

KALEMNAME

e-ISSN: 2651–3595

Kırıkkale Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi Dergisi

Ocak-Haziran / January-June, Cilt: 6 - Sayı: 11, 2021.

Dergi Eski Adı: Kırıkkale İslami İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD)

(Eski ad altında yayımlanan Sayılar: 2016 Cilt: 1 Sayı: 1–2, 2017 Cilt: 2 Sayı: 3–4,

2018 Cilt: 3 Sayı: 5)

Eski e-ISSN: 2547–9504

Previous Title: The Journal of Kırıkkale Islamic Sciences Faculty Year Range of

Publication with Former Title: 2016–2018 Vol: 1, No:1 –Vol: 3, No:5

Former e-ISSN: 2547–9504

KAPSAM: Dinî Araştırmalar-Sosyal Bilimler

SCOPE: Religious Studies-Social Sciences

PERİYOT: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

PERIOD: Biannually (June& December)

YAYIN DİLİ: Türkçe, İngilizce, Arapça, Almanca.

L. PUBLICATION: Turkish, English, Arabic, German.

Kalemname, uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.

Kalemname is an international peer-reviewed academic journal published twice a year.

Makaleler, İngilizce-Türkçe başlık, öz (en az 150 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), İngilizce özet (en az 250 kelime) ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain an English-Turkish title, an abstract (at least 150 words), keywords (at least 5 concepts), a summary (at least 250 words), and a bibliography prepared with the

ISNAD

YAYINCI / PUBLISHER

Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 71450, Kırıkkale, TÜRKİYE
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, 71450, Kırıkkale, TURKEY

SAHİBİ/ OWNER

On behalf of Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences
Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Doç. Dr. Güldane Gündüzöz
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

EDİTÖR / EDITOR IN CHIEF

Doç. Dr. Ali ÇETİN alicetintr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

11. Sayı Editörleri / Editors of Issue 11th

Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ
Doç. Dr. Şevket ÖZCAN
Doç. Dr. Ali ÇETİN
Dr. Öğr. Üyesi Adem YILDIRIM
Ar. Gör. Mustafa Murat Batman
Ar. Gör. İbrahim Kara

YAYIN KURULU/EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu ihsanapcioglu@gmail.com
Ankara University, Faculty of Divinity, Ankara, TURKEY
Prof. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu ilh@istanbul.edu.tr
Istanbul University, Faculty of Divinity, Istanbul, TURKEY

Prof. Dr. Süleyman DÖNMEZ suelocan@gmail.com
Akdeniz University, The Faculty of Arts and Sciences, Antalya, TURKEY
Doç. Dr. Mustafa Selim YILMAZ msyilmazkarabuk.edu.tr
Karabük University, Faculty of Divinity, Karabük, TURKEY
Doç. Dr. Ali Çetin alictintr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Adem Yıldırım ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@mynet.com
Yıldırım Beyazid University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Prof. Dr. Mevlüt ERTEN mevluterten71@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Prof. Dr. Abdurrahman CANDAN abdurrahmancandan5@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Doç. Dr. Şahin AHMETOĞLU sehmetoglu@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN caglayanharun@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Davut ŞAHİN sahdavut@hotmail.com
AHBVU, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY
Doç. Dr. Güldane GÜNDÜZÖZ gunduzoz50@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Doç. Dr. Ayten EROL aerva95@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Nurdane GÜLER nurdaneguler@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğr. Üyesi Nejla HACIOĞLU nejlahacioglu@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY
Dr. Öğretim Üyesi Adem YILDIRIM ademyildirim@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Doç. Dr. M. Ali YAZIBAŞI muhammedaliyazibasi@myynet.com
Yildirim Beyazid University, Faculty of Islamic Sciences, Ankara, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Fatıma Zeynep BELEN fzbelen@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Şevket ÖZCAN ozcan.sevket@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hidayet TUKSAL htuksal@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed GÜNGÖR muhammedgungor.tr@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Muhammed Mehdi RIFAE mhrifae@hotmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Hanaa HARAMI hanaaharami@gmail.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

Dr. Öğretim Üyesi Mesut CEVHER mgouhar@yahoo.com
Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, TURKEY

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ahmet Hakkı Turabi (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Ahmet Saim Kılavuz (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Akram M Z M Abdul Rahman Agha (Doç. Dr., Int.Islamic University, Malezya)
Alfina Sibgatullina, (Prof. Dr., Academy of Sciences Moscow, Rusya)
Ali Köse (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Alim Yıldız (Prof. Dr., Cumhuriyet Üniversitesi)
Bahattin Yaman (Prof. Dr., Süleyman Demirel Üniversitesi)
Bayram Ali Çetinkaya (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Bilal Kemikli (Prof. Dr., Uludağ Üniversitesi)
Bünyamin Erul (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Celal Türer (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Durmuş Arık (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Ebrahim Moosa (Prof. Dr., University of Notre Dame, Avustralya)
Eyüp Baş (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Fatih Koca (Doç. Dr., Ankara Üniversitesi)
Fatih Yahya Ayaz (Prof. Dr., Çukurova Üniversitesi)
Fazlı Polat (Prof. Dr., Atatürk Üniversitesi)
Fehrullah Terkan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)

Glenn Peers (Prof. Dr., The University of Texas at Austin, ABD)
Halil İbrahim Bulut (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
Hülya Alper (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Hüseyin Hansu (Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi)
İbrahim Çapak (Prof. Dr., Bingöl Üniversitesi)
İhsan Çapçioğlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
İsmail Çalışkan (Prof. Dr., Yıldırım Beyazıt Üniversitesi)
Kadir Özköse (Prof. Dr., Bozok Üniversitesi)
Magdalena Kubarek (Dr., Nicolaus Copernicus University, Polonya)
Mahmut Ay (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Akif Koç (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Mehmet Sait Reçber (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Musa Yıldız (Prof. Dr., Gazi Üniversitesi)
Nahide Bozkurt (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Necdet Tosun (Prof. Dr., Marmara Üniversitesi)
Niyazali Aripov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Recai Doğan (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Samagan Myrzaibraimov (Doç. Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)
Sönmez Kutlu (Prof. Dr., Ankara Üniversitesi)
Süleyman Akyürek (Prof. Dr., Erciyes Üniversitesi)
Zekeriya Pak (Prof. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi)
Zeynabidin Acımamatov (Dr., Oş Devlet Üniversitesi, Kırgızistan)

DERGİ İLETİŞİMİ –JOURNAL CONTACT

Yazışma Adresi -Correspondence: Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi,
Kampüs, KIRIKKALE

Editör –Editor: Ali ÇETİN

(Doç. Dr.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Yardımcı Editör-Assistant Editor: Şevket ÖZCAN

(Doç. Dr., K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Teknik Destek ve Tasarım/Technical Support and Design: Vahdettin ŞİMŞEK (Arş. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi), Şeyma DOĞAN (Arş. Gör.,K.Ü. İslami İlimler Fakültesi)

Telefon -Telephone: 00 +90 318–3573012

E-posta -E-mail: kalenamedergi@gmail.com

YAYIN İLKELERİ

1. Kalemname uluslararası hakemli bir dergidir. Yılda iki kez yayınlanır. Dergide yer alan yazıların her türlü içeriksel sorumluluğu yazarlarına aittir.
2. Kalemname’de telif, çeviri, edisyon kritik, kitap değerlendirme, bilimsel toplantı değerlendirme tarzındaki çalışmalar yayınlanır.
3. Derginin yayın dili Türkçe olmakla beraber yayın kurulunun kararına göre yabancı dilde yazılar da yayınlanabilir.
4. Dergiye gönderilen yazılar başka bir yerde yayınlanmamış ya da yayınlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.
5. Dergide yayınlanacak makalelerin bilimsel ve özgün, kullanılan dil ve üslubun akademik teamüllere uygun olmasına dikkat edilir.
6. Tüm makaleler ve tercüme hakem görüşüne arz edilir. Çeviriler orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir. Eser değerlendirme, tanıtım vs. hakkındaki yazıların yayınlanmasına yayın kurulu karar verir.
7. Kalemname’de yayınlanmak üzere gönderilen telif makaleler, yayın kurulu tarafından incelendikten sonra uygun görüldüğü takdirde iki hakeme gönderilir ve her iki hakemden de olumlu rapor gelmesi halinde yayınlanır. Hakemlerden biri olumsuz görüş belirttiği takdirde son kararı yayın kurulu karar verir. Bu aşamada yayın kurulu gerekli görmesi durumunda üçüncü bir hakemin görüşüne başvurabilir.
8. Hakemlerden biri veya her ikisi "düzeltmelerden sonra yayınlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir ve düzeltmelerden sonra gelen haliyle nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulur.
9. Onaylanan makaleler Kalemname formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
10. Yayın Kurulu derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin etmek amacıyla yazılarda imla ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. Ayrıca kurul üyeleri yazarlara dil ve üslup konusunda değişiklik önerisinde bulunabilir.
11. Yayınlanmak üzere kabul edilen yazıların yayın hakkı Kalemname’ye aittir.
12. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi Kalemname Yayın Kuruluna aittir.
13. Dergiye gönderilen yazıların yayınlanıp yayınlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve yazarlara bildirilir.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayınlanabilir.
15. Yayınlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez.

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

Jenerik/Generics _____ 1–10

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

1. Niyazî-i Mısrî Divânı'ndaki "Fî Evâilî's-Sülûk / The Divinity Qualifications and Apparition in "fî Awâ'il al-Sulûk" Recorded Ghazelles in The Diwan of Niyâzî-i Mısrî
Ali Cañelik & İbrahim Kaya _____ 11–33
2. Kadızâdeliler ile Halvetîler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî-Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi / Samâ-Dawarân Debates Between Qādizâdelis and Halwatîs and Analysis of the Reasons Underlying the Anti- Dawarân of Qādizâdelis in Terms of Their Sectarian-Sufistic Belongings
Ali Durmuş _____ 34–64
3. شعريّة الخطاب العزائي: همزيّة البحترى نموذجًا / Poetics of the Consoling Discourse: Hamziaht Al-Buhturi as a Model.
Muhammed Elmehdi Rifai _____ 65–79
4. Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine "Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelilik / On Postmodernism, Islam and Hermeneutics "Absolute Relativity in Understanding religious Texts"
İsmail Polat _____ 80–94
5. Kuran'da Dünya Dereceleri (Üstünlük) / World Degrees (of Rank) in The Quran
Mevlüt Erten & Kübra Göker _____ 95–113
6. Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahvin Pozisyonu / Position of Nahiv in Taeching Arabic to Non-native Arabic Languages
Esra Köse & Mesut Cevher _____ 114–132
7. En'am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemaşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme / Rü'yetullah discussions in Tafsir in the context of verse of En'âm Surah, 103: A Comparative Study in the example of Tafsir Tabari, Zemahsheri and Razi
Mustafa Murat Batman _____ 133-151
8. الأسلوب التربوي لدلالات الأمر في القرآن الكريم / The Educational Style of the Order Forms in the Quran
Halid Halid & Abdulkareem Alkasm Alhadad _____ 152–164

Değerli Okuyucularımız

Kalemname dergisi olarak 11. sayımızla Türk kültür hayatına katkı sunmak üzere huzurlarımızdayız.

Dergimizde, İslami ilimler başta olmak üzere sosyal bilimlerin bütün alanlarında literatüre katkı sağlayacak çalışmaları, evrensel ilkeler ve akademik ölçütler bağlamında değerlendirerek yayınlıyoruz. Dergimize emek veren akademik kadromuzun temel amacı, düşün hayatımızın sorunlarına olanaklar çerçevesinde çözüm sunabilen çalışmaları titiz bir sürecin ardından sizlerle buluşturabilmektir. Bu anlamda dergimiz, kültür dünyamıza katkı sunmak isteyen bütün akademisyenlere, yasal sınırlar çerçevesinde her zaman ve koşulda açıktır.

Bu yayında çalışmaları bulunan araştırmacılara, akademisyenlere, süreçte katkı sunan çalışma arkadaşlarımıza ve siz değerli okuyucularımıza gönülden teşekkür ediyoruz.

12. Sayımızda tekrar görüşmek üzere en derin saygılarımızı sunuyoruz.

Editör

Ali ÇETİN

Dear Readers

As Kalemname journal, we are here to contribute to Turkish cultural life with our 11th issue.

In our journal, we evaluate and publish studies that will add value to the literature in the field of social sciences, especially Islamic Sciences, in the context of universal values and academic criteria. The main aim of our academic staff who work in our journal is to bring together studies that can offer solutions to the problems of our thought lives within the framework of the possibilities after a meticulous process. In this sense, our journal is open to all academics who are willing to contribute to our cultural world, at all times and conditions within the legal limits.

We sincerely thank to the researchers, academicians, colleagues and valuable readers who contributed to this process.

We offer our deepest respects to see you again in our 12th issue.

