'nın fiilleri, insanlardan yapmasını istediği emirler ve tasavvuf erbabının üzerinde daha fazla durduğu iman, İslâm, ihlas, ihsan ve istikâmet ile ilgili âyetlerden örnekler seçilerek iki eserdeki işârî tefsir yaklaşımı incelenmiştir. Ayrıca peygamberler başta olmak üzere Kur'ân'da insanlara örnek olarak anlatılan kıssalar ve bazı mukatta harflerinin İşârî tefsirine dair Neseî'nin Kuşeyrî'den aktardığı yorumlara yer verilmiştir. Neseî'nin sistematik olarak daha çok Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*'ından yaptığı işârî alıntılar bu çalışmanın konusunu oluşturmaktadır. Amacımız başka açılardan ele alınan Neseî tefsirinin görebildiğimiz kadarıyla henüz değinilmemiş işârî boyutunu ortaya koymak ve eserdeki Kuşeyrî etkisini ilim çevrelerinin dikkatlerine sunmaktır. İncelemek için tefsirden örnek olarak seçtiğimiz ayetlerin, Kur'ân'da en çok değinilen konulardan olmasına dikkat etmeye çalıştık. Aynı zamanda tasavvuf disiplininin temel amacının, güzel ahlâk sahibi hem yaratıcısına hem de çevresindeki varlıklara karşı sorumluluğunun bilincinde olan erdemli bireyler yetiştirmek olduğu için bu minvaldeki ayetleri daha çok tercih ettik. Neseî'nin tefsiri oldukça yoğun işârî nakilleri içerdiğinden tespit ettiğimiz yorumlardaki tekrarları azaltmak için genellikle örnek birkaç cümle ile yetinmek durumunda kaldık. Tefsirinde âyetleri fenâ fillah düşüncesiyle ele alan Kuşeyrî'nin yorumlarıyla Neseî'yi çok büyük oranda etkilediği kanaatine varılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, İşârî tefsir, Kuşeyrî, Ömer Neseî, et-Teysîr fi't-tefsîr.

Giriş

Tasavvufun özünde yer alan dünyada sade ve basit yaşayarak zühd, takva ve ruhu arındırmak gibi ahlâkî kavramlar Kur'ân'ın insanlara benimsetmek istediği prensiplerdendir. Resûlullah dönemindeki ilk Müslümanlar bu ilkelerle hayatını sürdürmeye çalışmıştır. Ancak fetihlerle birlikte artan zenginleşme, dünyevileşmeyi beraberinde getirmiştir. Zaman zaman göz ardı edilen Kur'ân'ın bu prensiplerini tekrar insanların gündemine getirmek için tasavvufî eserler kaleme alınmış ve bu çerçevede Kur'ân'ın işârî yorumunu ortaya koyan tefsirler yazılmıştır. Kelâm, fıkıh âlimleri ve filozoflar kendilerine İslâm'ın birinci kaynağı olan Kur'ân'dan delil bulma amacıyla tefsirler yazdığı gibi sûfler de kendilerine Kur'ân âyetlerinden destek sağlamak için tefsirler kaleme almıştır.¹ Bu metotla yazılan tasavvufî (işârî) tefsirlerin genel karakteri, Kur'ân'ın zahir anlamları yanında yalnızca nefsin terbiye edip kalbini arındıranlara sezgi, ilham ve keşf yoluyla açıldığına inanılan işârî anlamlarını bulup ortaya çıkartmaktır. "Tasavvufî (işârî) tefsir yapanların, âyetleri açıklarken tefsir veya te'vîl kavramları yerine "işâret" kavramını kullanmaları zahirî tefsir metotlarını ihmal etmelerinden değil, Kur'ân'ın sembolik yapısından kaynaklandığı iddia edilse de"² onların âyetleri ele alışlarındaki zühd ve takvâ anlayışlarının buna yol açtığı söylenebilir. Sûfler nefislerini terbiye edip ahlâken olgunlaşma ile Kur'ân âyetlerini anlama arasında irtibat kurarken, kendilerine Kehf sûresinde geçen Hızır-Mûsâ (a.s.) kıssasını³, Hz. Süleyman'a, Sebe melikesinin tahtını göz açıp kapayıncaya kadar getiren ledünnî ilim sahibini⁴ referans olarak alırlar.⁵

Tasavvufî tefsir sahasında yazılmış ilk eserlerden biri olan Kuşeyrî (ö. 465/1072)'nin *Letâifu'l-işârât* adlı tefsiri, zahiri ilimleri ihmal etmeden Kur'ân âyetlerinin tamamının işârî yorumla açıklandığı bir tefsirdir. Bu tefsir, dinin temel prensipleriyle tasavvufî yorumları bağdaştırmaya çalışan ilk tefsirlerden biri olduğu için, hakkında çok araştırmalar yapılmış ve birçok ilim insanının teveccühüne mazhar olmuştur.⁶ Kelâm, fıkıh, tefsir ve hadis gibi zahirî ilimlerde büyük bir birikim sahibi olan Ömer en-Neseffî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr* adlı eseri hem dilinin kolay anlaşılması hem de rivayet-dirayet metotlarını bir araya getiren bir tefsir olması sebebiyle döneminde önemli bir boşluğu doldurmuştur. Bu eseri çeşitli yönlerden ele alan çalışmalar yapılmış olsa da⁷ *et-Teysîr fi't-tefsîr*'de Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât*'ına yapılan atıflar konusunda herhangi bir çalışmaya rastlanılmadığı için, konuyu ilim çevrelerinin gündemine taşıyarak Neseffî tefsirinin önemli bir yönü olan işârî boyutu ortaya konmaya

¹ Muhammed Huseyn ez-Zehabî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Hadîs, 1976, 1/147; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi* (Ankara: Fecr Yayınevi, 1996), 1/279-280; Süleyman Ateş, *İşârî Tefsir Okulu* (İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998), 18.

² Nasr Ebû Zeyd, "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine- İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'ân-", *İslâmiyât*, Ankara 2/3 (1999), 18.

³ el-Kehf, 18/65-82.

⁴ en-Neml, 27/40. Kuşeyrî, bu olayı "evliyanın kerameti peygamberlerin mucizesini takip eder" diyerek Süleyman'ın (a.s.) peygamberliğinin tasdiki olarak görmektedir. (Abdulkerim b. Hevâzin b. Adilmelik el-Kuşeyrî. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî (Mısır: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, ts., 3. Baskı.), 3/39.

⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 2/407, 2. dipnot.

⁶ Bunlardan bazıları; Haydar Bulanık, *Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât İsimli Tefsirindeki Metodu* (Karadeniz Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yüksek Lisans Tezi, 2002); Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât İsimli Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4, (1991), 36-54; Ali Akpınar: "İşârî Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, Ankara 2002, 53-92; Haydar Bekiroğlu "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6/12, (2017), 89-119.

⁷ Aslantürk, *Ebû Hafs Ömer en-Neseffî (öl. 537/1142) "et-Teysîr fi't-tefsîr" Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989); Seyfullah Efe, *Ömer Neseffî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013); Melike Can, *Ömer Neseffî Tefsirinde Hacc sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020); Ali Kaya, "Besmelenin Süre Muhtevâsıyla Yorumu: Ömer Neseffî ve Bikâî Örneği", *Eskiyeni* 46 (Mart/March 2022), 337-363.

çalışılacaktır. Böylece hem işârî tefsirlere yön veren temel düşünce tespit edilecek hem de bu tefsirleri yazan müfessirlerin toplum üzerindeki etkilerine değinilecektir.

1. Ömer Neseî'nin Hayatı ve Tefsiri

Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî es-Semerkindî 461/1068 tarihinde Ceyhun nehri ile Semerkant arasında bulunan Neseî (Nahşeb) şehrinde doğmuştur.⁸ İlk eğitimini burada alan Neseî, gençliğinden itibaren ilim ve alimlerle dolu bir muhitte yaşamış; hocaları ve öğrencileri ile yüksek itibarlı bir çevre içerisinde ömrünü geçirmiştir.⁹ Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, Ebü'l-Muîn en-Neseî, Ömer b. Muhammed el-Hoşnâmî, Ebû Ali Hasan b. Abdülmelik en-Neseî hocalarından bazılarıdır. Öğrencileri arasında da Hanefî fıkhnın önemli âlimlerinden el-*Hidâye* müellifi el-Mergînânî, Ebû Burhâneddin el-Kâsânî ve oğlu Ebü'l-Leys Ahmed b. Ömer en-Neseî gibi alimler vardır.¹⁰ Semerkant'ta yaşadığı ve 537/1142 de orada vefat ettiği için kendisine es-Semerkindî de denilmiştir.¹¹

Karahanlılar döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan Neseî çeşitli ilim dallarında eserler kaleme almıştır. Kuvvetli hafızası, keskin zekâsı ve çok sayıda hadis ezberlemesi sebebiyle "Müftî's-sekaleyn" ve "Necmüddîn" lakapları yanında "hâfız" unvanıyla da anılan Ömer Neseî, hem çağdaşları hem de sonra gelen âlimler tarafından övgüyle anılmıştır.¹² Ancak Sem'ânî (ö. 562/1166) hadis rivayeti konusunda onu zayıf bularak eleştirmiştir. Tefsirindeki sûre faziletlerine dair olan rivayetler, Sem'ânî'nin tenkidini haklı çıkarmaktadır.¹³ Kelam, fıkıh, usul ve tefsir başta olmak üzere muhtelif sahalarda yazmış olduğu eserler, onun çok yönlü kişiliğini ve birikimini, İslami ilimlerin yanı sıra sosyal ve beşerî bilimlerle ilgili önemli eserlere imza attığını gösterir.¹⁴

et-Teyşîr fi't-tefsîr, Mâhir Edîb Habbûş başkanlığında bazı araştırmacılar tarafından 2019 yılında tahkik edilerek 15 cilt olarak yayımlanmış bir tefsirdir.¹⁵ *et-Teyşîr*, muhteva ve şekil bakımından dönemin tefsirleri *el-Keşşâf*'ı ve *el-Muharreru'l-vecîz*'i yansıtmakla birlikte, onlardan farklı olarak dilinin kolay ve anlaşılır olmasıyla dikkat çeker.¹⁶ Ömer Neseî tefsirine besmeledeki Yüce Allah'ın isimleri olan Allah, Rahman ve Rahim kelimelerine sûre içinden seçtiği âyetlerle ilgili ifadeleri ekleyerek başlar.¹⁷ Bu isimlere bitiştiği "ellezî" (ism-i mevsûl) edatını ve bu edata da sûreden seçtiği âyetin bir bölümünü katarak sûreye secîli bir giriş yapar. Meselâ Enfâl sûresine, "Yardım ve zafer, katından olan Azîz ve Hakîm Allah'ın adıyla. "Ey Allah'ım, hemen üzerimize gökten taş yağdır veya bize elem dolu bir

⁸ Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım b. Kutluboğa, *Tâcu't-Terâcim* thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 1992) 219-220; Ayşe Humeyra Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/571; Necmeddin Ömer en-Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri-et-Teyşîr fi't-tefsîr- (Çevirenin önsözü)*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019), 1/9.

⁹ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr (Muhakkikin önsözü)*, thk. Mâhir Edîb Habbûş (İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019), 1/12.

¹⁰ Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/9.

¹¹ Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571-573.

¹² Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571-573.

¹³ Ebû Sa'd Abdulkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebir*, thk. Munîra Nâcî Sâlim (Bağdat: y.y., 1975), 1/527-528; Aslantürk, "Neseî, Necmeddîn", 32/571; Neseî, *et-Teyşîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/12-14.

¹⁴ Ali Kaya, "Ömer Neseî'nin *et-Teyşîr fi't-Tefsîr* Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'ân", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, Karabük Üniversitesi Yayınları, 63.

¹⁵ Ebû Hafs Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed en-Neseî el-Hanefî, *et-Teyşîr fi't-tefsîr*, thk. Mâhir Edîb Habbûş vd. (İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019).

¹⁶ Neseî, *Ömer Neseî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/16-17.

¹⁷ Bu konuda yapılmış bir çalışma için bkz. Ali Kaya, "Besmelenin Sûre Muhtevâsıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâî Örneği", *Eskişeni* 46 (Mart/March 2022), 337-363.

azap getir."¹⁸ diyenlere Rahman olduğu için azap vermede acele etmeyen; Rahim olduğu için de "İman edip hicret eden ve Allah yolunda cihad edenler ve (muhacirleri) barındırıp (onlara) yardım edenlere bir bağışlanma ve bol bir rızık vardır."¹⁹ diye va'deden şeklinde başlamaktadır.²⁰ Ardından sûrenin Mekkî-Medenî özelliği hakkında bilgi verir, âyet sayısı, kaç kelime ve harften oluştuğunu belirtir. Örnek olarak; Enfâl suresi 75 âyettir. Kelime sayısı 1234, harfleri 5291'dir.²¹

Neseffî bu bilgileri verdikten sonra sûrenin faziletiyle ilgili, çoğunluğu Übey b. Ka'b'dan nakledilen hadisleri aktarır. Neseffî'nin, sûre faziletleri konusundaki çoğu uydurma olan bu rivayetler, Zemahşerî tefsirinde de yer almaktadır.²² Bunları araştırmadan tefsirine alması, hadis rivayeti konusunda kendisini tenkit edenleri bir nebze de olsa haklı çıkarmaktadır. Bundan sonra sûrenin başı ile önceki sûrenin sonu arasındaki ahenk ve anlam ilişkisini açıklar ve art arda gelen iki sûrenin ele aldığı konulara değinir. Enfâl sûresinin intizamını (iç düzen) Neseffî şöyle açıklamaktadır: Allah Teâlâ önceki sûreyi (A'râf), kendisine ibadet etmekten kibirlenmeyen, O'nu tespih edip yalnızca O'na secde etmekle nitelendirdiği gökyüzünün azametli varlıkları olan meleklerden bahsederek bitirmiştir. Enfâl sûresine ise, Allah anıldığında kalpleri ürperen, O'nun âyetleri kendilerine okunduğunda imanları artan yeryüzünün azametli varlıkları olan mü'minlerden bahsederek başlamıştır.²³ Sûrelerin girişinde bu bilgileri verdikten sonra sırasıyla âyetleri tefsir etmeye başlar.

Ömer Neseffî, âyetlerdeki kelimelerin lügat anlamını birer birer açıklar, sonra da kelimeyle ilgili sahabe, tabiin ve sonraki dönem âlimlerine ait bir görüş varsa aktarır. Bazen de dil âlimlerinin görüşleriyle konuyu izah eder. Örnek olarak Enfâl sûresinin 1. âyetindeki *الْأَنْفَال* /Enfâl kelimesi, nefel kelimesinin çoğuludur ve ganimet demektir. Aslı fazlalıktır. İbadetlerde farzlara eklenen nafiler ve doğumlardaki fazlalıklardır. *نَفْلٌ* /Neflün şeklinde fâ harfinin sükûnu ile, nafiler olarak gönülden yapılan ibadet (tatavvu') anlamındadır. Buradaki anlamı, Resûlullah'ın bazı savaşlara mahsus olarak öldürülen kişilerden alınan malları ganimet olarak dağıtmasıdır.²⁴ Ayrıca kıraat farklılıklarına değinir, âyetin sebep-i nüzulünü açıklar. Enfâl sûresinin sebep-i nüzûlü konusunda yer verdiği rivayetlerin bir kısmı şöyledir: "Ya Muhammed! Ashabın sana Bedir günü ganimetlerin kime ait olduğunu soruyor. Onlara, ganimetlerin bütünüyle Allah'a ve resûlüne ait olduğunu; sizden hiçbirinizin onlarda herhangi bir hakkı olmadığını, resûlünün uygun gördüğü kişilerden dilediklerine verip dilediklerini bundan mahrum edebileceğini, kimine eksik kimine fazla verme yetkisinin tamamen ona ait olduğunu bildir."²⁵ Ali b. Ebî Talha, İbn Abbas'tan (r.a.); "Bu âyet inerek ganimetlerin Allah ve Resûlüne ait olduğunu bildirmişti. Sonra da, "Ganimet olarak aldığımız şeylerin beşte biri Allah ve resûlüne aittir."²⁶ âyeti indi ve Allah Teâlâ bu beş bölümün resûlüne ve âyette isimlendirdiği kişilere ait olacağını belirtti."²⁷

¹⁸ el-Enfâl, 8/32.

¹⁹ el-Enfâl, 8/74.

²⁰ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/117.

²¹ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/117.

²² Aynı rivayet, Keşşâf tefsirinde Enfâl sûresinin sonunda yer almaktadır. Bkz. Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1997), 2/228.

²³ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/117.

²⁴ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/121.

²⁵ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/121.

²⁶ el-Enfâl, 8/41.

²⁷ Neseffî, *et-Teysîr*, 7/122. Bu rivayet aynı zamanda Ebû Ubeyd'in *Nasih ve Mensûh*'unda (Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm Abdillah el-Herevî, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Salih el-Müdeyfir, (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd/ Şeriketü'r-Riyâd, 1997, 217) ve Taberî Tefsirinde (Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000, 13/549 da geçmektedir.

Ferrâ'nın *Meâni'l-Kur'ân*'da yaptığı gibi İ'rabu'l-Kur'ân konusunda kelimelerin harekelerine değinen Nesefî, tefsir ettiği âyetlerin sonunda işârî tefsir kabilinden Kuşeyrî gibi mutasavvıfların görüşlerine ve şiirlerine yer verir. Kelâmî meselelerde başta İmam Mâtürîdî olmak üzere birçok âlimin görüşlerinden yararlanır. Fıkıhla ilgili âyetlerin yorumunda fakihliğini konuşturur.²⁸ Tefsirinde bölüm başlıkları kullanmadan *ve'n-tizâmuhâ bimâ kableha* (önceki âyetle münâsebeti), *kıssatu nüzûlihâ* (nüzul sebebi/hikâyesi), *ve kurie* (bu kelime şöyle okundu/kıraatle ilgili), *emmâ tefsîruhâ* (tefsirine gelince), *ve delleti'l-âyetu ala...* (âyet şu fikhî konuya işaret eder), *ve kâle ehli'l-ma'rife* (marifet/tasavvuf ehli şöyle dedi) gibi ifadelerle bölümleri birbirinden ayırır.²⁹ İmam Mâtürîdî'nin *Te'vilâtu'l-Kur'ân*'ı, kelâmî konularda en çok nakilde bulunduğu bir kaynaktır. Bazı âyetlerin işârî yorumu için Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-İşârât*'ından alıntılar yapmıştır.³⁰ Bu iki tefsirin Nesefî'nin asıl kaynaklarından olmasından dolayı, *et-Teyşîr*'in Hanefî-Mâtürîdî çizgi ile tasavvufu mezceden bir tefsir olduğunu söylemek mümkündür.³¹ Müfessirin, sûfî kimliğini kullanarak yöre insanına İslâm dininin mesajını akılcı ekolün temsilcisi olan Hanefî-Mâtürîdî yorumu ve sûfî müsamahası ile sunmak için böyle bir tefsir yazdığı söylenebilir.

2. Kuşeyrî'nin Hayatı ve Tefsiri

Kuşeyrî, 376/986 yılı Rebülevvel ayında bugünkü İran-Türkmenistan sınırında bulunan Kûçan kasabasının bulunduğu Üstüva yöresinde doğdu. Babası, Araplar'ın İran'ı istilâsı sırasında Horasan'a gelip yerleşen Kuşeyr kabilesinden, annesi ise Benî Süleym kabilesindedir. Küçük yaşta babasını kaybetmesi üzerine akrabalarından Ebu'l-Kasım el-Yemânî'nin yanında büyüdü. Arapça ve edebiyat bilgilerini ondan öğrendi. Nişâbur'a gittiğinde bir rastlantı sonucu dönemin tanınmış sûfilerinden Ebû Ali ed-Dekkâk'ın sohbet meclisine katıldı ve kendisinden etkilenecek müridi olmak istedi. Dekkâk ona önce ilim tahsil etmesini söyledi. Bunun üzerine Kuşeyrî, Ebû Bekir Muhammed et-Tûsî'den Şâfiî fikhini, kelâm âlimi İbn Fûrek ve onun vefatından sonra Ebû İshak el-İsferâyînî'den kelâm ilmini öğrendi. Bunların yanında şeyhi Dekkâk'ın sohbetlerine devam etmiş ve tasavvufî alanda bilgisini iletmiştir. Hadis ilmiyle de ilgilenmiş Hâkim en-Nisâbûrî, Ebu'l-Huseyn el-Haffaf gibi dönemin meşhur muhaddislerinden hadis okumuştur. Mürşidi Dekkâk'ın vefatından sonra Ebû Muhammed b. Hüseyin es-Sülemî'ye intisab etmiştir.³² İmamı'l-Harameyn el-Cüveynî ve öğrencilerinden Ebû Ali el-Farmedî vasıtasıyla Gazzalî'yi etkilemiştir. Kuşeyrî, 465/1072'de Nişâbur'da vefat etmiştir. *er-Risâle, et-Tahbîr fi't-Tezkîr* (Esma-i Hüsnâ Şerhi) *Tertib-i Sülûk* (Zikir adabıyla ilgili), *el-Lüm'a fi'l-İtikâd* (Eş'arî Akaidi), *el-Füsûl fi'l-Usûl* (Eş'arî Akaidi), *Letâifu'l-İşârât* (Tefsiri) eserlerinden bazılarıdır.³³

Kuşeyrî'nin tefsiri Kur'ân'ın tamamını içeren ve Arapça baskısı üç cilt ve 2091 sayfadan oluşan orta büyüklükte bir tefsirdir. Bu tefsir büyük ölçüde Kur'ân âyetlerinin zâhirî anlamları dışında, tasavvuf erbabına açıldığı kabul edilen işârî anlamlarla yorumlandığı bir tefsirdir. Kur'ân'dan çıkarılan bu işârî manaların İslâm'ın genel ilkeleriyle bağdaştırılabilecek şekilde olmasına özen gösterilmektedir. Kuşeyrî'nin temel amacı da zaten tasavvufu ve sûfî yorumları ehl-i sünnet çerçevesi içinde tutmaktır. Kuşeyrî'ye göre, Kur'ân'ı anlamaya ehil olanlar, şeriatın zahirini bilen âlimler ve nasların derinine nüfuz eden seçkinler (havass)dir. Âlimler Kur'ân'ı açıklamada lafızların manalarını, dildeki delâlet tarzlarını, Kur'ân'ın kıssalarını, nüzul sebeplerini, muhkem-müteşabih, mübhem, mücmel, mutlak-

²⁸ Efe, *Ömer Nesefî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'ân Yorumlamaları*, 58-59.

²⁹ Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/18; Kaya, "Ömer Nesefî'nin *et-Teyşîr fi't-tefsîr* Adlı Tefsirinde Münâsebatu'l-Kur'ân", *Uluslararası Orta Asya'dan Anadolu'ya İslâmî İlimler Sempozyumu Bildirileri Kitabı*, 822.

³⁰ Nesefî, *et-Teyşîr (Muhakkikin önsözü)*, 1/74.

³¹ Nesefî, *Ömer Nesefî Tefsiri (Çevirenin önsözü)*, 1/23.

³² Süleyman Uludağ, "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/473.

³³ Uludağ, "Kuşeyrî", 26/474.

mukayyed, nâsih-mensûh vb. ilimlerden yararlanarak, Arap dilinin kuralları dahilinde Kur'ân'dan istinbat ve istihraçta bulunmaktadır.³⁴ Marifet ehli olan seçkinler ise nefislerini arındırıp ruhlarını tezkiye ettikleri için Allah'ın kendilerine özel bir anlayış kabiliyeti verdiği, bu kabiliyetle de Kur'ân'ın lafızlarının söylediğinin ötesine geçerek onun esrarının ve nurlarının inceliğini anlayan, öğrenmeye çalışan ariflerdir. Arifler, âyetleri açıklarken lafızların delalet veya nüzul sebeplerine bakarak değil, riyâzet ve mücahededen yararlanmaktadır.³⁵ "İrfan" denilen bu metot sayesinde sûfiler kendilerinde meydana gelecek manevi gelişim ve tekâmül ile naslar hakkındaki bilgilerinin de artacağını kabul ederler. Ahlâken ve ruhen olgunlaştıkça âyetlerin manalarına nüfuz ederek hakka'l-yakîn mertebesine ulaşacaklarına inanırlar. Bu anlayışla yazılan tefsirlerin genel adı İşârî tefsirdir.

3. İşârî Tefsir

"İşâret" kelimesi lügatte, "söz aracılığı olmadan maksadı başkasına haber vermek, çok latif olduğu için ibâre ile anlatılamayan husus" gibi manâlara gelmektedir.³⁶ "İşârî tefsir terimindeki işâret kavramı, "tecelli ve müşahedelerden kalbe düşünelere tercüman, Allah'ın ve Resûlünün kelimelerindeki sırlardan sûfilere ve sevdiklerine akıttığı bir sinyaldir."³⁷ Başka bir deyişle "ilk anda akla gelmeyen, fakat tefekkürle âyetin gizli bir işâretinden sülûk erbabının kalbine doğan manaların muktezasınca yapılan te'vil ve tefsirdir."³⁸ Bu şekilde elde edilen işârî bilgi, kalp aracılığıyla Allah'ın birliğini, yüceliğini, sıfatlarını ve fiillerinin hakikatini gösteren bilgidir. Onu zahiri bilgilerden ayıran özellik, gerçek anlamda tasavvufî makamları bilen, sûfliğin gerektirdiği hal ve menzillere erişebilenlerin anlayabileceği bir bilgi olmasıdır.³⁹ Her ne kadar diğer İslâmî disiplinler gibi tasavvuf da Hz. Peygamber'in vefatından sonra ortaya çıksa da mutasavvıfların hedeflerinden olan sade yaşayış ve dünya hayatına değer vermemek, zühd ve takva gibi parametreler Resûlullah ve ashabının hayatında yeterli miktarda bulunmaktaydı. Hz. Peygamber'in vefatından sonra her fırka, mezhep ve içtimai ekol kendisine Kur'ân'dan destek bulmaya çalıştığı gibi mutasavvıflar da görüşlerini en temel kaynak olan Kur'ân âyetleriyle teyit etmek için tefsir ilmine yönelmişler ve kendi anlayışlarına uygun düşecek şekilde âyetlerden birtakım anlamlar çıkarmışlardır. Bunlara ilk anda akla gelmeyen fakat tefekkürle âyetin işâretinden kalbe doğan (havâtır) mana anlamında *işârî tefsir* adı verilmiştir. Bu anlayış zamanla sistemleşip yaygınlaşınca tasavvufî (işârî) tefsir ortaya çıkmış oldu.⁴⁰

İşârî tefsirin gelişip sistemleşmesinde en büyük rolü oynayan mutasavvıflar, tefsir ettiği az sayıdaki âyetle 200 sayfalık bir tefsir yazan *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm* sahibi Sehl b. Abdullah et-Tüsterî (ö. 200/815),⁴¹ *Hakâiku't-tefsîr* ile Sülemî (öl. 412/1021) ve *Letâifu'l-işârât* ile Kuşeyrî'dir. Ancak Sülemî'nin tefsirinde hurafeler, bid'atlar, Şii, Batınî te'viller ve uydurma hadisler olduğu için eleştirilmiştir.⁴² Kuşeyrî'nin tefsirinde ise, şeriatla tasavvuf büyük bir maharetle uzlaştırılmış, zikir, tevekkül, rıza, veli,

³⁴ Muhsin Demirci, *Konulu Tefsire Giriş*, (İstanbul: MÜİFAV Yayınları, 2013), 2. baskı, 28.

³⁵ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât* (Muhakkikin önsözü), 1/25, 41.

³⁶ Muhammed Ali et-Tehnevî, *Keşşâfu ıstilahâtu'l-fünûn ve'-ulûm*, (trc. Abdullah Khalidî, (Lübnan: 1996), 1/201.

³⁷ Vehbi Karakaş, "Âlûsî'nin Rûhu'l-Maânisi'nde İşârî Tefsir", *Çanakkale On Sekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/2 (2013/1), 48.

³⁸ Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekir Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*, Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, (Mısır: 1416/1996), 2/381.

³⁹ Bekiroğlu, "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşârî Anlam Dünyası", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2017), 93.

⁴⁰ Akpınar, "İşârî Tefsir ve Kuşeyrî'nin Besmele Tefsiri", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* Ankara 3/9 (2002), 55.

⁴¹ Süleyman Ateş'e göre, Tüsterî'nin tefsiri kendi kaleminden çıkmadığı, başka bir sûfi olan Ebû Bekir el-Vâsîfî'nin tefsiri ise günümüze kadar ulaşmadığı için sûfilerin tefsire dair görüşlerini yansıtan ilk eser, Sülemî'nin *Hakâiku't-tefsîr*'idir. bk. Süleyman Ateş, "Hakâiku't-Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/164.

⁴² Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, (Muhakkikin önsözü), 1/23; Abdülbaki Turan, "Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât İsimli Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 38.

hak, zâhir, bâtın, gibi tasavvuftaki meselelere Kur'ân'dan bir dayanak bulunmaya çalışılmıştır. Bu tefsirde tamamen fenâfillah düşüncesi hakimdir.⁴³ Tefsirde kulların bütün fiillerinde Allah Teâlâ'nın üzerindeki tasarruf ve gözetimi, rızası, memnuniyeti ve O'na ulaşma arzusu göze çarpmaktadır.

4. et-Teyssîr fi't-Tefsîr'de Kuşeyrî'ye Yapılan Atıflar

Nesefî, tefsirinde Kuşeyrî'den aktardığı işârî nakillere çoğunlukla herhangi bir ilavede bulunmamaktadır. Bu bölümde, muhtelif konulara dair bazı örnekler farklı başlıklar altında ele alınmıştır.

4.1. Kelâm

4.1.1. Ef'alullah (Allah'ın Zâtı ve Fiilleri) ile İlgili Örnekler

Bu başlık altında Allah'ın kudreti ve fiilleri, kullarına verdiği nimet ve rızıklara dair âyetlerin tefsirlerine yer verilecektir.