Editor

Ali ÇETİN

Kalemmame

e-ISSN: 2651–3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 11–33

Niyazî-i Mısrî Divânı'ndaki “Fî Evâli's-Sülûk” Kayıtlı 31 ve 102. Gazellerde Vâsf-ı İlâhî ve Tecelliyât

Ali CANÇELİK

Doç. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Assoc. Prof., University of Kocaeli Faculty of Theology

Department of Islamic History and Arts

Kocaeli, Turkey

alicancelik@gmail.com

0536 972 26 21

ORCID orcid.org/0000-0002-6058-286x

İbrahim KAYA

Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Osmanlı Türkçesi ve İslâmî Türk Edebiyatı Anabilim Dalı

Graduate Student, University of Kocaeli Faculty of Theology

Department of Islamic History and Arts

Kocaeli, Turkey

ibrahimkaya2073@gmail.com

0544 290 96 44

ORCID orcid.org/0000-0003-3692-8575

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 06.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 19.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27. 06. 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 11–33

Atıf / Cite as: Cañelik, Ali & Kaya, İbrahim. “Niyazî-i Mısrî Divânı’ndaki “Fî Evâili’s-Sülûk” Kayıtlı 31 ve 102. Gazellerde Vasf-ı İlâhi ve Tecelliyât”. Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 11–33

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

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

Niyâzî-i Mısrî Divânı'ndaki "Fî Evâilî's-Sülûk" Kayıtlı 31 ve 102. Gazelerde Vasf-ı İlâhî ve Tecelliyât

Öz

Bu çalışmada, Kenan Erdoğan tarafından hazırlanan *Niyâzî-i Mısrî Divânı*'ndaki "fî-evâilî's-sülûk" kayıtlı gazellerden seçilen iki gazelde işlenen tecellî konusu ele alınmıştır. Beyitlerin transkripsiyonlu metni ve günümüz Türkçesi verilmiş, sonrasında şerhi yapılmıştır. Gazellerin daha iyi anlaşılabilmesi için ana konudan kopmadan beyitlerdeki kavram ve gerekli görülen kısımların izahı yapılmıştır. Mutasavvıflar tarafından ele alınan önemli konulardan biri olan tecellî bahsinin, Niyâzî-i Mısrî'nin seyr ü sülûk sürecinin ilk dönemlerinde, şiirine nasıl yansıdığına tahlil edildiği bu çalışma, Mısrî'nin tecellî hakkındaki düşüncelerinin ve şiirine yansıyan tasavvufî kavramların açıklanması bakımından önem arz etmektedir. Özellikle Âdem'de ve âlemdeki ilâhî tecellîlere dikkat çeken Niyâzî-i Mısrî, İbnü'l-Arabî'nin Vahdet-i vücûd anlayışından beslenmiş ve bu çerçevede onun tecellî anlayışını şiirlerine nakşetmiştir. Bu bağlamda İslâmî Türk Edebiyatı sahasına giren mutasavvıf şairlerin eserlerinden konuya ilişkin örneklerle anlatım zenginleştirilmiştir. Gerek Niyâzî-i Mısrî'nin beyitlerinde gerekse diğer örneklerde, İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve hadis iktibaslarına da değinilmiştir. Niyâzî-i Mısrî'nin şiirlerindeki dil özellikleri mevzu edilmemiş olup, şiirlerin muhtevası ve anlam dünyası tasavvufî açıdan değerlendirilmiştir. Gazellerin şerhinde hurûfilik anlayışından da istifade edilmiştir. Tecellî kavramı çerçevesinde makalede elde edilen tespit ve yorumların Niyâzî-i Mısrî'nin tasavvufî görüşlerinin anlaşılmasına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslâmî Türk Edebiyatı, Tasavvuf, Niyâzî-i Mısrî, Tecellî, Âdem.

The Divinity Qualifications and Apparition in "fi Awā'il al-Sulūk" Recorded Ghazelles in The Diwan of Niyāzī-i Misrī

Abstract

In this study, the subject of qualifications and apparition in two ghazals selected from "fi awā'il al-sulūk" recorded ghazals in the *Niyāzī-i Misrī's Diwān* prepared by Kenan Erdogan was discussed. The identified ghazel couplets were handled, and the explanations of the written texts and ghazals were made by presenting them in today's Turkish. In order to understand the gazelles better, the concept and necessary parts are explained in couplets without leaving the main subject. In this study, it is seen how the mention of manifestation, which is one of the subjects that Sufis dealt with, was reflected in the poetry of Niyāzī in the early periods of the course of seyr-ü sulūk. It is aimed to explain the thoughts of Niyāzī on manifestation and the mystical concepts reflected in his poetry. Niyāzī who especially drew attention to the divine manifestations in the dem and the world, followed in the footsteps of Ibn Al-'Arabī, nourished the understanding of Wahdat al-wujūd and described the manifestation in this context in his poems. The Ibn Al-'Arabī effect is clearly seen in the ghazels we examined in our study. Expression is enriched by giving examples from the works of Sufi poets in the field of Islamic Turkish Literature. Both in Niyāzī and in the examples given, quotations from the *Qur'ān* and hadith, which are the main sources of Islām, are included. Without mentioning the language features in Niyāzī 's poems, the content of the poems and the world of meaning were evaluated in terms of Sufism. The understanding of Hurūfiyyah is also used in the annotation of the ghazals. It is thought that the findings and comments obtained in the article within the framework of the concept of Tecellī will contribute to the understanding of *Niyāzī-i Misrī's* mystical views.

Keywords: Islāmīc Turkish Literature, Taşawwuf, Niyāzī-i Misrī, Manifestation, Adam.

Giriş

Niyâzî-i Mısrî Divânı'nın Millî Kütüphanesi'nde bulunan A. 1960/1 kayıtlı nüshasında bazı gazellere “fî evâilî's-sülûk” kaydı düşülmüştür. Aynı nüshada “Bu divânçe Şeyh Mısrî'nin ibtidâ sülûkünden tâ nihâyete varınca”¹ kaydı da bulunmaktadır. Bu iki kayıttan hareketle “fî evâilî's-sülûk” kaydının Niyâzî-i Mısrî'nin tarikata girmesinin ilk dönemlerinde, tasavvuf yolunun başında, kendisinde zuhur eden halleri dile getirdiği şiirlere işaret etmek için kullandığı düşünülmektedir. Ancak şiirlerde farklı makamlardaki hallere de yer verildiğini belirtmek gerekir.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Niyâzî-i Mısrî'nin şiirlerinde ele aldığı önemli konulardan biri de tecellî mevzusudur. Zira, kâinatta mevcut olan tek varlığın Yüce Allah olduğu, onun dışındaki tüm mahlukatın onun bir tecellîsi olduğu düşüncesi, bu anlayışın ana fikrini oluşturur.

Tecellî, tasavvufta en çok işlenen mevzülardan biridir. Sözlükte parlatmak, ortaya çıkarmak, bir nesneyi aşikâr kılmak² manalarına gelen tecellî, “Allah'a yönelen kimselerin kalplerinde Hakk'ın nurlarının doğmasıdır.”³ İzzeddin Kâşânî'nin ifadesiyle tecelliden maksat, “Hak Teâlâ ve Tekaddes'in hakikat güneşinin, beşerî sıfatlar bulutlarının yok olmasıyla keşfolunmasıdır.”⁴ Bu şekilde Cenâb-ı Allah, kendisini talep eden kullarını teselli etmekte, her bir isminin penceresinden bir sıfatının güzelliğini onlara sunmakta; âşıklarının zevklerine zevk ve şevklerine de şevk katmaktadır. Her ne zaman yeni bir sıfat onlara keşfolunursa gönüllerinde yeni bir zevk ve zatının cemâlini müşahede için de taze bir şevk oluşmaktadır.⁵

Tasavvuf yolu nefsin terbiye edilmesi, güzel huyların kazanılması, kulun hep Hakk ile meşgul olması, vakte en münasip şekilde amel edilmesi, her daim Allah'a muhtaç olmanın elde edilmesi⁶ gibi amaçlar üzerine kurulmuştur. Ancak insandaki nefis, bu hakikatin üzerini örtmektedir. Çünkü sufilere göre nefis, “kulun kötü (ve illetli) vasıfları ile yerilen (ve zemm edilen) huy ve fiilleridir.”⁷ Nefisle mücadele edip sâfiyete ulaşmak gerekir. Bu da tasavvufta seyr u sülûk ile gerçekleşir. Tasavvuf yoluna giren sâlik, nefsiyle mücadele edip onu tezkiye ettikçe gözündeki perdeler kalkar ve varlıktaki tecellîler onda ayan olur. Her şeyde Hakk'ı görmeye başlar. Bu tür tecellîye Kâşânî et-Tecellîyetü'l-fi'li⁸ demektedir.

Hakk'ın tecellîlerinin görüleceği yer âlem ve bu âlemin özü olan insandır. İbnü'l-Arabî'ye göre âlem, insan yaratılmadan önce donuk bir ayna gibiydi ve cilalanması gerekiyordu. İnsan yaratılıp

¹ Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısrî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 116.

² Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsu'l-muhît* (Kahire: Dârü'l-hadis, 2008), 290.

³ Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nisâbüri İbni Fûrek, *El-İbâne An-Turuki'l-Kâsîdin Tasavvuf Istılahları*, çev. Ahmet Yıldırım (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014), 348.

⁴ İzzeddin Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, çev. Hakkı Uygur (İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010), 132.

⁵ Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, 32.

⁶ İmam Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, haz. Süleyman Uludağ (Dergâh Yayınları, 2014), 367-376.

⁷ Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 181.

⁸ Abdürrezzak Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 123.

rahmanî nefes⁹ denilen ilâhî ruh üflenmesi ile ayna cilalanmış oldu. Böylece ilâhî tecellîler cilalanmış olan aynada en güzel şekilde tezâhür edecektir. İlk insan olan Âdem, bu aynanın cilası olmuştur.¹⁰ Kur'ân-ı Kerîm'de buyurulduğu üzere: "...biz insanı en güzel biçimde yarattık."¹¹ âyeti, Hakk'ı gösteren en güzel ayna olan insanın değerini ortaya koymaktadır. İnsana verilen akıl, irade, görme, duyma, merhamet, acıma, sevmeye, güzellik gibi duygu ve becerileri Allah'ın isim ve sıfatlarının numunesi olan tecellîleridir. İnsanın bilme becerisi el-Alîm sıfatının; görme becerisi el-Basîr sıfatının; duyması es-Semî' sıfatının; merhamet ve acıma duyguları Rahman ve Rahîm isimlerinin; sevmeye duygusu el-Vedûd isminin; güzellik duygusu da el-Cemâl isminin bir tecellîsidir. İnsan başta kendisine ve kâinattaki mahlûkata bu gözle bakmalı; her şeyde Hakk'ı görebilecek seviyeye gelmek için gayret göstermelidir.

Mutasavvıflar, tecellînin insan aynasında görülebilmesi için engellerin ortadan kaldırılması gerektiğini ifade etmişlerdir. "Tecellîyi engelleyen setr perdesinin aralanması ile ilâhî sırların ortaya çıkıp Hakk'ın tecellîlerinin müşahade edilmesi mümkün olur. Tecellî, Hakk'ın zâhir olmasıdır. Bu da Hakk'ın, kâmil insanların gönüllerinde zuhur etmesiyle olur."¹² Bu engellerin biri olarak da Hakk'ı örten perdeleri göstermişler ve bu perdelerin arkasındaki sırlara vâkıf olmak gerektiği belirtilmiştir.

İslâm'ın temel kaynakları Kur'ân ve sünnette de tecellî konusu yer almaktadır. Musa Aleyhisselâm ile ilgili Kur'ân-ı Kerîm'de anlatılan hâdisede, Allah'ı görmek istemesi üzerine Allah'ın dağa tecellî ettiği ve dağın paramparça olduğu belirtilmektedir. Bu olay A'râf sûresinde mealen şu şekilde anlatılmaktadır: "*Mûsâ, tayin ettiğimiz vakitte (Tûr'a) gelip de Rabb'i onunla konuştuğunda o, "Rabbim! Bana görün; sana bakayım" dedi. Rabbi, "Sen beni asla göremezsün. Fakat şu dağa bak; eğer o yerinde durabilirse sen de beni görebilirsin." buyurdu. Rabbi o dağa tecellî edince onu paramparça etti; Mûsâ da bayılıp düştü. Kendine gelince dedi ki: "Seni noksan sıfatlardan tenzih ederim, sana tövbe ettim; ben inananların ilkiyim."*"¹³ Âyette ifade edildiği gibi Musa Aleyhisselâm Allah'ı bizzat müşahade etmek istemiş; bunun dünyada iken mümkün olmadığı mucizevî şekilde apaçık kendisine gösterilmiştir.¹⁴ Buhari'de geçen bir hadis şu şekildedir: "Ebû Hüreyre (ra) den rivayet olunmuştur: Hazreti Peygamber zamanında ashabdan bazılarının 'Yâ Rasûlallah, kıyamet

⁹ Rahmani Nefes hakkında geniş bilgi için bkz. İbn Arabî, *Fütûhât-ı Mekkiyye Rahmani Nefes*, çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2015).

¹⁰ İbnü'l Arabî, *Fûsus ül Hikem*, çev. Nuri Gencosman, (İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992), 22-23.

¹¹ *Kur'ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), et-Tîn 95/4.

¹² Mahmud Erol Kılıç, *Tasavvufa Giriş*, (İstanbul: Sufî Kitap, 2013), 44. Tecellî-setr kavramları için ayrıca bkz. Kuşeyri, *Tasavvuf İlmine Dair Kuşeyri Risalesi*, 168-169.

¹³ El A'râf 7/143.

¹⁴ Bu hadisyle ilgili İzzeddin Kâşânî şu yorumu yapmaktadır: "Tecellî üç kısımdır. Birincisi, zâtın tecellîsidir ve alâmeti, eğer sâlikin varlığından bir şey kalmışsa, onun nurlarının galebesiyle zâûnün fena bulması ve sıfadarının parçalanmasıdır ve buna "sa'ka" (baygınlık) derler Nitekim Musa'nın (a.s.) hâli de böyle olup bu tecellîyle onu kendinden almış ve fânî kılmışlardır: "*Rabbi dağa tecellî edince, onu paramparça etti; Mûsâ bayılarak yere düştü*". HakTeâlâyı görmeyi ve zâûn müşahadesini talep etmiş, ancak henüz fena sonrası bekaya ulaşmadığı ve varlığının sıfadarının kalıntıları mevcûd olduğu için, "*Bana göster*" işaretiyle zâtın nurunun nefse tecellî vaktinde varlığı parçalanmış ve dağılmıştır. Görme ve müşahade talihlisi olan bâkiye de ortadan kalkmıştır Eğer fânî varlığın kalınlarından tamamen arınmış ve hakikati varlığın fenasından sonra mutlak bekaya ulaşmış olsaydı, ezeÜ nurla ezeÜ zâtı müşahade ederdi. Bu, Resûlullah'a (s.a.v.) bağışlanan hususî bir hil'at ve yalnızca ona tatûrdan bir şerbetidir." Kâşânî, *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*, 132-133.

gününde biz Rabb'imizi görecek miyiz?'. Sorusu üzerine Hazreti Peygamber onlara: 'Ayın on dördüncü gecesi bulut olmadığı bir zamanda kameri görmek hususunda şek ve ihtilaf eder misiniz?' şeklinde bir soru yönelmiş, onlardan 'Hayır, yâ Resûlallâh bunda ihtilaf etmeyiz.' Cevabını alınca onlara 'Ya ru'yete mâni hiçbir bulut yokken güneşi görebileceğinizde şek ve ihtilaf eder misiniz?' sorusunu yönelmiştir. Onlar: 'Hayır, yâ Resûlallâh, bunda da ihtilaf etmeyiz.' şeklinde bir cevap vermeleri üzerine Hz. Peygamber 'İşte O'nu siz böyle açık göreceksiniz...' ¹⁵ demiştir. Bu hadiste Hz. Peygamber, Allahü Teala'nın açık bir şekilde görüleceğini ifade etmektedir. Ancak, bu tecellînin ne şekilde gerçekleşeceği ve kimlere mazhar olacağı tartışmalıdır.