Nesefî, "Allah bir sivrisineği, ondan daha da ötesi bir varlığı örnek olarak vermekten çekinmez."⁴⁴ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî'nin şöyle dediğini nakleder: "Halık'ın kudretine nispetle bir şeyi yaratmak, havada uçan tozdan daha kolaydır. Onun kudretinde sivrisinekle arşı yaratmak aynıdır. Arşı yaratmak kendisine zor gelmediği gibi sivrisineği yaratmak da kolay gelmez. Çünkü O, bir şeyin kendisine zor ve kolay gelmesinden münezzehtir."⁴⁵ Âyetin devamındaki "İman edenler onun, Rablerinden (gelen) bir gerçek olduğunu bilirler." bölümü için de Kuşeyrî, "Sırlarının gözleri açık olan ağıyara bakmaz. Rabbinin eserlerine ibret nazarından başka bir şeyle bakmadığı için basireti artar. Gaflet ve dalginlik hükmüyle gözleri perdelenenlere gelince, örnekler verilmesi onların cehalet ve şüphelerini arttırmaktan başka bir işe yaramaz."⁴⁶ demiştir. Allah'ın sonsuz kudretinde en büyük varlık ile en küçüğünü yaratmak arasında bir fark yoktur. Kuşeyrî'nin bu ilkedен hareketle âyeti tefsir ettiğini, Kur'ân'da verilen bu örneklerin, Allah'ın kâinattaki eserlerine ibret nazarıyla bakanların basiretlerini arttırdığını, onlardan gafil olanların şüphelerini çoğaltmaktan başka bir şeye yaramadığını belirtmektedir. Zaten Kur'ân'da da "İşte bu temsilleri biz insanlar için getiriyoruz. Onları ancak bilginler düşünüp anlarlar."⁴⁷ denilerek, verilen bu misallerin ancak alimler tarafından anlaşılabilirliği belirtilir. Allah'ın kudreti ile ilgili başka bir âyette, قُلْ أَعْيَزُ اللَّهُ أَنَّخُدَّ وَلِيًّا فَاطِرُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَهُوَ يُطْعِمُ وَلَا يُطْعَمُ /De ki: "Gökleri ve yeri yoktan var eden, yediren ama yedirilmeye ihtiyacı olmayan Allah'tan başkasını mı dost edineceğim."⁴⁸ Kuşeyrî, "Allah cömertlik (kerem) vasfına sahip olduğu için herkesi doyururken, öncelik (kıdem) hakkı olduğu için de hiç kimse tarafından doyurulamayacağını"⁴⁹ ifade etmiştir. Bütün âlemleri doyuran, besleyen ve rızıklandırılan (rabbu'l-âlemîn) olarak, elbette Allah hiç kimse tarafından doyurulamayacak kadar zengindir. "Ey insanlar! Siz Allah'a muhtaçsınız. Allah ise her bakımdan sınırsız zengin olandır, övülmeye hakkıyla layık olandır."⁵⁰ Dolayısı ile hiç kimseye herhangi bir ihtiyaç duyması söz konusu olamaz.

Nesefî, "Yeryüzünde hiçbir canlı yoktur ki, rızık Allah'a âit olmasın."⁵¹ âyeti için Kuşeyrî'den, "Bu ifade ile rızık konusunda kalpler taksimin yorgunluğundan, fikirler düşüncenin bitkinliğinden kurtu-

⁴³ Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, (Muhakkikin önsözü), 1/23; Turan, "Kuşeyrî ve Letâifu'l-işârât İsimli Tefsiri", *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1991), 38.

⁴⁴ el-Bakara, 2/26.

⁴⁵ Nesefî, *et-Teyssîr*, 2/15. Karşılaştırma için bk. Kuşeyrî, *Letâifu'l-işârât*, 1/71.

⁴⁶ *et-Teyssîr*, 2/18; *Letâif*, 1/71.

⁴⁷ el-Ankebût, 29/43.

⁴⁸ el-En'âm, 6/14.

⁴⁹ *et-Teyssîr*, 6/31; *Letâif*, 1/463.

⁵⁰ el-Fâtır, 35/15.

⁵¹ Hûd, 11/6.

lup rahatladı. Rızık Allah Teâlâ'nın üzerinde tahakkuk ettiği için kalpler sükûnete erdi. Rızık Allah'a ait olduğunda, Allah'tan başkasından onu istemenin muhal olduğu söylenmiştir.⁵² ifadelerini aktarmaktadır. Hak Teâlâ, kitabında kulunun rızıkına kefil olurken, kendisini yaratma amacı olan kulluk görevini⁵³ yerine getirmesini istediği âyetin devamında, "*Ben onlardan rızık istemiyorum. Beni doyurmalarını da istemiyorum.*"⁵⁴ şeklinde buyurarak, rızık kendisinden, ibadetin kullarından beklendiğini bildirmektedir. "*(Resûlüm!) Sakın, Allah'ı zalimlerin yaptıklarından habersiz sanma!*"⁵⁵ Neseffî, Kuşeyrî'nin zulmü, "Nefse karşı zulüm, itaat yerine günahı (ma'siyet) koymakla, kalbe karşı zulüm, adi düşüncelere sahip olarak kalbi onlarla meşgul etmekle, ruha karşı zulüm de mahlukatı sevmekle olur." şeklinde kategorize ettiğini bildirmektedir.⁵⁶ Tasavvuf erbabının 'kul her daim Allah'ın murakabesi altında olduğunu bilerek davranmalı' ilkesinden hareketle, müfessirin bu halden uzak her durumu zalimlik olarak tefsir ettiği görülmektedir. Yaratılmış bütün varlıkların rızıkının Allah tarafından garanti edilmesinin onları sükûnete eriştirip kalplerini yatıştırdığı dile getirilmektedir.

4.1.2. Hz. Peygamber ile İlgili Örnekler

Resûlullah'ın peygamberlikten önce Mekke'deki konumuna ve risaletten sonra hemşerileri tarafından kendisine karşı takınılan tavrıdan dolayı Allah tarafından nasıl teselli edildiğine dair âyetlerin tefsiri bağlamında Neseffî'nin, Kuşeyrî'den aktardıklarına bu başlık altında değinilecektir.

"*Ey Muhammed! Biz çok iyi biliyoruz ki söyledikleri elbette seni incitiyor. Onlar gerçekte seni yalanlamıyorlar.*"⁵⁷ âyetinde Kuşeyrî, "Allah Teâlâ Resûlüne, Mekkeli müşriklerin senin hakkında söylediklerini elbette biliyoruz. Onların bu sözleri bizim sana verdiğimiz risalet yüzündendir. Bu mesajı sana ulaştırmadan önce sen onların arasında büyük bir makam sahibiydin. Onlar seni Muhammedü'l-Emîn olarak çağırıyorlardı. Senin başına gelenler tamamen bizim sana verdiğimiz elçilik görevinden dolaydır. Senin bu durumun bizim nezdimizde zayıf olacak değildir."⁵⁸ Hz. Peygamber'in Mekke'de karşılaştığı sıkıntılardan dolayı ümidini kaybetmemesi için, "*Elbette işin sonu senin için öncesinden daha hayırlı olacaktır. Pek yakında Rabbin sana verecek de hoşnut olacaksın.*"⁵⁹ şeklinde motive edilmiştir. Nitekim Allah, peygamberine Mekke'de çektiği bu sıkıntılardan sonra Medine dönemini yaşatarak bu vadini yerine getirmiştir.

Neseffî, Miraçta Hz. Peygamber'in durumunu anlatan, "Sonra (Muhammed'e) yaklaştı, derken daha da yaklaştı. O kadar ki (birleştirilmiş) iki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu."⁶⁰ âyetleri için Kuşeyrî'nin, "O kadar yaklaştı ki, artık yaklaşacak bir mesafe kalmadı. Kuşeyrî, "tedellâ" ifadesini, hem Cebrail'in (a.s.) yüksekte Muhammed'in (a.s.) yanına inmesi hem de Hz. Peygamber'in kerametle Rabbine yaklaşmış secde etmesi olarak açıklamaktadır.⁶¹ Âyetin "*İki yay arası kadar, hatta daha da yakın oldu.*"⁶² bölümünü ise, Cebrail'in (a.s.) aslı şekliyle peygambere görünmesi ve Resûlullah'ın (a.s.) Rabbine mesafe olarak değil keramet yaklaşmasını murad ettiğini belirtmektedir. Artık başkası olmayacak şekilde onu yanına aldı. Silinecekleri silip onu kendine getirdi. Sonra da aralarındaki sırrı başka hiç kimseye bildirmeden ona söyleyeceklerini söyledi. Kendisine hevâ ve arzusuna göre konuşmayacağını bildirdi. Zahiren takva ipiyle bağlı olan, sırran mevlasına sığınmış olan, fısıldama (sır)

⁵² et-Teysîr, 8/164-165; Letâif, 2/124-125.

⁵³ ez-Zâriyat, 51/56.

⁵⁴ ez-Zâriyat, 51/57.

⁵⁵ İbrâhîm, 14/42.

⁵⁶ et-Teysîr, 9/151; Letâif, 2/258-259.

⁵⁷ el-En'âm, 6/33.

⁵⁸ et-Teysîr, 6/58; Letâif, 1/469.

⁵⁹ ed-Duhâ, 93/4-5.

⁶⁰ en-Necm 53/8-9.

⁶¹ Letâif, 3/481-

⁶² en-Necm, 53/8-9.

mahallinde olan kişi nasıl arzusuna göre konuşur?⁶³ diyerek, sûrenin ilk âyetlerinde Resûlullah için söylenen, “Kendi arzusuna göre konuşmaz.” ifadelerini, Allah’ın katına yaklaşır, O’nunla sır mahalinde buluşmasıyla açıkladığını aktarmaktadır.

4.1.3. Mü’minlerin Nitelikleri ve Davranışları ile İlgili Örnekler

Bu bölümde iman edenlerin Allah’ı zikretmekten duydukları neşe, Allah’ın emirlerini yerine getirmedeki hassasiyetleri, iman ve salih amelin kökleri sağlam bir ağaca benzetilmesi gibi örneklerle yer verilecektir. Allah’ın davetine icabet edip iman eden kullarının özellikleri ve onları bekleyen güzel akıbete dair âyetler Kur’ân’da sıklıkla yer almaktadır. Onlar dünyada yaşarken Allah Teâlâ’nın isteklerini yerine getirdikleri için Allah da onlar için şöyle vaatlerde bulunmaktadır:

Nesefî, “Onlar, inananlar ve kalpleri Allah’ı anmakla huzura kavuşanlardır. Biliniz ki, kalpler ancak Allah’ı anmakla huzur bulur.”⁶⁴ âyeti hakkında Kuşeyrî’nin, “Kalpleri Allah’ı anmakla huzur bulan, bütün eğlenceleri ve başlıca meşgaleleri zikir olan bir topluluktur. Allah kendilerini lütfuyla andığında ise onlara mahsus olarak gönüllerinde iç huzur yerleşir. Allah’ın kendilerini andığını hatırladıklarında kalpleri rahatlar, ruhları sevinç duyar, sırları aşına olur.”⁶⁵ diye onları övdüğünü nakletmektedir. Kalpleri ancak Allah’ı anmakla tatmin olan mü’minlerin bu neşesi, şu kudsî hadisteki müjdeye nail olmaktan kaynaklanır: “Kulum beni nasıl düşünüyorsa ben öyleyim. O beni anarken ben onunla beraberim. O beni kendi başına anarsa, ben de onu kendim anarım. O beni bir topluluk içinde anarsa, ben onu daha hayırlı bir topluluk içinde anarım.”⁶⁶ Müfessirin bu hadisten ilham alarak âyeti tefsir ettiği söylenebilir.

Nesefî, “Allah’a karşı gelmekten sakının”⁶⁷ âyeti hakkında Kuşeyrî’nin şöyle dediğini nakletmektedir. “Kuruntularınıza itaat edip arzularınıza göre hüküm vermeyin. Takva, Hakkın rızasını nefsin arzularına tercih etmektir.”⁶⁸ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ /Aranızı düzeltin.”⁶⁸ “Nefsin cimriliğini bırakmak, başkasının hakkını kendi payından üstün tutmak ve kalbi kıskançlık ve kinden arındırmaktır.”⁶⁹ وَجَلَّتْ قُلُوبُهُمْ /Kalpleri ürperir.”⁷⁰ âyetindeki ifade için de “Ondan (Allah) ayrılık korkusuyla kalpleri ürperir, ruhun O’na kavuşmasıyla sırları mutmain olur. Ayrılıktan bahsetmek onları yok eder, kavuşmaktan bahsetmek ise onları diriltir.”⁷¹ demiştir. “İşte onlar gerçekten mü’minlerdir. Onlara, Rableri katında yüksek mertebeler, bağışlanma ve cömertçe verilmiş rızık vardır.”⁷² âyeti için Kuşeyrî, “Rızık vereni görmek onları Allah’tan alıkoymaz.” demiştir.⁷³ Resûlullah’ın, takva sahiplerini öven, “Kim olurlarsa olsunlar ve nerede bulunurlarsa bulunsunlar, bana insanların en yakın olanları takva sahipleridir.”⁷⁴ ve “Nerede olursanız olun Allah’a karşı gelmekten sakının.”⁷⁵ hadislerinin bu âyetlerin açıklanmasında müfessire yol gösterdiğini söylemek mümkündür. Ayrıca, Allah’ın rızasını kazanmanın yolu, ancak nefsin arzularını terk etmekten geçer. Nefse ağır gelen şeylerin başında da din kardeşlerini kendinden üstün görmek, kalbi kıskançlık ve kinden arındırmak gerekir. Bu şekilde ancak, “Nerede olsanız, O sizinle beraberdir.”⁷⁶ sırrına erişilebilir.

⁶³ et-Teysîr, 14/112; Letâif, 3/482.

⁶⁴ er-Ra’d, 13/28.

⁶⁵ et-Teysîr, 9/63; Letâif, 2/229.

⁶⁶ Müslim, “Zikir”, 2.

⁶⁷ el-Enfâl, 8/1.

⁶⁸ el-Enfâl, 8/1.

⁶⁹ et-Teysîr, 7/125; Letâif, 1/602.

⁷⁰ el-Enfâl 8/2.

⁷¹ et-Teysîr, 7/127; Letâif, 1/602.

⁷² el-Enfâl, 8/4.

⁷³ et-Teysîr, 7/129; Letâif, 1/603.

⁷⁴ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 5/235.

⁷⁵ Tirmizî, “Birr”, 55.

⁷⁶ el-Hadîd, 57/4.

İman edenlerin benzetildiği, "Görmedin mi Allah nasıl bir misal getirdi: Güzel bir sözü, kökü (yerde) sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca (benzetti)."77 âyeti için Neseffî, "Allah Teâlâ, mü'minin marifetini kökü temiz bir toprakta olan, dalları yüksek bir ağaca benzetti. Bu ağacın meyveleri her zaman yiyenlere kâfi gelir ve yeryüzü halkına fayda sağlar. Kökü sağlam delillerle tashih edilmiş, dalları farzlardan oluşan salih amellerle süslenmiş iman da böyledir."78 ifadelerini Kuşeyrî'den nakletmiştir. Çevresi için mü'min, imanı ve davranışlarıyla, "Güzel memleketin bitkisi rabbinin izniyle (güzel) çıkar."79 âyetindeki güzel ve verimli toprağa ve "Mü'min bal arısına benzer; güzel şeyler yer, güzel şeyler üretir, (güzel yerlere) konar, (konduğu yeri de) kırmaz ve bozmaz."80 hadisindeki bal arısına benzetilmektedir. Mü'minlerin özellikleriyle ilgili, "Onlar ki, faydasız işlerden ve boş sözlerden yüz çevirirler."81 ifadesi için Neseffî, Kuşeyrî'den şunları nakletmektedir: "Allah'tan alıkoyan her şey dalgınlıktır (sehvdir). Allah'ın dışındaki her şey faydasızdır. Allah'ı işittirmeyen ya da Allah ile anılmayan her söz boş (lağv) tur. Kulun payına olan her şey de eğlence (lehv) dir."82 Müfessirin bu ifadeleriyle, Allah'tan başka her şeyi boş ve faydasız işler olarak nitelediği ve onlarla meşguliyeti abes olarak addettiği görülmektedir.

4.1.4. İnsanlarla İlgili Örnekler

Bu başlık altında, insanın dünyadaki davranışlarının çeşitliliği ve bunların neticesinde Allah'a karşı mesuliyetine dair âyetlerin tefsirinde, Kuşeyrî'nin onları derecelendirmesi ele alınacaktır.

Kıyametin dehşetinden bahseden, "Hele hepsini mahşere toplayacağımız gün."83 âyetinde Neseffî, Kuşeyrî'nin, "Diriliş gününde onları bir araya getirirken, hüküm ve emirle ayırır. Diriliş onları toplarken haklarındaki karar ayırır."84 dediğini aktardıktan sonra, "Zira bir grup cennette, bir grupta cehennemdedir."85 âyetini delil getirir.86 Kıyamet gününde insanlara en yakınlarının bile yarar sağlayamayacağı, herkesin ameline göre farklı bir konumda olacağı bilinen bir husustur. Nitekim âyet-i kerimede, "Yakınlarınız ve çocuklarınız size asla fayda vermeyecektir. Kıyamet günü Allah aranızı ayıracaktır."87 buyurulmuştur. Çünkü cennetlikler ile cehennemlikler isteseler bile bir araya gelemeyecektir.

Neseffî, insanlarla ilgili başka bir konuyu anlatan, "Allah'ın indirdiği ile hükmetmeyenler zalimlerin ta kendileridir."88 âyeti için Kuşeyrî'nin, "Allah'tan başka hakem edinip onun hükmünden başka huzur arayan kimse, kalbini şirkle karartıp sırrını küfürle birleştirirse, onun Allah ile beraber olması ne mümkün."89 diyerek Allah'ın direktiflerine kalbini yöneltemeyenleri zalimler olarak tefsir ettiğini aktarmaktadır. Sonraki âyetlerdeki, "Onların arzularına uyma."90 "Yakınlık sevgisi sana kendini beğendirmesin. Her nasibini terk edip Allah'ın emrine bağlan."91 Kuşeyrî, bu bölümü, "Rabbi'nin ismini an ve masivâdan kesilerek ona yönel."92 âyeti ışığında tefsir etmiştir.

77 İbrâhîm, 14/24.

78 et-Teysîr, 9/130; Letâif, 2/248.

79 el-A'râf 7/58.

80 Ahmed b. Hanbel, Müsned, 2/199.

81 el-Mü'minûn, 23/3.

82 et-Teysîr, 11/11; Letâif, 2/567.

83 el-En'âm 6/22.

84 Letâif, 1/463.

85 eş-Şûrâ, 42/7.

86 et-Teysîr, 6/39.

87 el-Mümtehine 60/3.

88 el-Mâide, 5/44.

89 et-Teysîr, 5/401; Letâif, 1/426.

90 el-Mâide 5/48.

91 et-Teysîr, 5/407; Letâif, 1/428.

92 el-Müzzemmil, 73/8.

"Şüphesiz sizin çabalarınız elbette çeşit çeşittir."⁹³ âyetindeki çeşitli olan çabalar için Neseffî, Kuşeyrî'nin "Kiminin çabası, dünyayı aramak, nefsinin şehvetine ve hevâsına tabi olmak, makam ve kuruntularını arama uğrunda geçer. Başkası da Allah'ın rızasının güzelliği ve ahireti arama uğruna çaba gösterir de takvasını tashih eder ve Allah'ı anma hususunda kendini arındırıp Mevla'sını arama devam eder. Kimisi de nefsi için gayret gösterir de dinini harap eder."⁹⁴ dediğini aktarmıştır. Bütün himmeti dünya ve ondaki mal, makam ve hevesler için olanlarla, ömrü boyunca Allah'ın rızasını ve ebedî hayat olan ahireti arama uğrunda çaba sarf edenler arasında bir karşılaştırma yapılarak âyet tefsir edilmektedir.

4.2. Ahkâma Dair Örnekler

Dinin temel alanlarından olan ibadetler, muhtelif konulardaki hükümler ve günlük hayatta insanların arasındaki iş ve işlemlerin yer aldığı muâmelâta dair âyetlerin tefsirinde Neseffî'nin, Kuşeyrî'den yaptığı işârî nakiller şöyledir:

Hac farızası ile ilgili olan, "Yoluna gücü yeten her kimsenin o beyti hacetmesi de insanlar üzerine Allah'ın bir hakkıdır."⁹⁵ âyeti hakkında Neseffî, Kuşeyrî'den şunu nakleder: "Hac, tazim duyulana yönelmek, gönülden beyti ziyareti kastetmek, kalple beytin rabbini tanıklığa yönelmektir. İhramın haramlarından nefisleri alıkoymayı hedeflerken, Allah'tan başka hiçbir şeyi ve mahlûkatın tamamını görmekten kalbi alıkoymaktır."⁹⁶ Bu âyetin tefsirinde Kuşeyrî, Rahman'ın misafiri olarak evini ziyarete gidenlerin, ibadetin zahiri şartlarını yerine getirmenin yanında, kalpleriyle de tamamen Allah'a yönelmeleri gerektiğini belirtmektedir.

Allah'ın nimetini tamamlaması hakkındaki, "Size nimetimi tamamladım."⁹⁷ âyeti için Kuşeyrî'nin, "Gerçekte nimet, seni nimet verenden koparmayan, aksine seni ona ulaştırandır."⁹⁸ dediğini nakleden Neseffî, ahkâm âyetlerini de işârî olarak yorumlayan Kuşeyrî'nin bir sonraki âyetteki, "Sana, kendilerine nelerin helâl kıldığını soruyorlar. De ki: "Size temiz ve hoş olan şeyler, bir de Allah'ın size verdiği yeteneklerle eğitip alıştırdığımız avcı hayvanların tuttuğu (avlar) helâl kıldı." ⁹⁹ ifadelerini şu benzetme ile açıkladığını bildirmektedir: "Sahibinin eğitip yetiştirdiği köpek, tuttuğu avı yemeden kendisine getirdiğinde av nasıl ona helal oluyor, köpeğin salyası necis kabul edilmiyorsa, aynı şekilde amel ve halleri sırf Allah Teâlâ için olan, nefisinden bir pay karışmayan kimsenin Allah katında rütbesi yücelir.¹⁰⁰ Kuşeyrî, yaptığı bu benzetme ile Allah'a karşı kulluk görevini ifa eden kişinin, sahibi için yakaladığı avını yemeyen köpek sadakatinde olması gerektiğini anlatmaktadır.

İçki ve kumarı yasaklayan âyet (el-Mâide 5/90-91) için Neseffî, manevi sarhoşluğun insanı düşürdüğü durum konusunda Kuşeyrî'den şunları nakleder: "Şarap akli giderip sarhoşluk verdiği için haramdır. Gaflet şarabından içerek sarhoş olanın durumu, şarap içenin sarhoşluğundan daha zordur. Şarap içmek haddi, gaflet sarhoşluğu haktan uzaklaşmayı gerektirir. Şaraptan sarhoş olana namaz yasak iken, gafletten sarhoş olan, Allah Teâlâ ile olan bütün bağlarından mahrum kalmıştır. Sarhoşa ayılana kadar had uygulanmadığı gibi gaflet de uyanıncaya kadar öğüt fayda sağlamaz. Sarhoşluk her türlü küçüklük ve zilletin sebebi olduğu gibi gaflet de her çeşit uzaklaşma ve perdenin sebebidir."¹⁰¹

⁹³ el-Leyl, 92/4.

⁹⁴ et-Teyssîr, 15/376; Letâif, 3/735-736.

⁹⁵ Âl-i İmrân, 3/97.

⁹⁶ et-Teyssîr, 4/175; Letâif, 1/rv.

⁹⁷ el-Mâide, 5/3.

⁹⁸ et-Teyssîr, 5/303; Letâif, 1/401.

⁹⁹ el-Mâide, 5/4.

¹⁰⁰ et-Teyssîr, 5/307; Letâif, 1/403.

¹⁰¹ et-Teyssîr, 5/483; Letâif, 1/446.

Müfessir bu ifadeleriyle, gaflet sarhoşluğuna göre şarabın verdiği sarhoşluğun daha basit olduğunu, kalbini mâsivâdan arındırmayanın kolay kolay gafletten kurtulup Hakk'a yaklaşmasının mümkün olmadığını anlatmaktadır.

Mescit adabı ile ilgili, "*Her mescitde ziyânetinizi takının (güzel ve temiz giyinin).*"¹⁰² âyeti için Neseffî, Kuşeyrî'nin "Abidlerin nefislerinin zineti, secde izleri, ariflerin kalplerinin zineti, vücûdun nurlarıdır. Abid kapıda kulluk sıfatıyla, arif ise hürriyetin hükmünde rahmet üzerindedir. İsrâf, bir susam kadar bile olsa kendin için aldığındır. Nasibinin dahilinde ya da payına düşen bile olsa, zaruret sınırından fazla olarak aldığın her şeyin israf olduğu da söylenmiştir."¹⁰³ dediğini aktarmaktadır. Tasavvufun özündeki 'en az ile yetinme' prensibinin bu âyet bağlamında müfessir tarafından 'bir susam kadar' tabiri ile dile getirildiği görülmektedir. Allah'ın mescitlerini imar etmekten bahseden, "*Allah'ın mescitlerini, ancak Allah'a ve ahiret gününe inanan, namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren ve Allah'tan başkasından korkmayan kimseler imar eder. İşte onların doğru yolu bulanlardan olmaları umulur.*"¹⁰⁴ âyetinin tefsirinde Neseffî, "Kulluğun merkezleri olan mescitleri imar, ancak beşerî arzuları tahrip etmekle gerçekleşir. Arif, mescitleri şehvet arzularını yıkmakla imar ederken; zahid ise, isteklerini yıkarak onu imar eder. Aynı şekilde arif, ilişkisinin arzularını yıkarak mescidi imar ederken, muvahhid ise, mülâhazasını yıkarak onu imar eder. Onların her birinin kendine mahsus bir sınıfı ve imanda farklı rütbeleri vardır. Burhan açısından iman, beyan açısından iman ve ayan görme açısından iman vardır. Aralarındaki fark ne kadar büyüktür."¹⁰⁵ ifadelerini Kuşeyrî'den nakletmektedir.

Neseffî, "*Ve sana yakîn (ölüm) gelinceye kadar Rabbinde ibadet et!*"¹⁰⁶ âyetinin tefsirinde, müşriklerin sözlerinden canı sıkılan Resûlullah'a, Rabbinin "Müşriklerin seni kötölemek için söylediklerinden kalbin daralıyorsa, bizi tespih edip övmek suretiyle dilini alıştır ki, bu can sıkıntısını giderip kalbine güç versin. Rabbinde ibadet et: Yakınlık sahasında oturup hizmet etmek ve vuslat adabını aramak için kulluk sahasında boyun bükerek dur ve kulluk şartlarına bağlı kal."¹⁰⁷ diyerek teselli verdiğini Kuşeyrî'den aktarmaktadır. "*Kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.*"¹⁰⁸ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî'nin söylediği gibi bütün meşgaleleri ve tesellilerini Allah'ın zikrinde bulan bu topluluk, ölünceye kadar rablerine ibadet etmekle Allah'a yakınlık mertebesine ulaşacaklarını bilirler.

Yine Neseffî dua ile ilgili, "*Rabbimiz şöyle dedi: "Bana dua edin, duânıza cevap vereyim.*"¹⁰⁹ âyeti için Kuşeyrî'nin, "Rabbimiz bana istekle dua edin ki size nasiple icabet edeyim. Bana her şeyden yakınız kurtararak dua edin ki, size lütufla icabet edeyim. Bana gücünüz yettiğince dua edin ki, darlığınızı kaldırarak size icabet edeyim."¹¹⁰ dediğini aktarmaktadır. Resûlullah, "*Kabul edileceğine kesin olarak inanarak Allah'a dua ediniz ve biliniz ki, Allah gafil bir kalpten gelen duayı kabul etmez.*"¹¹¹ diye buyurduğu için Kuşeyrî, Allah'ın duayı kabul etmesini, her şeyden yakayı kurtararak dua etme şartına bağlamakta ve Neseffî de tefsirinde bunu nakletmektedir.

¹⁰² el-A'râf, 7/31.

¹⁰³ et-Teysîr, 6/330; Letâif, 1/530.

¹⁰⁴ et-Tevbe, 9/18.

¹⁰⁵ et-Teysîr, 7/289; Letâif, 2/14.

¹⁰⁶ el-Hicr, 15/99.

¹⁰⁷ et-Teysîr, 9/233; Letâif, 2/283.

¹⁰⁸ er-Ra'd, 13/28.

¹⁰⁹ el-Mü'min, 40/60.

¹¹⁰ et-Teysîr, 13/134; Letâif, 3/313.

¹¹¹ Tirmizî, "Daavât", 463-464.

4.3. Zühd/İşârî Kavramlara Dair Örnekler

4.3.1. İslâm, İhsan, İhlas ve İstikâmet ile İlgili Örnekler

Mü'minlerin imanlarını yükseltmesi gereken bir hedef olan ve tasavvuf erbabının üzerinde çok durduğu İslâm, ihsan, ihlas ve istikametle ilgili âyetlerin tefsirinde Neseî, Kuşeyrî'den şöyle alıntılar yapmaktadır.

"İşte ben bununla emrolundum. Ben Müslümanların ilkiyim."¹¹² âyeti için Neseî, Kuşeyrî'den, "Kim kendisinin de Allah'a ait olduğunu bilirse, Allah'tan başka hiçbir nasibi kalmaz. Allah'ın hükmüne teslim olur, takdirine itirazda bulunmaz. Kendi tercihi için Allah'ın takdirine karşı çıkmaz, O'nun emrine boyun eğmekten yüz çevirmez."¹¹³ görüşlerini aktarır. Allah'ın kulunu her zaman gözetlediğinin farkına varanların durumu, "Kimin dini, iyilik yaparak kendini Allah'a teslim eden ve hakka yönelen İbrahim'in dinine tabi olan kimsenin dininden daha güzeldir."¹¹⁴ âyetinde İbrahim (a.s.) örneğinde sunulmaktadır. Bu âyetin tefsiri konusunda Neseî, Kuşeyrî'den şunu nakleder: "Yüzünü Allah'a teslim eden yani bütünüyle kendisini yalnızca Allah'a yönelten, akidesinden Allah'tan başka her şeyi temizleyen, Allah'ın kendisi hakkındaki bütün hallerine teslim olarak malından, cesedinden, ruhundan, cildinden, ailesi ve çocuklarından vazgeçip Allah'tan başka hiçbir şey biriktirmeyen, Allah'ın gerçek dostudur."¹¹⁵ Kendilerine dünya ve ahiret hayatında müjde olduğu bildirilen ve hiçbir korku ve üzüntü yaşamayacak Allah dostlarından olabilmek için, "Onlar, iman etmiş ve Allah'a karşı gelmekten sakınmış olanlardır."¹¹⁶ âyetinde bildirildiği gibi iman etmek, takva sahibi olmak ve ibadetleri Allah'ı görüyor muş derecesinde (ihsan) eda etmek gerekir.

İhlas ile ilgili olarak, "Öyle ise sen de dini Allah'a has kılarak O'na kulluk et."¹¹⁷ âyetinde Neseî, Kuşeyrî'nin "İbadet, huşûnun son sınırıyla emre boyun eğmektir. Bu da nefis, kalp ve ruhla olur. Nefis olan ibadet, noksanlıktan kaçınmakla ihlaslı olmaktır. Kalple olan, kişileri görmeyerek ihlaslı olmaktır. Ruhla olan, fazlalıkları talepten arınmak suretiyle samimi olmaktır."¹¹⁸ dediğini aktarmaktadır. Hadis-i şerifte, "Allah, ancak samimiyetle sadece kendisi için ve rızası gözetilerek yapılan ameli kabul eder."¹¹⁹ buyurulduğu için müfessirin ruh, nefis ve kalp bütünlüğü içinde ancak Allah rızası için yapılan amelleri ihlas olarak nitelediğini görmekteyiz.