Hak âşıkları için cennet, cemâlullah'ı temaşa etmenin yanında ikinci planda kalır. Onlar için Allah'ın cemâlini görmek her şeyden üstün tutulmuştur. Sufî şairler bu konuyu eserlerinde işlemişlerdir. Tecellî bahsi farklı dönemlerde birçok mutasavvıf tarafından da ele alınmıştır. Tecellî kavramına yer veren bazı sufi şairlerin beyitlerine aşağıda örnekler verilmiştir:

Tecellî eyledi sende cemâl-i sun'-ı Yezdâni

Velî âyine gibi ol şıfatdan bî habersin sen. ¹⁶ (Hayâlî G. 412-3)

"Allah'ın sanatının güzelliği sende göründü. Velakin, sen ayna gibi olan o sıfattan habersizsin."

Yüzün metn-i kelâmullah sözün âyât-ı Rabbâni

Cemâlinde 'ayân olmuş kemâl-i sun'-ı Yezdâni ¹⁷ (Usûlî G. 129-1)

"Yüzün Allah kelâmının metnidir; sözün Rabbânî ayetlerdir. Allah'ın sanatının kemâli yüzünde belli olmuştur."

Âdem alında eger görse cemâliñ nûrunu

Secde emrinde 'inâd etmezdi iblis-i la'îñ. ¹⁸ (Ahmet Paşa K. 23-18)

"Lanetlenmiş olan şeytan eğer Âdem'in alında senin cemâlinin nurunu görseydi, secde emrine uymakta inat etmezdi."

Vech-i Âdem ki 'Arş-ı Rahmândır

Gözlerim anda gördü Yezdâni. ¹⁹ (Nesîmî Trc. Bnd. 3- II,10)

"Âdem'in yüzü Rahman'ın arşıdır. Gözlerim onda Allah'ı gördü."

¹⁵ Zeynü'd-dîn Ahmed b. Ahmed b. Abdî'l – Lâtîfî'z – Zebîdî, *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1981), 2/819-820.

¹⁶ Ali Nihad Tarlan, *Hayâlî Bey Divânı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945), 317.

¹⁷ Mustafa İsen, *Usûlî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 225.

¹⁸ Ali Nihad Tarlan, *Ahmet Paşa Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1992), 76.

¹⁹ Hüseyin Ayan, *Nesîmî Divânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1990), 378.

Görüldüğü üzere varlıkta ve Hz. Âdem özelinde bilhassa insanda zuhur eden Allah'ın tecellileri, edebiyatımızda farklı isimler tarafından da işlenmiştir. Bu şiiirlerdeki ortak nokta Allah'ın, en güzel biçimde yarattık dediği insanda aşikâr olduğunun ifade edilmesidir. Zira Allah, insanı yaratmış ve ona kendi ruhundan üflemiştir.²⁰ Bu nedenle Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri insanda zuhur eder. Bu çalışmada, 17. yüzyılda yaşamış mutasavvıf şairlerden Niyâzî-i Mısrî divanında yer alan fî evâilî's-sülûk kayıtlı gazellerden, “Âriflere esrâr-ı Hudâdan haberüm var” ile başlayan ve “İsterisen bulasın cânânı sen” ile başlayan gazelerde konu edilen tecellî kavramını ele alacağız. Niyâzî-i Mısrî, tecellî konusuna ayrı bir önem vermiştir. Bu konuya verdiği önem gazellerinin yanında, *Risale-i Vahdet-i Vücûd* adlı eserinin girişindeki şu ifadelerden de açıkça anlaşılmaktadır: “Zâtı, sıfatları, fiilleri ve eserleriyle insanların kalplerine tecellî eden ve insanı kendini (görmek için) ayna kılan Allah'a hamdolsun.”²¹ Anlaşıldığı üzere Niyâzî-i Mısrî, eserine başlarken besmele ve hamdelesini tecellî konusu üzerinden yapmaktadır.

Gazellerin İncelenmesi

İncelenecek gazeller, fî evâilî's-sülûk kayıtlı gazellerden seçilmiştir. Bu gazelerde işlenen tecellî konusunun konu edildiği iki gazel belirlenmiştir. Gazeller beyitler şeklinde günümüz Türkçesi ile verilip içinde geçen kavramlar kısaca anlatılarak ana konu etrafında değerlendirilecektir.

31. GAZEL

Mef'ûlü Mefâ'îlü Mefâ'îlü Fe'ûlün

1 'Âriflere esrâr-ı Hudâdan haberüm var,

'Âşıklara dildâr-ı bekdâdan haberüm var.

“Âriflere Hudâ'nın sırlarından haberim var. Âşıklara ebedî olan sevgiliden haberim var.”

Ârif insan tipi tasavvufî şiiirlerde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Ârif kimse sözlükte “Sezgi ve anlayış sahibi²², esmâ ve sıfat-ı ilahiyeyi gören”²³ şeklinde tanımlanmaktadır. İslâmî gelenekte sezgi de bilgi kaynağı olarak kabul edilir. Tasavvufî ıstılah olarak da ârif, Allah Te'âlâ'nın kendi zâtını, sıfatlarını, isimlerini ve fiillerini müşahede ettirdiği kimsedir.²⁴ Bu kelime ile irfan ve marifet kelimeleri de beraber kullanılır. Ârif kimse sufiler tarafından âbidlerden üstün görülmüştür. Hatta ibadetleri şeklen yerine getirip, özünü kavrayamayan kimseler eleştirilmiştir. Bu husus Yunus Emre'nin:

“Bir kez gönül yıktın ise

²⁰ el- Secde, 32/8.

²¹ Niyâzî-i Mısrî, *Risale-i Vahdet-i Vücûd* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbn Mirzâ, 96), 1b.

²² Yaşar Çağbayır, *Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017), “Ârif”, 89.

²³ Mahir İz, *Tasavvuf* (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014), 159.

²⁴ Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 44.

Bu kıldığın namaz değil

Yetmiş iki millet dahi

Elin yüzün yumaz değil”²⁵ mısralarında dile getirilmektedir. Namaz ibadetini yerine getirip insanların kalbini kıran, ibadetin kendisini kötülüklerden alıkoyamadığı insan kınanmaktadır. Zira Yunus Emre'nin sözünü ettiği husus Kur'ân-ı Kerîm'de: “*Muhakkak ki namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten meneder.*”²⁶ buyurularak ifade edilmiştir. Bu âyetin ifade ettiği mânâ, Niyâzî-i Mısırî'nin şiirlerinde de yer bulmuştur:

“Şavm u şalât u hacc ile şanma biter zâhid işün,

İnsân-ı kâmil olmağa lâzım olan ‘irfân imiş.”²⁷

“Ey zâhid; oruç, namaz ve hac ile işin biter sanma. İnsân-ı kâmil olmaya lazım olan irfândır.”

Ârif kimse, Hakk'ın isim, sıfat ve e'falini müşahede eden, dolayısıyla o sırlara vâkıf olan biridir. Bu mertebeye kişi, nefsini bilmekle ulaşır. Nitekim tasavvufî literatürde hadis olarak kabul edilen “Kendini bilen Rabb'ini bilir.”²⁸ ifadesi, kişinin Rabb'ini tanınmasının yolunu göstermektedir. Rabb'ini bilen kimse de elbette onun sırlarına vâkıf olacaktır. Mutasavvıfların yaratılış bahsinde ele aldıkları “...ona kendi ruhundan üflemiştir.”²⁹ âyeti, insanın taşıdığı değeri ifade eder. Allah'ın kendi ruhundan üfleterek yarattığı varlık olan insan, O'nun isim ve sıfatlarından izler taşır. Bir diğer ifadeyle Allah'ın isim ve sıfatları insanda tecellî eder. Allah'ın, meleklerle Âdem'e secde etmelerini buyurmasındaki hikmet de böyledir. Zira Âdem'de zuhur eden de Allah'ın kendisidir.

“Âşık ezelde elest meclisindeki toplantının etkisiyle aşk belâsına tutulmuş ve aşk yolunun sâdik bir yolcusu olmuştur. Engeller, ölüm tehlikeleri, sıkıntılar âşığın hayatında eksik olmaz. Çünkü ezelde bir anda ilâhî aşka mazhar olmuş, tabiatı aşk tabiatı olmuştur. Fıtratı aşk ile yoğrulmuştur.”³⁰

Niyâzî-i Mısırî, gazelinin bu ilk beytinde ârif olanlara Hakk'ın isim, sıfat ve fiillerine ait sırlara vâkıf olduğunu; âşıklara ise mutlak olan ebedî sevgiliyi hatırlatmaktadır. Ârif olanlar, kendilerindeki sezgi ve yüksek anlayışla Allah'ı bilme sırrına ermişlerdir. Ezelde kapıldıkları ilâhî aşk nedeniyle de âşıklar sevgiliye vuslatı isterler.

2 Ey firķât odında yanuben bağrı köyinen,

Gel kim yareñe dürlü devâdan haberüm var.

“Ey ayrılık ateşine yanıp bağrı yanan, gel! Yarana türlü devâdan haberim var.”

²⁵ Ragıp Güzel, *Yunus Emre Dîvânı* (İstanbul: Çelik Yayınevi, 2009), 216.

²⁶ El-Ankebut 29/45.

²⁷ Kenan Erdoğan, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2019), 220.

²⁸ Aclûnî, İsmâil b. Muhammed, *Keşfu'l-Hafâ*, tsh. Ahmed el-Kallâş (Beyrut: 1996, yy.), 2: 361.

²⁹ El-Secde 32/9.

³⁰ Muhammed Ülgen, *Niyâzî-i Mısırî Dîvânı'nda Tasavvufî İstılahlar* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 51.

3 Gel öli isen sözlerüme tut kulağın kim,
Can bahş idici nefh-i nidâdan haberüm var.

“Gel, ölü isen sözlerime kulak ver çünkü can verici nida nefhasından haberim var.”

İnsanoğlu ruhlar âleminde dildâr-ı beka ile beraberlikten ayrılıp dünya âlemine geçtiğinden beri ayrılık ateşi, âşığın gönlünü devamlı yakmaktadır. Âşık, sevgiliye kavuşmak için çabalar, vuslat için yollar arar. Niyâzî-i Mısırî de burada, ezeli sevgiliden ayrı düşen âşığa, ilk beyitte ifade ettiği dildâr-ı bekâyı bildiren sırlara vâkıf olduğunu söylemektedir. İnsan bedeninin yaratılıp ruh üflenmesi ile can bulması hatırlatılmaktadır. Nida kelimesi aynı zamanda Allah ile insanın ahidleşmesinin konu edildiği elest bezmini de akla getirir. Elest bezminde Allah’ın “Ben sizin Rabb’iniz değil miyim?” hitabına, ruhların da “evet” diye cevap verdikleri anlatılır.³¹ İnsana ruh üflenmesi ve bu sözleşmede âşık, sevgili ile beraberdir. Yeryüzüne gönderilmesi ile ayrılık meydana gelmiştir.

Dünyada gerçek sevgiliden bîhaber gönülleri uyandıran kişiler mürşid-i kâmillerdir. Dünyanın geçiciliğine aldanıp, mâsivaya arzulayanları irşat ederek mânevî olarak diriltirler. Ölü isen sözüme kulak ver demesi, insanlara hakikati gösterme gayretini anlatır.

Firkat, kişinin sevdiği ile vuslatının sona ermesidir. Tasavvufta bu husus, ezelde Allah ile birlikte iken ruh üflenip ondan ayrı düşme hadisesine dayandırılır. Âşığın ayrılık acısıyla inlemesi, vuslatı arzulaması o vahdet haline bir özlemdir. Mevlânâ’nın *Mesnevî*’sinin başında ney’in şikâyeti de bu ayrılıktan kaynaklanmaktadır. Bu ayrılık, mutlak Bir’den ayrı düşmüş olmanın getirdiği üzüntüyü de beraberinde getirir.