Tasavvuf erbabının üzerinde önemle durduğu kavramlardan biri olan istikâmet için, "Şüphesiz Rabbimiz Allah'tır deyip de sonra dosdoğru olanlar..."¹²⁰ âyeti hakkında Neseî, Kuşeyrî'nin insanları durumlarına göre farklı istikâmet sahibi olarak şöyle tanımladığını belirtmektedir: "Zahidin istikâmeti dünyaya dönmek, abidin istikâmeti şehvetine uymayıp ara vermemek ve amelini riya ve süm'a karıştırmamaktır. Arifin istikâmeti ise, iki cihanda da kendisini Mevla'sından perdeleyecek hiçbir hazzı marifetine karıştırmamaktır."¹²¹ İstikâmet, mü'minin her halinde gözetmesi gereken bir hedef olduğu için, bir gününü kuşatan beş vakit namazın her rekâtında kırk defa "Bizi sırat-ı müstakime ilet."¹²² duasıyla bu amacına ulaşmak için Allah'tan yardım istemektedir. Esasen bu ifade, "bizi ölünceye kadar orada sabit tut" demektir. Kuşeyrî'nin âyeti; niyet, inanç, amel ve maksadında Allah'ın

¹¹² el-En'âm, 6/163.

¹¹³ et-Teyisîr, 6/274; Letâif, 1/515.

¹¹⁴ en-Nisâ, 4/125.

¹¹⁵ et-Teyisîr, 5/203; Letâif, 1/367.

¹¹⁶ Yûnus, 10/63.

¹¹⁷ ez-Zümer, 39/2.

¹¹⁸ et-Teyisîr, 13/9; Letâif, 3/267.

¹¹⁹ Nesâî, "Cihâd", 24.

¹²⁰ Fussilet, 41/30.

¹²¹ et-Teyisîr, 13/177, 182; Letâif, 3/327-328, 331.

¹²² el-Fâtiha, 1/6.

rızasını kazanmaya çalışmak, yaşarken istikâmet üzere yaşamak ve ölürlen de Allah'tan istikâmet üzere ölmeyi istemek prensibiyle açıkladığı görülmektedir.

4.3.2. Övülen ve Yerilen Davranışlarla (Tergîb-Terhîb) İlgili Örnekler

Kur'ân'ın mesâni (ikili anlatım) üslûbunda muhataplara hem övülen hem de yerilen davranışlardan örnekler verilir. Böylece insanlar övülen davranışlara teşvik edilirken, yerilen davranışlardan uzak durmaları istenir. Bunlara dair bazı âyetlerin tefsirleri şöyledir:

Karz-ı hasen ile ilgili olan, "*Kimdir Allah'a güzel bir borç verecek o kimse ki, Allah da o borcu kendisine kat kat ödesin.*"¹²³ âyetinin tefsiri hakkında Neseffî, farklı âlimlerden ve Kuşeyrî'den oldukça değişik görüşler nakleder. İbn Mübarek, "Karz-ı hasen, malın helalden olmasıdır." Sehl b. Abdullah et-Tüsterî, "Yerine bir bedel istememendir." Kuşeyrî, "Gaflet üzere vermemektir. Fakihlere göre karz-ı hasen, zenginın sırtından verildir. Marifet ehlinin lisanında, çaresiz olanı kendine tercih etme (îsâr) kasdıyla vermektir. Âlimlere göre, iki yüzden beş vermek olduğu da söylenir. Marifet ehline göre ise, tamamını vermek için ruhun çabasını arttırmasıdır."¹²⁴ Başka âyetlerde mü'min kardeşine faizsiz borç verme ile ilgili, "*Allah'a güzel bir ödünç verenlere, verdiklerinin karşılığı kat kat ödenir ve onlara değerli bir mükâfat vardır.*"¹²⁵ şeklinde buyurulduğu için Kuşeyrî, âyeti ruhunun bütün çabasıyla vermek olarak tefsir etmiştir.

"Öyle ise iyiliklerde yarışın."¹²⁶ beyanını, Kuşeyrî, "Zahidlerin yarışı, dünyayı reddetmekle, abidlerin yarışı hevâyı reddetmekle, ariflerin yarışı arzularından uzaklaşmakla, muvahhidlerin yarışı verâyı terk etmekle, mukarrebiniın yarışı ise, dünya ve ukbâyı unutmaklardır."¹²⁷ şeklinde tefsir etmektedir. İnsanların Allah'a yakınlıklarına göre dereceleri olduğunu, kiminin dünyayı ve nefsinin arzularını terk etmesi yeterli olurken kiminin de dünya ve ukbâyı unutmakla ancak yakınlığa (mukarrebini) erişebileceği anlatılmaktadır. Kitabın mirasçılığına mazhar olanlar için, "*Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık.*"¹²⁸ Kuşeyrî kulların mirasçı olarak isimlendirilmesini, "Çünkü kazanç olmadan hak etmişlerdi. Zira mirasa nesep ve sebeple hak kazanılır. Burada nesep iman, sebep itaattir. Kullarından birincisinin ibadetlerden nasibi az olduğu için farz sahibiyle başlanır. Aynı şekilde burada da nasibi diğerlerinden daha az olduğu için zalimle söze başlamıştır."¹²⁹ gerekçesine dayanmaktadır. Allah nezdinde imanın üstünde bir derece olmadığı için, müfessirlere göre kullarımız övgüsü âyette ancak iman edenler için kullanılmış ve kitabın varisleri olarak da onlar seçilmiştir.

Neseffî, "*Bakışlarını sadece eşlerine çevirmiş*"¹³⁰ âyetini Kuşeyrî'nin, "Elini ve gözünü haram ve şüpheden çeken. Onlar bakışlarını senden başkasına çevirince, Rabbine kavuşuncaya kadar onu umarak, kulun bakışını mahzurlu şeylerden hatta gizli şeylerden çekmesi daha evlâdır."¹³¹ şeklinde yorumladığını bildirir. "*Kim Allah'a karşı gelmekten sakınırsa Allah ona bir çıkış yolu açar.*"¹³² âyeti için de Kuşeyrî'nin, "Tedbirinin karanlıklarından onu çıkarıp takdirinin şahitliğine nakleder. Her türlü meşguliyetten onu arındırır ve her şeyi için kendisine yeterli gelir."¹³³ dediğini nakleder. Allah'ın emir ve yasaklarına riayet konusunda titiz davranan muttaki kullar için, "*Allah kuluna kâfi değil mi?*"¹³⁴ hitabı

¹²³ el-Bakara, 2/245.

¹²⁴ et-Teyssîr, 3/287; Letâif, 1/189.

¹²⁵ el-Hadîd, 57/18.

¹²⁶ el-Mâide, 5/48.

¹²⁷ et-Teyssîr, 5/409; Letâif, 1/428.

¹²⁸ el-Fâtır, 35/ 32.

¹²⁹ et-Teyssîr, 12/310; Letâif, 3/204.

¹³⁰ er-Rahmân, 55/56.

¹³¹ et-Teyssîr, 14/214; Letâif, 3/512.

¹³² et-Talâk, 65/2.

¹³³ et-Teyssîr, 14/463; Letâif, 3/600.

¹³⁴ ez-Zümer, 39/36.

yeterli olacaktır. Âyet, Rablerine kavuşan bu bahtiyarların artık hûrîlerle de bir bağı kalmayacaktır diye tefsir edilmektedir.

Nesefî, şükür konusundaki, "*Kullarımdan şükreden azdır!*"¹³⁵ âyetinin tefsirinde Kuşeyrî'nin, "Esas şükreden (şekûr), benzerlerinin şükrüne göre şükrünü arttıran; şakir, bolluğa karşı şükredendir. Şekûr, belaya karşı şükreden, şakir verilene şükreden, şekûr ise, verilmeyene de şükredendir. Kullarımdan benden nimeti aldığı halde onu sebeplere yüklemeyen azdır. Sebeplere şükredip bana şükretmezler. Çoğunluk Allah'tan nimeti alıp minneti O'ndan başkasına layık görerek Allah Teâlâ'dan başkasına şükrederler."¹³⁶ kanaatini aktarmaktadır. Allah, Kur'ân'da "*İnsana nimet verdiğimizde yüz çevirir ve yan çizer. Başına bir kötülük gelince de yalvarmaya koyulur.*"¹³⁷ buyurarak insanların çoğunun sabırsız ve şükürsüz olduğunu, bazılarının da nimeti vereni görmeyip onu kendi çabasına ve sebeplere bağladığını bildirmektedir. Bundan dolayı Allah'a şükreden kullar 'çok azdır' diye âyette belirtilmiştir. Kuşeyrî, tasavvuf erbabının 'Allah'tan gelen her şeye karşı şükretmek gerektiği' prensibinden hareketle âyeti tefsir etmekte ve Nesefî de bunu tefsirinde nakletmektedir.

Nesefî, "*Birbirinizin kusurunu araştırmayın.*"¹³⁸ âyeti için Kuşeyrî'nin, "Arif, hakka şahit olmaktan vakit bulup da halkın durumuna şahit olamaz ki, nerede kaldı başkalarının kusurlarını araştırsın? Hakla meşgul olan kendisi ile meşgul olamaz. Kendi nefsi ile meşgul olan da halkın durumuyla uğraşmaz. Halktan gizlenmek ancak haktan gizlenmekle olur."¹³⁹ dediğini aktarmaktadır. Mutasavvıflar kendi kusurlarıyla meşgul olmaktan başkalarının ayıp ve günahlarıyla ilgilenmeye fırsat bulamadıkları için, kimsede kabahat aramazlar. Kuşeyrî, âyetin yorumunda durumu bir adım daha ileri taşıyarak, ariflerin hakla meşguliyetten başka hiçbir şeyle ilgilenmediklerini belirtir. Ariflerin hedefi Allah ile beraberlik olduğu için, "*O halde Allah'a koşun.*"¹⁴⁰ âyeti mucibince başka hiçbir varlıkla meşgul olmazlar. Kuşeyrî bu âyet bağlamında "Allah'a koşusu doğru olanın, ona kararı da doğru olur."¹⁴¹ diyerek, böylece ariflerin kararının O'nda son bulacağını anlatmaktadır.

4.4. Kur'ân İlimleri

4.4.1. Kısalarla İlgili Örnekler

Nesefî, Kur'ân'daki Hz. İbrahim, Hz. Mûsa ve Ashab-ı Kehf kıssalarına dair bazı âyetlerin tefsirinde Kuşeyrî'den nakillerde bulunmaktadır.

Hz. İbrahim ile ilgili Kuşeyrî, "İbrahim'in dostluk makamına, "*İyi bilin ki onlar benim düşmanumdur; ancak âlemlerin Rabbi (benim dostumdur)*"¹⁴² sözünü söyleyerek hak kazandığını söylemiştir. "Allah'tan başka tapınılan varlıkları, baştan sona değersizleştirmek için çoğunlukla ferde verilen tek bir isimde (onlar diyerek) toplamış, sonra onları anmayı bırakıp 'ancak âlemlerin rabbi' zikriyle meşgul olmuştur. Daha sonra da O'nun vasfını anınca neredeyse daha hiç konuşmadı. Sevileni çok anmak ve onu anmaktan başka şeyden vazgeçmek muhabbetin alametindedir."¹⁴³ Kuşeyrî, İbrahim'in (a.s.) Rabbine karşı olan bu sevgisi sayesinde "*Allah İbrahim'i dost edinmiştir.*"¹⁴⁴ makamına hak kazandığını açıklamaktadır.

¹³⁵ es-Sebe', 34/13.

¹³⁶ et-Teyşîr, 12/236; Letâif, 3/179.

¹³⁷ Fussilet, 41/51.

¹³⁸ el-Hucurât, 49/12.

¹³⁹ et-Teyşîr, 13/519; Letâif, 3/443.

¹⁴⁰ ez-Zâriyât, 51/50.

¹⁴¹ et-Teyşîr, 14/60; Letâif, 3/469.

¹⁴² eş-Şuarâ, 26/77.

¹⁴³ et-Teyşîr, 11/284; Letâif, 3/13.

¹⁴⁴ en-Nisâ, 4/125.

Hız. Mûsâ ve kavmi hakkındaki, "Mûsâ kardeşi Hârûn'a, "Kavmim arasında benim yerime geç dedi."145 âyeti için Neseffî, Tûr Dağı'na vahiy almaya giden Mûsâ'nın kardeşi Hârûn'a söylediği bu söz için Kuşeyrî'nin, "Allah Teâlâ'dan Firavun'a gitme emrini alan Mûsâ, kardeşi Harun'un kendisiyle beraber gönderilmesini istedi. Tûr Dağı'na münâcaat için gidince, onu halkı arasında kendi yerine vekil bıraktı. Görünüşte bu itirazdır ama büyüklere hiçbir itiraz olamaz."146 dediğini bildirmektedir. Kuşeyrî, Mûsâ'nın kavmi ile bizim aramızdaki farkla ilgili, "Mûsâ, kavminden, belirlediğimiz yere gitmek için yetmiş adam seçti... Onunla dilediğin kimseyi saptırırsın, dilediğini de doğruya iletirsin. Sen bizim velimizsin. Artık bizi bağışla ve bize acı. Sen bağışlayanların en hayırlısıdır" dedi."147 âyetinden şöyle bir çıkarımda bulunmaktadır: "Onlar Mûsâ'nın seçtiği bir kavimdir, bizi ise Allah seçtiğini bildirmektedir. "Rabbin dilediğini yaratır ve seçer."148 Bu kavim nerede, onlar nerede? Onlar, "Allah'ı bize açıkça göster" demişlerdi."149 Bizim için Allah, "O gün birtakım yüzler aydıdır. Rablerine bakarlar."150 buyurmuştur.151 Bakara olayında olduğu gibi Allah'ın emirlerini yerine getirmek yerine onlar hakkında pazarlık yapan İsrailoğulları ile ümmet-i Muhammed arasındaki bariz fark, bu âyet vesilesiyle müfessir tarafından ortaya konulmuştur.

Ashab-ı Kehf kıssasında geçen, "(Resûlüm)! Yoksa sen, bizim âyetlerimizden Ashâb-ı Kehf ve Ashâb-ı Rakîm'in durumlarını şaşırtıcı mı buldun?"152 âyetinin yorumunda Neseffî, Resûlullah'ın, Ashab-ı Kehf kıssasını şaşırtıcı bulmamasını Kuşeyrî'den naklettiği şu ifadeye dayandırmaktadır: "Onların kıssalarına hayret etmene gerek yok. Bazı geceler senin "Kabe Kavseyne" (iki yay arası mesafe: en-Necm 53/9) gitmen, senin durumunun onlardan daha hayrete şayan olduğunu gösterir."153 "Şüphesiz onlar Rablerine inanmış birkaç genç yiğitti. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık."154 Ashab-ı Kehf için Kuşeyrî, "Vuslat davetçileri kendilerine geldiğinde tereddüt etmeden ilk anda Allah'a iman ettikleri için, Allah onları yiğit olarak isimlendirmiştir. Zira onlar, Allah için kıyam etmiş ve ona ulaşıncaya kadar durmamışlardır. Biz de onların hidayetlerini artırmıştık: Nurlarını arttırmak suretiyle sırlarını keşfederek onların gelişyle memnun olsunlar. "Onların kalplerini metin kıldık."155 Onları kendilerinin dışındakilerden (ağyar) zengin kıldık, basiret nurlarıyla kendimize yaklaştırdık. Onlar, Allah için Allah ile kıyam ettiler. Allah için kıyam edeni, Allah başkalarından seçip ayırır. Allah için ayaklanan ona ulaşıncaya kadar durmaz. Onları şehvetlerinden alıkoyduk, böylece kıyamları Allah için oldu."156 demektedir. Ashab-ı Kehf'in putperest bir toplum içerisinde tevhid prensibiyle çıktıkları yolda kendilerine Allah yardım etmiş ve onları mağarada gizleyerek kavimlerinin elinden kurtarmıştır. Çünkü, "Ey iman edenler! Eğer siz Allah'a (Allah'ın dinine) yardım ederseniz O da size yardım eder, ayaklarınızı kaydırmaz."157 ilâhî yasa gereği Allah Teâlâ, dini için çabalayanları hiçbir zaman yardımsız ve yüz üstü bırakmaz.

Neseffî, İblis'in, "Senin şerefine andolsun ki, elbette onların hepsini azdıracağım"158 diye yemin etmesiyle ilgili olarak Kuşeyrî'nin "İblis, Allah'ın izzetini bilseydi, O'na karşı gelmek üzere yemin etmezdi.

145 el-A'râf, 7/142.

146 et-Teyşîr, 6/503; Letâif, 1/563.

147 el-A'râf, 7/155.

148 el-Kasas, 28/68.

149 en-Nisâ, 4/153.

150 el-Kıyâme, 75/22-23.

151 et-Teyşîr, 7/21; Letâif, 1/575.

152 el-Kehf, 18/9.

153 et-Teyşîr, 10/19; Letâif, 2/378-379.

154 el-Kehf, 18/13.

155 el-Kehf, 18/14.

156 et-Teyşîr, 10/35; Letâif, 2/381.

157 Muhammed, 47/7.

158 Sâd, 38/82.

İblisin, "Ey Rabbim! Öyle ise bana insanların diriltilecekleri güne kadar mühlet ver"¹⁵⁹ diyerek süre istemesi, şakîliğini (cehennemlik) tamamlamak içindir. Böylece günahlarını çoğaltarak suçunu arttırmıştır. Allah, onun kendi lisanıyla istediği şakîliğini tamamlama arzusunu kabul etmiştir."¹⁶⁰ görüşünü nakletmektedir. Âdem ve eşi gibi tövbe etmeyi değil de kendi iradesiyle şakîliği seçen İblis'e, Allah bu fırsatı tanıdı. Böylece kıyamet gününde şakîliği için Allah'a karşı sunabileceği bir mazereti kalmadı.

4.4.2. Mukatta'a Harfleri ile İlgili Örnekler

Kur'ân-ı Kerîm'de sûrelerin tamamına yakın kısmı okuyanın dikkatini çeken, ilgisini ve merakını uyaran âyetlerle başlar. Tefsir ilminde bu âyet veya âyetler grubuna "fevâtihu's-süver" adı verilir. Aynı şekilde sûrelerin konunun tamamlandığı kanaatini veren, söylenmesi gerekli son söz mahiyetinde bir üslûp ve anlam taşıyan âyetlerle bitmesine de "havâtimü's-süver" denir.¹⁶¹ Bu anlamda Kur'ân'da en çok dikkat çeken sûreler, mukattaa harfleriyle başlayanlardır. Bazı sûrelerin başında bulunan mukattaa harfleri her zaman insanların merakını uyandırmış, kelâm, tefsir ve tasavvuf âlimleri tarafından farklı şekillerde yorumlanmıştır.

Mukattaa harfleri konusunda da Kuşeyrî'den işârî iktibaslar yapan Nesefî, Meryem sûresinin 1. âyeti için; كَيْبِغصن/"Kâf. Hâ. Yâ. Ayn. Sâd."¹⁶² "Bu harfler, Allah Teâlâ'nın muhatabına tahsis ettiği manalarının anlaşılıp hitabının anlamının sırlarını sevdiklerine tarif etmesidir. Peygamberin onları anlaması ve sırrını fark etmesidir. Kâf (ك) harfinde meleklerin kulların hatalarını yazmasından önce, Allah'ın merhameti kendi üzerine yazması vardır. Hâ harfi, mü'min kullarını irfanına yöneltmesi ve saltanatının celalini hak ettiği ulûhiyyetini onlara tanıtmasıdır. Yâ harfi, zorluklardan sonra nimetlerini kolaylaştırıp mü'min kullarına rahmet elini uzatmasıdır. Ayn harfi, mahlûkatının gizli, açık, az, çok, şu an ve gelecekteki bütün durumlarını bildiğine işaretir. Sâd harfi ise, va'dinde sâdık olduğunu gösterir."¹⁶³ demektedir. Mukatta harflerinin tefsirinde Kuşeyrî'nin Kur'ân'daki başka âyetlerden yola çıkarak birtakım yorumlar geliştirdiğini düşünmekteyiz. Kâf (ك) harfi için, "O, merhamet etmeyi kendi zatına farz kıldı."¹⁶⁴ âyetinden; yâ harfi için, "Elbette zorluğun yanında bir kolaylık vardır."¹⁶⁵ âyetinden; ayn harfi için, "Sözünüzü ister gizleyin ister açığa vurun; bilin ki O, kalplerin içindekini bilmektedir."¹⁶⁶ âyetinden ve sâd harfi için de "Allah asla sözünden dönmeyiz."¹⁶⁷ gibi âyetlerden hareketle Allah'ın sözünde sadık olduğunu belirtmektedir.

5. Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'i tefsir yöntemlerinden biri olan işârî tefsir metoduyla yazılmış tefsirlerden biri Kuşeyrî'nin *Letâifu'l-işârât'ıdır*. Bu tefsir, şeriatın zahirini ihmal etmeden âyetleri işârî metotla da açıklayan bir tefsir olarak hem ilim sahasında hüsnü kabul görmüş hem de kendisinden sonra bu ekol üzere tefsir yazarlar için bir ilham kaynağı olmuştur. Yazdığı eserlerle Karahanlılar döneminin ilmi ve fikrî hayatına katkıda bulunan Ömer en-Nesefî de *et-Teyisîr fi't-tefsîr* adlı eserinde, Kuşeyrî'nin vahdet-i vücûd anlayışıyla yazdığı *Letâifu'l-işârât'ından* tasavvufî nakillerde bulunmaktadır. Kuşeyrî'nin tefsirinde, kâinatı Allah'tan başka gerçek varlık olmadığı için, kulların işlerinde Allah'ın muradını ön plana tutmaları, O'nun rızasını kazanmak için nefsin arzularını terk etmeleri, iradeleriyle tamamen

¹⁵⁹ Sâd, 38/79.

¹⁶⁰ *et-Teyisîr*, 12/527; *Letâif*, 3/264.

¹⁶¹ Mustafa Çetin, "Havâtimü's-süver", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/526.

¹⁶² Meryem 19/1.

¹⁶³ *et-Teyisîr*, 10/16; *Letâif*, 2/418.

¹⁶⁴ el-En'âm, 6/12.

¹⁶⁵ el-İnşirâh, 94/5.

¹⁶⁶ el-Mülk, 67/13.

¹⁶⁷ Âl-i İmrân, 2/9.

O'na teslim olmaları, kendilerini Hak'tan perdeleyen aile ve çocukları da dahil dünya ve içindeki her şeyden uzaklaşmaları, beden ve ruh olarak bütünüyle O'na yönelmeleri, böylece Allah'ta yok olmaları (fenâfillah) istenmektedir. Kur'an'ın en ideal uygulayıcısı olan Resûlullah'ın (a.s.) hayatında Allah'a ibadetle birlikte dünya ve içindekilere yer verildiği gibi bedeni ihtiyaçları, aile, çocuk ve etrafındakiler için de bir pay ayrılarak herkesin hakkının gözetildiği ve bunun ideal ölçü olarak tavsiye edildiği görülmektedir.

Ömer Neseffî, sade bir dil anlayışı ile yazdığı *et-Teysîr* adlı tefsirinde Kuşeyrî'den işâri nakilleri ekseriyetle olduğu gibi aktarmakta, onlara herhangi bir ilavede bulunmamaktadır. Neseffî, tasavvuf erbabının önem verdiği temel kavramlardan olan ihlası, Kuşeyrî'nin ruh, nefis ve kalp bütünlüğü içinde ancak Allah rızası için yapılan ameller şeklinde nitelediğini bildirmektedir. Aynı şekilde Kuşeyrî'nin, insanları Allah katındaki durumlarına göre avâm, havâs ve havâssu'l-havâs olarak derecelendirdiğini, onlardan her birinin çeşitli ibadetleri ve yöneldiği farklı hedefleri olduğunu belirtmektedir. Niyetleri, ibadetleri ve davranışlarında başkasının hoşnutluğunu değil de tamamen Allah'ın rızasını hedefleyenlerin, ancak ihsan derecesine ulaşarak Allah ile beraber olacağını dile getirmektedir. Kuşeyrî, muhsinlerin Allah Teâlâ'nın sevgisini hak ettiklerinden dolayı O'ndan razı olduklarını, bunu elde etmenin kendilerine cennete girmekten daha büyük bir mutluluk verdiğini ifade etmektedir. Onlar, dünyada ve ahirette Allah'tan başka hiçbir şey görmediği için, müşahede makamında rablerini seyredecek olan âriflerdir. Bu ifadeler, Kuşeyrî'nin tefsirine fenâ fillah düşüncesinin hâkim olduğunu, tefsirine bunları iktibas eden Neseffî'nin de aynı kanaatte olduğunu düşündürmektedir.

İsminden de anlaşılacağı gibi Neseffî'nin *et-Teysîr fi't-tefsîr*'i hem dilinin kolay anlaşılması hem de yalın üslûbuyla rivayet ve dirayet metodunu harmanlayan, başta Mâtüridî, Taberî, Zemaşerî, İbn Atıyye ve Kuşeyrî olmak üzere muhtelif âlimlerden alıntılarla zenginleştirilen bir tefsirdir. Neseffî'nin tefsirinde sûfî kimliğini kullanarak Karahanlı halkına Hanefî-Mâtüridî çizgi ile tasavvufun insan hoşgörüsünü birlikte sunabilmek için, Kuşeyrî'nin işâri metodundan yararlandığı söylenebilir. Modern dönemde kalabalıklar arasında daralan ve gittikçe daha fazla yalnızlaşan insanlar için tasavvufun alternatif bir rol üstlendiği düşünüldüğünde, işâri tefsirlerin toplumda hala bir karşılığının olduğu ve bunalım geçiren ruhların tedavisinde Kur'an'ın işâri yorumunun bir çıkış yolu sunduğunu ifade etmek mümkündür.

6. Kaynakça

- Akpınar, Ali. "İşâri Tefsir ve Kuşeyri'nin Besmele Tefsiri". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*. Ankara: 3/9 (2002), 53-92.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. "Neseffî, Necmeddîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/571-573. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Aslantürk, Ayşe Hümeysra. *Ebû Hafs Ömer en-Neseffî (öl. 537/1142) "et-Teysîr fi't-Tefsîr" Adlı Eserinin Tahlili ve el-Bakara Sûresi'nin Tenkidli Neşri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1989.
- Ateş, Süleyman. "Hakâiku't-tefsîr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 15/163-165. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Ateş, Süleyman. *İşâri Tefsir Okulu*. İstanbul: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1998.
- Bekiroğlu, Haydar. "Kuşeyrî'nin Letâif'inde İşâri Anlam Dünyası". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 6/12 (2017), 89-119.
- Can, Melike. *Ömer Neseffî Tefsirinde Hacc sûresi'nin Tahkik ve Değerlendirmesi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Çetin, Mustafa. "Havâtimü's-süver". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 16/526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Demirci, Muhsin. *Konulu Tefsire Giriş*. İstanbul: MÜİFAV Yayınları, (2.Basım, 2013.)
- Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm Abdillâh el-Herevî, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ânî'l-Azîz*, thk. Muhammed b. Salih el-Müdeyfir, Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd/Şeriketü'r-Riyâd, 1997.
- Efe, Seyfullah. *Ömer Neseî ve Ebû'l-Fütûh Râzî'nin Kur'an Yorumlamaları (Karşılaştırmalı Bir Yaklaşım)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâutî-Adil Mürşid vd. Müessesetü'r-Risale, 2001.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Fidâi Zeynuddîn Kâsım. *Tâcu't-terâcim*. thk. Muhammed Hayr Ramazan Yusuf. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1992.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. Kahire: Dâru İhyai'l-Kütübî'l-Arabî, 1952.
- Karakaş, Vehbi. "Âlûsî'nin Rûhu'l-Maânisi'nde İşârî Tefsir". *Çanakakle Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 1/2 (2013), 47-63.
- Kaya, Ali. "Besmelenin Süre Muhtevâsıyla Yorumu: Ömer Neseî ve Bikâi Örneği". *Eskiye*. 46 (Mart/March 2022), 337-363.
- Kaya, Ali. "Ömer Neseî'nin et-Teysîr fi't-Tersir Adlı Tefsirinde Münâsebâtü'l-Kur'an". *Ortaasya'dan Anadolu'ya İslami İlimler*. ed. Murat Şimşek vd. 818-828. Karabük: Karabük Üniversitesi Yayınları, 2021.
- Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin b. Adilmelik. *Letâifu'l-işârât*. thk. İbrahim Besyûnî. Mısır: Hey'etu'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Kitab, ts.
- Nasr Ebû Zeyd. "Sûfî Düşüncede Hakikat-Dil İlişkisi Üzerine- İbn Arabî'de Dil, Varlık ve Kur'an-". trc. Ömer Özsoy. *İslâmiyât*. Ankara: 1999, 2/3.
- Neseî, Ebû Hafis Necmuddîn Ömer b. Muhammed b. Ahmed el-Hanefî. *et-Teysîr fi't-tefsîr*. thk. Mâhir Edîb Habbûş. 15 Cilt. İstanbul-Beyrut: Dâru'l-Lubâb, 2019.
- Neseî, Necmeddin Ömer. *Ömer Neseî Tefsiri (et-Teysîr fi't-tefsîr)*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Yazma Eserleri Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerîm b. Muhammed. *et-Tahbîr fi'l-mu'cemi'l-kebîr*. thk. Munîra Nâcî Sâlim. 2 Cilt. Bağdat: y.y., 1975.
- Suyûtî, Celâluddin Abdurrahman b. Ebî Bekir. *Târîhu'l-hulefâ*. Nşr. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Mısır: el-Mektebetü't-Ticaretî'l-Kübra, 1966, 3. bs.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tehanevî, Muhammed Ali. *Keşşâfu ıstilahâtu'l-fünûn ve'-ulûm*. thk. Ali Dahruc, 2 Cilt. Lübnan-Beyrut, y.y. 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Humus: Mektebetü Dâri'd-Da've, 1965.
- Turan, Abdülbaki. "Kuşeyrî ve Letâifu'l-İşârât İsimli Tefsiri". *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 4 (1991), 36-54.
- Uludağ, Süleyman. "Kuşeyrî, Abdülkerim b. Hevâzin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 26/473. Ankara: TDV Yayınları, 2002.
- Zemahşeri, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabiyyi, 1997.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2023

الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه

İmam Dârimî'nin Sünen'inde Ahlaki Yön/Imam ad-Darimi's Ethical Aspect Based on his Sunan

10.51506/mesned.1265621

Asmaa AL BOGHA

0000-0002-3333-6382

asmaalbogha@bayburt.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Bayburt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri Bölümü, Bayburt/Türkiye

Asst. Prof., Bayburt University, Faculty of Islamic Sciences,
D. of Basic Islamic Sciences, Bayburt /Turkey

Araştırma Makalesi

Research Article

Geliş Tarihi: 20.03.2023

Date of Submission: 20.03.2023

Kabul Tarihi: 11.06.2023

Date of Acceptance : 11.06.2023

Yayın Tarihi: 30.06.2023

Date of Publication: 30.06.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BYNC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Al BOGHA, Asmaa. "الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه/İmam Dârimî'nin Sünen'inde Ahlaki Yön/Imam al-Darimi's Ethical Aspect Based on his Sunan". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2023-1): 42-59. <https://doi.org/10.51605/mesned.1265621>

Imam al-Darimi's Ethical Aspect Based on his Sunan

Summary: In this research, it has been tried to determine Imam al-Darimi's ethical aspect based on his sunan. Muhaddis see hadiths as a criterion that guides human behavior. In this sense, a Muslim person who obeys the Prophet, remaining in an inner awareness can control his/her behavior. Thus, this helps people to get rid of bad habits that prevent his/her from progressing in terms of morality. Therefore, when dividing the research of hadith, determining the rulings and choosing the hadiths, it reflects an Islamic perspective on the life that a Muslim should have. The moral personality of Imam al-Darimi is revealed in his views and secret messages about the merfû and mewkûf narrations in the introduction section. al-Darimi has established his moral system on these principles. After the necessary analyzes were made, the contents were divided into various sections. In the first stage of the research, the author was in endeavor to prevent us from returning to the morality of ignorance, and he is interested in psychological motives in order to place the love of the Prophet in our hearts and to highlight the beautiful example in our lives. In the second stage, he is interested in the source of Islamic morality, the sound reasons that would lead to good morals and ethical principles that appear in the stanle sources in the Qur'an and Sunnah. In the third stage, he emphasizes the importance of knowledge including morality and points out the importance of following the scholars and their path. In the fourth stage, he talks about intentions, the inner face of morality, and the necessity of doing action in accordance with knowledge. In the fifth stage, he warns against moral contradictions such as disobeying the Prophet and following the lust and avoid heresy. In the sixth stage, he talks about the morality of scholars. In the research, it has been concluded that knowing and placing moral values in the soul is not enough, that there must be an emotional engine that pushes these emotions towards the will to place them. It is a mistake to establish the divine decrees coming from the Book and the Sunnah without directing the emotions to Allah and His Messenger. For this reason, al-Darimi has associated moral values with decrees based on hadiths and narrations. The existence of the best moral examples in the person of the Prophet indicates that it is possible to apply every good morality that Islam calls. Islamic ethics is a science of religion based on established evidence in the Qur'an and Sunnah. For this reason, there is no room for change in the moral provisions of Islamic law for any purpose and under any circumstances. The chaos that can be experienced in terms of morality occurs due to the disobedience of following the Sunnah and method of the Prophet. Islamic sciences constitute an important element of moral cornerstones and Allah has ordered these cornerstones before words and actions. Ethical behavior in Islam is about inner feelings. Therefore, the main thing in an action is the intention and the reason that leads to the action. Ethics in Islam does not only consist of ideas and theory, but also includes action and behavior. The main purpose is not to know the rules theoretically, but to apply the known theory. The people of knowledge are those who should be qualified with what science requires in terms of morals and deeds.