Her şeyi yoktan var eden Allah, âlemleri de bir tecellî alanı olarak yaratmıştır. Allah-âlem ilişkisi, İslâm filozoflarınca da ele alınmıştır. Kâinatın yaratılışı ile ilgili sudûr nazariyesi geliştirilmiştir. Çalışmamızın konusu olan tecellî ile sudûr nazariyesini, Niyâzî-i Mısırî’nin beyitleri üzerinden ilişkilendirmeye çalışacağız. Bu nazariyenin temel özellikleri şu şekildedir:

“Sözlükte “doğmak, meydana çıkmak, sâdır olmak, zuhur etmek” anlamında masdar olan sudûr kelimesi felsefe terimi olarak kâinatın meydana gelişini yorumlamak üzere tasarlanan, yoktan ve hiçten yaratma (halk) inancından farklı olduğu ileri sürülen teoriyi ifade eder. Sudûr yerine “akmak, fişkırmak, taşmak” manasındaki feyz de kullanılır. Batı dillerinde sudûr *procession*, feyz ise *emanation* terimleriyle ifade edilir. Semavî dinler tarafından evrenin Allah’ın mutlak irade ve kudretiyle sonradan ve yoktan yaratıldığına dair verilen bilgilerin birtakım mantıkî açmazlara sebep olduğu gerekçesiyle Fârâbî ve İbn Sînâ gibi filozoflar, evrenin ortaya çıkışını çelişkilerden uzak ve daha anlaşılabilir bir sistemle açıklamak üzere kaynağını Plotin’den alan sudûr teorisini benimsemişlerdir. Ancak söz konusu teori, Plotinus’un İslâmî kaynaklarda *Esûlûcyâ* ve *Kitâbü’r-Rubûbiyye* diye geçen *Enneades* adlı eserinde varsa da hiyerarşik bir sistem şeklinde ilk defa Fârâbî felsefesinde görülür. Bu teoriyle filozof ezeli ve kadim

³¹ El-A`raf, 7/172.

olanla sonradan olanı, değişmeyenle değişikliğe uğrayanı, bir başka deyişle bir ve mutlak olanla çok ve mümkün olan varlıklar arasındaki ilişkiyi belirtmek, böylece en ulvîsinden en süflîsine kadar bütün kâinatı bir sıra düzeni içinde yorumlamak istemiştir. Sistem âdeta yukarıdan aşağıya, aşağıdan yukarıya inip çıkan bir dönme dolap gibi düşünülecek olursa burada mânevî ve maddî varlıkların yeri, mahiyet ve fonksiyonları belirlenmiş olduğundan aynı zamanda determinist bir sistemdir.”³²

İbnü’l-Arabî de *Fusûsü’l-Hikem* adlı eserinde sudûru şu şekilde açıklamaktadır:

“İlahi isimler dış âlemdaki varlıklarından önce hakkın zatında gizli olarak var idiler ve hepsi de dış âlemde varlık kazanmak üzere bir çıkış yolu aramaktaydılar. Bu hal nefesini içinde tutan kimsenin haliyle mukayese edilebilir. İçeride tutulan nefes dışarı doğru bir çıkış yolu arar ve bu da, bir kimsede, had derecede bir basıncın hâsıl ettiği zahmetli bir his uyandırır. Bu basınç bu kimsenin ancak nefesini dışarıya boşalttığı zaman biter... Tıpkı içinde hapsettiği nefesi dışarı boşaltmadığı zaman insanın bunun basıncıyla ızdırap çekmesi gibi, Hak da eğer ilahi isimlerin talebine uygun olarak âleme varlık bahşetmeseydi aynı basıncın sıkıntısını hissedecekti.”³³

Makalede ele alınan tecellî konusu ile sudûr nazariyesi bazı noktalarda örtüşmektedir. Vahdet-kesret ilişkisi bağlamında sudûr nazariyesinin çokluğu açıklama yöntemi, mutlak varlıktan ortaya çıkması yönüyle Vahdet-i vücûd ile benzeşmektedir. Sudûr teorisinde “her şeyin ‘Bir’ olandan çıkması”³⁴, vahdet-i vücûd anlayışında da mutlak bir olan Yaratıcı’nın âlemde zuhur etmesi, sudûr anlayışı ile benzerlik arz eder. Niyâzî-i Mısırî’nin İbnü’l Arabî’den etkilenecek vahdet-i vücûd anlayışını benimsemesi, İbnü’l Arabî’nin sudûru benimseyen görüşleri, bu anlamda Niyâzî-i Mısırî’ye de sirayet etmiştir, denilebilir. Burada sudûr nazariyesine özellikle kelamcıların eleştiride bulunduğunu, Gazzâlî gibi İslâm düşünürlerinin bu teoriye karşı çıktıklarını³⁵ belirtelim.

4 Âdem yüzi ol yüze muķâbil didi Aħmed,

Bu sözde olan remz-i ĵmâdan ĵaberüm var.

“Ahmed, ‘Âdem’in yüzü o yâre bedeldir.’ dedi. Bu sözün imâ ettiği işaretten haberim var.”

Beytin birinci mısrasında geçen ifade, bazı kaynaklarda hadis olarak rivayet edilen “Allah Âdem’i kendi sûretinde yaratmıştır.”³⁶ sözüne atıfta bulunmaktadır. Bu rivayet Allah’ın Âdem’de tecellîsine gösterilen delillerden biridir.

Mutasavvıf ve kelamcılarının yorumlarken ayrıştıkları bu ifade, tasavvufun ana konularından biri olan vahdet-i vücûd görüşünün dayanaklarından biri olduğu düşünülmektedir.³⁷ Bu görüşe göre mutlak

³² Mahmut Kaya, “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 20 Mart 2021)

³³ Muhyiddin İbn Arabî, *Fusûsü’l-Hikem* çev. Ekrem Demirli (İstanbul: Kabcacı yayınları, 2006), 133.

³⁴ Mehmet Vural, *İslâm Felsefesi Sözlüğü* (Ankara: Elis Yayınları, 2016), “Sudûr Nazariyesi”, 594.

³⁵ Detaylı bilgi için bk. Kemal Sözen “Gazali’nin Sudur Teorisini Eleştirisi” *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt,13, Sayı: 3-4, Ankara 2000, s. 400-409.

³⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, I-VI (İstanbul: Çağrı yayınları, 1992), 323.

bir olan Allah, bilinmekliğı istemiş ve kendisine ayna olacak âlemi yaratmıştır. Âlemdeki her şeyde Allah'ın bir tecellîsi vardır. Allah'ın tecellî ettiği en güzel varlık insandır. İnsan aynı zamanda âlemin küçük bir numunesidir. Rivayetteki ifadeler farklı anlamalara sebep olsa da mutasavvıflar bu hadisi “Âdem'i tasvir ettiği ve güzel yaptığı sûret üzerine yarattı.” şeklinde yorumlamışlardır.³⁸ Hadisteki sûret ifadesi ile ilgili İmam Rabbânî de yüz/vech mânâsının kastedilmediğini; sûretin aslı ve hakikatinin *Vücûb* mertebesinde kadîm, sonsuz ve parçalanamaz halde olduğunu; müteşâbih âyetler gibi gösterdiğinden başka anlamlar içerdiğini ifade etmiştir. Bu sebeple sûret ifadesinden yola çıkarak Allah'ı tecsim hatasına düşülmemesi gerektiğini belirtmiştir.³⁹

Allah'ın zâtı, yaratılmışların tahayyülünden tenzih edilir. Vahdet-i vücûd anlayışı gereği mahlukat, Allah'ın isim, sıfat ve fiillerinin birer cüzü ve sûreti olarak değerlendirilir. Allah'ın tecellîsi en bâriz şekilde insan-ı kâmilde kendini gösterir. İnsan-ı kâmile “*sâhib-i sûret*”⁴⁰ de denir. Hadiste geçen sûret ifadesi de şekle indirgenmemeli; İbn-i Arâbî'nin ayna metaforunda anlattığı gibi bir tezâhür ve numûne olarak değerlendirilmelidir.

- 5 Gir mekteb-i 'irfâna okı Âdemün 'ilmin,
'Âlimlere bu 'ilm-i künâdan haberüm var.
“İrfan mektebine girip Âdem'in ilmini oku. Âlimlere bu künye ilminden haberim var.”
- 6 Vechinde yedi Fâtihâ âyâtı yazılmış,
Âdemdeki âyât-ı Hudâ'dan haberüm var.
“Yüzünde Fâtihâ'nın yedi âyeti yazılmış. Âdemdeki Hudâ âyetlerinden haberim var.”

Niyâzî-i Mısırî şiirinde ârif, âşık ve âlim insan tiplerine kendi cihetlerinden seslenmektedir. Önceki beyitlerde ârif ve âşık kimselere uyarılarını yapan Mısırî bu beyitte, kendisinin de alâkadar olduğunu anladığımız hurûfilik ile ilgili, ilim ehline seslenmektedir.

“Hurûfliğin temeli, eski çağlardan gelen ve harflerle sayıların kutsallığını kabul edip bunlara çeşitli sembolik anlamlar yükleyen anlayışa dayanır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bütün “fazl” (fadl) kelimeleriyle Fazlullah'ın kastedildiğine inanan, onu Allah'ın zuhuru şeklinde gören Hurûfiler, Fazlullah'ın baş eseri ve Hurûfliğin ana kaynağı olan *Câvidânnâme*'yi ilâhî kitap olarak tanırlar; âyetleri, cennet, cehennem ve âhîret hallerini ve bütün dinî hükümleri yirmi sekiz veya otuz iki harfe irca ederek te'vile tâbi tutarlar.”⁴¹

Niyâzî-i Mısırî de bu beyitte insan yüzündeki 7 hattı, Fatiha Sûresi'nin 7 ayetiyle te'vil yoluna gitmiştir. Hurûfiler, Farsça'daki 32 harfî baz alıp insan vücudundaki karşılığını hesaplayarak izah

³⁷ Şaban Çiftçi, “Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric Ve Değerlendirmesi”, *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, Mart 2014, 15.

³⁸ Süleyman Ateş, *İslâm Tasavvufu* (Ankara: Pars Matbaası, 1976), 117-118.

³⁹ İmam Rabbânî, *Ahmed Serhendî, Mektûbât* çev. H. Hilmi Işık (İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 2008), 495-496.

⁴⁰ Bu bilgi için bk. Uludağ, “Suret”, 324.

⁴¹ Hüsamettin Aksu, “Hurûfilik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 18/408-412.

ederler. Allah'ın Âdem'de tecellî eden ayetlerini Arap alfabesindeki 28; Farsçadaki 32 harfe isabet ettirerek yorum yaparlar.

“Tüm varlığı “Kün” emriyle yaratan Zât-ı İlâhî, insanı ise kendi sûretinde yaratmıştır. İnsan, hem Zât-ı İlâhî'nin kelâmındaki 32 harfi bi'l-fiil telaffuz edebilen hem de 32 harfin yüzünde ve vücudunda tam olarak tecellî ettiği tek varlıktır. Bunlar yüzdeki ve vücuttaki hatlardır. İnsan 2 kaş, 4 kirpik ve bir saç olmak üzere 7 hatla dünyaya gelmektedir. Hatt-ı istivâ ile saç ikiye bölünür ve 7 hat, 8 hat olmuş olur. Erkeklerde bulûğ çağında yüzün iki tarafındaki sakal, bıyığın iki tarafı, iki burun deliğindeki kıllar ve çene altı (anfeka) olmak üzere 7 ebî hat ortaya çıkar. Ebî hatlardan anfeka, hatt-ı istivâ ile ikiye bölündüğünde 8 hat olur. Tüm bu 7 ve istivâ hattından sonra ortaya çıkan 8 hat dörder unsurdan oluştuğundan 28 ve 32 hat olmuş olur. İşte Zât-ı İlâhî'nin Kur'ân'da telaffuz ettiği 28 harf ve Hz. Âdem'e öğrettiği 32 harf, yani esmâ-i küll, insanın yüzünde bu şekilde tam olarak tecellî eder.”⁴²

Allah'ın ahsen-i takvim üzere yaratıp şekil ve ruh verdiği insanın yüzü bu şekilde yorumlanarak şiirlerde konu edilmiştir. Fatiha sûresi, Kur'ân'ın mushaf sıralamasındaki ilk sûredir. Allah kelamının muhatabı olarak, kitabı açanı ilk olarak bu sûre karşılar. İnsanda ise muhatap olarak yüz /veche esas alınır ve karşılıklı konuşurken yüze bakılır. Hurûflerin yüze ayrı bir önem atfetmesi, bu açıdan da değerlendirilebilir.

7 Âdem'de bulup vaşf-ı ilâhîyi Niyâzi,

Ol mecmâ'-ı evşâf-ı 'amâdan haberüm var.

“Niyâzi, Âdem'de ilâhî özelliği bulup, o mutlak gayb âleminin vasıflarının hepsinden haberim var.”

Üstteki beyitlerde Âdem yüzünde yazılı Fâtiha âyetlerine işaret eden Niyâzi-i Mısri bu beyitte ilâhî vasıfların Âdemde toplandığını söylemektedir. Fâtiha sûresinde Allah'ın temel vasıfları olan Rahmân, Rahim, Mâlik ve dosdoğru yola ileten, hidayet veren, ibadet edilen tek varlık oluşu gibi özellikleri ifade edilmektedir. Bu temel vasıflar Âdem'de bir cüz olarak tecellî etmiştir.

İlâhî vasıflar da en kâmil şekilde insan-ı kâmil'de kendisini gösterir. “İnsan-ı kâmil, âlem-i ekber'in (Allah'ın) bütün kemallerini kendinde bulundurduğu için âlem-i asgar (küçük âlem) dir. Halifeliği de bu yüzden hak etmiştir. İlâhî tecellîlerin temsilcisi olduğu için onu tanımak, Allah'ı tanımak demektir.”⁴³

Beytin ikinci mısrasında geçen amâ âlemi de tasavvufta anlatılan âlemlerden biridir. Özellikle İbnü'l-Arabî'nin görüşlerini benimseyen mutasavvıflar, varlığın beş aşamadan meydana geldiğini açıklamak için kullandıkları hazârat-ı hams (beş küllî mertebe) ile Allah'ın tecellîlerini ifade etmeye

⁴²Refî vd., *Beşâret-nâme, Genc-nâme, Şehriyâr-nâme, Feyz-nâme* (PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 17.

⁴³Mustafa Kara, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003), 111-112.

çalışmışlardır. Bu mertebelerin ilkini gayb-ı mutlak olarak ifade etmişlerdir. Amâ âlemi olarak da ifade edilen bu mertebede Allah, mutlak kemal ve mutlak gayb halinde olup henüz isim ve sıfat dairesine inmediğinden tecellî etmediği bir makamdadır.⁴⁴ Bu âlem sözlükte “Hiçbir şeyin varlık sahasına çıkmadığı, henüz yaratılmadığı âlem, yokluk âlemi”⁴⁵ olarak tanımlanır. Kenz-i mahfî⁴⁶ hadisinde ifade edilen gizli hazine, Allah’ın bu aşamadaki hali olarak değerlendirilebilir. Bu âlemde iken bilinmeyi murad ederek mahlûkatı yaratmıştır, denilebilir. İnsan yaratılmadan önce ezelde Allah ile bir iken yâni vahdet âleminde ilâhî vasıfları üzerinde taşımakta idi. Vahdet âleminden kesret âlemine yani ete kemiğe büründürülüp cennete, daha sonra da yeryüzüne gönderilmesi, ilâhî vasıfların en güzel şekilde Âdem’de toplanarak tecellî etmesini sağlamıştır. Niyâzî-i Mısri, bu beyitte insan aynasında tecellî eden bu ilâhî vasıfların asıllarına, vahdet halindeki yokluk âlemine işaret etmektedir.

102. GAZEL

Fâ’ ilâtün Fa’ ilâtün Fa’ ilâtün

1 İsterisen bulasın cânânı sen,
Ğayra bakma sen de iste sende bul,
Kendü mir’atun da gözle anı sen,
Ğayra bakma sen de iste sende bul.