Keywords: Hadith, Ethical aspect, al-Darimi, Psychological motives, Moral violations.

İmam Dârimî'nin Sünen'inde Ahlaki Yön

Öz: Bu araştırma *Sünen* isimli eseri çerçevesinde İmam Dârimî'nin ahlaki yönünü tespit etmeye çalışmaktadır. Muhaddisler hadisleri insan davranışlarına yön veren bir ölçüt olarak görmektedir. Bu manada Hz. Peygamber'e uyan Müslüman bir kişi, içsel bir farkındalık içerisinde kalarak davranışlarını kontrol edebilir. Bu da insanın ahlak bakımından ilerlemesine engel olan kötü huylardan kurtulmasına vesile olur. Dolayısıyla muhaddis araştırmasını bölümlere ayırırken, hükümleri tespit ederken ve hadisleri seçerken Müslümanın yaşaması gereken hayata dair İslami bir bakış açısı yansıtır. İmam Dârimî'nin ahlaki şahsiyeti, mukaddime bölümünde merfû ve mevkûf rivayetlerle ilgili görüş ve gizli mesajlarında ortaya çıkar. Dârimî, ahlak sistemini bu esaslar üzerine kurmuştur. İçeriklerin gerekli tahlilleri yapıldıktan sonra çeşitli bölümlere ayrılmıştır. Müellif, Cahiliye ahlakına dönmekten uzaklaştırmak, Hz. Peygamber sevgisini yüreğimize yerleştirmek, hayatımızda güzel örneği öne çıkarmak için araştırmanın birinci aşamasında psikolojik güdülerle ilgilenmiştir. İkinci aşamada ise İslam ahlakının kaynağı, güzel ahlaka yöneltecek sahîh gerekçeler ile Kur'an ve sünnetteki sabit kaynaklarda ortaya çıkan ahlak ilkelerinin üzerinde durmuştur. Üçüncü aşamada ahlakı kapsayan bilginin önemini vurgulayarak âlimlere tabi olmanın ve onların yolundan gitmenin önemine işaret etmiştir. Dördüncü de niyetler, ahlakın iç yüzü ve ilme uygun amelin yapılmasının gerekliliğinden (vucûbiyet) bahsetmiştir. Beşincide şehvete uymak ve Hz. Peygamber'e karşı gelmek gibi ahlaki aykırılıklara karşı uyarılmış, dalaletten sakınmaya çağırılmıştır. Altıncı aşamada ise âlimlerin ahlakından bahsetmiştir. Araştırmada ahlaki değerleri ruha kazandırmak ve yerleştirmek için sadece bilmenin yeterli olmadığı, bu duyguları yerleştirecek iradeye doğru iten duygusal bir motor olması gerektiği sonucuna varılmıştır. İnsan zamanla ahlaki görevler üstlenip bunları yaşamına yansıttığında, ahlaklar yavaş yavaş alışkanlık haline gelir ve kişiye kolay gelmeye başlar. Vicdanı donatan, Allah'a duyulan iştiağı artıran manevi hazırlığın göz ardı edilmesi, İslam toplumunu şeriatın ayırmaya yol açar; insanın gerçeği ile kendisine sunulan hükümleri birbirinden ayıran derin bir uçurum oluşturur ve neticede insan bir tarafta yaratıcının ona teklif ettiği hükümler ise başka bir tarafta kalır. Duyguları Allah'a ve Resulüne yöneltmeden Kitap ve sünnetten gelen ilahi hükümleri tesis etmek (uygulamak) bir hatadır. Bu nedenle Dârimî, hadis ve rivayetlere dayanarak ahlaki değerleri hükümlerle ilişkilendirmiştir. Sadece ahiret azabıyla korkutmak, tehdide dayanmak veya sadece İslam'ın faziletleri hakkında bilgi vermek, kişiyi ideallere ve güzel ahlaka yönlendirmede istenilen sonuçların elde edilmesi için yeterli değildir. Hz. Peygamber'in şahsında en güzel ahlaki örneklerin mevcudiyeti, İslâm'ın davet ettiği her bir güzel ahlakın tatbikinin mümkün olduğuna delalet eder. Bu durum da şeriatin kemalindedir. Şeriat hükümleri ahlaki bir temelden yoksun olursa, boş bir içerik yapısı haline gelir. İslam ahlak bilimi, Kur'an ve sünnetteki yerleşik delillere dayanan bir din bilimidir. Bu sebeple İslam hukukunun ahlak alanındaki hükümlerinde hiçbir amaçla ve hiçbir koşulda değişikliğe yer yoktur. Ahlaki açıdan yaşanabilecek kaos ise Hz. Peygamber'in sünneti ve metoduna uymaktan uzaklaşma sebebiyle oluşur. İslami ilimler ahlaki temellerin önemli bir unsurunu oluşturur ve Allah bu temelleri söz ve fiillerden önce emretmiştir. İslam'da ahlaki davranış, içsel duygularla ilgilidir. Bundan ötürü bir fiilde esas olan niyet ve fiile iten sebeptir. İslam'da ahlak fikir ve teoriden ibaret olmayıp eylem ve davranışı da kapsar. Asıl amaç, kuralların teorik olarak bilinmesi değil, bilinen teorinin uygulanmasıdır. Heves; Müslümana isabet eden, onu haktan alıkoyan bir afettir. Çünkü hevaya uymak, kişiyi kötülüğe sevk edip hayırdan uzaklaştırır. Sonra da kişi ahlak ve güzel huylardan uzak olur. İlim ehli ise ahlak ve amel bakımından bilimin gerektirdiği şeylerle vasıflandırılmalıdır. Çünkü ilim ehli, güzel ahlakla vasıflandırılmaya ve kötü ahlakın her çeşidinden uzak olmaya layık olan kimselerdir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Ahlaki Yön, Dârimî, Psikolojik Güdüler, Ahlaki Aykırılıklar.

الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه

ملخص: يركز البحث على إبراز الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه، حيث نظر المحدثون إلى الحديث على أنه المعيار الديني الذي يضبط السلوك الإنساني، فمن خلال الاقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم يبقى المسلم في حال من الوعي الداخلي والضبط السلوكي، وهو ما يؤدي إلى التخلص من العادات السيئة المعرّقة للتقدم الأخلاقي الإنساني، إذ إن المحدث عندما يبوب أبوابه، ويخلل أحكامه كتابه، وينتقي أحاديثه، يرسم تصوراً إسلامياً للحياة التي على المسلم أن يعيشها. وقد برزت شخصية الإمام الدارمي الأخلاقية في المعاني والرسائل الخفية التي بثها من خلال الآثار المرفوعة والموقوفة في مقدمته، مؤسساً بذلك منظومته الأخلاقية (فكرة)، والتي قسمتها بعد تحليل موضوعاتها إلى محاور متنوعة. المحور الأول ارتبط بالدوافع النفسية التي تثبت الدعائم الإيمانية لتقبل التشريعات، كالتنفير من العودة إلى أخلاق الجاهلية، وذكر صفات وأخلاق النبي عليه الصلاة والسلام، لزرع محبته في قلوبنا من جانب، ومن جانب آخر إبراز القدوة الحسنة في حياتنا. والمحور الثاني تكلم عن منشأ الأخلاق الإسلامية والموجه الصحيح لها والذي يتجلى بالمصادر الثابتة في القرآن والسنة. والمحور الثالث أكد على أهمية العلم الذي يحوط الأخلاق، وبين أهمية اتباع العلماء والسير في طريقهم. والرابع تكلم عن النوايا والوجه الداخلي للأخلاق، ووجوب اقتران العلم بالعمل. والخامس حذر فيه من المخالفات الأخلاقية كاتباع الهوى ومخالفة الرسول صلى الله عليه وسلم، ودعا إلى اجتناب البدع. والسادس تحدث عن أخلاقيات أهل العلم. وقد خلص البحث إلى أنه لا يكفي مجرد معرفة القيم الأخلاقية لاكتسابها وترسيخها في النفس، إذ لا بد من محرك عاطفي يدفع باتجاه تلك الإرادة، فحين يأخذ الإنسان على عاتقه واجبات أخلاقية يقحمها في حياته مع الزمن تصبح تلك الأخلاق تدريجياً ميسورة الأداء كالعادات. وإن إغفال الإعداد الروحي الذي يهذب الوجدان ويثير الأشواق إلى الله، ينتج عنه فصل المجتمع الإسلامي عن الشريعة، ويتسبب في إيجاد هوة عميقة تجعل واقع الإنسان منعزلاً عما يلقي إليه من أحكام، فيصبح الناس في طرف، والأحكام في طرف آخر. فمن الخطأ تقرير أحكام إلهية مصدرها الكتاب والسنة دون توجيه المشاعر إلى الله والرسول، لذا عني الدارمي بربط القيم الأخلاقية مع الأحكام بناء على الأحاديث والآثار التي بين يديه. وإن الاعتماد على أسلوب التخويف والترهيب من عذاب الآخرة، أو مجرد تقديم المعلومات عن مزايا الإسلام لا يكفي لتحقيق النتائج المرجوة في توجيهها إلى المثل العليا والقيم الخلقية. وإن من كمال شريعتنا وجود القدوة المتمثلة بشخص سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، ووجود هذه القدوة يجسد لنا القناعة بأن ما من خلق دعا إليه الإسلام إلا وهو ممكن التطبيق. وإن أحكام الشريعة إذا افتقرت إلى الأساس الخلقى أصبحت هيكلاً فارغاً من المضمون. وإن علم الأخلاق الإسلامية في مجال الأخلاق. وما قد يحصل من انفلات أخلاقي سببه البعد عن اتباع السنة. وإن العلم أحكام الشريعة الإسلامية في مجال الأخلاق. وما قد يحصل من انفلات أخلاقي سببه البعد عن اتباع السنة. وإن العلم يشكل أساساً هاماً من الأسس الأخلاقية وقد أمر الله به قبل القول والعمل. كما أن السلوك الأخلاقي في الإسلام يتصل بالمشاعر الباطنية، لأن العبرة في أي عمل هي النية والباعث عليه. والأخلاق في الإسلام عمل وسلوك وليست مجرد أفكار ونظريات، فليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد بل تطبيقها. والهوى آفة تعترى المسلم فتصدده عن الحق، وتدعوه للشر وتبعده عن الخير، وبالتالي البعد عن الأخلاق والخصال الحميدة. وعلى أهل العلم الاتصاف بما يدعوه إليه العلم من الأخلاق والأعمال، لأن أهل العلم أحق الناس بالاتصاف بالأخلاق الجميلة والتخلي من كل خلق رذيل.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الجانب الأخلاقي، الدارمي، الدوافع النفسية، المخالفات الأخلاقية.

مدخل

تعتبر الأخلاق في الإسلام -فضلاً عن كونها سلوكاً فردياً أو ممارسة اجتماعية- نظاماً تنبني عليه قواعد الدين الأساسية التي لا يشوبها تغيير، وهي بقيمتها في الدين كالعقائد وأصول العبادات وأمّهات الفضائل. وإذا نظرنا إلى أحكام الشريعة الإسلامية نجد أنها تهدف إلى النمو بالأخلاق من خلال جميع أحكامها، انطلاقاً من الأساس العقدي مروراً بالعبادات والمعاملات وبناء الأفراد والمجتمعات وانتهاءً بالثواب والعقاب الأخروي، وقد عرّف بعض المعاصرين الأخلاق في الإسلام بأنها: مجموعة من القواعد والمبادئ الناظمة لسلوك الإنسان، والتي تم تحديدها من قبل الوحي بهدف تنظيم حياته وعلاقته مع غيره على وجه تتحقق معه الغاية من وجوده في الحياة الدنيا على أفضل وجه.¹ مما يؤكد حقيقة أن

¹ أيسر فائق الحسيني الألويسي، الأخلاق في الكتاب والسنة (الأنبار: دن، د.ت)، ٢-٣.

الدين والأخلاق لا ينفصلان عن بعضهما البعض، وقد مثل الحديث الشريف المتضمن لأقوال النبي صلى الله عليه وسلم وأفعاله منهاج النبوة في تعامله مع الحياة وممارسته للإنسانية التي تسير على الأرض، وهو بنفس الوقت معجم القيم الإسلامية المنبثقة عن الأوامر الإلهية التي فصلتها السنة وبينتها، والمحيطه بجميع تفاصيل الحياة. وهذا ما فهمه المسلمون من النص حيث نسجوا منه قواعد السلوك الأخلاقي ومعاييرها، تبعاً لفهمهم الدقيق للفظه، ووعيمهم بأحكامه ومعانيه، فالقضايا التي تبدو بظاهرها عقديّة أو تكليفية هي في حقيقتها قضايا أخلاقية، وهذا ما نقرأه في ثناء الله عز وجل على نبيه صلى الله عليه وسلم: "وَأَنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ". [القلم: ٤]، حيث رفع مكانته إلى خير القدوة الموهوب كمال الأخلاق، ثم جاءت الدعوة إلى اقتفاء سنته، "لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِمَن كَانَ يَرْجُو اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا". [الأحزاب: ٢١]. وعليه فهم المحدثون الحديث على أنه المعيار الديني الذي يضبط السلوك الإنساني، ولهذا وضعوا نصب أعينهم وهم يفردون المصنفات الحديثية قواعد وأهدافاً واضحة تتجلى من خلالها المنظومة القيمية الملايصة لجميع مناحي الحياة والتي تُبرز بدورها شخصية المحدث الأخلاقية من خلال المعاني التي يضمّنها اختياراته وترتيبه لكتابه، ولعل الناظر يلحظ استحالة فصل فكر المحدثين الأخلاقي عن تنظيرهم للممارسة التطبيقية ومعالجة المشكلات الحقيقية الواقعية وفق المنهجية التي اصطبغت بها مصنفاتهم، إضافة إلى ما اتصفت به من شمول في البُعد الديني والأخلاقي ما تجاوزت النفس الإنسانية، فمن تلك المنهجية في التبويب والترتيب نقرأ تصوراً شاملاً يعالج النوازع الكامنة في النفس الإنسانية، ونرى وقوداً يحرك الإنسان للسير وفق الضوابط والأحكام المرسومة، ودواءً يسري إلى أعماق نفسه فيعالج نزعاته وأهوائه، وإن تصنيف كتب الزهد والورع بجوانب كتب الفقه والعقيدة يشي بعدم تخلفها في نظر المحدث عن أساس الدين، كما أن تعليل الأحكام بحكم أخلاقية يضفي قوة نفسية على فعاليتها والامتثال لها.

وقد تناولت عدة دراسات عربية وتركية الحديث النبوي والأخلاق، إلا أنها لم تعمل على إبراز شخصية المؤلف الأخلاقية من خلال تحليل عباراته واختياراته وبالتالي استخلاص مقاصده وأفكاره. ولطالما لفتت نظري مقدمة الإمام الدارمي التي صدرها كتابه السنن، وحشد فيها الكثير من الآثار المرفوعة والموقوفة على الصحابة والتابعين ومن بعدهم. وقد قلبت البصر فيها فوجدت قدراً مشتركاً يحوط الأخلاق من أسس نفسية وروحية تثبت الدعائم الإيمانية، وأسس دينية تبين منشأ الأخلاق، وأسس علمية، وأسس سلوكية، وتحذير من خطورة المخالفات الأخلاقية، وحث على الالتزام بأخلاقيات أهل العلم. في هذا البحث سأقوم بإلقاء الضوء على هذه المحاور من خلال تحليل مقدمة الإمام الدارمي وبعضاً من تطبيقاته في سننه في محاولة لتأسيس منظومته الأخلاقية في سننه.

١. تعريف مختصر بالإمام الدارمي وكتابه السنن:

١.١. الإمام الدارمي (869/255):

هو الإمام شيخ الإسلام عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل بن بهرام بن عبد الله الحافظ الإمام أحد الأعلام أبو محمد التميمي، ولد في سمرقند سنة إحدى وثمانين ومائة. كان أحد الرحالين في الحديث، وأهل الورع في الدين ممن حفظ وجمع وصنف، وحدث، وأظهر السنة ببلده مع الثقة والصدق، وقد ضرب المثل به في راحة عقله وفضله وعبادته، من أهل السنة والجماعة، مجتهداً غير مقلداً لأحد من أصحاب المذاهب، صنف "المسند" و"التفسير" و"الجامع".^٢

^٢ عبد المجيد محمود عبد المجيد، *الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري* (مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩/١٣٩٩)، ٤٢٣؛ رزق يوسف علي الشامي، "جهود المحدثين في تأسيس علم الأخلاق في الإسلام"، *مجلة كلية دار العلوم* ٢/٢ (١٩٩٩)، ١٥٨؛ وللاستزادة حول الحديث والأخلاق من الدراسات التركية. ينظر:

Mehmet Görmez, "Ahlak ve Hadis", *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 577; Mahmut Kavakhoğlu, "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-Edeblerle İlgili Bir Değerlendirme", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 151-152; Sermin Toprak, *Hadis Literatüründe Kitâbü'l-Ahlaklar* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 41.

^٣ ينظر. أحمد بن علي الخطيب البغدادي، *تاريخ بغداد* (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢/١٤٢٢)، ٢٠٩/١١؛ محمد بن أحمد الذهبي، *سير أعلام النبلاء* (القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/١٤٢٧)، ٥٥٧/٩؛ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب* (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٨/١٣٢٦)، ٢٩٤/٥.

Abdullah Aydınli, "Dârimî Abdullah b. Abdurrahman", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/494-495.

اختلف العلماء في تسمية كتاب الإمام الدارمي لعدم تسميته من قبل مؤلفه، فأطلق عليه بعضهم المسند،^٤ وسمّاه بعضهم الصحيح،^٥ وأطلق بعضهم عليه السنن واشتهر بذلك.^٦ ويعود ذلك لأنه رتبته على أبواب الفقه، وجعل للكتاب مقدمة ضمّتها أبواباً في فضائل النبي صلى الله عليه وسلم وأتبع ذلك بأبواب العلم مما يتعلق بالعلم وفضله والترغيب فيه والحث عليه، ثم بعد ذلك بدأ بذكر أبواب الطهارة مع بقية الأبواب الفقهية، ويعتبر كتابه من كتب الحديث المعتمدة، وأشار بعضهم بأنه لو ضمّ إلى الخمسة، فأصبح سادس الكتب الستة، لكان أمثل من ابن ماجه.^٧

٢. المحاور التي تجلّى فكر الإمام الدارمي الأخلاقي من خلالها في كتابه:

تُلاحظ شخصية الإمام الدارمي الأخلاقية، وعنايته بالقيم، من خلال تحليل الأحاديث والآثار التي جمعها في كتابه وبالأخص في مقدمته، حيث تتبدى أسس نفسية ودينية وعلمية وسلوكية للأخلاق ومخالفات حذرت منها وأخلاقيات دعت إليها، حاولت الدراسة استخلاصها من خلال النظر في ستة محاور بحسب موضوعها، موضحة وجه العلاقة بينها وبين الأخلاق:

٢،١. الأساس النفسي (الدوافع النفسية الإنسانية):

تنشأ الاخلاق غالباً عن الدوافع التي تعتمد في تكوينها على الجانب النفسي الانفعالي، وهو يتألف من عاطفتين متقابلتين هما عاطفة الحب وعاطفة الكره، من مثل حب البر والصدق والعفة وكراهية ما يقابل ذلك من الإثم والكذب والفجور، ويقدر قوة هذه العاطفة تكون قوة الخلق ومتانته وشدة التمسك به، ومن ثم انقياد الإرادة للقيام به والتعود عليه ليصبح طبعاً متأصلاً لا تتردد النفس في الإقدام عليه، وإن إثارة الدوافع التي تدعو المسلم إلى التمسك بتطبيق ما جاءت به الشريعة الإسلامية من أخلاقيات وسلوكيات إيمانية لها أثر كبير، فمن الخطأ تقرير أحكام إلهية مصدرها الكتاب والسنة دون توجيه المشاعر إلى الله والرسول، وقد أمضى رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يقارب عشر سنين في تثبيت الدعائم الإيمانية لدى الصحابة وحسن إعدادها لتقبل التشريعات، وإغفال هذا الإعداد الروحي الذي يثير الأشواق إلى الله، ينتج عنه فصل المجتمع الإسلامي عن الشريعة، ويؤدي إلى عزل واقع الإنسان عما يلقي إليه من أحكام، فيصبح الناس في جانب، والأحكام في جانب آخر.^٨ ولا يعني ذلك أن الواجبات الدينية هي أعمال ثقيلة لا تميل النفس إلى أدائها، لكن حب الواجب وتبنيه يجعله أشبه بجزء من ذاتنا، ويصبح تحقيقه أمراً يعني الذات بقدر ما يعنى تحقيق الرغبات، وهذه العملية عملية تبني الذات للواجب هي أهم خصائص نمو الحياة الخلقية.^٩ لذا حرص الإمام الدارمي على إثارة الدوافع لقبول الأحكام التي ستأتي بها أحاديثه والرغبة في تنفيذها من خلال تنفير المؤمن من الحال التي كانوا عليها في الجاهلية، وبنفس الوقت مُرغباً باتباع الهدى المحمدي المتمثل بشخصية سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، وهذا ما سأوضحه تالياً:

٢،١،١. تنفير المؤمن من حال الجاهلية والعودة إليها:

لقد ساد العالم حالة من الفوضى قبيل بعثة النبي صلى الله عليه وسلم، ومزقته الخلافات، وأصبح الناس يعبدون أرواح الموتى ويتوجهون إلى التماثيل بالعبادة والتعظيم، وانتشر الفجور بينهم، وتردوا في بوتقة الفساد الخلقي، ولم يعد للفضائل الخاصة والعامة أي وزن عندهم، وشاعت الفتن وجرائم القتل.^{١٠} وعندما وصلت البشرية إلى هذا

^٤ عثمان بن عبد الرحمن ابن الصلاح، مقدمة ابن الصلاح (سوريا: دار الفكر، ١٩٨٦/١٤٠٦)، ٣٨؛ البغدادي، تاريخ بغداد، ٢٠٩/١١؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ٥٥٧/٩؛ ابن حجر، تهذيب التهذيب، ٢٩٤/٥.

^٥ محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١/١٤١١)، ٢٨٦/١؛ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي (الرياض: دار طيبة، د.ت.)، ١٩٠/١.

^٦ علي بن عبد الله بن جعفر المدني، علل ابن المديني (بيروت: المكتبة الإسلامية، ١٩٨٠/١٤٠٠)، ٧٥.

^٧ السيوطي، تدريب الراوي، ١٩٠/١.

^٨ عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ٤١٤.

^٩ يعقوب المليحي، الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية (الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥/١٤٠٥)، ٥٩-

الدرك من الانحطاط بعث الله عز وجل محمد صلى الله عليه وسلم ليخرجهم من ظلمة الكفر إلى نور الإسلام، وعندما طبق المسلمون تعاليم الدين التي جاء بها المصطفى سادوا الدنيا وضربوا أروع مثل في الأخلاق والقيم. وفي حال ترك الإنسان تطبيق تلك التعاليم على الوجه الحق، يعود القهقري إلى معالم الجاهلية وأخلاقها، لذا كان أول ما حذر منه الإمام دارمي ونبه عليه، وأثار حفيظة المسلم تجاهه هو التنفير من العودة إلى ذلك التاريخ المظلم، جزئياً أو كلياً، وفي نفس الوقت التذكير بنعمة الإسلام وعبادة الإله الواحد الأحد، وتقوية هذا الشعور الإيماني لديه، فيمضي في طريقه مطبقاً لأوامر شرعه التي أمر بها الله ورسوله، فعقد الباب الأول في مقدمته وسمّاه باب "ما كان عليه الناس قبل مبعث النبي صلى الله عليه وسلم من الجهل والضلالة" ^{١١} حيث أشار بمجموع أحاديثه إلى أن الإسلام يجب ما قبله، ومن أساء في الإسلام أي ترك التوحيد حوسب على كل ما قدمه، ولا إساءة أكبر من الكفر والعودة إلى الجاهلية وأخلاقها. ^{١٢} ثم ذكر أحاديث أخرى بين فيها كيف كانوا يعبدون الأوثان ويقتلون أولادهم ويعيشون حالة من الضياع والجهالة بعيداً عن العقل والمنطق والأخلاق. ^{١٣}

٢.١.٢. معرفة النبي محمد صلى الله عليه وسلم معرفة صحيحة، واتخاذ القدوة الحسنة:

إن معرفة النبي صلى الله عليه وسلم تمام المعرفة، والوقوف على أخلاقه صلى الله عليه وسلم تعمل على توثيق عرى المحبة في قلب المؤمن، فتجعل المرء في غاية الانبهار بشخصيته، ومن تعرّف على أخلاقه وشمائله أحبه واتبعه وامتلأ أخلاقه، ومن جعلها صدرت منه مواقف مخالفة، وعلى قدر المعرفة يكون الحب والاتباع والتطبيق لمنهجه ومسلكه في الحياة، حيث إن الاقتداء به يضمن الوصول إلى الحياة الإنسانية المفعمة بالسعادة التي أرادها الله تعالى لنا، وشخصيته متغلغلة في مناهج حياتنا اليومية ونفوذها الروحي يقودنا طول الحياة، وهذا يدعونا إلى دراسة مواقفه في كل أمر على أنه الهادي إلى الحياة الكاملة. ^{١٤} فالمسلم يقوم بتطبيق أوامره صلى الله عليه وسلم من منطلق محبته ومحاولة السير وفق هديه.

إضافة إلى أن الإنسان كائن اجتماعي يحتاج مثلاً أعلى يقتدي به ويسير على خطاه، إذ إن في الفطرة الإنسانية ميلاً قوياً للمحاكاة والتقليد. ^{١٥} والمؤمن المتبع للنبي صلى الله عليه وسلم، لا بد له أن يتخذ الطريق الصحيح في الاقتداء به والذي يتجلى بمعرفته ومعرفة شمائله وحبه لأمتة وفضله على البشرية. وهذا ما عمل على القيام به الإمام دارمي، فبعد أن ذكر ما ينفر من حال الجاهلية، بدأ بذكر أحوال وصفات وأخلاق النبي عليه الصلاة والسلام، لزرع محبته في قلوبنا من ناحية، ومن ناحية أخرى إبراز القدوة الحسنة في حياتنا، فعقد باباً بعنوان: "صفة النبي صلى الله عليه وسلم في الكتب قبل مبعثه"، روى فيه أثراً كثيرة. ^{١٦} أراد من خلالها تبين الأخلاق التي كان عليها النبي صلى الله عليه وسلم من العلم والرحمة والعدل واللطف وغيرها. ثم عقد أبواباً ذكر فيها ما أكرمه الله به من خصائص، من مثل: "باب كيف كان أول شأن النبي صلى الله عليه وسلم". ^{١٧} في إشارة لحادثة شق الصدر وهي من إرهاصات نبوته، ^{١٨} حيث نشأ خالياً من كل عيب، متصفاً بأكمل صفات البشر، والتي لا يفوقه فيها أحد.

^{١٠} ينظر:

Nafiz Danışman, "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Manşei", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 192-193; Süleyman Tülücü, "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Manşei", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (1980), 283-284.

^{١١} بدأ الإمام بعد ذكر سنده في الباب برواية حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم: "من أحسن في الإسلام لم يواخذ بما كان عمل في الجاهلية، ومن أساء في الإسلام أخذ بالأول والآخر". أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن الدارمي، *مسند الإمام الدارمي المعروف بالسنة* (د.م، دن، ٢٠١٥/١٤٣٦)، ٤٢/١؛ المقدمة، ١؛ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله البخاري، *الجامع الصحيح*، مح. مصطفى البغا (بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧/١٤٠٧)، "استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم"، ١.

^{١٢} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، *فتح الباري شرح صحيح البخاري* (بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٩/١٣٧٩)، ٢٦٦/١٢.

^{١٣} ينظر. الدارمي، المقدمة، ١.

^{١٤} محمد أسد، *الإسلام على مفترق الطرق* (بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧)، ١٠٩.

^{١٥} كايدى قرعوش وآخرون، *الأخلاق في الإسلام* (عمان: دار المنهاج، ٢٠٠١/١٤٢٢)، ٤٩.

^{١٦} منها: حديث كعب الأحبار قال: "نجد مكتوباً: محمد رسول الله صلى الله عليه وسلم لا فظ ولا غليظ، ولا صخاب بالأسواق، ولا يجزي بالسيئة السيئة، ولكن يعفو ويغفر". الدارمي، المقدمة، ٢.

^{١٧} الدارمي، المقدمة، ٣.

^{١٨} ينظر:

ولا يخفى أن في ذكر خصائص النبي وصفاته الخلقية تزداد معرفة المسلم به وتجعل إيمانه به أقوى، كما ويشد شوقه إليه صلى الله عليه وسلم، فتتوضح له حقيقة كرامته على ربه ومكانته عنده، وبذلك تستولي محبته صلى الله عليه وسلم، وتهمين روحانيته على قلبه، فيصبح أستاذه وقُدوته، ويصل إلى أفضل درجة في الأدب والتواضع والتدين، ويقبل غضبه وطيّشه كما جعله الله نبيّه ورسوله وهادياً إليه.^{١٩}

وقد وضع الإمام الدارمي في كتبه المصنفة على الأبواب الفقهية جملة من الأحاديث التي تحت المسلم على تقبل الضوابط والأحكام، من تعليل لها بحكم أخلاقية تضي قوة نفسية على فعاليتها والامتثال لها، إذ إن أخلاق الإسلام هي أساس الشريعة بحيث إذا افتقرت أحكام الشريعة سواء في الأحكام الاعتقادية أو الأحكام الفقهية إلى الأساس الخلقي كانت صورة لا روح فيها أو هيكلًا فارغاً من المضمون.^{٢٠} ففي كتاب الطهارة بدأ ب: باب "ما جاء في الطهور" روى فيه الحديث الذي يتكلم عن فضيلة الطهور، فهو شرط الصلاة التي وصفت بأنها نصف الإيمان وبالتالي هو أيضاً نصفه.^{٢١} وفي كتاب الصلاة بدأ ب: باب "في فضل الصلوات" حيث روى الحديث الذي شبه فيه الصلوات بالنهر الجار.^{٢٢} وفي كتاب الزكاة عقد باباً "في فضل الصدقة".^{٢٣} وفي كتاب الصيام عقد باباً "في فضل الصيام".^{٢٤} وهكذا.

٢،٢. الأساس الديني، منشأ الأخلاق الإسلامية والموجه الصحيح لها:

إن الأخلاق الإسلامية تعتمد على مصادر الإسلام الثابتة في القرآن والسنة، فمنبعها الصحيح الوحي، وليس ثمة مجال للتغيير في أحكام الشريعة الإسلامية في الأخلاق لأي غاية أو تحت أية ظروف اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية.^{٢٥} وقد بين الإمام الدارمي في سننه منشأ الأخلاق الإسلامية من خلال عقده للأبواب التي تبين أن الاعتصام بالسنة نجاة من الفتن، والانحراف عنها سبب للضلال والبعد عن الطريق المستقيم، وفيما يلي بيان ذلك:

٢،٢،١. الاعتصام بالسنة:

إن القرآن الكريم هو المصدر التشريعي الأول الذي يستقي المسلمون منه الأحكام، والسنة الشريفة المصدر الثاني الذي قام بتفصيل أحكام القرآن وشرحها وتبيين مجملها والزيادة عليها أيضاً، لكن هذا المصدر الثاني لاقى تحديات عديدة، منها الدعوة إلى الاكتفاء بالقرآن عن السنة بهدف تضييع الدين، ومن هذا المنطلق نبّه الإمام الدارمي المسلم على أن اعتصامه بالسنة نجاة له من مضلات الفتن، وما قد يحصل من شرور إنما سببه البعد عن اتباعها، فعقد باباً بعنوان

Mustafa Fayda, "Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/407; Bünyamin Erul, "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım", *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı (2000), 38.

^{١٩} محمد بن أبي بكر بن أيوب ابن قيم الجوزية، *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين* (بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦/١٤١٦)، ٢٥١/٣؛ أحمد بن علي بن ثابت الخطيب البغدادي، *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع* (الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.)، ٧٨/١.

^{٢٠} أبو الوفا الغنيمي التفتازاني، *مدخل إلى التصوف الإسلامي* (القاهرة: دار الثقافة للنشر والتوزيع، د.ت.)، ١٢: الشامي، "جهود المحققين في تأسيس علم الأخلاق في الإسلام"، ١٦١.

^{٢١} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "الطهور شطر الإيمان، والحمد لله يملأ الميزان، ولا إله إلا الله، والله أكبر، تملأن ما بين السماء والأرض، والصلاة نور، والصدقة برهان، والوضوء ضياء، والقرآن حجة لك أو عليك، وكل الناس يغدو فبائع نفسه فمعتقها أو موبقها". الدارمي، "الصلاة والطهارة"، ٥٩؛ مسلم أبو الحسين بن الحجاج النيسابوري، *صحيح مسلم*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.)، "الطهارة"، ٢٢٣.

^{٢٢} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "مثل الصلوات المكتوبات، كمثل نهر جار عذب على باب أحدكم، يغتسل منه كل يوم خمس مرات". الدارمي، "الصلاة والطهارة"، ١٧٨؛ مسلم "المساجد ومواضع الصلاة"، ٦٦٨.

^{٢٣} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "ما تصدق امرؤ بصدقة من كسب طيب ولا يقبل الله إلا طيباً إلا وضعها حين يضعها في كف الرحمن، وإن الله ليربي لأحدكم التمرة كما يربي أحدكم فلوه أو فصيله حتى يكون مثل أحد". الدارمي، "الزكاة"، ٤٣٧؛ وبنحوه: البخاري "الزكاة"، ٨؛ مسلم، "الزكاة"، ١٠١٤.

^{٢٤} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "خلوف فم الصائم أفضل عند الله من ريح المسك، وللصائم فرحتان: فرحة عند فطره، وفرحة يوم القيامة". الدارمي، "الصيام"، ٤٩١؛ البخاري، "اللياس"، ٧٥؛ مسلم، "الصيام"، ١١٥١.

^{٢٥} المليحي، *الأخلاق في الإسلام*، ٣٥-٣٨.

"اتباع السنة"^{٢٦} فأفاد بذلك لزوم التمسك بسنة النبي صلى الله عليه وسلم، لا سيما عند الاختلاف والتفرق، كما حذر فيه من محدثات الأمور. إضافة إلى آثار أخرى ذكرها عن العلماء تؤكد أهمية الاعتصام بالسنة.^{٢٧}

٢،٢،٢. الحكم بما أمر الله ورسوله والتورع عن الفتوى بغير ما يو أفق الشريعة:

سبق ذكر أن الأخلاق الإسلامية مصدرها الوحي، وطابعها إلهي من حيث أنها مراد الله تعالى، لذا على الإنسان اتباع نظام أخلاقي تتحقق فيه أوامر الله ورسوله.^{٢٨} وفي هذا النظام الإلهي تتقدم أوامرهما وأحكامهما ونواهيهما على سائر الأوامر والأحكام والنواهي، وكل ما قد يقع فيه الخلاف بين الصحابة فمن بعدهم يجب رده إلى الكتاب والسنة، قال تعالى: "فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ". [النساء: ٥٩]؛ ويحصل الرد إلى الله تعالى بالرجوع إلى القرآن الكريم، والرد إليه صلى الله عليه وسلم بالرجوع إلى السنة المشرفة.^{٢٩} وهذا ما دعا العلماء إلى خشية الله والتورع والانقباض عن الفتوى، وقد عقد الدارمي باباً بعنوان: "التورع عن الجواب فيما ليس فيه كتاب ولا سنة"، فذكر عدة آثار في هذا المعنى.^{٣٠} حيث يؤكد أن الحكم لله ولرسوله دائماً وأبداً ولا يجوز تقديم رأي أحد عليهما، أما ما لا نص فيه من أمور الدين فيُرد إلى إجماع الأمة.^{٣١} وعقد باباً "في كراهية الفتيا".^{٣٢} فإن التورع عن الفتيا كان من شأن السلف الصالح، فإن كانت الفتوى في أمر لم يقع كانت أشد كراهة، وقد كره ذلك الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم وصحابته والسلف الصالح من بعده.

ولقد جسد الإمام الدارمي الخشية من الله والتورع عن الفتيا عند تجنبه في تراجمه القطع بالتحليل والتحريم، واستبدال ذلك بالعبارات المحتملة التي لا تدل على الجزم بالحكم.^{٣٣} وغيرها.

٢،٣. الأساس العلمي للأخلاق:

إن العلم يحوط الأخلاق ولا ينفك عنها، فلا يمكن إدراك الأخلاق إلا بعد الكشف عن جميع أجزاء العلم،^{٣٤} فعلم الطب يؤكد أهمية قيمة العفة وما أمراض الزهري والإيدز إلا ثمرة للعلاقات غير المشروعة المنافية للخلق القويم، ويدعو علم الاقتصاد إلى الاعتدال في الإنفاق والادخار والتعاون والتكافل، وجميعها من المقررات الخلقية، وعلم قيادة السيارات يكرر العبارة الشائعة: السواقة فن وذوق وأخلاق وهكذا، فالعلم يشكل أساساً هاماً من الأسس الأخلاقية.^{٣٥} والعلم بحد ذاته أعظم الأخلاق الحميدة وقد أمر الله به قبل القول والعمل، قال تعالى: "فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ

^{٢٦} روى فيه عن "عرباض بن سارية قال: صلى لنا رسول الله صلى الله عليه وسلم صلاة الفجر ثم وعظنا موعظة بليغة، ذرفت منها العيون ووجلت منها القلوب، فقال قائل: يا رسول الله، كأنها موعظة مودع فأوصنا. فقال: أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن كان عبداً حبشياً، فإنه من يعش منكم بعدي فسيرى اختلافاً كثيراً، فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ، وإياكم والمحدثات، فإن كل محدثة بدعة". الدارمي، المقدمة، ١٦؛ محمد بن عيسى بن سؤرة أبو عيسى الترمذي، سنن الترمذي (بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨/١٤١٨)، "العلم"، ١٦؛ سليمان بن الأشعث أبو داود السجستاني، سنن أبي داود (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.)، "السنة"، ٦؛ محمد بن يزيد أبو عبد الله ابن ماجه. سنن ابن ماجه (مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.)، "السنة"، ٦.

^{٢٧} ينظر. الدارمي، "المقدمة"، ١٦.

^{٢٨} مقداد الجين، التربية الأخلاقية الإسلامية (الرياض: دار عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٢/١٤٢٣)، ٨٢.

^{٢٩} قال الشافعي: "أجمع الناس على أن من استبانت له سنة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس". انظر. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ٢/٢٠١.

^{٣٠} ينظر. الدارمي، المقدمة، ١٧.

^{٣١} قال المسيب بن رافع: "كانوا إذا نزلت بهم قضية ليس فيها من رسول الله صلى الله عليه وسلم أثر، اجتمعوا لها وأجمعوا، فالحق فيما رأوا فالحق فيما رأوا". الدارمي، المقدمة، ١٧.

^{٣٢} الدارمي، المقدمة، ١٨-١٩-٢٠.

^{٣٣} عبد المجيد، الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، ٤١٧. من مثل ترجمته في باب "النهي عن استقبال القبلة لغائط أو بول". الدارمي، ٢٤٨/١. وباب "الرخصة في ترك الجماعة إذا كان مطر في السفر". الدارمي، ٤٠٩/١. وباب "الرخصة في السجود على الثوب في الحر والبرد". الدارمي، ٤٣٠/١. وباب "التشديد على من سأل وهو غني". الدارمي، ٥٣١/١. وغيرها.

^{٣٤} بالجين، التربية الأخلاقية الإسلامية، ٢٢٦.

^{٣٥} كايد، الأخلاق في الإسلام، ٢٩-٣٠-٣١.

وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَاللَّهِ يَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ وَمَثْوَاكُمْ". [محمد: ١٩].^{٣٦} وهذا دليل على أن العلم مقدم على العمل، وأن العلم هو شرط لصحة كل من القول والعمل، فلا يعتبران إلا به، فهو يصحح النية التي بدورها تصحح العمل.^{٣٧} وقد أكد الإمام الدارمي في مقدمته على قيمة العلم من خلال ما يلي:

٢،٣،١. أهمية العلم والعلماء:

عقد الدارمي باباً عنونه بـ "الافتداء بالعلماء" روى فيه عن عطاء: "أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ". [النساء: ٥٩] قال: أولو العلم والفقهاء، وطاعة الرسول اتباع الكتاب والسنة".^{٣٨} فأولو العلم هم العلماء الذين تجب طاعتهم والافتداء بهم.^{٣٩} ومناسبة الأحاديث لعنوان الباب أن اتباع العلماء والافتداء بهم هو السير في طريقهم طريق العلم، ومن سار في هذا الطريق عرف الله وخشيه، يقول تعالى: "إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ". [فاطر: ٢٨] وبالتالي يبتعد عن الذنوب، وإن أذنب تاب إلى الله حيث تسيطر عليه حالة روحانية من التعلق بربه، وهذا ما أراده تعالى من اقتدائنا بالنبي صلوات الله عليه، وبالعلماء الذين ساروا على هديه، فإننا حتى في حال اقتراف المعاصي والآثام، في حال البقاء قريباً من الله، نتوب منها ونرجع إليه ما دمنا في طريق الاتباع الصحيح. وعقد باب "اتقاء الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم والتثبت فيه".^{٤٠} فحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم علم، والعلم لا بد من التثبت فيه. وباب "في ذهاب العلم".^{٤١} فأراد دفع المسلمين إلى العلم قبل ذهابه وانتشار الجهل. وباب "في فضل العلم والعالم" وباب "في توقير العلماء".^{٤٢} وفي كل ذلك الحث والترغيب بالعلم الذي يقودنا إلى التمسك بما ستأتي به الأحاديث الشريفة فيما بعد.

٢،٣،٢. تعظيم العلم:

ومن تعظيم العلم وإكباره أخذه عن الثقات، فلو أخذ عن غير الثقة لدخل فيه ما ليس منه لجواز الكذب على غير الثقة، وفي ذلك يعقد الدارمي باب "الحديث عن الثقات".^{٤٣} وباب "تعجيل عقوبة من بلغه عن النبي صلى الله عليه وسلم حديث فلم يعظمه ولم يوقره".^{٤٤} أي إن تعظيم العلم يكون بالعمل به، وإن بلغنا عن النبي صلى الله عليه وسلم حديثاً يجب توقيره والعمل به. وباب "في إعظام العلم".^{٤٥} فعلى المحدث أن يعظم العلم الذي يحمله ويترفع عن مواطن الذلة والصغار، ولا يورد نفسه في مواطن الشبه والظنون، فلا يتردد على الوجاه والكبراء ليعرض ما عنده عليهم، بدل أن يُقصد للاستفادة منه، فالعلم يُؤتى ولا يأتي، وهوان بالعلم وذلة له أن يحمله العالم إلى بيت المتعلم.^{٤٦}

^{٣٦} وقد بوب البخاري رحمه الله لهذه الآية بقوله: "باب العلم قبل القول والعمل". البخاري، "العلم"، ١٠.

^{٣٧} ابن حجر، فتح الباري، ١/١٦٠؛ يقول ابن تيمية: "العلم ما قام عليه الدليل، والنافع منه ما جاء من قبل الله والرسول صلى الله عليه وسلم". انظر. تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم بن تيمية الحراني، مجموع الفتاوى (السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٤١٦/١٩٩٥)، ٦/٣٨٨؛ ويقول سفيان الثوري: "إنما يُتعلم العلم ليُتقى به الله وإنما فضل العلم على غيره، لأنه يُتقى به الله". انظر. أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي، جامع بيان العلم وفضله (السعودية: دار ابن الجوزي، ١٤١٤/١٩٩٤)، ١/٦٦٥.

^{٣٨} الدارمي، المقدمة، ٢٤.

^{٣٩} قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: "تعلموا العلم وعلموه الناس، تعلموا الفرائض وعلموه الناس، تعلموا الفرائض وعلموه الناس، فإني امرؤ مقبوض، والعلم سينتقص وتظهر الفتن، حتى يختلف اثنان في فريضة لا يجدان أحداً يفصل بينهما". الدارمي، المقدمة، ٢٤. وروى قوله صلى الله عليه وسلم: "من يرد الله به خيراً يفقهه في الدين". الدارمي، المقدمة، ٢٤؛ البخاري، "العلم"، ١٠؛ مسلم، "الزكاة"، ١٠٣٧.

^{٤٠} ذكر فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم: "من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". الدارمي، المقدمة، ٢٥؛ البخاري، "العلم"، ٣٨؛ ومسلم، المقدمة، ٣.

^{٤١} روى فيه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم: "إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من الناس، ولكن يقبض العلم بقبض العلماء، فإذا لم يبق عالماً، اتخذ الناس رؤوساً جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا". الدارمي، المقدمة، ٢٦؛ البخاري، "العلم"، ٣٤؛ مسلم، "العلم"، ٢٦٧٣.

^{٤٢} الدارمي، المقدمة، ٣٢-٣٧.

^{٤٣} روى عن ابن سيرين قال: "إن هذا العلم دين، فلينظر الرجل عمن يأخذ دينه". الدارمي، المقدمة، ٣٨.

^{٤٤} الدارمي، المقدمة، ٤٠؛ البخاري، "الذبح والصيد"، ٥؛ مسلم، "الصيد والذباح وما يؤكل من الحيوان"، ١٩٥٤.

^{٤٥} روى عن ابن منبه قال: "كان أهل العلم فيما مضى يضمنون بعلمهم عن أهل الدنيا، فيرغب أهل الدنيا في علمهم، فيبذلون لهم دنياهم، وإن أهل العلم اليوم بذلوا علمهم لأهل الدنيا، فزهد أهل الدنيا في علمهم، فضنوا عليهم بدنياهم". الدارمي، المقدمة، ٥٦.

^{٤٦} الخطيب البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي، ١/٣٧٠؛ أحمد محمد نور سيف، من آداب المحدثين في التربية والتعليم (الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٣/١٤٢٣)، ١٤٧-١٤٨.

٢,٤. الأساس السلوكي، النوايا و اقتران العلم بالعمل:

بعد أن تكلمت عن الأسس النفسية والدينية والعلمية للأخلاق، تأتي الأسس السلوكية وهي الوجه العملي للأخلاق وفيما يلي بيان ذلك:

٢,٤,١. النوايا:

يشمل السلوك الأخلاقي في الإسلام كل ما يتصل بالمشاعر الباطنية وحالات القلب باعتباره مركز الشعور، لأن العبرة في أي عمل هي النية والباعث عليه، يقول عليه الصلاة والسلام: "إنما الأعمال بالنيات"^{٤٧} والأعمال التي تقوم بها الجوارح الخارجية وظاهرها الصالح والخير، قد تكون شر دائم تنتهي بصاحبها في النار إذا كان باعثها الرياء والنفاق والرغبة في الثناء.^{٤٨} لذا فإن النية أساس العمل وقاعدته وأصله الذي يُبنى عليه، والعمل تابع لها يصح بصحتها ويفسد بفسادها.^{٤٩} وهو بحاجة إلى إصلاحها عندما تبتعد عن الجادة الصحيحة، وبالمقابل فإن الرياء محبط للعمل وسبب لغضب الله ومقته.

٢,٤,٢. اقتران العلم بالعمل:

من المعلوم أن الأخلاق في الإسلام عمل وسلوك وواجبات لا مجرد أفكار ونظريات، فليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد بل تطبيقها، فلا يكفي أن يُعلم بالفضيلة بل يلزم رياضة النفس على حيازتها واستعمالها، والمسلمون اليوم للأسف قصرُوا على علم أخلاق الفضائل وتركوا أخلاق العمل جانباً، ولو أنهم اهتموا بها إلى جانب أخلاق الإسلام لكان لهم شأن عظيم في التقدم العلمي والرفي الحضاري ولأصبحوا أقوى الأمم.^{٥٠} وما الفائدة من تعلم الدين ثم عدم تمثله في الحياة، فلا بد من تعلم العلم مع الارتباط به أخلاقياً، والشروع التي تصيب المجتمع جراء عدم التقيد بالعلم تحصل بسبب الجهل ونقص الالتزام الأخلاقي به، وعدم وجود هذا الارتباط يجعل العقول مملوءة بالمعلومات لكنها مجردة من الحكمة وتربية القلب، لذا قد نرى اليوم فساد ضمائر بعض الذين تلقوا العلم في تصرفاتهم مع غيرهم حيث أصبحوا كمن لم يتلق علماً من قبل، لأنهم لم يطبقوا ما تعلموه عملياً، وبهذا الشكل لم يكن للتعليم دور في إصلاح الخطأ الأخلاقي أو السلوكي.

وقد عقد الدارمي باباً جمع فيه بين وجوب اقتران العلم بالعمل وبين الإخلاص وحسن النية بعنوان: "باب العمل بالعلم وحسن النية فيه".^{٥١} فإن تمام العلم النافع ما كان مقروناً بالعمل، وقد حذر الله المؤمنين من قول ما لا يفعلونه، قال تعالى: "كَبُرَ مَقْتًا عِنْدَ اللَّهِ أَنْ تَقُولُوا مَا لَا تَفْعَلُونَ". [الصف: ٢-٣]^{٥٢} وباب "من طلب العلم بغير نية فرده العلم إلى النية".^{٥٣} فكان العلم ببركته وجههم إلى الإخلاص. و "باب التوبيخ لمن يطلب العلم لغير الله".^{٥٤} فلا بد إذن من تكامل الجانب النظري مع العملي، والجانب الظاهري مع الباطني، وذلك بحسن العمل مع حسن النية والإرادة والغاية، وعندما تقترب صورة العمل مع باطن الذات الفاعلة تظهر قيمة العمل الأخلاقي، إذ يهدف الإسلام إلى إعداد الإنسان المسلم للحياة الدنيا والآخرة إعداداً متكاملًا من جميع نواحيه المختلفة ليصبح إنساناً صالحاً يسخر ما تعلمه في تحقيق الخير، ويكون مقصده من تعلم العلم استعماله في سبل الخير.^{٥٥} وقد ذكر الخطيب البغدادي أن على طالب الحديث الحذر من التفاخر، وألا يكون هدفه من طلب الحديث الحصول على الرئاسة أو الأتباع.^{٥٦} مما يعني أن إخلاص النية لله والعمل بالعلم والتخلق بأخلاقه من أهم صفات المسلم، حتى يصبح ما يتعلمه سبباً في الحصول على رضى الله وثوابه العظيم.

^{٤٧} البخاري، "بدء الوحي"، ١.

^{٤٨} المليحي، الأخلاق في الإسلام، ١٠٥.

^{٤٩} ينظر. ابن قيم الجوزية، إعلام الموقعين، ١٥٢/٤.

İbrahim Kafi Dönmez, "Niyet", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/169-172.

^{٥٠} المليحي، الأخلاق في الإسلام، ١٣٢-١٣٤.

^{٥١} روى عن أبي الدرداء رضى الله عنه قوله: "إن من أشر الناس عند الله منزلة يوم القيامة عالماً لا ينتفع بعلمه". الدارمي، المقدمة، ٢٧.

^{٥٢} سعيد بن علي بن وهف القحطاني، الأخلاق في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة وأثار الصحابة (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣٦)، ٤٧-٤٨.

^{٥٣} روى عن الحسن قال: "لقد طلب أقوام العلم ما أرادوا به الله ولا ما عنده، فما زال بهم العلم حتى أرادوا به الله عز وجل وما عنده". الدارمي، المقدمة، ٣٣.

^{٥٤} روى عن الحسن قال: "العلم علمان: فعلم في القلب فذلك العلم النافع، وعلم على اللسان فذلك حجة الله على ابن آدم". انظر. الدارمي، المقدمة، ٣٤.

^{٥٥} يالجن، التربية الأخلاقية الإسلامية، ٦٠-٦٤-٦٦-٦٧-٨٢.

^{٥٦} البغدادي، الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع، ٨٥/١.

٢,٥. مخالفات الأخلاق:

لقد ذم الله عز وجل الهوى في آيات كثيرة لأنه ذريعة إلى الضلال والانحراف، وافتك بالدين والقيم والأخلاق، وهو ميل إلى الباطل والسوء والشهوات، واتباع ما تهفو إليه النفس دون الاحتكام إلى منطق العقل أو إلى منطق الوحي، يقول تعالى: "وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ". [الأعراف: ١٧٦]، وقال: "وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا". [الكهف: ٢٨] أي وكان أمره ظملاً، واتباع الهوى بدوره يؤدي إلى الابتداء في الدين واختراع ما لا أصل له، وقد تكلم الإمام الدارمي عن مخالفات الأخلاق هذه وحذر منهما.

٢,٥,١. التحذير من الهوى:

من أعظم الأسباب الموجبة لمخالفة أوامر الله ورسوله صلى الله عليه وسلم الهوى والبيغي، فالهوى آفة تعترى المسلم فتصدده عن الحق، وتدعوه للشر وبالتالي تبعده عن الأخلاق، وتفسد عليه معتقده ودينه بميلانه إلى ما ينسبسط إليه من أمور الدنيا مما يخالف شرع الله، "وصاحب الهوى يعميه الهوى ويصمُّه" كما ذكر ابن تيمية.^{٥٧} قال تعالى: "يَا دَاوُودُ إِنَّا جَعَلْنَاكَ خَلِيفَةً فِي الْأَرْضِ فَاحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِالْحَقِّ وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ". [ص: ٢٦] وإذا اتبع المسلم هواه ابتعد عن الدين بأكمله بما فيه روحه وأخلاقه. وقد حذرنا الله تعالى من ذلك ورتب عليه العقاب الشديد، قال تعالى: "مَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَى وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّى وَنُصَلِّهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا". [النساء: ١١٥]، وقال جل وعلا: "فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ". [النور: ٦٣]. وقد عقد الدارمي باباً "في اجتناب الأهواء".^{٥٨}

٢,٥,٢. التحذير من الابتداء:

عقد الدارمي باباً بعنوان: "اجتناب أهل الأهواء والبدع والخصومة"^{٥٩} حيث حذر النبي صلى الله عليه وسلم من الابتداء أو الاختراع في أمور الدين، لأنه من أخطر ما قد يستخدمه الشيطان وأعوانه لإيقاع الإنسان في الذنوب وإبعاده عن الطريق المستقيم، وقد احتجز الله التوبة عن صاحب البدعة.^{٦٠} وعقد كذلك باب "السنة قاضية على كتاب الله".^{٦١}

٢,٦. أخلاقيات أهل العلم:

إن أهل العلم أحق الناس بالاتصاف بالأخلاق الجميلة والتخلي عن كل خلق رذيل، فعليهم الاتصاف بما يدعو إليه العلم من الأخلاق والأعمال، وما مر سابقاً من المحاور التي ذكرتها تعتبر من الآداب التي على صاحب العلم التخليق بها من تعظيم العلم وتطبيقه والعمل به والإخلاص فيه، والانقياد للحق والرجوع إليه وفيما يلي آداب أخرى ذكرها الإمام الدارمي، ومن ذلك:

^{٥٧} "فلا يستحضر ما لله ورسوله في الأمر ولا يطلبه، ولا يغضب لغضب الله ورسوله، بل يرضى إذا حصل ما يرضاه بهواه، ويغضب إذا حصل ما يغضب له بهواه". انظر. أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام ابن تيمية الحنبلي، منهاج السنة النبوية (السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦)، ٢٥٦/٥؛ وينظر:

Mustafa Çağrıncı, "Hevâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17/274-276.

^{٥٨} روى عن مجاهد قال: "ما أدري أي النعمتين على أعظم؟ أن هداني للإسلام، أو عافاني من هذه الأهواء". الدارمي، المقدمة، ٣٠.

^{٥٩} الدارمي، المقدمة، ٣٥.

^{٦٠} عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "إنَّ الله حجبت التوبة عن صاحب كل بدعة". أحمد بن الحسين أبو بكر البيهقي، شعب الإيمان (الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣/١٤٢٣)، ٥٤/١٢.

^{٦١} عن المقدم بن معديكرب الكندي: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم حرم أشياء يوم خيبر الحمار وغيره، ثم قال: "ليوشك بالرجل متكنا على أريكته يحدث بحديثي فيقول: بيننا وبينكم كتاب الله، ما وجدنا فيه من حلال استحللناه، وما وجدنا فيه من حرام حرماناه. ألا وإن ما حرم رسول الله فهو مثل ما حرم الله". الدارمي، المقدمة، ٤٩؛ ابن ماجه، "افتتاح الكتاب في الإيمان وفضائل الصحابة والعلم"، ٢. وقال أبو عثمان الحيري: "من أمر السنة على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه قولاً وفعلاً نطق بالبدعة، قال تعالى: "وَأَنْ تَطِيعُوا تَهْتَدُوا". [النور: ٥٤]. انظر. ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين، ٤٣٥/٢.

-المساواة بين طلبة العلم في بذل العلم لهم دون تمييز بينهم، وإيثار البعض بالعلم دون غيرهم فيه بُعد عن الإنصاف وليس من خلق المسلم، فعقد الإمام الدارمي باب "التسوية في العلم".^{٦٢}. والنبي صلى الله عليه وسلم هو أسوتنا وإمام الدعاة إلى الله، وصاحب الخلق الرفيع.^{٦٣}

-تحري نشاط المدعوين وأوقات فراغهم كي لا يقعوا في الملل من الاستماع فيفوتوا الحصول على التعليم والإرشاد النافع. وقد سلك النبي صلى الله عليه وسلم في دعوته السياسة الحكيمة للوصول إلى الغاية المطلوبة بإذن الله.^{٦٤} وعقد الدارمي باب "من كره أن يمل الناس روى عن عبد الله رضي الله عنه قال: "لا تملوا الناس".^{٦٥}

-أن يكون قصده من علمه وجه الله تعالى، وهذا يدخل في الإخلاص، فعليه مداومة المراقبة لنفسه في نواياه وأغراضه من تحصيل العلم، وأن يترفع عن أغراض الدنيا التافهة من الشهرة وغيرها، وقد عقد الدارمي باب "من كره الشهرة والمعرفة" روى عن الأعمش قال: "جهدنا بإبراهيم أن نجلسه إلى سارية فأبى".^{٦٦}

-أن ينفع العالم بعلمه الآخرين، فينقله لهم ولا يكتمه، وهذا من أهم أخلاق العالم، وبدون ذلك يذهب العلم سدىً، ويقبل نفعه رويداً رويداً حتى يزول. وعقد الدارمي باب "البلاغ عن رسول الله صلى الله عليه وسلم وتعليم السنن".^{٦٧}

-احتمال العناء في سبيل العلم، بمعنى الصبر عليه، والصبر خلق فاضل من أخلاق النفس يمكن الإنسان من ضبط نفسه لتحمل المصاعب، ويمنع صاحبه من فعل ما لا يحسن.^{٦٨} وقد عقد الدارمي باب "الرحلة في طلب العلم واحتمال العناء فيه".^{٦٩}

-أن يعز صاحب العلم نفسه ويصون علمه ويجانب مواضع الريب ويترفع عن مواضع المهانة، فعقد الدارمي باب "صيانة العلم".^{٧٠} فيتزده صاحب العلم عن رذيل المكاسب ومكروها في العرف والشرع، ويتعد عن مواطن التهم، حتى لا يعرض نفسه للشبهة.^{٧١} ومن باب أولى ألا يغشى مجالس السفهاء، ويجتنب مصارع الفضيلة، ومراتع الغيبة والنميمة، فإن كانت عزة النفس جميلة عموماً، فوجودها في أهل العلم أكثر جمالاً.^{٧٢}

-احترام الآراء المخالفة، واتساع الصدر لمسائل الخلاف، فذكر الدارمي باب "اختلاف الفقهاء".^{٧٣} وقد صنف علماء الحديث في أخلاقيات صاحب العلم الكثير من الكتب،^{٧٤} التي تناولت أهمية الأخلاق عند المحدثين وأهل العلم وخاصته.