“Sevgiliyi bulmak istersen dışarıya bakma, kendinde bul. Onu sen kendi aynanda gözle. Dışarıya bakma, kendinde bul.”

İncelediğimiz birinci gazelde olduğu gibi bu gazelde de insanın ilâhî tecellîye mazhar olduğu anlatılmaktadır. Cânânı bulmak isteyen âşığın gönlünde istek olmalıdır. Bu istek âşığa vuslat yolunu gösterecektir. İbnü’l Arabî’nin ayna metaforu bu dizelerde de karşımıza çıkmaktadır. Buna göre insan ilâhî tecellîleri en güzel yansıtan bir aynadır. Dolayısıyla cânân da insanın özünde aranmalıdır. Gerçek sevgiliden ayrılıp fizik âlemine inen insanoğlu, arzuladığı sevgiliyi kendinde bulacak kabiliyettedir. Zira Kur’ân-ı Kerîm’de Allah’ın insana şah damarından yakın olduğu ifade edilmiştir.⁴⁷ Yaratılıştan Allah’ın insana kendi ruhundan üflemiş olması da düşünüldüğünde O’nun isim, sıfat ve fiillerinin insan aynasında tecellî etmesi tabiidir. İnsan taşıdığı manayı sezerek gayra bakmaya gerek duymadan kendi aynasında cânânı idrak edebilecektir.

2 Her şıfat kim sende var izle anı,
Gör ne sırdan feyz alur gözle anı,
İrişince zâtına özle anı,

⁴⁴ Süleyman Ateş, “Hazârat-ı Hams”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 17/115-116.

⁴⁵ İlhan Ayverdi, *Misalli Büyük Türkçe Sözlük* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010), “‘Amâ”, 50.

⁴⁶ ‘Aclûni, *Keşfu’l-Hafâ*, 2:132.

⁴⁷ El-Kâf, 50/16.

Ġayra bakma sen de iste sende bul.

“Sende olan her sıfatı izle. Hangi sırdan feyz aldığını gözle, gör. Zâtına erişince onu gözle. Dışarıya bakma, kendinde bul.”

Allah’ın zâtının görülmesinin bu dünyada mümkün olmadığı daha önce açıklanmıştır. Bunu Hz. Musa(as) mucizevî bir şekilde tecrübe etmiş ve hemen tevbe etmiştir. Allah’ın zâtının bilinemeyeceği, insanın bunu kavrayacak kabiliyette yaratılmadığı, O’nu görmeye dahi gücünün yetmediğinden anlaşılmaktadır. Zira gerçekleşen mucizede Hz. Musa bayılmış, dağ ise paramparça olmuştur. Bu yüzden insan Allah’ı ancak sıfatlarıyla bilebilir. El-esmâü’l-hüsna diye tabir edilen Allah’ın en güzel 99 ismi, tüm yaratılmışlarda tecellî ettiği gibi en güzel şekilde insanda tecellî eder. Niyâzi-i Mısri ilk mısrada bu hususa dikkat çekerek, ilâhî sıfatların hangilerinin insanda tezâhür ettiğinin keşfedilmesini anlatmaktadır. Âlem ve Âdem’deki sır perdeleri aralandıkça ilâhî feyizler âşığın gönlüne dolacaktır.

3 Kenz-i mahfî âşikâr hep sendedir,
Yaz u kış leyl ü nehâr hep sendedir,
İki ‘âlemde ne var hep sendedir,
Ġayra bakma sen de iste sende bul.

“Gizli hazine hep sendedir, meydandadır. Yaz ve kış, gece gündüz hep sendedir. İki âlemde ne varsa hep sendedir. Dışarıya bakma, kendinde bul.”

Bu dörtlükte “kenz-i mahfî” hadisine atıf vardır. Hadisin metni şu şekildedir: "Ben gizli bir hazine idim, bilinmeyi sevdim. (Beni tanımları için) mahlûkâtı yarattım."⁴⁸ Kenz-i mahfî tâbiri tasavvufta ise “Gizli hazîne, gizlilerin en gizlisi, Cenâb-ı Hakk’ın bulunduğu sır âlemi”⁴⁹ olarak da tanımlanır. İlâhî sırların insanda gizlendiğini ifade eden Niyâzi-i Mısri, âlemdeki çoklukların insanda birlendiğini, toplandığını açıklamaktadır. Allah’ı bilmenin yolunun kendinden geçtiğini de nakarat olarak dörtlüğün sonunda tekrarlamıştır. Niyâzi-i Mısri’nin anlattığı mevzuları kendisiyle aynı yüzyılda yaşayan diğer bir mutasavvıf şair Sun’ullah-i Gaybî de şu şekilde dile getirmektedir:

“Her ne varsa ‘âlemde
Örneği var âdemde
Bul sen seni bu demde
Kendine gel kendine”⁵⁰

Niyâzi-i Mısri’nin dörtlüğünde geçen iki âlemden kasıt, dünya ve ahiret âlemi olabileceği gibi tasavvufta geçen mâna ve sûret âlemlerine de işaret eder.⁵¹ Fizik âlemin halden hâle geçişi gibi insanın

⁴⁸ İsmâil b. Muhammed Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ* tsh. Ahmed el-Kallâş (Beirut: yy, 1996), 1: 235.

⁴⁹ Ayverdi, “Kenz”, 656.

⁵⁰ Bilal Kemikli, *Sun’ullah-i Gaybî Divânı İnceleme-Metin* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 387.

⁵¹ Mâna ve sûret âlemi için bk. Uludağ “Mana âlemi- Suret âlemi”, 236.

da gerek dünya gerekse de ahiret hayatına geçmesi ya da eşyanın hakikatini ve sûretlerini idrak edebilmesini kendi cevherini fark etmesine bağlamaktadır. Bu ifadeler, her ne ararsan kendinde ara düşüncesinin birer örneğidir.

Dörtlükte geçen yaz, kış, gece ve gündüz de birer remizdir. Gecenin her şeyi örtüp bir kılması vahdeti; günün aydınlık olması ile çokluğun belirmesi de kesreti simgeler. Yaz mevsiminde Hak, âleme Cemâl sıfatıyla; kış mevsiminde ise Celâl sıfatıyla tecellî eder.⁵²

4 “Men ‘aref” sırrına ir, ço gâfleti,
Gör ne remz eyler bu insân şüreti,
Hâşr u neşr ile tamūyu cenneti,
Ġayra bakma sen de iste sende bul.

“Men arefe’ sırrına er, gâfleti bırak. Bu insan sûretinin, yeniden dirilme, cennet ve cehennemin ne işaret ettiğini gör. Dışarıya bakma, kendinde bul.”

Gâflet hali “açık gerçeği görememe” olarak; tasavvufta ise “Hak’tan habersizlik, kalbin Hak’tan gâfil olması, O’nun zikrinden mahrum kalması”⁵³ şeklinde tanımlanır. “Nefsini bilen Rabb’ini bilir.”⁵⁴ hadisi ile şiirin ana vurgusu olan ilâhî sırları özünde arama hali, bu dörtlükte vurgulanmıştır. Kişinin kendini bilip tanınması, kendisinde gizlenmiş ilâhî sırları anlayarak Allah’ın tecellîsini görebilmesine vesile olacaktır.

5 Hâşr-i şüri hâlin inkâr eyleme,
Gülşen iken yirüni nâr eyleme,
Enfüs ü âfâkı bil ‘âr eyleme,
Ġayra bakma sen de iste sende bul.

“Yeniden dirilmeyi inkâr eyleme. Yerin gül bahçesi iken ateş eyleme. İç âleminle dış görünen âlemini bil, bundan utanma, çekinme. Dışarıya bakma, kendinde bul.”

Şeriatla ahiret hayatını inkâr etmek, dinden çıkmaya sebep olur. Bu da insanın cennete girmesini imkânsız hale getirir. Dörtlükte geçen gülşen, gül bahçesi demek olup cenneti; nâr ise ateş demek olup cehennemi anlatır. Niyâzî-i Mısrî bu dörtlükte iman esaslarına dikkat çekip, bunları inkâr etmenin kişiyi küfre girip cennetten uzaklaştıracağı konusunda uyarılmaktadır.

⁵² Detaylı bilgi için bk. M. Efdal Emre, “Niyâzî-i Mısrî Divânı ve Şerhi” (İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 2017), 302-308.

⁵³ Ayverdi, “Gâflet”, 396.

⁵⁴ ‘Aclûnî, *Keşfu’l-Hafâ*, 2: 361.

Âfâk ve enfüs; maddî ve mânevi âlemi karşılar. Tasavvufta Allah, âfâktan (nesnelere âlemi) çok enfüste (kalp) aranır.⁵⁵ Çünkü Allah, insan-ı kâmil'in gönlüne tecellî eder. Gönül aynası temiz tutulmalıdır.

Sufi hayatta 'âr kavramı da önemli bir yer tutar. Âr; sözlükte utanmak anlamına gelir.⁵⁶ Tasavvufta âr eylemek, melamet kavramı ile kullanılır. Melâmîlik⁵⁷ diye bilinen sufi bir ekol de oluşmuştur. Dünya ehlinin benlik davası ile gösteriş ve kibir duygularıyla yaptıkları ibadet ve iyiliklerin aksine melâmîler, ibâdet ve iyiliklerini gösterişten uzak, sırf Allah rızası için ihlasla yaparlar. Bu yolda hiç kimsenin kınamasından çekinmezler. Melâmîliğin bu düsturu Kur'ân-ı Kerîm'deki: *"Ey iman edenler! Sizden kim dininden dönerse bilsin ki Allah öyle bir kavim getirecektir ki Allah onları sever, onlar da Allah'ı severler; müminlere karşı alçak gönüllü, kâfirlere karşı vakarlıdırlar; Allah yolunda cihad ederler ve hiç kimsenin kınamasından korkmazlar. İşte bu Allah'ın dilediğine verdiği bir lütfudur. Allah'ın lütfü geniştir; O, her şeyi bilir."*⁵⁸ âyetinden mülhemdir. Hak âşığı olan sâlik, mürşid-i kâmil nezâretinde seyr-i sülûk ederek, kınayanların kınamasına aldırmandan yoluna devam etmelidir.

6 Zât-ı Hakk'ı anla zâtuğdur senüñ,
Hem şifâtı hem şifâtuğdur senüñ.
Sen seni bilmek necâtuğdur senüñ,
Ġayra bakma sen de iste sende bul.

"Hakk'ın zâtını anla, senin zâtındır. O, hem Hakk'ın sıfatı, hem senin sıfatındır. Kendini bilmek senin kurtuluşundur. Dışarıya bakma, kendinde bul."

Hakk'ın zâtının bilinemezliği, gerek kelamcılarının gerekse de mutasavvıfların mutâbık olduğu bir husustur. "Zâtı olan şeyin isimli, sıfatlı ve naatli olması, bunların da Hak ile halk arasında perde olması"⁵⁹ insanın zâtının işaret ettiği Hak zâtının anlaşılmasıdır. Burada kastedilen, insana verilen idrak kabiliyeti ile akıl yoluyla Allah'ın varlığını ve birliğini bilmektir. Âdemde tecellî eden Allah'ın sıfatları bilinirse, Allah'ın isim, sıfat ve fiilleri itibariyle bilinmesi mümkün olacaktır. Zira üçüncü mısradaki sen seni bilmekten işaret edilen şey, nefsinin bilmenin Rabb'ini bilmek olduğunu ifade eden hadisin yansımasıdır. Kişinin Rabb'ini bilmesi kendi özünü, cevherini bilmesinden geçmektedir. Niyâzî-i Mısırî'nin işaret ettiği hususlar, 1430 yılında vefat etmiş olan Bayramiyye tarikatının kurucusu mutasavvıf şair Hacı Bayram-ı Velî'nin dilinden şu şekilde ifade edilmektedir:

"Bilmek istersen seni,
Cân içre ara cânı.

⁵⁵ Uludağ, "Âfâk", 24.

⁵⁶ Ayverdi, "Ar", 61.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Uludağ, "Melâmeti", 242.

⁵⁸ El- Mâide, 5/54.

⁵⁹ Uludağ, "Zât", 390.

Geç cānından bul ānı,
Sen seni bil, sen seni.
Kim bildi ef'ālını,
Ol bildi şıfātını,
Anda gördü zātını,
Sen seni bil, sen seni.”⁶⁰

- 7 Şüreti terk eyle ma'nā bulagör,
Kı şıfātı baħr-ı zāta talagör.
Ey Niyāzî şark u garba talagör,
Gayra bakma sen de iste sende bul.

“Dış görünüşü terk eyleyip hakikatı bul. Sıfatı bırakıp Zâtın denizine dalagör. Ey Niyâzî, doğu ve batıya dalagör. Dışarıya bakma, kendinde iste, kendinde bul.”

Bir önceki dörtlükte zikredilen kendini bilme hâli bu dörtlükte daha açık şekilde söylenmektedir. Mısrî bu dörtlükte âdeta, kendini bilmenin formülünü vermektedir. Şekilden geçip varlığının hakikatine ermeye işaret etmektedir. Şekilde takılmayıp öze inmeyi, kabukla uğraşmayı öze, birliğe ulaşmayı anlatmaktadır. Zira kesretteki sıfatları terk ederek Hakk'ın deryasına dalıp vahdete erişmeyi öğütlemektedir. Hakk'ın denizinde katreler yok olmuş, her damla birleşmiş, fenâya ermiştir.⁶¹

⁶⁰ Fuat Bayramoğlu, *Hacı Bayram-ı Veli; Yaşamı-Soyu-Vakfı* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989), 233.

⁶¹ Fenâ için bk. Kâşânî, *Tasavvuf Sözlüğü*, 442-445.

Sonuç

Tecellî kavramının tahlil edildiği bu makalede 17. yüzyılda yaşamış mutasavvıf şair Niyâzî-i Mısrî'nin divânındaki 2 şiir üzerinden değerlendirmeler yapılmıştır. Tecellî konusunun sadece Mısrî'de değil, farklı dönemlerde birçok sufi tarafından işlendiği görülür. Zira bu konu tasavvufun temel mevzularından biridir.