^{٦٢} روى فيه عن ابن ميسرة قال: "ما رأيت أحداً من الناس الشريف والوضيع عنده سواء غير طاموس، وهو يحلف عليه". انظر. الدارمي، المقدمة، ٣٦؛ وعن أبي العالية في قوله تعالى: "وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ". [القمان: ١٨] قال: يكون الغني والفقير عندك في العلم سواء". انظر. أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله الأجري، *أخلاق أهل القرآن* (بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤)، ١١٣؛ البيهقي، *شعب الإيمان*، ١٠/٤٧٨.

^{٦٣} وهو القائل: "لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى". أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني، *المسند* (بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٤٢١/٢٠٠١)، ٣٨/٤٧٤.

^{٦٤} الملهي، *الأخلاق في الإسلام*، ٦٩.

^{٦٥} الدارمي، المقدمة، ٤١.

^{٦٦} الدارمي، المقدمة، ٤٥.

^{٦٧} روى عن عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال: "سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "بلغوا عني ولو آية، وحدثوا عن بني إسرائيل ولا حرج، ومن كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار". الدارمي، المقدمة، ٤٦؛ البخاري، "أحاديث الأنبياء"، ٥٠.

^{٦٨} عبد الرحمن حسن حينكة الميداني، *الأخلاق الإسلامية وأسسها* (دمشق: دار القلم، ١٩٩٩/١٤٢٠)، ٢/٣٠٥.

^{٦٩} روى عن أبي العالية قال: "كنا نسمع الرواية بالبصرة عن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم فلم نرض حتى ركبنا إلى المدينة فسمعناها من أفواهم". الدارمي، المقدمة، ٤٧.

^{٧٠} روى عن الحسن: "أنه دخل السوق فساوم رجلاً بثوب فقال: هو لك بكذا وكذا، والله لو كان غيرك ما أعطيته. فقال: فعلتموها. فما رثي بعدها مشترياً من السوق ولا بائعاً، حتى لحق بالله عز وجل". الدارمي، المقدمة، ٤٨.

^{٧١} الحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد اليماني، *آداب العلماء والمتعلمين* (دم: دن. د.ت)، ١.

^{٧٢} عماد علي عبد السميع حسين، "أخلاقيات مهنة التدريس في تراث المحدثين"، *المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط* ٨١/٢٥ (٢٠٢٢)، ١١٩-١٤٤، ١٩٨.

^{٧٣} روى عن عون بن عبد الله قال: "ما أحب أن أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم لم يختلفوا، فإنهم لو اجتمعوا على شيء فتركه رجل ترك السنة، ولو اختلفوا فأخذ رجل يقول أحد أخذ بالسنة". الدارمي، المقدمة، ٥٢.

٣. خاتمة

بعد هذه الجولة في الجانب الأخلاقي عند الإمام الدارمي في سننه خلصت إلى النتائج التالية:

- ظهرت منظومة الإمام الدارمي الأخلاقية وأفكاره من خلال المعاني التي ضمّنها في اختياراته وعباراته الحديثية في كتابه السنن، والتي عملت الدراسة على استخلاصها ووضع أسسها.

- لا يكفي مجرد معرفة القيم الأخلاقية لاكتسابها وترسيخها في النفس، إذ لا بد من محرك عاطفي يدفع باتجاه تلك الإرادة، فحين يأخذ الإنسان على عاتقه واجبات أخلاقية يقحمها في حياته مع الزمن تصبح تلك الأخلاق ميسورة الأداء كالعادات.

- يتكون الخلق بالميل القلبي إلى المبادئ التي نؤمن بها، وإغفال الإعداد الروحي الذي يهذب الوجدان ويثير الأشواق إلى الله، يسبب بعد المجتمع الإسلامي عن الشريعة ويعزله عنها، ويفصل بين الإنسان والتشريعات التي يتلقاها، فيصبح الناس في وادٍ، والأحكام في وادٍ آخر.

- إن الاعتماد على أسلوب التخويف والترهيب من عذاب الآخرة، أو مجرد تقديم المعلومات والمعارف عن مزايا الإسلام وحكم الشريعة لا يكفي لتحقيق النتائج المرجوة في توجيهها إلى سبل الخير والمثل العليا والقيم الخلقية.

- يقوم المسلم بتطبيق أوامره صلى الله عليه وسلم من منطلق محبته ومحاولة السير وفق هديه، فالتعرف على أخلاق نبينا محمد عليه أفضل الصلوات ينتج عنه محبته واتباعه وامتنال أخلاقه، وجهلها يؤدي إلى صدور مواقف مخالفة له، وعلى قدر المعرفة يكون الحب والاتباع والتطبيق لمنهجه ومسلكه في الحياة.

- إن افتقاد القدوة الحسنة يحول دون بلوغ النتائج المرجوة، فتذهب الجهود دون طائل، ومن كمال شريعتنا الغراء وجود القدوة المثالية المتمثلة بشخص سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

- إن وجود القدوة والأسوة يجسد لنا القناعة بأن ما من خلق دعا إليه الإسلام إلا وهو ممكن التطبيق، وبالتالي إمكانية بلوغ الفضائل مهما علا شأنها.

- إذا افتقرت أحكام الشريعة في أحكامها سواء الاعتقادية أو الفقهية إلى الأساس الخلقى كانت صورة لا روح فيها وأصبحت هيكلاً فارغاً من المضمون.

- تمتاز القيم الأخلاقية في الإسلام بارتباطها بأركان الإيمان وعقيدة المسلم وفكرة الثواب والعقاب الأخرويان، وتطابقها مع الفطرة.

- علم الأخلاق الإسلامية علم ديني يعتمد على مصادره الثابتة في القرآن والسنة، وليس ثمة مجال للتغيير في أحكام الشريعة الإسلامية في مجال الأخلاق لأية غاية أو تحت أية ظروف.

- إن ما قد يحصل من انفلات أخلاقي سببه البعد عن اتباع السنة، ومنهج النبي صلى الله عليه وسلم.

- على الإنسان اتباع نظام أخلاقي تتحقق فيه أوامر الله ورسوله، وقد جاء الوحي بصورة هذا النظام وطلب من الإنسان أن يشترك بتطبيقه بقلبه وروحه وإرادته الخيرة الخالصة لوجه الله تعالى مع سلوكه الظاهري المادي.

- إن الشريعة الإسلامية تسعى إلى السمو الأخلاقي لأنه الدعامة الأساسية التي تكفل للمجتمع حفظ حياته من الانحلال، وهذا لا يكون إلا عن طريق الدين وقواعد الإسلام في ترسيخ القيم الأخلاقية.

- إن العلم يشكل أساساً هاماً من الأسس الأخلاقية وقد أمر الله به قبل القول والعمل.

- السلوك الأخلاقي في الإسلام يتصل بالمشاعر الباطنية وحالات القلب، لأن العبرة في أي عمل هي النية والباعث عليه.

- إن الأخلاق في الإسلام عمل وسلوك وواجبات وليست مجرد أفكار ونظريات، فليس الغرض الحقيقي هو العلم نظرياً بالقواعد بل تطبيقها، فلا يكفي أن يُعلم بالفضيلة بل يلزم رياضة النفس على حيازتها واستعمالها.

^{٧٤} منها كتاب السمعاني "أدب الإملاء والاستملاء"، وكتاب "الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع" للخطيب البغدادي، حيث ذكر فيه عدداً من النصوص الدالة على الآداب والأخلاق، ومن جملة ما ذكره "باب" في ذكر ما ينبغي للراوي والسامع أن يتميزا به من الأخلاق الشريفة"، وغيرها من الكتب.

-إن قيمة العمل الأخلاقي تظهر عندما تقترن صورة العمل مع باطن الذات الفاعلة، أي تكامل الجانب النظري مع العملي، والجانب الظاهري مع الباطني، وذلك بحسن العمل مع حسن النية والإرادة والغاية.

-إن الهوى آفة تعترى المسلم فتصده عن الحق، واتباعه يدعو للشر ويبعد عن الخير، وبالتالي البعد عن الأخلاق والخصال الحميدة.

-على أهل العلم الاتصاف بما يدعو إليه العلم من الأخلاق والأعمال، لأن أهل العلم أحق الناس بالاتصاف بالأخلاق الجميلة والتخلي من كل خلق رذيل.

٤. ثبت المصادر

- ابن الصلاح، أبو عمرو تقي الدين عثمان بن عبد الرحمن. *مقدمة ابن الصلاح*. مح: نور الدين عتر. بيروت: دار الفكر، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- ابن المديني، أبو الحسن علي بن عبد الله بن جعفر بن نجيح السعدي. *علل ابن المديني*. بيروت: المكتب الإسلامي، ١٩٨٠/١٤٠٠.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. *مجموع الفتاوى*. ٣٥ مجلد. السعودية: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥/١٤١٦.
- ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم الحراني. *منهاج السنة النبوية*. ٩ مجلد. السعودية: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦/١٤٠٦.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني. *فتح الباري شرح صحيح البخاري*. ١٣ مجلد. بيروت: دار المعرفة، ١٩٥٩/١٣٧٩.
- ابن حجر، أبو الفضل أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*. ١٢ مجلد. الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، ١٩٠٨/١٣٢٦.
- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله النمري. *جامع بيان العلم*. ٢ مجلد. السعودية: دار ابن الجوزي، ١٩٩٤/١٤١٤.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. ٤ مجلد. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩١/١٤١١.
- ابن قيم الجوزية، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. *مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين*. بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٩٦/١٤١٦.
- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. ٢ مجلد. مصر: دار إحياء الكتب العربية، د.ت.
- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. ٤ مجلد. بيروت: المكتبة العصرية، د.ت.
- الأجري، أبو بكر محمد بن الحسين بن عبد الله. *أخلاق أهل القرآن*. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣/١٤٢٤.
- أحمد بن حنبل، أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني. *المسند*. ٤٥ مجلد. بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١/١٤٢١.
- أسد، محمد. *الإسلام على مفترق الطرق*. بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٨٧/١٤٠٧.
- الألوسي، أيسر فائق الحسيني. *الأخلاق في الكتاب والسنة*. الأنبار: دن، د.ت.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *صحيح البخاري*. مح: مصطفى البغا. ٧ مجلد. بيروت: دار ابن كثير، ١٩٨٧/١٤٠٧.
- البيهقي، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي. *شعب الإيمان*. ١٤ مجلد. الرياض: مكتبة الرشد، ٢٠٠٣/١٤٢٣.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. *سنن الترمذي*. ٦ مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨/١٤١٨.
- الفتازاني، أبو الوفا محمد الغنيمي. *مدخل إلى التصوف الإسلامي*. القاهرة: دار الثقافة، د.ت.
- حنبل، عبد الرحمن حسن الميداني. *الأخلاق الإسلامية وأسسها*. دمشق: دار القلم، ١٩٩٩/١٤٢٠.
- حسين، عماد علي عبد السميع. "أخلاقيات مهنة التدريس في تراث المحدثين". *المجلة العلمية لكلية الآداب جامعة أسيوط* ١١/٢٥ (٢٠٠٢)، ١١٩-١٩٨.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *تاريخ بغداد*. ١٦ مجلد. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢/١٤٢٢.
- الخطيب، أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت البغدادي. *الجامع لأخلاق الراوي وآداب السامع*. الرياض: مكتبة المعارف، د.ت.
- الدارمي، أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن. *السنن*. ٢ مجلد. دم، دن، ٢٠١٥/١٤٣٦.
- الذهبي، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان. *سير أعلام النبلاء*. ١٨ مجلد. القاهرة: دار الحديث، ٢٠٠٦/١٤٢٧.

- سيف، أحمد محمد نور. *من آداب المحدثين في التربية والتعليم*. الإمارات: دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، ٢٠٠٣/١٤٢٣.
- السيوطي، أبو الفضل جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. الرياض: دار طيبة، د.ت.
- الشامي، رزق يوسف علي. "جهود المحدثين في تأسيس علم الأخلاق في الإسلام". *مجلة كلية دار العلوم* ٢/٢ (١٩٩٩)، ١٨٣-١٥١.
- القحطاني، سعيد بن علي بن وهف. *الأخلاق في الإسلام في ضوء الكتاب والسنة وأثار الصحابة*. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٤٣٦.
- قرعوش، كايدوي وآخرون. *الأخلاق في الإسلام*. عمان: دار المنهاج، ٢٠٠١/١٤٢٢.
- محمود، عبد المجيد. *الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري*. مصر: مكتبة الخانجي، ١٩٧٩/١٣٩٩.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. مح. محمد فؤاد عبد الباقي. ٥ مجلد. بيروت: دار إحياء التراث العربي، د.ت.
- المليحي، يعقوب. *الأخلاق في الإسلام مع المقارنة بالديانات السماوية والأخلاق الوضعية*. الإسكندرية: مؤسسة الثقافة الجامعية، ١٩٨٥/١٤٠٥.
- يالجني، مقداد. *التربية الأخلاقية الإسلامية*. الرياض: دار عالم الكتب، ٢٠٠٢/١٤٢٣.
- اليمنى، الحسين بن المنصور بالله القاسم بن محمد. *آداب العلماء والمتعلمين*. د.م: د.ن، د.ت.

5. Kaynakça

- Âcurrî, Ebû Bekr Muhammed b. Hüseyin b. Abdillâh. *Ahlâku ehli'l-Ḳur'ân*. Bayrut: Dârü'l-kütübî'l-ilmîyye, 1424-2003.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. 45 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Âlûsî, Eyser Fâik el-Hasenî. *el-Ahlak fi'l-kitabi ve's-sünne*. el-Enbâr: y.y., ts.
- Aydınli, Abdullah. "Dârimî Abdullah b. Abdurrahman". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/494-495. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. 14 cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahihü'l-Buhârî*. thk. Mustafa el-Buğâ. 7 cilt. Beyrut, Dâr İbn Kesîr, 1407/1987.
- Çağrıci, Mustafa. "Hevâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/274-276. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Danışman, Nafiz. "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Menşei". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1-4 (1956), 192-197.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân. *es-Sünen*. 2 cilt. b.y.: y.y., 1436/2015.
- Dönmez, İbrahim Kafi. "Niyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/169-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî. *es-Sünen*. 4 cilt. Bayrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, ts.
- Erul, Bünyamin. "Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım". *Diyanet İlmî Dergi*, Peygamberimiz Hz. Muhammed (SAV) özel sayısı (2000), 33-66.
- Esed, Muhammed. *el-İslâmü a'lâ müfteraki't-ṭuruk*. Bayrut: Dârü'l-ilm li'l-Melâyîn, 1407/1987.

- Fayda, Mustafa. "Muhammed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/406-421. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Görmez, Mehmet. "Ahlak ve Hadis". *İslâm'ın Anlaşılmasında Sünnetin Yeri ve Değeri*. 577-586. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Habenneke, Abdurrahmân Hasan Meydânî. *el-Ahlâku'l-islâmiyyetu ve ususuhâ*. Şam: Dâru'l-Kâlem, 1420/1999.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *el-Câmi' li-ahlâkı'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. Riyad: Mektebetü'l-Ma'ârif, ts.
- Hatîb, Ebu Bekir Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî. *Târîhu Bağdâd*. 16 cilt. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2002.
- Hüseyn, İmâd Ali Abdussemi'. "Ahlâkiyyâtu mihnetu't-tedrisi fî tûraşî'l-muḥaddisîn". *el-Mecelletu'l-İlmiyyetu li-Külliyeti'l-Âdâb Asyut Üniversitesi* 25/81 (2022), 119/198.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Yûsuf b. Abdillâh en-Nemerî. *Câmi'u beyâni'l-'ilm*. 2 cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî. *Fethu'l-bârî bi-şerḥi Şahîhi'l-Buḥârî*. 13 cilt. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1379/1959.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 cilt. Hindistan: Matbaatü Dâiretü'l-maârifî'n-nizâmiyye, 1326/1908.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *İ'lâmü'l-muvaḥḩi'în 'an rabbi'l-'âlemîn*. 4 cilt. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1411/1991.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr. *Medâricü's-sâlikîn beyne menâzili 'iyyâke na'büdü ve iyyâke neste'în*. Bayrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1416/1996.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen İbn Mâce*. 2 cilt. Mısır: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû'î fetâvâ*. 35 cilt. Suudi Arabistan: Mecma'u'l-Melik Fehd li-Tibâati'l-Mushafi's-Şerif, 1416/1995.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünneti'n-nebeviyye*. 9 cilt. Suudi Arabistan: Camiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1406/1986.
- İbnü'l-Medînî, Ebû'l-Hasen Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî. *İlelü İbnü'l-Medînî*. Bayrut: el-Mektebi'l-İslâmî, 1440/1980.
- İbnü's-Şalâḩ, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdirrahmân. *Mukaddimetü İbni's-Şalâḩ*. thk. Nûreddin İtr. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1406/1986.
- Kahtânî, Saîd b. Ali b. Vehf. *el-Aḩlaḩu fi'l-islâmi fi zavi'l-kitâbi ve's-sünneti ve âsârî's-şahâbe*. Riyad: Mektebetü Melik Fehd el-Vataniyye, 1436.
- Kar'uş, Keydî v.d. *el-Aḩlaḩ fi'l-islâm*. Amman: Dâru'l-Minhâc, 1422/2001.
- Kavaklıoğlu, Mahmut. "Hadis Edebiyatında Kitabu'l-Edeblerle İlgili Bir Değerlendirme". *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 149-174.
- Mahmud, Abdülmecid. *el-İtticâhâtü'l-fıkhıyye i'nde eşḩâbi'l-ḩadîs fi'l-ḩarni' s- şâlişî'l-hicrî*. Mısır: Mektebetü'l-Hanci, 1399/1979.

- Melîhî, Yakub. *el-Ahlaqu fi'l-islâmi mea muḳareneti bi'd-deyânâti's-semâviyyeti ve'l-ahlaḳi'l-vaḳ'iyye*. Müessesetü's-seḳâfâti'l-câmii 'yve, 1405/1985.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc en-Nisâbü'rî. *Şahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-türâsi'l-Arabî, ts.
- Seyf, Ahmed Muhammed Nur. *Min âdâbi'l-muḥaddisîn fi't-terbiyyeti ve't-ta'lîmi*. Birleşik Arap Emirlikleri: Dârü'l-Buḥûş lid-Dirâsetil İslâmiyye ve İhyâi't-türâs, 1423/2003.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. Riyâd: Dâru Taybe, ts.
- Şâmî, Rızık Yusuf Ali. "Cuhûdu'l-muḥaddisîn fi te'sisi ilmi'l-aḳlaḳ fi'l-İslâm", *Mecelletü Külliyyeti Dâri'l-ulûm* 2/2 (1999), 151-183.
- Teftâzânî, Ebü'l-Vefâ Muhammed el-Guneymî. *Medḥal ile't-taşavvufi'l-İslâmî*. Kahire: Dâru's-Seḳâfât, ts.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru'l-garbi'l-İslâmî, 1418/1998.
- Toprak, Sermin. *Hadîs Literatüründe Kitâbü'l-Ahlaklar*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek lisans Tezi, 2006.
- Tülücü, Süleyman. "Cahiliyye Kelimesinin Mana ve Menşei". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 0/4 (1980), 279-285.
- Yalçın, Mikdat. *et-Terbiyyetü'l-aḳlaḳiyyetü'l-İslâmiyye*. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1423/2002.
- Yemenî, Hüseyin b. Mansûrillâh el-Kâsım b. Muhammed. *Âdâbu'l-ulemâ ve'l mütea'llimîn*. b.y: y.y, ts.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. 18 cilt. Kahire: Dâru'l-Hadis, 1427/2006.



M E S N E D

İlahiyat Araştırmaları Dergisi
The Journal of Theological Studies

ISSN 2667-7075 | e-ISSN 2687-3605

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/mesned>

Cilt/Vol. 14, Sayı/Issue 1, Haziran/June 2023

Aliya İzzetbegoviç'in "Din-Ahlak" Fenomenlerine Ontolojik Yaklaşımı

Aliya Izetbegović's Ontological Approach To "Religion-Morals" Phenomenons

10.51506/mesned.1262646

Hasan TOMAN

0000-0002-4011-5019

hasan.toman@inonu.edu.tr

Öğr. Gör., İnönü Üniversitesi, Yabancı Diller
Yüksekokulu, Malatya/Türkiye

Lecturer, İnönü University, School of Foreign Languages,
Malatya/Turkey

İnceleme Makalesi

Review Article

Geliş Tarihi: 10.03.2023

Date of Submission: 10.03.2023

Kabul Tarihi: 07.06.2023

Date of Acceptance : 07.06.2023

Yayın Tarihi: 30.06.2023

Date of Publication: 30.06.2023

Benzerlik Taraması: Evet, Turnitin

Plagiarism Checks: Yes, Turnitin

Çıkar Çatışması: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir

Conflicts of Interest: The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır

Grant Support: The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Beyan: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Ethical Statement: It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Copyright & License: Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.



Atıf/Citation: Toman, Hasan. "Aliya İzzetbegoviç'in "Din-Ahlak" Fenomenlerine Ontolojik Yaklaşımı/Aliya Izetbegović's Ontological Approach To "Religion-Morals" Phenomenons". *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi/The Journal of Mesned of Theological Studies*, (Haziran 2023-1): 60-75. <https://doi.org/10.51605/mesned.1262646>

Alija Izetbegović's Ontological Approach To "Religion-Morals" Phenomenons

Summary: Alija Izetbegović (1925-2003) is one of the important figure, inscribed into history as a leader of Bosnian Muslims, an exemplary statesman and an intellectual of both his own country and the other Islamic world. Bosnia and Herzegovina, where Izetbegović lived, is a country in the Balkan geography, the Ottoman state left in the middle of Europe. This geography and its people were intimidated and were forced to remove from their core values during and after the Second World War, as communism became a dominant ideological and political regime in the region. In this process, Izetbegović is considered as a highbrow and an activist trying to keep the Bosnians alive in the society with dynamics of Islamic civilization, fought hard to prevent social corruption, and even paid the price for his actions both materially and spiritually. He took the lead in the struggle against the political and social problems the Bosnian, the Balkan people faced, and tried to struggle by democratic means through the Young Muslims Movement (Mladi Muslim) he founded with his friends. He started his organizational attempts at the age of 16. While continuing his education as a law student and practicing as a lawyer, he wasn't indifferent to social problems; therefore, he was in constant action. Alija's organizational aspect was not limited to the Mladi Muslim, in addition, he founded the Democratic Action Party when she was 65 years old (1990) and was elected the first President of Bosnia and Herzegovina in the first election in Bosnia and Herzegovina, one of the seven members of the Yugoslav Federation. Despite known for his political identity, Izetbegović is also a philosopher, activist, sociologist, writer with his ideas on many issues. With his strong and personable stance and personality, he became a model for all lifestyles and is known as an exemplary personality among Muslims of the world, especially with his Islamic religious understanding, his ideas on political sociology, sociology of religion and society. To leave a message to the world with his intellectual and social works, with his ideas about the existence of an individual and society, Izetbegović made his objections to the wrong models of religion and social issues in Islamic geographies. It is seen that İzzetbeovic touches on these mistakes from different aspects and offers alternatives and deals with social relations and values from an Islamic point of view. His views on social life are theologically based, puts the concept of 'morality' at the center of his philosophy of life. By presenting views on the indistinguishable relationship between religion and morality, he considers the phenomena of religion and 'morality' ontologically and sees these two phenomena as inseparable parts. Contrary to some scientists considering the phenomena of morality and religion as different phenomena and make definitions accordingly, Izetbegović opposes the interpretation of these two concepts as separate phenomena and sees one as an equal part of the other. Through document analysis, one of the qualitative research methods, Alija Izetbegović's books such as *Islam Between East and West*, *Problems of Islamic Rebirth*, *Islamic Declaration*, *My Witness to History*, *My Escape to Freedom* and other sources on the subject have been examined, and his determinations on the relationship between religion and morality are discussed in this article. Limiting his views based on Islamic belief in the axis of the Qur'an, Izetbegović makes definitions for religion and morals and tries to prove the inseparability of both notions so, he considers religion and morality as a whole. Therefore, in his unique point of view, he alleges that a moral understanding that is not based on religion is not suitable for human nature. Based on the concepts of '*believers and those who do righteous deeds*', which are frequently mentioned together in the Qur'an, it is seen that he puts emphasis on the fact that these two concepts (religion and morals) cannot be considered as independent concepts.

Keywords: Religious Science, Izetbegović, Alija, Religion, Morals.

Aliya İzzetbegoviç'in "Din-Ahlak" Fenomenlerine Ontolojik Yaklaşımı

Öz: Aliya İzzetbegoviç (1925-2003) Müslüman Boşnakların bir lideri olarak tarihe geçmiş hem kendi ülkesinin hem de İslam dünyasının örnek bir devlet, bir fikir adamı olarak gördüğü önemli kişilerden biridir. İzzetbegoviç'in yaşadığı Bosna-Hersek, Osmanlı devletinin Avrupa'nın orta yerinde bıraktığı, Osmanlı'nın izlerini taşıyan Balkan coğrafyasında bir ülkedir. Bu coğrafya ve halkı 2. Dünya Savaşı esnasında ve sonrasında bölgede komünizmin baskın ideolojik, siyasi bir rejim haline gelmesi ve uzun süre farklı inançların yaşanılmasının önünde engeller koyması nedeniyle sindirilmiş ve öz değerlerinden uzaklaştırılmaya çalışılmıştır. Bu süreçte İzzetbegoviç, Boşnakların İslam medeniyetine ait dinamikleri içinde yaşadığı toplumda ayakta tutmaya çalışmış, toplumsal yozlaşmanın oluşmaması konusunda ciddi mücadeleler vermiş ve dahi bunu için maddi, manevi bedeller ödemiş bir fikir, bir aksiyon adamıdır. Boşnak halkın, genel olarak da Balkan halklarının karşı karşıya kaldığı siyasi, sosyal sorunlara yönelik verdiği mücadelede önderlik yapmış ve arkadaşlarıyla birlikte kurdukları Genç Müslümanlar Hareketi (Mladi Muslūmani) aracılığıyla demokratik yollarla mücadele etmeye çalışmıştır. Örgütsel anlamda giriştiği çalışmalara henüz lise çağlarında, 16 yaşındayken başlamış, eğitimine hukuk öğrencisi olarak devam ederken ve avukatlık mesleğini icra ederken de toplumsal sorunlara duyarsız kalmamış, bundan dolayı da sürekli bir aksiyon içerisinde olmuştur. Aliya'nın teşkilatçı yönü arkadaşlarıyla kurduğu Genç Müslümanlar Hareketi ile sınırlı kalmamış, 65 yaşlarındayken (1990) Demokratik Eylem Partisini kurmuş ve Yugoslavya Federasyonu'nun yedi üyesinden biri olan Bosna Hersek'te yapılan ilk seçimde Bosna Hersek'in ilk Cumhurbaşkanı seçilmiştir. Siyasi çevrelerce siyasi kimliğiyle tanınan İzzetbegoviç'in sadece siyasi bir aktör değildi, aynı zamanda birçok konuda ortaya koyduğu fikirleriyle bir filozof, bir aktivist, bir sosyolog, bir yazardı. Güçlü ve şahsiyetli duruşu ve kişiliğiyle Aliya İzzetbegoviç İslam dünyasının her kesimden insanları için bir model olmuş, özellikle, İslami dini anlayışıyla, siyaset sosyolojisi, din sosyolojisi, toplum sosyolojisine dair fikirleriyle dünya Müslümanları arasında örnek bir kişilik olarak tanınmaktadır. Entelektüel ve sosyal çalışmalarıyla bir bireyin, toplumun var olma amacına dair fikirleriyle dünyaya bir mesaj bırakma çabası içerisinde olan İzzetbegoviç'in göze çarpan özelliklerinden biri de İslam coğrafyalarındaki toplumsal meseleler ve dine dair ortaya konulan yanlış modellere itiraz edisidir. Yazdığı kitaplarında ve beyanlarında bu yanlışlıklara farklı perdelere ortaya koyduğu görüşleriyle değinen ve alternatifler sunan İzzetbegoviç toplumsal ilişkileri, değerleri İslami bir bakış açısıyla din-ahlak ilişki düzleminde ele aldığı görülmektedir. Sosyal hayatın her kesitine dair olan görüşlerinin teolojik temelli olduğunu gördüğümüz Aliya İzzetbegoviç, hayat felsefesinin merkezine 'ahlak' olgusunu koymaktadır. Din-ahlak arasında ayırt edilemez ilişkisine dair görüşler ortaya koyarak, 'din' ve 'ahlak' fenomenlerini ontolojik olarak ele almakta, bu iki fenomeni birbirlerinden ayrılmaz parçalar olarak görmektedir. Ahlak ve din olgularını farklı olgular olarak gören ve bu anlayış üzerine tanımlar yapan kimi bilim insanlarının aksine İzzetbegoviç bu iki kavramın ayrı ayrı fenomenlermiş gibi yorumlanmasına karşı çıkmakta ve birinin diğerinin eşit parçası olarak görmektedir. Nitel araştırma yöntemlerinden doküman analizi yapılarak, Aliya İzzetbegoviç'in yazdığı *Doğu Batı Arasında İslam*, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, *İslami Deklarasyon*, *Tarihe Tanıklığım*, *Özgürlüğe Kaçışım* gibi kitapları ve konuya dair başka kaynaklar incelenmiş olup, bu makalede onun din-ahlak ilişkisine dair tespitleri verilmeye çalışılmıştır. Görüşlerini Kur'an-ı Kerim ekseninde İslam inancı temelinde sınırlayan İzzetbegoviç din ve ahlak kavramlarına tanımlar yapmakta, birbirlerinden ayrılmaz olgular olduğunu ispat etmektedir. Bundan dolayı da onları bir bütün olarak ele almaktadır. Böylelikle, din temelli olmayan ahlak anlayışının insan fıtratına uygun olmayacağı görüşünü kendine münhasır bakış açısıyla ortaya koymaktadır. Kur'an-ı Kerim'de sık sık birlikte geçen '*iman edenler ve salih amel işleyenler*' kavramlarından hareketle bu iki kavramı (din ve ahlak) bağımsız kavramlar olarak ele almamayacağı vurgusunu ön plana çıkarmakta olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Bilimi, İzzetbegoviç, Aliya, Din, Ahlak.

Giriş

Aliya İzzetbegoviç İslam dünyasında örnek İslami kimliğiyle tanınan, Kur'an-ı Kerimi referans olarak insanın varlık amacına dair ortaya koyduğu düşünceleriyle son yüzyılımızın önemli kişiliklerinden biridir. Birçok konuda olduğu gibi Ahlak ve din ilişkisine dair kendine özgün hermenötik yaklaşımıyla iki kavramın bir bütünü parçaları olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Çağdaş felsefenin varoluşçuluk (existansializm) akımının akli ön plana çıkarması, insanı akıllı bir varlık (animale rationale) olarak tanımlaması İzzetbegoviç'in anlayışında karşılık bulmamaktadır. Materyalist bir bakış açısıyla insanın bir hayat sürmesi, onun epikürist bir yöne meyletmesine, hayatını bu anlayış üzerine kurmasına neden olmaktadır. "Sadece bir hayatım varsa, o da yalnızca bana aittir" gibi anlayışın neden olduğu sonuç insanın hedonist tarafını ön plana çıkarır. İşte bu durum İzzetbegoviç'e göre ahlaki değildir. Ona göre, ideal insan ahlaki kaygılara sahip bir varlıktır. Bu ahlaki kayguları ve ihtiyaçları insanı hayvandan ayıran en belirgin özelliklerdir. Bu kaygular sadece bireysel kaygular olmamalıdır. Toplumsal yönü olmalıdır. Kuvvetlinin zayıfı ezdiği natüralist anlayışı gayri ahlaki gören İzzetbegoviç'e göre, ahlaki olan tutumun gücünün zayıfı koruyup kollamasıdır. Bu yönüyle, toplumsal bilinci, toplumsal dayanışmayı önceleyen insanın, diğer bir ifadeyle toplumsal çıkarı bireysel çıkardan daha üstün tutan insanın ahlaklı bir varlık olduğunu belirtmektedir. Ona göre hedonist anlayışları sınırlamak, başkaları için fedakârlık yapmak insanın ahlaki meselesidir.¹ Kimi sosyalist, materyalist teorisyenlerin ürünü olan birçok sosyal normlarda yeterince ahlaki bir durum görmeyen İzzetbegoviç'in ahlak-insan ilişkisinin tanımında İslami anlayışın referansları bulunmaktadır. Ahlak ve dini yan yana koyan İzzetbegoviç birinin diğerinden ayrı tutulmasını kabul etmemektedir.

Kimi felsefi yaklaşımlarla din ve ahlaka dair görüşlerini belirten, iki kavramı birbirinden bağımsız olduğunu dile getiren filozoflar bulunmaktadır. Bu iki fenomeni doğrudan birbiriyle ilişkilendirilemezler. Ziyadesiyle bu kavramları kendi ontolojileri kapsamında değerlendirirler. Ahlakın ontolojik kaynağına, epistemolojik değerine dair farklı görüşlere sahip olan bu filozoflardan Aristoteles ahlaki akılla, Moore ve Bergson sezgiyle, Epiküros ve Kireneler hedonizmle (hazla), Hume tutkuyla, J. S. Mill de faydacılık anlayışı üzerinden ele almaktadırlar. Din ile ahlak arasındaki ilişki konusunda görüş beyan eden Kierkegaard, D.Z. Phillips gibi Ludwig Wittgenstein'ci fideistçilere, kimi protestan literatistlere ve teist egzistansyalistlere göre din ve ahlak arasında bir ilişki kurulması mantıksal olarak mümkün değildir. Her iki olgunun kendi sınırları mevcuttur. Materyalist bir felsefenin savunucuları olan Marx, Freud, nihilist Nietzsche, Russell gibi sosyologlar, filozoflar dini ahlak için gerekli görmezler ve hatta ziyadesiyle, dini ahlak için zararlı görürler. Bunun yanı sıra hem Batı dünyasında hem de İslam dünyasında ahlaki dinle ilişkilendiren görüşlere sahip Kant ve Kantçı gelenekten gelen Rashdall, Newman, Taylor ve Sorley gibi filozoflar ve J. Calvin, Gordon Clark ve Paul Tillich gibi teologlar da bulunmaktadır. Bunlara dair birkaç örnek vermek gerekirse, İslam felsefe ve kelam geleneğinden gelen Gazzali ve Eş'arî gibi kelamcı-filozoflar, din ve ahlak arasındaki ilişki üzerinde durmuşlardır². Ahlak ve dinin kaynağının aynı kaynak olduğunu savunan düşünürler arasına benzer görüşleri bakımında Aliya İzzetbegoviç'i de dâhil etmek mümkündür. Kur'an-ı Kerim'deki ayetleri dikkate alarak kendi hermenötik yaklaşımıyla ahlak ve din ilişkisine dair görüşlerini yazdığı bazı kitaplarında ahlak ve dinin tek kaynaktan beslendiğini belirtmiştir. Sonuç olarak bu araştırmada Onun din ve ahlak ilişkisine dair görüşleri değerlendirilmeye çalışılmıştır.

¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, Çev. Edina Nurikiç (İstanbul: Ketebe, 2019), 246-248.

² Ferhat Akdemir, "Ahlaki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlak ilişkisi", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, 5/19 (Bahar 2009), 36-37.

1. Aliya İzzetbegoviç

Aliya İzzetbegoviç, dini kişiliği, devlet liderliği ve hayat felsefesiyle örneklik teşkil edebilecek son yüz yılın yetiştirdiği ender entelektüellerden biridir. O, insanın kendi iç âlemiyle uyumlu insani değerlerin köklerine inilmesi gerekliliğine inanmış ve yaşadığı coğrafyada, Bosna-Hersek'te, uzun yıllar boyunca halkıyla birlikte uzun bir süre komünizm anlayışının mağduru olmuştur. Bununla birlikte, uzun yıllar iç içe yaşadıkları başka ırka ve dine mensup milletlerin, kimi saiklerle, imha girişimlerine maruz kalmış Boşnak milletinin bir evladıdır ve aynı zamanda bir lideridir.

Yaşadığı onca zulüm, baskı ve şahit olduğu ölümlere rağmen İslami duruşundan, anlayışından taviz vermeksizin mücadele etmiş, Allah'a olan teslimiyetinden yola çıkarak tüm dünya Müslümanlarına örnek teşkil edebilecek bir anlayışın sembolü olmuştur. Dünya görüşlerini kitaplaştırarak dünya Müslümanlarına fikirlerini kalıcı olarak aktarmıştır.

Üç semavi dinin mensuplarının uzun süre iç içe yaşadığı çok kültürlü bir ortamda yetişmiş olmasından dolayı, Aliya İzzetbegoviç dünyaya tek pencereden bakmayan, insanları tek bir renkte görmeyen, hayatın gerçek manasının paylaşmak olduğuna inanan bir anlayışın sembolüdür. Camilerin, kiliselerin, sinagogların bulunduğu bir ülkede yaşayan insanların huzur içerisinde olabileceğine inanan bir hoşgörü insanıdır. Savaş içerisinde oldukları bir dönemde bile bu inancından taviz vermeyen İzzetbegoviç savaşın bitmesiyle birlikte, hayalinde olan gerçek bir Cumhuriyet'i Bosna'da kurmak istemiştir. Bu Cumhuriyet çoğunluğun azınlığa hükmettiği bir yönetim biçimi değil, ziyadesiyle tüm etnik grupların, inanç sahiplerinin kendi milli, manevi, politik görüşlerine göre yaşamasına imkân sağladığı bir yönetim biçimidir. O hoşgörünün gücüne inanmakta, tüm sorunların başında önyargının tehlikesine işaret etmektedir. Onun insana yaklaşım felsefesinde hak, adalet, hoşgörü hâkimdir. İçinde yaşadığımız çağın, insanı karşı karşıya bıraktığı sorunlar sarmalında insanlığın kurtuluşunun nefret söylemlerinden sıyrılmakla mümkün olabileceğini söylemek onun yaşam, düşünsel biçimiyle örtüşmektedir.

Toplumsal ilişkiler, normlar çerçevesinde insanların eşit ve aynı kıymette olması gerektiğine inanan İzzetbegoviç, eşitsizliklerin sebebini dini referanslardan uzaklaşmaktan kaynaklandığına inanır. Bundan dolayı da toplumsal sorunların asıl kaynağının insan kaynaklı olduğuna, dini kaynaklı olamayacağına inanmaktadır. Ona göre, dini referansların terk edilmesi durumunda ırki, milli, sınıfsal ve diğer farklı eşitsizliklerin ortaya çıkması kaçınılmaz olur.³ Diğer taraftan İzzetbegoviç, her ne kadar kabullenebilecek bir durum olarak görmese de toplumlarda bireylerin dindar gözükebildikleri ama aynı zamanda ahlaklı davranışlar göstermedikleri çelişmesine işaret eder. Materyalizmin baskın hale geldiği son birkaç yüzyılda, dini değerlerin geri planda kalması, Makyevelist anlayışa sahip insanların sayısındaki artış, özellikle çağımıza özgü farklı sosyal ilişkiler ve davranışların çoğalmasına neden olmuştur. Haliyle, geleneksel anlayışlar üzerine kurulu paranormal, popüler dindarlığın yaşandığı toplumlarda samimi dindar görünümlü fakat gayri-ahlaki davranan kişilerin olması İzzetbegoviç'in din ve ahlak ilişkisinin ne denli ontolojik sorunsal realiteler olduğunu vurgulamasına sevk etmiştir. Çünkü bu iki sosyal olguyu (din- ahlak) birbirinden farklı şeyler olarak görmek mümkün değildir. Başka bir ifadeyle, dindar birinin gayri-ahlaki davranması kabullenilemeyecek bir durumdur. İnsanın kendi içindeki paradokstur.⁴

³ Abdurrahman Altuntaş, "Aliya İzzetbegoviç'in Kuran'ı Anlama Biçimi", *Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu* (Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2018), 1/14.

⁴ Altuntaş, *Aliya İzzetbegoviç'in Kuran'ı Anlama Biçimi*, 81.

2. Aliya İzzetbegoviç'in Din Ve Ahlak Anlayışı

*"Maddenin hallerinin çeşitli olması gibi, ahlak da dinin başka halidir."*⁵

Düşünce tarihinin en önemli konularından/kavramlarından biri olan "Ahlak", İzzetbegoviç'in düşünce dünyasında merkezi bir konumda yer alır. Allah'a olan inancı, İslam dinine olan bağlılığı ve orta yol düsturuyla şekillenen inanç ve yaşam felsefesi onun toplumsal meselelerinden biri olan "ahlak," "ahlaklı birey", "ahlaklı Müslüman", "ahlaklı toplum" gibi kavramları açıklamaya ve bu açıklamalarını ise Kur'an-ı Kerim'den ayetlerle desteklemeye çalışmıştır. O, ahlak meselesinde insan eylemlerinin iki temel dayanağı olduğunu söyler; bunlar "vazife" ve "menfaattir". Vazife ahlaka tekabül ederken, menfaat ise siyasete tekabül eder. Ona göre vazife hiçbir zaman çıkarıcı değildir. Çünkü vazifede çıkar beklentisinden ziyade fedakârlık söz konusudur ki bu da ahlaktır. Ahlak manevi bir dünyanın sahip olduğu değerdir, bir erdemdir. Diğer taraftan, meta dünyasıyla bir ilişkisi olan menfaat ise çoğunlukla menfi bir içeriğe sahiptir. Ahlakın manevi, dini bir bağlamı vardır. Bu bağlamın dışında tutulanlar ahlak değildir; onlar sadece dünyevi vazifelerin insan aklına göre tasarlanmış normlarıdır.⁶ Salt objektif olması düşünülen insanın tarafsız olması zor görülmektedir. Onun kendi dünya menfaatine yatkın bir tarafı vardır: Kendi menfaati için 'hakikat, adalet, özgürlük, ahlak' kavramları söylemleri gerçekleri gizlemek için bir maske olarak kullanmaları söz konusudur. Ülkeler, siyaset boyutunda ele alındığında, adalet, ahlak, eşitlik, özgürlük gibi kavramlar, söylemler belli bir grubun çıkarlarını savunmak, iktidarı elinden bulundurmamak için bir kamuflej malzemesi olarak kullanılmıştır.⁷ İşte bu yüzden 'toplum ahlakı' olarak da nitelendirilen insan üretimi ahlak kuralları dini ahlak kurallarıyla örtüşmeyebilmektedir. Çünkü dinden beslenen gerçek ahlak bir fedakârlık gerektirirken, ahlaki normlar olarak niteleyebilecek insan ürünü toplumsal normlar çoğu durumlarda sadece söylem boyutunda kalabilmektedir.

Ahlak ve din bir bütündür. Dini sadece metafizik bir olgu olarak görmek, ahlaki normların insanlar tarafından belirlenebileceğini söylemek sürekli değişebilen insan arzularını tek geçerli sağduyu olarak kabul etmek şeklinde yorumlanmasına neden olmaktadır. Toplumdan topluma, kültürden kültüre farklı anlamlar yüklenen, üstün bir nitelik olarak insana atfedilen 'sağduyunun nispeten evrensel, sabit bir duygu olamayacağı gerçeğinden hareketle, seküler taraflarca kabul edilmezse de sağduyunun ahlaki normların ontolojik kaynağı olarak gösterilmesi İzzetbeoviç'e göre anlamlı görülmektedir. Post-modern çağ olarak nitelendirilen son yüzyılda toplumların, bireylerin içinde bulunduğu paradoksal sorunların çözümünde sağduyunun toplumsal ilişkileri ya da kişilerin psikik durumlarını onarmada ya da düzenlemede yetersiz kaldığı iddiası temelsiz değildir. Toplumsal düzensizliklerin çözümünde dinden neşet eden ahlak kurallarının önemine işaret eden İzzetbegoviç din temelli olmayan ahlak normlarının pozitif işlevselliğini yetersiz bulur. Ahlak kaynağını insan entelektüalizmine indirgemek sürekli değişen ve ortaya çıkan yeni ahlak anlayışlarını kaçınılmaz kılar. Dinden beslenmeyen ahlaki değerler, anlayışlar sürekli bir değişime maruz kalır ve günümüzde birçok toplumda görüldüğü gibi farklı ahlaki, etik anlayışların ortaya çıkmasına neden olur. Bir toplumda görülen ahlaki tutum, davranış, anlayışlar farklı toplumlarda zıt bir anlayış ya da ahlaksızlık olarak görülebilmektedir. Hızla iç içe geçen dünya milletlerinin değer yargıları, belli kıstaslarla belirlenmedikçe melez inanışlara, ahlaki anlayışlara neden olacaktır/olmaktadır. Bu durumda, insan arzuları baskın hale gelip, kaotik sonuçların ortaya çıkmasına neden olacaktır. İşte böylesi bir tablonun şekillenmeye başladığı özellikle 21. yüzyılda, ahlakın kaynağının din olduğu İzzetbegoviç tarafından vurgulanmaktadır. İzzetbegoviç bir nevi aklın, insan duygularının tek yönlendirici bir referans olarak alınmasına eleştiri getirerek, arzuları önceleyen, ona göre hareket eden, dogmatik deyip ilahi referansları redde-

⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 216.

⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 203-207.

⁷ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 73-174.

den saf aklın belirleyici olduğuna inanan toplumların içinde oldukları çıkmaza vurgu yapmaktadır.⁸ Bu konuda, Bergson bir bakıma İzzetbegoviç'le aynı düşünceyi paylaşmaktadır. O da saf aklın ürünü olan fikirlerin duygu temelli olacağını, en yüksek otorite, yani tanrıyla ilişkili olamayacağını altını çizmekte ve ahlakın kaynağının din olduğunu ifade etmektedir.⁹

Aliya İzzetbegoviç din ve ahlakın ayrı olgular olarak görülebileceğini fakat bununla birlikte birinin eksikliğini diğersinin yokluğu şeklinde değerlendirmektedir. Başka bir ifadeyle Ahlakı dinin mantiki özü olarak ve hatta özdeş olarak nitelemektedir¹⁰. Din ve Ahlak kavramlarındaki anlamlar, söylemler birbirine muhalif değildir, ziyadesiyle asli itibarıyla ortaktır. Ahlakın iyilikle, dinin kutsallıkla yaygın olarak ilişkilendirilmesi bunların iç içe girmiş, özdeş unsurlar olmadığı anlamına gelmez.¹¹ Metafizik, aşkın bağlamlarda değerlendirilen dini inançların toplumsal düzeni ilgilendiren kuralları belirlemede etkin olduğu tüm farklı dinlerde görülen sosyolojik, teolojik gerçeklerdir. Rasyonalizmi, akli önceleyen akımların baskın olmaya başladığı modern dönemlerde ahlak ve din birbirinden bağımsız olarak görülmeye çalışılmış olsa da, uygulamada dünya düzen için gerekli olan ahlaki normların din dışı olması mümkün olmamıştır.¹² Ahlakın yasaklardan doğduğunu ve bu yönüyle kaynağının dini olduğunu söyleyen İzzetbegoviç, "Tanrı'nın On Emrin" den 8'inin yasakları içerdiğini söyleyerek bu tezini ispat etmeye çalışmıştır.¹³ Decker'in "İnsan hayvan gibi içgüdüleriyle değil, ziyadesiyle karşısındakinin haklarını gözetmesi gereken yüksek ahlaki normlara göre hareket eden bir homo-moralistir" şeklindeki beyanıyla örtüşen bir görüşe sahip olan İzzetbegoviç de ahlakın dış dünyayla bağlı olan bir fiiliyat olmadığını, ziyadesiyle kendi iradesine bağlı olarak içinde bulunduğu bir fiiliyat hali olduğunu ifade etmektedir.¹⁴

İzzetbegoviç, dine dair bir tanım ortaya koyarken, dinin nasıl düşünmemiz ve inanmamız gerektiğine dair bir yol olduğunu, ahlakın ise neye meyletmemiz ve nasıl yaşamamamız ve davranmamız gerektiğine dair bizlere yol gösterdiğini ifade etmektedir. Bununla birlikte, bu iki kavram ve içerikleri birbirinden bağımsız görülmemektedir.¹⁵

2.1. Aliya İzzetbegoviç'in Din Anlayışı

"Din" kelimesi Arapça'da d-y-n kökünden türeyen bir isimdir. Sözlük anlamıyla din "ceza/mükâfat, adet/durum, itaat/isyan, hesap, zül, inkıyat, hüküm/kaza, galebe, kahr, istila, mülk, فرمان, tevhit, ibadet, millet, şeriat, vera, takva, hizmet, hizmet, ihsan, ikrah" gibi anlamlarına gelir. Terim olarak ise din, akıl sahiplerini kendi arzularıyla bizzat hayırlara sevk eden ilahi bir nizamdır, Allah tarafından konulmuş ve insanları O'na ulaştıran bir yoldur."¹⁶

Birçok teolog ve sosyolog, antropolog tarafından dinle ilgili tanımlar yapılmıştır.¹⁷ Birbirlerine yakın veya farklı tanımlar ortaya konulduğu görülmektedir. Burada her birinin yaptığı tanım veril-

⁸ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 193-196.

⁹ Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 82-85.

¹⁰ Aliya İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, Çev. Hasan Tuncay Başoğlu, (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2018), 59.

¹¹ Aliya İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 193.

¹² Ünver Günay, *Din Sosyolojisi*. (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 427-428.

¹³ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 194.

¹⁴ Mahmut Akın vd., *Özgürlük Mücadelsi ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, (İstanbul: Step Ajans, 2016), 234-235.

¹⁵ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 198.

¹⁶ İsmail Karagöz, *Dini Kavramlar Sözlüğü* (Ankara: DİB Yayınları, 2015), 122.

¹⁷ Emile Durkheim, *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Çeviren Yasin Aktay & Kenan Çapık (İstanbul: Ataç Yayınları, 2019), 78; Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2010), 45; Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2017), 1 22; Ünver Günay, *Din Sosyolojisi* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2010), 43; Günte Kehrler, *Din Sosyolojisi*. Çeviren Mehmet Emin Köktaş & Abdullah Topçuoğlu (Ankara: Vadi Yayınları, 1998), 11; Barlas Tolan, *Sosyoloji*

meyecektir. Fakat genel anlamda ortak bir görüş üzerinden bir özelliği ön plana çıkarılması gerekirse, “Homo religious” olarak tanımlanan insan için din her zaman var olan bir fenomendir. İnsan bu yönüyle dinden soyutlanamayacak bir varlıktır. Din toplumsal ve bireysel ihtiyaçlara cevap veren bir özelliğiyle her daim insanlık tarihinde var olmuştur.¹⁸

Birçok batılı ve oryantalist sosyologlar gibi İzzetbegoviç de dinin tarihi bir fenomen olduğunu söylemekte ve onu bir ilim olarak değerlendirmektedir. İnsan bu ilimi ilahi bir kaynaktan almıştır ki bu yönüyle din vahyi bir ilimdir. Vahiy edilen dinin uygulayıcıları olan insanlar bu ilimin gerektirdiği şekliyle bir hayat tanzim eder, bir yaşam felsefesi geliştirirler. İlahi kaynaklı olan bu ilmin özü itibarıyla her zaman ve her yerde aynıdır fakat farklı inanç, amel biçimleri zamanla ortaya çıkmıştır. İnsan denen varlık, bu yönüyle, dine eklemeler, çıkarmalar yapmıştır/yapmaktadır. Yaşanılan din(ler)de görülen hatalı, çelişkili durumlar dinin özünden gelen bir hata veya çelişki değildir. Ziyadesiyle, dine atfedilen eksiklikler, çelişkiler insan kaynaklı bir sonuçtur. İzzetbegoviç bu yönüyle, insanın dini bilgileri aktarmada ve uygulamalarda hatalı tutumlar içerisinde olabildiğini, böylelikle dini tahrif etmediği sorunu da dile getirmektedir.¹⁹

İzzetbegoviç dinle ilgili Özgürlüğe Kaçışım kitabında birçok tespitler ortaya koymakta ve bu düşüncelerinin yapılanmasında Kuran’ı Kerim’deki ayetlerin ve bu ayetlere paralel düşen batılı din sosyologlarını, ilahiyatçıların görüşlerini referans aldığı görülmektedir:

-“Din, semanın barış ve derinliğiyle ahenk içinde hareket etmesi için insana yöneltilmiş bir taleptir. Fakat “insan acelecidir” (Kur’an; İsrâ Suresi, 11. Ayet); dar kafalı, ürkek, hırslı ve bencildir. Bunların tümü, semanın açıkça ortaya koyduğu her şeye zıttır.”

-“Tanımı gereği din şahsidir.”

-“Her din başlangıçta saftır, fakat insanlar onu bozar.”

-“Dinlerin çoğu sadece ibadet ve inanç (teoloji) bakımından söz konusudur.

-“Çıkmaz: Akıl-varlık-akıl. Hangisinin ilk, hangisinin başlangıç, -eğer varsa- olduğu tüm dinler adına Kitab-ı Mukaddes’teki şu ünlü cümleyle çözüme kavuşturulmuştur: “Evvela kelam vardı.” Cevap açıktır ve müphemlikten uzaktır. Herhangi bir açıklama gereksizdir.”

-“Din radikal bir yükselmedir, insanın gayri insani bir halden çıkış yoludur. Ancak objektif bir çıkış yolu olan inkılabına karşı, din daima insanın dâhili yükselişidir, subjektif bir imkândır.”

-“İnançtan daha derin veya daha yüce hiçbir şey yoktur; bazı inananlardan daha donuk veya sıkıcı bir şey de yoktur.”

-“Varoluş, Heideggerci anlamda Daisen²⁰ dünyaya “atılmış”tır. Bu haliyle bu görüş esas olarak dinidir, tabi dünya kelimesinin en geniş anlamıyla.”

(Ankara: Gazi Kitapevi, 2005), 241; Saim Kılavuz, *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 23-24.

¹⁸ Ahmet Faruk Sinanoğlu, *Uygurluğun Basamakları-Bilim-Din ve Toplum*, (Malatya: Evin Matbaacılık, 2018), 51.

¹⁹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 65.

²⁰ Heidegger’e göre varlığın anlamını sorabilen Daseindir. Dasein varlığın anlamını kavramayı sağlayacak bir araç değil, ontolojinin temelini oluşturacak bir çekirdektir.....Heidegger, bu insan tanımlarıyla kendi insan tanımının karışmaması için Dasein kavramını kullanır. İnsanı açıklamak için kullanılan ‘özellik’, ‘bilinç’, ‘tin’ veya ‘ruh’ gibi kavramlar insanı yanlı ve tek boyutlu bir şekilde açıklar. Bu anlamda Dasein boş bir levha gibidir ve bu yönüyle de felsefe tarihindeki insana dair yapılmış tüm hatalı yorumlardan uzaktır. Böylece Heidegger Dasein kavramını kendi istediği şekilde tanımlar. Dasein’in iki özelliği vardır. 1. Dasein, her durumda kendisidir. 2.Dasein’in özü onun varoluşudur. Dasein, “dünya içinde varlık” olarak dünyası ve başkalarıyla birlikte vardır. Günümüzde yaşamda Dasein’ in kim olduğu onun diğer insanlarla birlikteliği ve onlardan biri oluşuyla ortaya çıkar. Dünya her zaman onun diğer

Din, insanın kendisine boyun eğeceği ve hizmet edeceği kudrete imandır. Din semavi bir krallık ister."²¹

İzzetbegoviç mutedil bir din anlayışına sahiptir. Onun anlayışında her türlü aşırılık dini değildir, çünkü insan fıtratına uygun düşmeyen anlayışlar vardır. Sadece bir ilaha inanmak, ona ibadet etmek, ona yakarmak kişinin gerçek bir dindar olacağı şeklinde yorumlanmasının mümkün olamayacağı görüşündedir. O orta yol felsefesi üzerine bir din anlayışa sahiptir:

*"Hz. Muhammed'in pek çok hadisinde aşırılıklar reddedilmiştir." İki şeyden nefret ediyorum: cahil dindardan ve imansız âlimden." Hz. Muhammed muhakkak ki pek çok "ikililik"ten de nefret ediyordu. Örneğin, güçsüz dindarlar ve güçlü dinsizler; yüreği temiz, bedeni kirliler, kudretsiz adalet ve adaletsiz iktidarlar. O, zenginliğe ve bolluğa karşı değildi fakat erdem zenginliğini kararlulukla savunuyordu. Daha iyi bir hayat için, cehalet, hastalık, yoksulluk ve kirlilik ile mücadeleyi ahlaki değerlerle eşit yere konumlandırıyor. Çünkü Müslümanlar namaz kılarken ve oruç tutarken aziz olmazlar. Onlar sevgiyi ve hayatın zevklerini hayal eden eşler ve sıradan insanlardır... Yeryüzünde huzur ve neşe içinde dolaşır, zulmetmeden Allah'ın nimetlerini ararlar."*²²

Bu sözlerinden de onun dini anlayışına dair bir fikre sahip olmak mümkündür. O, gerçek dini (İslam'ı) sevgi, mücadele, adalet, ahlak dini olarak tasavvur eder. Aşırılık ve şiddetin inancında yeri yoktur. Zulme karşı direniş vardır. Şiddet ancak nefsi müdafaa söz konusu olduğunda başvurulacak son merhalelidir. Onun din anlayışında züht hayatı yoktur.²³ Çalışma ve mücadele vardır. Mucize denilen şey insanların kendi gayretleriyle ortaya koydukları şeylerdir. Düşmanı mucizevi yollarla kovacak, fakirliği ortadan kaldıracak, refahı ve aydınlığı ekecek herhangi bir mehdi anlayışı tembelliğin adıdır.²⁴ Aksi halde gerçek düşman kişinin kendisidir. Felaketlerin kaderleri oluşu miskinliklerindedir. Dünyayı tamamen reddetmek, onu fani bir âlem olarak görüp mistik, asketik bir din anlayışıyla yaşamak yerine, onun içinde olmanın ve onunla yüzleşmenin insan için belirlenmiş vakıa olduğunu kabul etmek ve Allah'ın hoşuna gidecek hayırlı işlerle geceli gündüzlü yorulmadan çaba göstermek esas olmalıdır. Dünyayı reddederek ya da teslimiyetçi bir kader anlayışıyla asketik, mistik bir hayat sürdürmek gerçek bir Müslüman'ın yolu olamaz.²⁵ Bu anlayışa sahip olan İzzetbegoviç ne dünyayı reddeden ne de sadece bu dünya için yaşayan bir anlayışa sahiptir.

Kısaca, İzzetbegoviç bir ilaha (Allah'a) inanan bir Müslüman'dır. Ona göre bir dindar hoş görülme, ahlaklı, adil, çalışkan olan, mistizme ve çileci bir hayat anlayışına sahip olmayan mücadelecisi, barışçı ama gerektiğinde özgürlüğü, onuru için savaşçı olabilen kişidir.

2.2. Aliya İzzetbegoviç'in Ahlak Anlayışı

İzzetbegoviç'in çokça zikrettiği, vurguladığı kavramlardan birisi de ahlaktır. İnsan-Ahlak ilişkisini ele alan Aliya İzzetbegoviç'in ahlak felsefesinin temelinde vazife ile menfaat bağlamında bir değerlendirme vardır. Ona göre, Ahlak insani bir özelliktir ve insanı diğer canlılardan ayıran en temel

varlıklarla paylaştığı yerdir. Dasein'in dünyası, birlikte olunan bir dünyadır. Çünkü Dasein tüm varlıklarla birlikte olur. Bütün diğer varlıklarla karşılaşan Dasein kendini "ben burada" olarak ifade eder. Ben buradayım ifadesi onun varlığını önceleyen bir ifadedir. Heidegger'in varlık anlayışında özne-nesne ayrımı yoktur. İnsan, bütün varlıklarla birlikte vardır. Kendisi diğer varlıkların bilgisel nesnesi değildir. Dasein, dünyaya, diğerlerine ve çevresine ilgisiyle "dünya içinde varlık" olarak varoluşunu her zaman diğerlerinden kendini ayırır ve kendisi olmak ister. Dasein çoğu zaman günlük yaşamda belli bir sıradanlık haliyle herkes gibi olur ve varoluşunu sahici olana kapatır. Ancak Dasein, sıradanlık ve 'herkesleşmekten' uzaklaşır kendi varoluşunu diğer insanlardan ayırır ve onların önüne geçerse kendisi olur." Hüseyin Adem Tüllüce, "Martin Heidegger'de Daisen Kavramı", Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 16/1 (Ekim 2016) 245-259.

²¹ İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 46-72.

²² İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 317-318.

²³ Aliya İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*. Çev. Rahman Ademi (İstanbul: Fide Yayınları, 2014), 30.

²⁴ Aliya İzzetbegoviç, *İslami Deklarasyon* (İstanbul: Fide Yayıncılık, 2017), 62.

²⁵ Sabri F. Ülgener, *Zihniyet ve Din-İslam, Tasavvuf ve Çözüm İktisat Ahlakı* (İstanbul: Derin Yayınları, 2016), 32-35.