Vahdet-i vücûd anlayışını benimseyen Niyâzî-i Mısrî'nin şiirlerinde bu etki açıkça görülür. Tecellî konusunun işlendiği şiirlerde de bunun etkisi ortaya çıkmıştır. Kâinattaki yegâne varlığın Allah olduğu, diğer canlı ve cansız varlıkların Allah'ın birer tecellîsi olduğu şiirlerinde tespit edilmiştir. Bu hususu, kendisinden etkilendiği İbnü'l-Arabî'nin ayna metaforuyla da desteklemiştir. Bunun yanında, şiirlerinde çokça yer verdiği tasavvufî remizler tecellî konusunun anlaşılması için açıklanmaya çalışılmıştır. Aynı zamanda Hurûflikle ilgili ifadelerin de bu konu etrafında şiirlerinde yer aldığı söylenebilir.

Tecellî konusuna dinin temel kaynaklarından da referans getirilmiştir. Allah'ın Tûr dağına tecellîsinin anlatıldığı A'raf sûresi 143. âyeti ile Allah'ın ahirette mü'min kullarına görüleceğine dair *Sahîh-i Buhârî*'de geçen hadis-i şerif bunlardan en önemlileridir. Ayrıca Niyâzî-i Mısrî'nin şiirlerinde atıfta bulunduğu hadisler de tecellî konusu etrafında açıklanmıştır.

Birinci gazelde tecellî kavramının alanına giren tabirler şunlardır:

1. esrâr-ı Hudâ
2. dildâr-ı beķâ
3. Can baķş idici nefî-i nidâ
4. Ādem yüzi ol yüze muķâbil didi Aķmed
5. Gir mekteb-i 'irfâna oķı Ādemüñ 'ilmin
6. Vechinde yedi Fâtiķâ âyâtı yazılmış
7. Ādemdeki âyât-ı Hudâ'dan ķaberüm var
8. Ādem'de bulup vaşf-ı ilâķiyi Niyâzî

İncelenen ikinci gazeldeki tecellîye dair kullanımlar ise Şu Şekildedir:

1. Kendü mir' atunķda gözle anı sen
2. Her Şıfat kim sende var izle anı
3. Kenz-i maķfî âşikâr hep sendedür
4. İki 'âlemde ne var hep sendedür
5. "Men 'aref" sırrına ir, ķo ğafleti,
6. Zât-ı Hakk'ı anķla zâtuñdur senüñ
7. Hem Őıfâtı hem Őıfâtuñdur senüñ

8. Kıo sıfâtı baħr-ı zâta alagör.

Tecellî ve ilâhi vasıflarla ilgili bu ifadeler ile makaledeki açıklamaları, tecellînin arka planındaki derin anlam dünyasını da göstermektedir. Niyâzî-i Mısrî, tecellî konusunda insan kelimesi yerine Âdem kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Bu tercihin sebebi olarak; yaratılan ilk insan olması ve ilâhî ruhun üflenmesi, âlemin bir numunesi olması ve hadiste ifade edilen sûret üzere yaratılmanın sırrını haiz olması gösterilebilir. *Âdem yüzi ol yüze mukâbil, Âdemün 'ilmin, Âdemdeki âyât-ı Hudâ, Âdem'de bulup vaşf-ı ilâhîyi* ifadelerinin makaledeki açıklamaları bu durumu örneklemektedir.

İlâhi tecellîlere mazhar olabilmek için ârif olmak gerektiği de anlaşılmıştır. Niyâzî-i Mısrî'nin işaret ettiği mevzulara vâkıf olmak sezgi ve anlayışı kuvvetli olmayı, âleme ve insana bir tecellîgâh olarak bakabilmeyi gerektirir.

Tecellî kelimesi, Niyâzî-i Mısrî divânında 7 defa geçmektedir. Bununla birlikte tecellîyi anlatan *vech, mir'at, Hak yüzü, len terâni, sıfat, cemâl, Âdem yüzü* gibi ifadelerle Allah'ın Âdem ve âlemdeki isim, sıfat ve fiillerinin tecellîleri, metaforik bir anlatımla gazellerde konu edilmiştir.

KAYNAKÇA

- Aclûnî, İsmâil b. Muhammed. *Keşfu'l-Hafâ*. tsh. Ahmed el-Kallâş. 1-2. Cilt. Beyrut: y.y. 1996.
- Ayan, Hüseyin. *Nesimî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*, I-VI, İstanbul: Çağrı yayınları, 1992.
- Aksu, Hüsamettin. "Hurûfilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/408-412. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ateş, Süleyman. "Hazârat-ı Hams". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 17/115-116. Ankara: TDV Yayınları, 1998.
- Ateş, Süleyman. *İslâm Tasavvufu*. Ankara: Pars Matbaası, 1976.
- Ayverdi, İlhan. *Misalli Büyük Türkçe Sözlük*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2010.
- Bayramoğlu, Fuat. *Hacı Bayram-ı Velî; Yaşamı-Soyu-Vakfı*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları, 1989.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Osmanlı Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 2017.
- Çiftçi, Şaban, "Allah Âdem'i Kendi Sûretinde Yaratmıştır Hadisinin Tahric ve Değerlendirmesi". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2014), 15.
- Emre, M. Efdal. *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı ve Şerhi*. İstanbul: Âlem Ticaret ve Yayıncılık, 5. Basım, 2017.
- Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2008.
- Güzel, Ragıp. *Yunus Emre Dîvânı*. İstanbul: Çelik Yayınevi, 2009.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddin. *Füsûsu'l Hikem*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Kabalcı yayınları, 2006.
- İbnü'l-Arabî, Muhyiddîn. *Füsûsu'l-hikem*. çev. Nuri Gencosman. İstanbul: Millî Eğitim Bakanlığı Yayınları, 1992.
- Erdoğan, Kenan. *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 3. Basım, 2019.
- Fîrûzâbâdî. *el-Kâmûsu'l-muhît*. Kahire: Dârü'l-hadis, 2008.
- İbn Arabî. *Fütûhât-ı Mekkiyye Rahmani Nefes*. çev. Ekrem Demirli. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2. Basım, 2015.

İbni Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. Hasan el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *El-İbâne An-Turuki'l-Kâsîdîn Tasavvuf İstılahları*. çev. Ahmet Yıldırım. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2014.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Kuşeyri, İmam. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

İmâm-ı Rabbânî, Ebü'l-Berekât Ahmed b. Abdilehad b. Zeynilâbidîn el-Fârûkî es-Sirhindî. *Mektûbât*. çev. H. Hilmi Işık. İstanbul: İhlas Vakfı Yayınları, 2008.

İsen, Mustafa. *Usûlî Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1990.

İz, Mahir. *Tasavvuf*. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2014.

Kara, Mustafa. *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2003.

Kâşânî, Abdürrezzak. *Tasavvuf Sözlüğü*. İstanbul: İz Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Kâşânî, İzzeddin. *Tasavvufun Ana Esasları (Misbâhu'l-Hidâye ve Miftâhu'l-Kifâye)*. çev. Hakkı Uygur. İstanbul: Kurtuba Kitap, 2010.

Kaya, Mahmut. “Sudûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 20 Mart 2021. <https://İslâmansiklopedisi.org.tr/sudur>

Kuşeyri, İmam. *Tasavvuf İlmîne Dair Kuşeyri Risalesi*. haz. Süleyman Uludağ. Dergâh Yayınları, 7. Basım, 2014.

Kemikli, Bilal. *Sun'ullâh-i Gaybî Divânı İnceleme-Metin*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.

Kılıç, Mahmud Erol. *Tasavvufa Giriş*. İstanbul: Sufî Kitap, 4. Basım, 2013.

Kur'an Yolu Meali, haz. Hayrettin Karaman-Mustafa Çağrııcı vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 8. Basım, 2020.

Mısrî, Niyâzî-i. *Risale-i Vahdet-i Vücûd*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, İbn Mirzâ, 96, 1b.

Refîî vd. *Beşâret-nâme, Genc-nâme, Şehriyâr-nâme, Feyz-nâme*. PDF: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019. http://ekitap.yek.gov.tr/Uploads/ProductsFiles/_117.%20HURUF%C4%B0%20%C5%9E%C%B0%C4%B0RLER%20III.pdf

Sözen, Kemal. “Gazali’nin Sudur Teorisini Eleştirisi”. *İslami Araştırmalar Dergisi* 13/3-4 (2000), 400-409.

Tarlan, Ali Nihad. *Ahmet Paşa Divânı*. Ankara: Akçağ Yayınları, 1992.

Tarlan, Ali Nihad. *Hayalî Bey Divânı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1945.

Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2. Basım, 2016.

Ülgen, Muhammed. *Niyâzî-i Mısrî Dîvânı’nda Tasavvufî İstılâhlar*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

Vural, Mehmet. *İslâm Felsefesi Sözlüğü*. Ankara: Elis Yayınları, 3. Basım, 2016.

Zebîdî, Abdi’l – Lâtîfî ez-. Zeynü’ d-dîn Ahmed b. Ahmed b. *Sahîh-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*. çev. Ahmed Naim. 2. Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Basım, 1981.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 34–64

Kadızedeliler ile Halvetiler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadızedelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî-Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi

Ali DURMUŞ

Dr., İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslâm Bilimleri Bölümü

İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı

Doctor, University of Istanbul Social Sciences Institute

Department of Islamic Sects History

Istanbul, Turkey

alidurmus6116@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-9279-1983

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 21.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27.06.2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 34–64

Atıf / Cite as: Durmuş, Ali. “Kadıızâdeliler ile Halvetîler Arasında Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kadıızâdelilerin Deverân Aleyhtarlığının Altında Yatan Sebeplerin Mezhebî-Tasavvufî Aidiyetleri Açısından Analizi”. Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 34–64

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

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

Öz:

Osmanlı devletinde kuruluşundan itibaren varlığını sürdüren çeşitli tasavvufî ekollerin bir ritüel haline getirdiği semâ ile deverân, özellikle XV. yüzyıldan itibaren ulemâ ile meşâyih arasında en çok tartışılan hususlar arasında yer almıştır. Serdedilen görüşler açısından bu hususta ulemâ ile meşâyihî deverân-ı sûfiyenin dinî meşruiyetini savunanlar ve câiz olmadığını iddia edenler olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bu grupların ilkinin daha çok meşâyih, ikincisini ise ulemâ oluşturmaktadır. Söz konusu tartışmalar XVI. yüzyılın başlarından itibaren artmış ve XVII. yüzyıla dek süregelmiştir. Tartışmalar üzerine bir yandan deverânın meşruiyetini ortaya koyar nitelikte çeşitli risâleler kaleme alınırken, bir yandan da bu risâlelere reddiye niteliğinde bir takım eserler telif edilmiştir. Bu hususta yazılan eserler zamanla bir semâ-deverân literatürü oluşturmuştur. XVII. Yüzyılda Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635) düşünceleri etrafında şekillenen Kadızâdeliler hareketinin bir takım radikal tutum ve düşünceleriyle tartışma yeniden alevlenmiştir. Halvetî meşâyihinin onlara muhalefet etmesiyle konuya dair lehte ve aleyhte bir takım eserler kaleme alınmıştır. İşte bu çalışmada Kadızâdeliler ile Sivâsîler arasında cereyan eden tartışmaların tarihî seyri ele alınarak, tarafeynin konuya ilişkin kaleme aldıkları eserler ve ileri sürdükleri görüşler aktarılmıştır. Ayrıca Kadızâdelilerin semâ-deverân aleyhtarlığının altında yatan mezhebi ve tasavvufî sebepler sorgulanmıştır.

Anahtar Kelimeler:

İslâm Mezhepleri Tarihi, Hanefîlik-Mâtürîdîlik, Osmanlı Devleti, Kadızâdeliler Hareketi, Semâ-Deverân.

**Samā-Dawarān Debates Between Qādīzādelīs and Halwatīs
and Analysis of the Reasons Underlying the Anti- Dawarān of Qādīzādelīs in Terms of Their
Sectarian-Sufistic Belongings**

Abstract:

The *samā* and the *dawarān* which have been a ritual by various sufi schools that have existed in the Ottoman state since its foundation, have been among the most discussed issues between the *ulama* and *mashāyikh*, especially since the 15th century. In terms of the opinions expressed, it is possible to divide the *ulama* and *mashāyikh* on this issue into two as those who defend the religious legitimacy of *dawarān al-sūfiya* and those who claim that it is not permissible. The first of these groups is mostly *mashāyikh* and the second is the *ulama*. The aforementioned discussions have increased since the beginning of the 16th century and continued until the 17th century. Some sects such as Halwatī and Mawlawī sects were adversely affected by these disputes due to their adoption of vocal *dhikr*. On the one hand, various books that reveal the legitimacy of the *dawarān* were written upon the discussion, on the other hand some works of rejection of these books were written. The works written on this subject have formed a *samā-dawarān* literature over time. In the 17th century the discussion started again with some radical attitudes and thoughts of the Qādī-zādelīs movement, which was shaped around the thoughts of Qādī-zāde Mehmed Efendi (d. 1045/1635). With the opposition of Halwatī *mashāyikh* to them, a number of pros and cons were written on the subject. So in this study, the historical course of discussions between the Qādī-zādelīs and the Sivāsīs was handled and the works written by the either party on the subject and the views they put forward were conveyed. In addition, the denominational and mystical reasons underlying the *samā-dawarān* of the Qādī-zādelīs were questioned.

Keywords:

History of Islamic Sects, Hanafism-Māturīdism, Ottoman Empire, Qādī-zādelīs Movement, Samā-Dawarān.