özelliklerden biridir. “Doğu Batı Arasında İslam” eserinde, insanın ne olduğuna ve ontolojik olarak nasıl tanımlanması gerektiğine dair yaptığı betimlemeler kayda değerdir. İnsanın kendi öz iradesiyle aldığı kararlar, menfaati yönünde ya da karşısındakine bir fayda verme yönünde olabilir. Fakat aldığı kararda olması gereken insani yaklaşım sadece kendi menfaatine yönelik olmamalıdır, çünkü İzzetbegoviç’e göre bu tutum gayri-ahlakidir.²⁶ Varlıklar içerisinde insanı özgürlük, sorumluluk, ahlak kavramlarıyla tanımlayan İzzetbegoviç, insanı diğer canlılardan ayıran en büyük özelliğinin sahip olması gereken ahlak olgusuyla ilişkilendirmekte ve bu yönüyle ona bir anlam yüklemektedir. Tamamen kendi menfaati için her türlü yaklaşımı, davranışı benimseyen, ona göre bir yaşam süren insanın aslında en büyük değerlerden birinden, ahlaktan yoksun olduğunu vurgulamaktadır. İyilik veya kötülük etme insan iradesiyle belirlenen unsurlar olduğundan, bu vasıflar sadece insana aittir. Diğer canlılar bu duyguları iradeleriyle gerçekleştirmez. Kötülük veya iyilik diğer canlılarda bulunmaz. Onlar sadece içgüdüleriyle davranırlar; hayvan sadece kendi günlük ihtiyaçlarına göre fizyolojik ihtiyaçları için yaşarken, insan ise bunun dışına çıkıp iyi ya da kötü eylemler içerisine girip, ihtiyacından daha fazlası için bir mücadele verme eğilimine sahiptir. Bu aşamada hangi yönde aldığı karar onun ahlaklı ya da ahlaksız tutumlar içerisinde olduğunu belirler.²⁷ Ahlaksal normların sınırlılığına ve insanın ruhsal ve toplumsal düzenini oluşturmadaki önemine dikkat çeken İzzetbegoviç insanın özgürlük anlayışının sonsuz olamayacağı görüşündedir. Ona göre, özgürlüğün sınırları veya ne olduğu dini bir temel üzerinden anlaşılmalıdır.²⁸

İzzetbegoviç, Allah’ın ve haliyle toplumun razı olacağı bireyi tanımlarken Kur’an’ı Kerim’de sık vurgulanan, çeşitli ayetlerde geçen “*iman edenler ve salih amel işleyenler...*” kelimelerini kullanır (ki bu Kur’an Kerim’de çok kez kullanılmaktadır ve bu onun ahlaklı bir bireyi tanımlamasının özünü oluşturur). Ona göre, aslında bu kelam Müslümanların referans almaları gereken bir söylemdir. Buna göre yaşamaya çalışan birey ahlaklıdır. Hatta faklı bir bakış açısıyla, Allah’ın bu kelamındaki “*iman*” ve “*salih amel*” kelimelerinin birlikte kullanılması ikisinin birbirinden ayrı tutulamayacağı şeklinde yorumlamaktadır. Salih ameli olmayanın imanından da, ahlakından da bahset mümkün değildir. Dinin bilmek ve kabul etmek olduğunu, ahlakın ise bu bilgiye göre yaşamının, diğer bir ifadeyle bilginin pratiğe aktarılmış hali olduğunu söyleyerek her iki kavramın ayrı ayrı birer olgu olmadığına ortaya koymaktadır.²⁹

Toplumların, medeniyetlerin ilerlemesinde, ahlakın birey ve toplum için belirlediği ödevler, sorumluluklar vardır. Bu sorumlulukların sınırları bireysel içgüdü ya da toplumsal içgüdüyle belirlenmiştir. Toplumsal içgüdüyle destekleyen ve ona kendi gücünden bir şeyler katan buyurucu tanrı daveti, çağrısı vardır. Doğal ödevler baskı ve zorlamayı gerektiren bir gerçek içerirken, tam ve mükemmel ahlakta ise ilahi bir çağrı vardır.³⁰ Biyolojik bir varlık olarak insan, kendini gelişen değişen süreçlere adapte ederken kendi medeniyetini de geliştirmektedir. Medeniyetlerin ilerlemesi için ihtiyaç duyduğu gücün kaynaklarından en gerekli olanlardan biri temel ahlaki tavırlar, normlardır. Aksi halde ahlaki dejenerasyon gücün yok olmasına yol açar ve haliyle insanların ruhlarında (nefislerinde) yer etmiş kötülük düzenlerin oluşmasına neden olur. Müslüman bir birey çağın getirileri karşısında kendini yeniler. Bu yenilenme İslami ahlak kalitesinden ödün vermeden, idealleri uğrunda bir yaşamı devam ettirmekle bütünleşik olmalıdır. İyi bir Müslüman maddi dünyanın, iktidar gücünün büyümesine kapılmadan, nefsi arzularına boyun eğmeden İslam medeniyetinin gerektirdiği gibi bir hayat sürmelidir. Buna ilaveten, “*Onlar bollukta ve darlıkta Allah yolunda harcayanlar, öfkelerini yenenler, insanları affedenler-*

²⁶ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 173, 204.

²⁷ Mahmut Akın vd., *Özgürlük Mücadelesi ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, 234-235.

²⁸ Zübeyir Ovacık, “Ahlak Rasyonel Bir Soruşturmanın Konusu Olabilir mi? Aliya İzzetbegoviç’te Akıl ve Ahlak” *Beytulhikme an International Journal of Philosophy*, 9/1 (2019), 97.

²⁹ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 198.

³⁰ Henri Bergson, *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017), 30-31.

dir. Allah, iyi ve yararlı işleri en güzel şekilde yapanları sever."³¹ Âl-i İmran 134'üncü ayeti gereği insan içinde yaşadığı toplumda iyi işler, fedakârlık yaparak toplumsal görevini yerine getirmelidir. Toplumun ilmi, iktisadi, manevi gelişmişliğini önceleyen bir anlayışla hayata anlam veren, kendinden ziyade toplum için faydalı işler yapan kişi ahlaklı bir bireydir. Çok hızlı gelişen ve değişen toplumsal yapılar, anlayışlar karşısında her Müslüman ahlakî değerlerden ödün vermeden değişime, gelişime ayak uydurmalı bununla birlikte, hızlı değişimlerin olduğu post modern çağda, toplumları istila eden despotluk, rüşvet, aile tahribatı, haksız zenginleşme, liyakatin göz ardı edilmesi, geleneklerin yok edilmesi, bireyci yaşamların çoğalması, fuhuş gibi gayri-ahlaki durumların yaygınlaşması ciddi toplumsal sorunlardır. Bu sorunların aşılmasında en büyük etken dindir. Çünkü toplumlar Allah'ın kullarından istediği şekilde bir hayat sürmesiyle ancak huzura kavuşabilirler.³² Ahlaklı insan sadece kendi dünyevi huzurunu düşünerek yaşamaz. Çevresiyle bir dayanışma içerisine girer ve hatta onlara karşı fedakârlıklar yapar. Yoksa Darwinist veya Makyavelci bir anlayışın hiçbir şekilde insanın özüne uygun olmadığı İzzetbegoviç'in toplumsal ilişkilere dair bir bakış açısıdır: Bir bakıma, o "hayatta kalma mücadelesinde en iyiler (güçlüler) ve çevreye en iyi bir şekilde uyum sağlayanlar kazanır" anlayışıyla hareket etmez. Böylesi bir anlayışı gayri-insani, gayri-ahlakidir. İzzetbegoviç, ahlaklı olan tutumun her zaman zayıfları koruyan, onlara karşı merhamet gösteren ve empatiyle yaklaşan bir tutum olduğu görüşündedir. Aksi durum, akılla donatılmış ama hayvani ait özelliklere sahip olmaktan başka bir şey değildir. Böylesi bir varlık insani niteliklerden uzak, haysiyetten, ahlak duygusundan mahrum bir varlıktan başka bir şey değildir.³³

İzzetbegoviç'in ahlak anlayışında dikkat çeken bir husus ise, dinlerin bir başka deyişle medeniyetlerin yıkılışında toplumsal ahlaksızlığın oynadığı roldür. Adaleti getirmeyi hedefleyen ve bu minval üzere ortaya çıkan dinlerin ve sosyal devrimlerin başlangıçta acılar ve ıstıraplarla karşı karşıya kaldığını ve zamanla konfor, refah içerisinde tarih sahnesinden silindiğini, bunun en büyük sebepleri arasında dünyevi zenginliği, iktidarı elinde tutma çabası içerisine girmiş ahlakî duruşlardan mahrum, çıkarıcı kişilerin varlığını gösterir. İktidar ve güç sahiplerinin gayri-İslami duruşu ve tebaanın bunlara karşı ses çıkarmamalarını ya da yetersiz kalmalarını da eleştirir. İslam dünyasının içinde bulunduğu çıkmazların sebebini böylesi sosyolojik bir soruna bağlar ve İslam dünyasının arzu edilen gerçek medeniyeti devam ettirememenin sebepleri arasında görür. İslami ve dahi ahlakî olmayan tutum karşısında ses çıkarmayan halkların da ahlakiliğini sorgulayan İzzetbegoviç, mutlak itaati ahlakî görmektedir. Bu bakımdan, ahlaklı olmayı özgür olmakla eş değer gören İzzetbegoviç, özgürlüğün ahlaklı olmakla mümkün olacağını söyler ve mutlak itaat refleksiyle veya baskısıyla sindirilmiş bireylerin/toplumların iktidarların kullandıkları, onlara biat eden bir tebaadan başka bir özelliği olamayacağına işaret eder. İslami ülkelerin çoğunda, İslami kurumların yasal temsilcilerinin siyasi çıkarlarından dolayı halktan görünen fakat duruma göre toplumun çıkarlarına uygun davranmamalarını, toplumun inanç değerlerini savunmamalarını, ziyadesiyle iktidardaki rejimin birer memuru gibi bir yaklaşım sergilemelerini şiddetle eleştirir. Hatta Müslüman ülkelerin iktidar sahiplerinin çoğunluğunun gayri-İslami, gayri-ahlaki yaşamları karşısında dini otorite kurumların temsilcilerin bu durumda sessiz kalışlarını dinin ruhuna aykırı bir duruma benzetmektedir. Ona göre din işleri ülküsüz, vurdumduymaz bireylerin elindedir.³⁴ İnsanın özgür iradesinin ve buna dayanan bir anlayışın yerleşik olmadığı toplumlarda ahlak sisteminin olması mümkün değildir. Bundan dolayı, İzzetbegoviç, özgürlüğün olmadığı bir yerde önce ahlakın sonra da insanlığın ortadan kalkacağını altını çizmektedir.³⁵ Gerçek

³¹ Halil Altuntaş ve Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011), 76.

³² İzzetbegoviç, *İslami Deklarasyon*, 69-72.

³³ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 194.

³⁴ İzzetbegoviç, *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, 128-135.

³⁵ Fatih Toktaş, "Yenilikçi Müslüman Olarak Aliya İzzetbegoviç", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Aralık 2016), 37.

özgürlüğün (ahlakın) Allah'ın iradesine teslimiyetle mümkün olacağını söylemektedir ki bu da insanın iyi amel işlemesi anlamına gelmektedir. Özgürlüğün asli kaynağının Allah'a kul olmaktan ve onun nizamının takip edilmesinden geçtiğine vurgu yapan İzzetbegoviç özgürlük- ahlak ilişkisini de bir bütünün parçası olarak görmektedir. Ona göre, özgürlüğün devre dışı bırakıldığı toplumlarda ahlaki bir yaşantının olması mümkün değildir.³⁶

Ahlaki sadece akılla izah etmek ahlaki bir yaklaşım değildir. Çünkü ahlakın akılcılık üzerine temellendirilmesi aklın işlevine tam da uygun düşmemektedir. Akıl doğada kendisinden üstün bir şey bulamamakta ve bu yüzden sürekli bir kısır döngü içerisindedir. Bu yönüyle, birçok akıl teorileri bir paradoks halindedirler. Ahlakın akılcılıkla anlaşılması ya da izah edilmesi yönündeki çabalar, toplumsal disiplinin bir noktaya kadar sağlamasının ötesine geçememektedir. Manevi temelden yoksun bırakılmış saf akılla psişik olana ulaşılması mümkün değildir. Akıl, ahlaki fenomenleri üretme, onaylama ya da ret etme yetisine sahip değildir. Ahlaki meseleleri anlama, doğruyu yanlış ayırtma kabiliyeti zekânın ve eğitimin oluşturduğu bir sonuç değildir. Akıl ziyadesiyle, doğada olan ve nedensellik çerçevesinde izahı olan fenomenleri anlama işlevine sahiptir. Bu yönüyle, bilim ve ahlak ilişkisine değinen İzzetbegoviç, bilimsel olarak kabul gören uygulamaların her daim ahlaki olamayacağını söyler; bu konuda İzzetbegoviç bilimin izin verdiği ötenazi olayının hiçbir şekilde ahlaki olmadığını savunur. Hatta bilimsel çalışmalar sayesinde insan ırkının sağlıklı bireylerin ayıklanması ve "çiftleşmenin düzenlenmesi" konusunda insanlar üzerinde yapılan deneylerin, suni döllenmelerin, ötenazinin bilimsel olarak rasyonel kabul edilmesini ahlaki bulmaz ve Cueneton'un "hayata ve anneliğe karşı duyulan saygı hissini mantık ile hiçbir ortak noktası yoktur; kimi durumlarda adeta dayatılan ötenazinin hiçbir şekilde yasallaşmayacağına inanıyorum" sözünün altına imzasını atmaktadır. Bilimin ilerlemesi hangi aşamaya gelirse gelsin, ahlaki ve dini olguların insan hayatında çıkarılmasının mümkün olamayacağına da değinen İzzetbegoviç, daha önceleri akılla izah edilen fakat daha sonraları yine akılla yok sayılan paradigmalardan, olguların değişkenlik çokluğunun, uzun süre devam etmeyen hallerinin temelinde göz ardı edilen dini-ahlaki değerlerin olmayışına değinmektedir : "Din olmazsa idi, biyolojik yaşamı insan hayatı seviyesine yükselten bu değerler, meçhul ve anlaşılmaz olurdu. Çünkü din daha üstün başka bir dünyanın tabiatı, ahlak ise onun anlamı ile ilgili "bilgidir."³⁷

Hayatının önemli kısmı savaşla geçen İzzetbegoviç, en zor şartlar altında bile, hayat felsefesi üzerine temellendirdiği İslam dininin (Kur'an'ı Kerimin) kendisinden istediği şekilde, bir hayat modeli ortaya koyduğu görülmektedir. Dini, ırkı, siyasi görüşü ne olursa olsun, insanlara her şart altında her daim adil bir şekilde yaklaşmayı ordu komutanlarına, çevresindekilere hatırlatmıştır. Bu yaklaşımının tek kaynağı manevi, ahlaki değerleri edindiği mukaddesatı olarak gördüğü Kur'an'ı Kerimdir. 3 yıl süren ve bir milletin ortadan kaldırılması şeklinde tasarlanan Bosna-Hersek Savaşı³⁸ onun hayat felsefesinde, insana yaklaşım anlayışında zerre kadar bir değişime neden olmamıştır. Çünkü onun inancı zamana göre şekil alan bir inanç değildi. Tek bir din-ahlak anlayışı üzerine temelliydi. Saraybosna Ordu Kulübü'nde düzenlenen bir seminerde konuşan İzzetbegoviç, tarihe geçen ve örnek alınması gereken konuşmalardan birini yaparak kendi medeniyet anlayışının oluşumundaki kaynağa işaret etmiştir:

"...Boğazlandık, kadın ve çocuklarımız öldürüldü, camilerimiz yıkıldı, ama biz kadın ve çocukları öldürmeyeceğiz, kiliseleri yakmayacağız. ...Biz başkalarının dinine, milliyetine ve farklı siyasi kanatlara saygı gösteri-

³⁶ Akın vd., *Özgürlük Mücadelesi ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, 227.

³⁷ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 184-189.

³⁸ Bosna Hersek Savaşı 1 Mart 1992 yılında başlamış 14 Aralık 1995 tarihine kadar devam etmiştir.

yoruz ve çünkü zor zamanlarımızda bile temiz insanlar olmaya çabalıyoruz. Başkalarının ibadethanelerini yıkmak bize yasaklanmıştır. ...Doğrudan ve lafzi olarak Kutsal Kitap'ımızın emirlerini yerine getirmiş oluyoruz."³⁹

Onun bu konuşmasından sahip olduğu dinin kendisinde oluşturduğu bir anlayışı görmek mümkündür. Bu bakımdan din ve ahlak onun dünyasında bir bütündür. Asıl din ve ahlak yazılı olan değil, yaşanan din ve ahlaktır. Bu konuda Batı dünyasının zihinlerde oluşturduğu yüceltilmiş demokrasi, insan hakları, ahlak modellemeleri teoride sorgulanır hale gelmiştir. Aliya İzzetbegoviç'in 27 Ağustos 1995'te Almanya'nın Bonn şehrinde yapılan Uluslararası Soykırım Kongresine katılan kendilerini medeni, insan hakları savunucuları olarak resmeden taraflara gönderdiği mesajında objektif, adil olmayan yaklaşımlarını şu sözlerle haykırmıştır: "...Bosna her zaman medeni dünyanın olmayı istediği şey olmuştur. Ancak burada resmen ilan edilen ilkelerini savunan uluslararası toplum, onlara ihanet etmiştir. Bosna'nın çektiği ıstırap, nadir insanlar hariç, dünyanın tuhaf bir kayıtsızlığı ve utanç dolu sessizliğiyle karşılaşmıştır."⁴⁰ Fransız yazar Bernard Henry Levy Bosna-Hersek savaşına atfen Batı'nın başka milletlere empoze ettiği, övündüğü değerler anlayışının "Ve batı, Bosna'da öldü" sözüyle Bosna'da kaybolduğunu dile getirerek İzzetbeoviç'in duygularını desteklemiştir.⁴¹ Teknolojik anlamda gelişmiş ama konjoktüre göre evrensel hukuk, ahlak normlarını görmezden gelen bir kesimin ikiye bölünmüş dünyaya ilan eden Levy adeta medeniyetin en önemli unsurlarından olan adaletin, ahlaklı, ilkeli duruşların Bosna savaşında yok olduğunu belirtmiştir.

İzzetbegoviç'in manevi dünyasının oluşumundaki en temel kaynak olan Kur'an'a göre çizdiği hayat felsefesinde her kim olursa olsun her nerede olursa olsun insanlık onurunun her şeyden daha üstün olduğunu vurgulamıştır. Bu onuru sağlayan kaynak, ona göre, dinden olandır. Çünkü din insana faydalı şeyler yapmayı emreder. Faydalı şeyler yapmak da ahlaki olan sorumlulukların gereksinimlerindedir. Dinden beslenmeyen ahlak, toplumdan topluma farklılık gösterir ki bu durum ise ahlak kavramını karmaşık hale getirir. Çıkar ve faydalardan bağımsız, kendine has değerler manzumesi olan ahlak dinle ilişkisiz görülemez.⁴²

Din- ahlak kavramlarının ayrılmaz ilişkisine vurgu yapan ve bunları toplumsal örgünün en önemli unsurlarından biri olarak gören İzzetbegoviç, hiçbir Müslüman ülkenin İslam ahlak anlayışına göre sistemlerine entegre ettikleri bir eğitim programının bulunmayışını tespitleri arasına alır. Modern çağın getirileri, daha seküler bir hayata yönelimlerin fazlaşması, materyalist dünya görüşlerin zihni yapılanmada daha baskın olması ve haliyle kültürel yozlaşmaların çoğalması gibi nedenlerin İslam toplumlarının İslam kültüründen uzaklaştığını gösterir.⁴³ İzzetbegoviç İslam toplumlarının bilhassa ahlaken ilerleyemeyişlerini bu gerçeklerle ilişkilendirir. Ahlaken çökmüş insanların oluşturduğu toplumlarda ideal bir toplumun ortaya çıkması mümkün değildir. Bundan dolayıdır ki, toplumsal düzen ve ilerlemenin oluşabilmesi için öncelikli olarak insanın kendi fıtratına uygun bir şekilde eğitilmesi, donatılması gerekir. Bunun yolu da İslami bir din terbiyesidir. Onun din ve ahlak bütünlük anlayışının rehber edindiği Kur'an ışığından şekillendiği görülmektedir. Kur'ansız bir ahlakın, ahlaki normların Kur'ansız olmayacağı gerçeği onun yaşam felsefesinin özüdür.

³⁹ Aliya İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, Çev. Alev Erkilet ve Ahmet Demirhan (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2017), 194-195.

⁴⁰ İzzetbegoviç, *Tarihe Tanıklığım*, 195.

⁴¹ Abdulvehap Ballı, *Aliya* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2018), 103.

⁴² İzzetbegoviç, *Özgürlüğe Kaçışım*, 224.

⁴³ Akın vd., *Özgürlük Mücadelesi ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, 285.

3. Sonuç

İzzetbegoviç'in din-ahlak ilişkisine dair görüşlerini belirtmeye çalıştığımız bu çalışmada, İzzetbegoviç'e göre ahlak ve dinin ayrı bağlamlarda değerlendirilmesi mümkün değildir. Her ne kadar farklı felsefi, dünya görüşler üzerinden bu iki kavram farklı boyutlarda değerlendirilse de İzzetbegoviç'e göre ahlak ve din birbiri içine geçmiş ilahi kaynaklı bütüncül bir fenomendir. Birinin ötekisine indirgenmesi mümkün değildir. Her şeyi rasyonalist, materyalist veya farklı paradigmalara izah etmek sürekli değişen yaklaşımların çelişkili boyutlarını göstermekten öteye gitmeyecektir. Bu yüzden ki, seküler bilgiyle insan hayatı, dünyayı yorumlamak kısır bir yaklaşımdır. Her şeyi bilimle izah etmek, bilimin de doğasına uygun değildir. Çünkü bilim insanlara değer yargısı üretemez. Bilim zahiri olana ulaşma, zahiri olanı açıklamayla ilgilidir. Meçhul ve anlaşılmasız olana ulaşmada bilim yetersiz kalır. İzzetbegoviç'in "*Din olmasaydı, biyolojik yaşamı insan hayatı seviyesine yükselten değer, meçhul ve anlaşılmasız olurdu. Çünkü din, daha üstün başka dünyanın tabiatı, ahlak ise onun anlamı ile ilgilidir*"⁴⁴ sözü dinle ahlakın kaynağının aynı bir kaynak olduğunu göstermektedir.

İzzetbegoviç'in Ahlak- din kavramlarında öne çıkardığı, dikkat çektiği ve eleştirdiği husus, ahlakın dinden ayrı olgular olarak kimileri tarafından benimsenmesidir. Ki bu da sürekli değişen toplumsal kurallar demektir. Ahlak ve din bir bütünün iki parçası, birbirini besleyen, büyüten unsurlardır. Birinin eksikliği diğerinin anlamsızlığı, işlevsizliği olarak görülmelidir. Haliyle, İslami dindar bir hayat felsefesi olan İzzetbegoviç, bir toplumun din temelli ahlaki değerleri önemsedikçe huzur bulacağını, gerekçe olarak da bireylerin inançları ve davranışları arasında bir otomatizmin bulunduğu vurgu yapar. Ahlaki değerler konusunda iyi eğitilmemiş birinin kendisini dindar görmesinin bir anlamı yoktur, bu sadece kendisini psikolojik olarak bir yerde konumlandırmasıdır. Kimi toplumlarda, kendini dindar görmeyen fakat ahlaklı gören insanlar olabilir. Aslında kendini ahlaklı gören, apriori edinimli bir kaynaktan hareket ettiğinin farkında değildir. Böylesi kişilerin ahlak anlayışlarının oluşumunda yaşadıkları toplumun genel kabul görmüş dini kaynaktan beslendiği değerler bulunmaktadır. Aksi halde, sadece kendi istenceleriyle, saf aklıyla ahlaksal ödevleri toplumun genel tutumuna uydurması mümkün değildir.

İzzetbegoviç, bir aydın ve bilge duyarlılığıyla ahlak ve din ilişkisi üzerinden idealizm, materyalizm ve İslami meseleleri oldukça analitik bir şekilde değerlendirdiği görülmektedir. O, bir iman betimlemesi olarak İslam'ın akıl dini olduğunu, ahlak ve vicdan ekseninden insanın Allah'ın razı olabileceği ve haliyle hem bu dünya hem de ahiret saadetine ulaşabileceğini işaret etmektedir. Bu yönüyle, kuşatıcı insani bir anlayışa sahip olmasından dolayı kendine münhasır bir bakış açısına sahiptir. Hayatı İslam dini ve ahlakı ekseninde yaşamış olan İzzetbegoviç'e göre, İslam dini tüm çağlarda insanlara huzuru ve adil yaşamayı vaat eden bir anlayış manzumesini barındırır. Bu manzumeyi hayatına tatbik edemeyen insanların ahlaklı, adil, huzurlu bir hayat yaşamalarını mümkün görmemektedir.

İslam dünyasının içinde bulunduğu çıkmazların sebebini, Müslümanların aslında İslam'ın özünü oluşturan ahlakı, adaleti ve çalışmayı bir hayat felsefesi haline getirmemelerine ve de aşırı uç anlayışlara kendilerini teslim etmelerine bağlamaktadır. Bundan kurtulmanın reçetesi olarak da 'orta yol' olarak nitelendirdiği yolla ancak mümkün olacağını önermektedir. Modernist ve tutucu İslami anlayışların İslam dinine katkılarının ziyade zarar verdiğini, her iki anlayışa sahip olanların İslamiyet'i yozlaştırdığını ve bundan dolayı mutedil bir yol izlenmesi gerekliliğine işaret etmektedir. İzzetbegoviç'e göre modern bilimde paradigmalara, insan ürünü olan fiziki olgular üzerine kuruludur. Bu olgular maddecilik anlayışı gereği, determinist bir çözümlemeyi esas almaktadır. Olması gereken şeylerin âlemi olan determinist bir anlayış, ahlakın özünü oluşturan özgürlüğü ortadan kaldırmaktadır. İzzetbegoviç, akli mutlak belirleyici bir güç olarak görmez. Ona bir sınır çizen yüce bir yaratanın (Allah'ın)

⁴⁴ İzzetbegoviç, *Doğu Batı Arasında İslam*, 189.

ancak mutlak belirleyici güce sahip olduğunu ve insanın psişik dünyasını en iyi bilen yönüyle, insana bir nizam belirlediği görüşündedir. Allah'ı ve nizamını göz ardı edenlerin saf akılla insan tabiatını keşfetmeleri bir kısır döngüden ibarettir. Aliya'ya göre birçok ahlak teorilerinin içinde buldukları çıkmazın aklın belli bir kısır döngü içerisinde olmasından, mutlak gerçeği tek başına keşfetmesindeki acizliğinden kaynaklandığını ifade etmektedir. Bu teorilerin düalist bir ilişkisine işaret eden İzzetbegoviç, saf akılla yaşamayı bir erdem olarak gören insanın yaptığı fedakârlığın temelinde bencil çıkarı vardır, der. Kendi çıkarı için kendi hayatını feda eden insanın durumu, ona göre, bir çelişkidir.

Ona göre, ahlak aklın bir ürünü olamaz. Akıl sadece şeyler arasındaki var olan durumları inceleyen ve onlara dair tespitler ortaya koyar. Haliyle, akıl değer yargıları üretme yetisine sahip değildir. Akıl fitrata göre düşünmeye sevk eden ilahi kaynağın belirlediği sınırlar içerir. Ona göre, ilahi kaynaktan bağımsız ahlak teorileri üreten teorisyenlerin, felsefecilerin görüşleri insan fitratına uygun düşecek kalıcı bir çözüm üretmekte yetersiz kalmaktadır. İlahi kaynaklı, din temelli ahlak anlayışı fitri olduğundan hayatın nizamında kalıcı çözümler sunmaktadır. İzzetbegoviç'in ve halkının yaşadığı Bosna-Hersek savaşında düşmanlarının kendilerine uyguladıkları insanlık dışı tutum ve davranışların dayanılmaz koşulları altında bile, içselleştirdiği İslam dinin öğretileri gereği gayri-ahlaki, gayri-insani bir tutumun kendi şiarlarında olan bir durum olmadığını, askerlerine ve halkına yaptığı konuşmalarından ve tavsiyelerinden anlaşılmaktadır. Kendilerini medeni, ahlaklı, demokrat gören Batılı toplumların Bosna-Hersek savaşı esnasında takındıkları tutumlarını, söylem ve eylemlerini paradoksal gören İzzetbegoviç, bunun asıl nedenini dinden beslenmeyen çıkarıcı ahlak anlayışı üzerinden yorumlamaktadır.

Ahlakın bir his, mantık düzleminde belirlenmesinin imkânsızlığına işaret ederek, salih amel (ahlak) ve imanın (din) birbirinden ayrı tutulmasını mümkün görememektedir. Her şartta, salih amel işleyen iman sahiplerinin onun ahlaklı insan betimlemesinde karşılık bulduğu görülmektedir. Toplumların medeniyet bağlamında gelişmesi, yöneticilerin ahlaklı, adil olmasıyla mümkündür. İslam toplumlarının içinde buldukları sorunların temelinde İslam dininin ortaya koyduğu kurallara göre yaşamamaları bulunmaktadır.

4. Kaynakça

- Akdemir, Ferhat. "Ahlaki Normların Ontolojik Kaynağı ve Epistemolojik Değeri Bağlamında Din/Tanrı-Ahlak ilişkisi" *Muhafazakâr Düşünce Dergisi* 5/19 (Bahar 2009), 35-53.
- Akın, Mahmut Hakkı, Faruk Karaaslan ve Ümit Aktaş. *Özgürlük Mücadelsi ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*. İstanbul: Step Ajans, 2016.
- Altuntaş, Abdurrahman. "Psiko-Sosyal Açından Aliya İzzetbegoviç'in Din ve Ahlak Düşüncesi" *1. Uluslararası Bir Bilge Bir Ülke Sempozyumu*. 1/59-88. Gümüşhane: Gümüşhane Üniversitesi Yayınları, 2018. 1-15.
- Altuntaş, Halil ve Muzaffer Şahin. *Kur'an-ı Kerim Meali*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2011.
- Ballı, Abdulvehap. *Aliya*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2018.
- Bergson, Henri. *Ahlakın ve Dinin İki Kaynağı*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.
- Durkheim, Emile. *Dini Hayatın İlk Biçimleri*. Çeviren Yasin Aktay & Kenan Çapık. İstanbul: Ataç Yayınları, 2019.
- Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2010.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2017.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Doğu Batı Arasında İslam*. Çeviren Edina Nurikiç. İstanbul: Ketebe, 2019.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslami Deklarasyon*. İstanbul: Fide Yayıncılık, 2017.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Özgürlüğe Kaçışım*. Çeviren Hasan Tuncay Başoğlu. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2018.
- İzzetbegoviç, Aliya. *Tarihe Tanıklığım*. Çeviren Alev Erkilet ve Ahmet Demirhan. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2017.
- İzzetbegoviç, Aliya. *İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*. Çeviren Rahman Ademi. İstanbul: Fide Yayınları, 2014.

- Karagöz, İsmail. *Dini Kavramlar Sözlüğü*. Ankara: DİB Yayınları, 2015.
- Kehrer, Günte. *Din Sosyolojisi*. Çeviren Mehmet Emin Köktaş & Abdullah Topçuoğlu. Ankara: Vadi Yayınları, 1998.
- Kılavuz, Saim. *Ana Hatlarıyla İslam Akaidi ve Kelama Giriş*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Mardin, Şerif. *Din ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2010.
- Ovacık, Zübeyir. "Ahlak Rasyonel Bir Soruşturmanın Konusu Olabilir mi? Aliya İzzetbegoviç'te Akıl ve Ahlak" *Beytullikme An International Journal of Philosophy*, 9/1 (2019), 212-230.
- Sinanoğlu, Ahmet Faruk. *Uygarlığın Basamakları-bilim-Din ve Toplum*. Malatya: Evin Matbaacılık, 2018.
- Toktaş, Fatih. "Yenilikçi Müslüman Olarak Aliya İzzetbegoviç" *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 44 (Aralık 2016) 7-45.
- Tolan, Barlas. *Sosyoloji*. Ankara: Gazi Kitapevi, 2005.
- Tüllüce, Hüseyin Adem. "Martin Heidegger'de Daisen Kavramı" *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 16/1 (Ekim 2016), 245-259.
- Ülgener, Sabri F. *Zihniyet ve Din-İslam, Tasavvuf ve Çözülme İktisat Ahlakı*. İstanbul: Derin Yayınları, 2016.