GİRİŞ

Deverân-ı sûfiye ortaya çıktığı zamanlardan beri tarihi süreç içerisinde üzerine çeşitli tartışmalar yaşanan, lehte ve aleyhte bir takım görüşler zikredilen bir meseledir. Söz konusu tartışmaların Osmanlı'da zirveye ulaştığı zaman dilimi ise hiç şüphesiz Kadızâde Mehmed Efendi'nin (ö. 1045/1635) başını çektiği ve kendi adına nispetle “Kadızâdeliler” olarak anılan hareketin yaşadığı XVII. yüzyıldır. Kadızâde Mehmed Efendi Osmanlı İstanbul'unda Muratpaşa Camiinde sıradan bir vâiz iken, son derece güçlü hitabeti ve ilmî seviyesi sebebiyle hızla yükselerek, kısa sürede devrin en etkili âlimlerinden biri olmuştur. Tütün, kahve ve kahvehane yasaklarına verdiği destekle ve fetvalarla hem sarayın takdirini kazanan hem de halk nezdinde geniş bir müntesip çevresine ulaşan Kadızâde, dönemin ehl-i deverân olan bazı tasavvufî ekollerine olan eleştirileri sebebiyle gerçeklere aykırı olarak tarihî kaynakların hemen hemen tamamında tasavvuf düşmanı olarak sunulmuştur.¹ Kadızâde'nin takipçileri tarafından onun söz konusu düşüncelerinin devam ettirilmesi, Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi dönemin bazı tarikatları ile kendileri arasında açılması güç sınırlar inşa edilmesine sebep olmuştur. İşte bu çalışmada da Osmanlı'da semâ ve deverânın ortaya çıkışından itibaren tarihî süreçteki gelişimine kısa bir şekilde değinilerek, XVII. yüzyıl Osmanlı'sında Kadızâdeliler ile Halvetîler arasında hangi açılardan tartışıldığı ele alınacaktır. Ayrıca Kadızâdelilerin semâ ile deverân aleyhtarlığının altındaki mezhebî ve tasavvufî sebepler araştırılarak ortaya konulacak ve analiz edilecektir.

1. XVII. Yüzyıl Öncesinde Osmanlı'da Semâ-Deverân Tartışmaları

Semâ, “işitmek ve dinlemek” gibi anlamlara gelen “s-m-‘a” kökünden türemekte olup, lügatte “oyynamak; güzel sesle ve ney, kudûm ve çenk eşliğinde coşmak” gibi anlamlara gelmektedir.² Terim olarak ise “sûfîlerin cezbe halinde ayakta zikir çekmeleri” anlamına gelen “semâ”³ tasavvufî çevrelerce “deverân, zikir-i kıyâm, darb-ı esmâ,” gibi farklı isimlerle de anılmıştır.⁴

Deverân “d-v-r” kökünden türeyen ve mastar anlamıyla lügatte “dönmek ve dolaşmak” demektir.⁵ Terim olarak ise tasavvufta “sûfîlerin sesli zikir yaparken kendi etraflarında veyahut halka şeklinde dönmeleri” anlamına gelir.⁶ Semâda “ayakta zikir çekmek,” deverânda ise “dönmek” vurgulansa da bu iki sözcük genellikle birbirinin müradifi olarak kullanılmıştır. Osmanlı döneminde semâ ve deverânın ilk olarak ne zaman ortaya çıktığı bilinmemekle birlikte bu uygulamaların oldukça erken dönemlerden itibaren bazı tarikatlar arasında tasavvufî bir ritüel olarak var olduğu kesindir. Zira cehrî zikir ile deverânı benimsemiş olan Mevlevîlik gibi bazı tarikatlar kuruluşundan itibaren

¹ Örneğin bk. Naima Mustafa Efendi, *Naima Tarihi*, çev. Zuhuri Danişman, (İstanbul: Zuhuri Danişman Yayınları, 1969), 4/2721.

² Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Lübnan: Dâru İhyâ-i Turâsi'l-Arabî, 1419/1999) 6/365-368; Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008) 144.

³ M. Zeki Pakalın, *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, MEB Yayınları, 1993) 3/162.

⁴ Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, 144.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, 4/ 436.

⁶ Süleyman Uludağ, “Devran”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994) 9/248.

Osmanlı'nın en aktif tarikatlarından biri olmuştur.⁷ Ayrıca 14. yüzyılın ortalarında Ömer el-Halvetî'ye (ö. 800/1397-97) nispetle ortaya çıkan Halvetiyye de aynı metodu benimseyen tarikatlardan biri olup zamanla Anadolu'nun en meşhur tarikatları arasında yer almıştır.⁸

Osmanlı'da semâ ve deverânın çeşitli tartışmalara neden olması hiç şüphesiz İbnü'l-Bezzâz'ın (ö. 827/1424) 812/1409-10 yılında tamamladığı ve içeriğinde deverânın haramlığını dillendirdiği *el-Fetâve'l-Bezzâziyye* adlı eserinden sonra olmuştur.⁹ Akabinde ise Osmanlı ulemâsı ile meşâyihî arasında ortaya çıkan ve hemen hemen hiçbir zaman popülerliğini kaybetmeyen ihtilâflardan biri olmuştur. Semâ tartışmaları ile ilgili ilk olay ise Fatih zamanında Molla Gürânî (ö. 893/1488) ile Zeyniyye tarikatı şeyhi Muslihuddîn Mustafa Vefâ (ö. 896/1491) arasında vuku bulmuştur.¹⁰ Zamanla lehte ve aleyhte verilen fetvalar ve kaleme alınan risâleler bir semâ-deverân liretaürü meydana getirmiştir.

Bu hususta ulemâ ile meşâyihî iki grupta ele almak mümkündür. Bunlardan *birincisi* semâ ile deverânın dinî meşruiyetini savunanların oluşturdukları gruptur ki, Nakşibendiyye meşâyihinin kahir ekseriyetini hariçte tutarsak, cehrî zikri benimsemiş olan diğer birçok tarikatın meşâyihî bu grupta yer almaktadır. Telif ettikleri eserleriyle Zenbilli Ali Efendi (ö. 932/1526), Cemâleddin İshâk Karamanî (ö. 933/1526-27), Sünbül Sinan Efendi (ö. 936/1529), Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 980/1572), Aziz Mahmud Hüdâyî (ö. 1038/1628) ve İsmail Rüsûhî Ankaravî (ö. 1041/1631) gibi birçok mutasavvıf bu grubun Osmanlı'daki önemli temsilcilerindedir.¹¹

İkincisi ise semâ ve deverânı raksa benzemesi sebebiyle kabul etmeyip reddeden âlimler ve fâkihlerdir.¹² Bezzâzî, Molla Arap olarak bilinen Muhammed b. Ömer (ö. 938/1531), Kemalpaşazâde (ö. 940/1534), İbrâhim el-Halebî (ö. 956/1549), Birgivî (ö. 981/1573), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574), Bucavî Muhammed b. Abdullah el-Üskübî (ö. 1030/1620) ve Minkârîzâde Yahya Efendi (ö. 1088/1677) gibi âlimler bu grupta yer almaktadır. Söz konusu ulemânın bir kısmı bu hususta bir takım müstakil risâleler kaleme almışlar bazısı da verdikleri fetvalarda aynı çizgide kalmışlardır.¹³

⁷ İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi* (Ankara: TTK Yayınevi, 1988) 3/297; Ali Uğur, "Osmanlı İmparatorluğunda Tasavvufî Cereyanlar ve Bazı Önemli Tartışmalar Üzerine Açıklamalar ve Yorumlar", *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*, drl. Hidayet Yavuz Nuhoglu, (İstanbul: IRCICA, 2001) 750-751; Ş. Barihüda Tanırkorur, "Mevleviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004) 29/468-469.

⁸ Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 1/473, 3/297, 299; Süleyman Uludağ, "Halvetiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997) 15/393-394; Mustafa Aşkar, "Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihî Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 536-561

⁹ Ferhat Koca, "Osmanlı Fakihlerinin Semâ Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 27-28

¹⁰ Reşat Öngören, "Muslihuddîn Mustafa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/270.

¹¹ Bu eserler ve müellifleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ferhat Koca, "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(2002) 85-87; Abdurrezzak Tek, "Vânî Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Süfilere Yöneltilmiş Eleştiriler", *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*, edt. Mehmet Yalar, Celil Kiraz, (Bursa: y.y., 2011), 120; Mustafa Demirci, *Semâ Risâleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996) 31-77, 112, 117-118; Yusuf Dülger, *Semâ Risâleleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998) 24-52; Ahmet İnanır, "Osmanlı'da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli Efendi'ye 'İsnat Edilen Risâle fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu", *Usûl İslam Araştırmaları* 14 (2010), 160-161.

¹² Koca, "Fıkıh Tasavvuf İlişkisi", 86-87; Tek, "Vânî Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Süfilere Yöneltilmiş Eleştiriler", 118-119; Dilaver Güner, "Semâ ve Deverân Hakkında İki Risâle", *Marife* 3/1 (2003), 259-260.

¹³ Tek, "Vânî Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Süfilere Yöneltilmiş Eleştiriler", 120; İnanır, "Risâle fi Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu", 160-161.

Kadıızâdelilerden önce deverân tartışmalarının zirve yaptığı dönem XVI. yüzyılın başları olmuştur. Molla Arap (ö. 938/1531) Halvetîlerin yaptığı deverânın haram olduğuna dair bir risâle kaleme alınca, Karamanî de ona karşı *Risâle fî deverânı's-sûfiyye ve raksihim* adıyla bir reddiye telif etmiştir. Sümbül Sinan Efendi ise deverân-ı sûfiyeyi savunmak için *Risâletü't-tahkikiyye* ve *Risâle Der Hakkı Zikr-i Devrân* adlarında iki ayrı eser keleme olarak tartışmalara taraf olmuştur.¹⁴ Ayrıca Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli (ö. 932/1526) de “*Risâle fî Hakkı'd-Deverân ve'r-Raks*” adında semâ ve deverânın câiz olduğunu savunan bir risâle telif ederek söz konusu tartışmaya taraf olmuştur.¹⁵ Söz konusu tartışmalar İbn Kemal'in bazı fetvalarına da yansımış, Kemalpaşazâde ise deverânın haramlığına ve helâlligini iddia edenlerin küfrüne fetva vermiştir. Çivizâde (ö. 995/1587) de deverân aleyhindeki risâlesini aynı dönemde kaleme almıştır. Hatta nakledilen bilgilere göre, yine aynı dönemde İstanbul kadısı Sarıgörez Nûreddin Efendi (ö. 928/1522) ve Gürz Seyyidî (ö. XVI. asır) ile Sümbül Sinan Efendi arasında Fatih Camiinde halka açık bir şekilde semâ ile deverân tartışılmıştır. Sarı Gürz bu tartışmanın akabinde semâ ile deverân eden bütün sûfîlerin yakalanıp cezaya çarptırılması için bir talep yazısı yazarak Anadolu Kazaskeri İbn Kemal'e göndermiştir. Ancak bazı meşâyihin araya girmesiyle bu durum engellenmiştir.¹⁶ Eserin mücmelliğinden olsa gerektir ki deverân lehinde yazılan eserlerden yalnızca Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli'nin eseri dikkatleri üzerine çekmiş ve söz konusu eser Birgivî ve Kadızâde gibi bazı müelliflerce tenkit edilmiştir. Birgivî'nin de konuya ilişkin *el-Kavlü'l-vasît beyne'l-ifrat ve't-tefrîf* adlı bir eserinin bulunduğunu göz önünde bulundurursak, söz konusu tartışmaların XVI. yüzyıl boyunca devam ettiğini söylemek mümkündür.

Netice itibariyle Osmanlı'da semâ ve deverânın sadece Kadızâdeliler zamanında değil, Kadızâdelilerden önce ulemâ ile meşâyih arasında tartışıldığını söylememiz mümkündür.

2. Kadızâdeliler Devrinde Semâ-Deverân Tartışmaları ve Kaleme Alınan Eserler

XVII. Yüzyılda Osmanlı Devleti'nde ortaya çıkan Kadızâdeliler Hareketini tarihî gelişimi bakımından *üç dönemde ve dört lider* etrafında ele almak mümkündür. **İlk dönem** hareketin zuhur ettiği ve sadece fikrî tartışmaların cereyan ettiği dönem olup bu dönemde söz konusu hareket üzerinde etkili olan iki isim öne çıkmaktadır. Bunlardan ilki harekete adını veren Kadızâde Mehmed Efendi, ikincisi ise onun takipçisi ve muhibbi olan Ahmed Rûmî Akhisârî'dir (ö. 1041/1631-32). Kadızâde fiilî olarak hareketin içerisinde yer almaktayken, Akhisârî kaleme aldığı eserlerle Kadızâde'nin fikirlerini daha da radikalleştirerek Kadızâdelîlerin fikirlerine dayanak olmuştur. Bu dönemde Kadızâde ve Akhisârî'nin görüşlerini reddedip onlara karşı muhalefet etmekle tanınan kişi ise dönemin Halvetiliğin Şemsiyye kolu meşâyihinden Şeyh Abdülmecid Sivâsî Efendi (ö. 1049/1639) yer

¹⁴ Hür Mahmut Yücer, “Sümbül Sinan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/136.

¹⁵ Reşat Öngören, “Osmanlılar Döneminde Semâ Deverân Tartışmaları”, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2010), 124. Zenbilli'den önce yaşayan Aşık Paşa'ya (ö. 733/1332) atfedilen *Risâle fî beyânî's-semâ* adında bir eserin varlığı iddia edilse de, söz konusu risâlenin Aşık Paşa'ya aidiyetinde bazı şüpheler bulunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Günay Kut, “Aşık Paşa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/2.

¹⁶ İnanır, “Risâle fî Hakkı'd-Devrân ve'r-Raks'ın Aidiyet Sorunu”, 160-162.

almıştır.¹⁷ İki taraf arasında Hızır'ın hayatta olup olmaması; teganninin, tasliye ve tarziyenin, tütün ve kahve içmenin câiz olup olmaması; Firavun'un ve İbnü'l-Arabî'nin imanı meselesi; Yezîd'e lânet etmenin câiziyeti; bid'at meselesi; kabirleri ziyaret etmenin, kandil geceleri namazlarının, musâfahanın, inhinânın ve rüşvetin câiz olup olmaması; emir bi'l-ma'rûf ve nehiy 'an'il-münkerin vacibiyeti; bir kimsenin "Ben Hz. İbrahim'in ümmetindenim." demesinin câiz olup olmaması gibi birçok husus tartışılmıştır.¹⁸ Söz konusu hususlar dönemin eserlerinde de yansımıştır. Örneğin Kâtip Çelebi (ö. 1067/1657) bu hususların tamamına eserlerinde yer vermiştir.

Kadızedelilerin tasavvuf muhiplerinin zihinlerinde aykırı olarak kodlanmasının altında onların semâ ve deverân ile ilgili görüşlerinin yattığı bir gerçektir. Zira yukarıda da belirttiğimiz gibi, Kadızedelilerin Halvetîler ve Mevlevîler gibi dönemin bazı tasavvufî ekolleriyle karşılıklı olarak tartıştıkları ve ihtilâfa düştükleri birçok mevzu bulunmakta olup cehrî zikir, semâ ve deverân da bu meseleler arasında yer almaktadır.

Kadızedâ vaazlarında ve eserlerinde hem deverân lehinde fetva veren ve eserler telif eden birçok ulemâ ve meşâyihî hem de Halvetîlik ve Mevlevîlik gibi semâ ile deverân eden dönemin bir takım tasavvufî ekollerini sert bir şekilde eleştirmiştir. Kadızedâ'nın bu hususta iki önemli risâlesi mevcuttur. Bunlardan ilki, "İrşâdü'l-'Ukûli'l-Müstekîme ilâ Tarîkatü'l-Kavîme bi-İbtâli'l-Bid'i's-Sekîme"¹⁹ adlı eseridir ki²⁰ Kadızedâ bu eseri Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli Efendi'nin (ö. 932/1526) deverân-ı sûfiye lehinde kaleme aldığı risâleye reddiye niteliğinde telif etmiştir. Diğer ise *Risâle-i Deverân* adlı eseridir.²¹

Akhisârî'nin ise konuyla ilgili iki önemli risâlesi mevcuttur. Bunlardan ilki *Risâle fî Hurmeti'r-Raks ve'd-Deverân ve Kerahâti'z-Zikr* olup, Akhisârî bu eserde semâ ile deverânı açıkça reddetmiştir.²² Diğer eseri ise daha çok hafî zikrin cehrî zikirden üstün olduğunu vurgulamak için kaleme aldığı, *Risâle fî'z-Zikr bi'l-Lisâni ve'l-Kalb* adlı eseridir.²³

Kadızedâ ile Akhisârî zamanında onlara muhalefet edip görüşlerini reddeden kişi Halvetîyye'nin Şemsiyye kolundan Abdülmecid Sivâsî Efendi olmuştur. Abdülmecid Sivâsî semâ ve deverân hususunda her ne kadar Kadızedelilerin görüşlerini eleştirse de konuya ilişkin herhangi bir

¹⁷ Naima, *Tarih*, 6/2717.

¹⁸ Kâtip Çelebi, *Mizanu'l-Hak fî İhtiyâri'l-Ahakk*, haz. Orhan Şaik Gökyay, (İstanbul: MEB Basımevi, 1972), 14-102; Naima, *Tarih*, 6/2718; Abdülbaki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik* (İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1953), 160-161.

¹⁹ Bu eser "Red' alâ Risâle fî Cevâzi'r-Raks" olarak da bilinmektedir.

²⁰ Kadızedâ Mehmed Efendi, *Risâle-i Müdâfaa* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3), 64a. Ayrıca eser hakkında bk. Ömer Rıza Kehhâle, *Mu'cemü'l-Müellifin: Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabîyye* (Beirut: Mektebetü'l-Müsenâ, 1957), 12/33; Babanzâde Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyyetü'l-'Arifin ve Esmâi'l-Müellifin ve Âşâru'l-Muşannifin*, çev. Kılıslı Rıfat Bilge, tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç (Ankara: MEB Yayınları, 1955), 2/277; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmî'l-Kütübi ve'l-Fünûn*, çev. Rüştü Balcı (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007), 1/102; Semiramis Çavuşoğlu, *The Kadızedeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire* (New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990), 73.

²¹ Kadızedâ Mehmed Efendi, *Risâle-i Deverân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 799/4), 108b-119b.

²² Yazma nüshası için bk. Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâle fî Hurmeti'r-Raks ve'd-Deverân ve Kerahâti'z-Zikr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/6), 65a-72a.

²³ Bursalı Mehmed Tahir Efendi, *Osmanlı Müellifleri 1299-1915*, haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen (İstanbul: Meral Yayınevi, 1333), 1/33; Ayrıca söz konusu eserin yazma nüshası için bk. Ahmed Rûmî Akhisârî, *Risâle fî'z-Zikr bi'l-Lisâni ve'l-Kalb* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/10), 84b-93a.

telifi bulunmamaktadır. Ancak eserlerinde görüşlerini serpiştirilmiş halde müşahede etmek mümkündür.

İki taraf arasında cereyan eden tartışmalar sadece risâlelerde kalmayıp zaman zaman söz konusu tartışmaların dozu daha da artarak kürsülere sıçramıştır. Kadızâde ve Akhisârî'nin deverân ve cehrî zikir aleyhinde olan tutumları halk nazarında daha geniş yankı bulmuş ve deverân ehli olan sûfiler, bazı Hanefî-Mâtürîdî fukahanın fetvalarına dayanılarak zaman zaman mübtedî ve fâsık sayılmış ve hatta tekfir edilmiştir. Kadızâdelilerin halk nezdinde olan takipçilerinin deverân ehline yönelik “*tahta tepenler, düdük çalanlar*” şeklinde bazı alaycı ifadeleri dönemin kaynaklarına yansımıştır.²⁴

Kadızâde ve Akhisârî'nin vefatlarını müteakip yaşanan **ikinci dönem**, ilmî tartışmaların yanı sıra bir takım kavgaların baş gösterdiği dönem olup bu dönemde Kadızâdelilere liderlik eden kişi, Şam asıllı vâiz Üstüvânî Mehmed Efendi (ö. 1072/1661) olmuştur. Üstüvânî, konuya dair müstakil bir risâle telif etmemiş olsa da, hem vaazlarında hem de diğer eserlerinde semâ ile deverânın câiz olmadığını vurgulamıştır.²⁵

Tasavvuf cephesinden, Üstüvânî Mehmed Efendi'nin görüşlerine karşı durup onunla mücadele eden Halvetîliğin Sivâsiyye kolundan Abdülehad Nûrî Efendi (ö. 1061/1651) olmuştur. Abdülehad Nûrî deverân hususunda Kadızâdelilerin en şiddetli muhalifi durumundadır. Konuya ilişkin görüşlerini zikir hakkında genel bir risâle olan *Riyâzu'l-Ezkâr* ve deverân hakkında olan *Risâletün fî Deverânu's-Sûfiyye* adlı²⁶ iki eserinde görmek mümkündür. Buna ilaveten Ümmî Sinan Efendi'nin deverân lehinde kaleme aldığı eserini *Terceme-i Risâle-i Deverânu's-Sûfiyye* adıyla²⁷ tercüme etmiştir.

Üstüvânî kendine destek verip kendisiyle aynı görüşe sahip olan bir takım vâizlerle birlikte devrin deverân ehli olan tasavvufî ekollerini sert bir şekilde eleştirmiş; semâ ve deverânın bid'at, deverân eden meşâyihin ise mübtedî olduklarını vurgulamıştır. Söz konusu tartışmalar halkı kutuplaştırmış, Üstüvânî taraftarları deverân ehlini sözlü ve fiilî olarak taciz etmeye başlamıştır.²⁸ Saray hademeleri tarafından ciddi bir şekilde desteklenen Üstüvânî ve taraftarlarının, Veziriazam Melek Ahmed Paşa'dan aldıkları bir buyrukla, 1061/1650 yılında Demirkapı Halvetî Tekkesine yürüyerek semâ törenlerine engel olmaya çalıştıkları kaynaklarda nakledilmiştir. Söz konusu buyruğun ellerinden alındığı, bunun yerine *tarikatların zikir merasimlerine saldırılmasının yasak olduğuna* dair sadrazamdan yeni bir buyruk çıkarıldığı ve böylece Üstüvânî taraftarlarının engellendiği, fakat buna

²⁴ Bu hakaretler için bk. Çelebi, *Mizânu'l-Hak*, 111-112.

²⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 153 v.d..

²⁶ Abdülehad Nûrî, *Risâletün fî Deverânu's-Sûfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3044/2), 90b-99b.

²⁷ Abdülehad Nûrî, *Terceme-i Risâle-i Deverânu's-Sûfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mahmud Efendi, 3122/2), 40b-50b.

²⁸ Mehmet Fatih Gökçek, *Behçetî Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i Sülâle-i Köprülü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 12.

rağmen deverân aleyhindeki fetvalara dayanan taraftarların, Sivâsî şeyhlerinden Abdülkerim Çelebi'ye tehdit içerikli bir mektup kaleme aldığı nakledilen bilgiler arasındadır.²⁹

Üstüvânî'nin ve destekçilerinin söz konusu aykırılıklarla sebep oldukları kalkışım neticesinde sürgünle cezalandırılmalarının ardından yaşanan üçüncü dönemde, Kadızâdelileri temsil eden lider ise Vâni Mehmed Efendi (ö. 1095/1685) olmuştur. Bu dönem semâ ve deverân tartışmalarının zirve yaptığı ve bir takım yasakları da beraberinde getirdiği dönemdir.³⁰ Vâni'nin diğer Kadızâdeliler gibi deverân hakkındaki görüşleri net ve negatiftir. Konuyla ilişkin telif ettiği *Beyânü mâ Yüzkeru fi Kerâheti'z-Zikri Cehrân* adlı³¹ risâlesinde³² ilgili görüşlerini sıralayan Vâni, "Yasağ-ı Bed" olarak tarihe geçen deverân yasağının müsebbibi olarak öne çıkmıştır. Zira onun talebi üzerine IV. Mehmed'in (Ö. 1104/1693) emri ve Minkarizâde Yahya Efendi'nin fetvasıyla 1077/1666'da semâ törenlerine yasak getirilmiş ve bu yasak Vâni'nin Kestel'e sürgününden sonra 1095/1684'te kaldırılmıştır. Yaklaşık on sekiz sene süren bu yasaktan Kâdirîlik, Mevlevîlik ve Halvetîlik gibi bazı tarikatlar olumsuz etkilenmiş; semâ, deverân ve tasavvufî müzik gibi ritüeller icra edilemeyip, tekkeler kapatılmaya yüz tutmuştur.³³

Son dönem Vâni'nin karşısında durup ona şiddetle muhalefet eden isim, Halvetîliğin Mısıriye kolunun kurucusu olarak kabul edilen Niyâzî-i Mısri (ö. 1105/1694) olmuştur. Zira Mısri'nin Vâni düşmanlığının altında sadece iki önemli sebep vardır. Bunlardan *ilki* Mısri'nin semâ ve deverân yasağının onun eliyle gerçekleştiğini düşünmesi; *ikincisi* de bizzat Vâni'nin tesiriyle üç defa sürgüne gönderilmesi ve böylece ömrünün sürgünlerde geçmesidir.³⁴

Mısri konuyla ilgili yandan semâ ve deverânın kerahiyetine hükmeden bütün kesimleri eleştirmek için *Risâle fi Deverâni's-Süfiyye* adında bir eser telif etmiş;³⁵ diğer yandan da söz konusu yasağın kaldırılması için bazı mücadeleler vermiştir. *Mecmûa*'sında Edirne ve İstanbul'a gidip devlet erkânıyla ve şeyhülislâm Yahya Efendi ile bazı görüşmelerde bulunduğu, aynı günlerde Ayasofya Camiinde sultanın huzurunda zikrin öneminden bahseden etkileyici bir vaaz verdiği ve IV. Mehmed'in bu vaazdan etkilenip daha camiden çıkmadan talimat vererek yasağı kaldırdığı nakledilmiştir.³⁶ Bu

²⁹ Naima, *Tarih*, 5/2094-295; Uzunçarşılı, *Osmanlı Tarihi*, 3/1, 360.

³⁰ Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 182 v.d.

³¹ Kaynaklarda ve kütüphane kataloglarında bu eser *Risâle fi Kerâhiyyeti'l-Cehri bi'z-Zikr*, *Risâle fi Reddi Ahvâli'l-Mübtedi'in*, *Risâle Hakkü'l-Farzi ve's-Sünneti ve'l-Bid'i fi Ba'zu'l-A'mâl*, *Risâle-i Vâni Efendi* ve *Risâletün fi't-Tahzir 'ani'l-Bid'a-i ve'l-Ehvâ* gibi farklı isimlerle de anılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 191.

³² Vâni Mehmed Efendi, *Beyânü mâ Yüzkeru fi Kerâheti'z-Zikri Cehrân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 406/4), 187b-204a.

³³ Ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Rakım, *Vakiât-ı Niyâzî-i Mısri: Şerh-i Nutk-u Niyâzî-i Mısri* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir, 790), 23; Mustafa Lûtfî Efendi, *Bir Mısri Şeyhinin Kaleminden Hazreti Niyâzî-i Mısri*, haz. Aliye Uzunlar, (İstanbul: Revak Kitabevi, 2013), 23-24, 25; Baha Doğramacı, *Niyâzî-yi Mısri Hayatı ve Eserleri* (Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988), 9; Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevîlik*, 167, 168; Tanrıkorur, "Mevlevîyye", 29/470; Namık Sinan Turan, "17. Yüzyılda Osmanlı Tasavvuf Ritüelinde Semâ ve Deverân ve Müziğin Prütanizmle İmtihani", *Portre Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi* 13 (2016), 73.

³⁴ Örneğin bk. Mısri, *Niyâzî Mısri'nin Hatıraları*, haz. Halil Çeçen, (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005), 42, 85, 87.

³⁵ Yazma nüshası için bk. Niyâzî-i Mısri, *Risâle fi Deverâni's-Süfiyye*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 620/9), 36b-38a.

³⁶ Lûtfî, *Niyâzî-i Mısri*, 25-26.

yasaktan etkilenen tasavvuf ehli ve özellikle de Niyâzî-i Mısrî, yasağın müsebbibi olarak Vânî'yi görmüş ve eserlerinde Vânî'yi suçlamıştır.³⁷

Mısrî'ye göre IV. Mehmed masumdur ve onu yanlış sevk eden kişi, danışmanı ve hocası Vânî'dir.³⁸ *Mevâidü'l-İrfân* adlı eserinde “*Vânî, Sultan Mehmed'e yaklaşıma imkânı bulunca Sultan Mehmed camide, mescidde ve tekkelerde bulunan bütün zikir ehlini cehri zikirten kesti. Zikir ehlini darmadağın etti. Zikir yerlerini ehlinen boşalttı. O kadar ileri gitti ki, zikir nuru insanların kalbinden tamamen sönmeğe yüz tuttu.*” sözleriyle bu durumu açıkça belirtmektedir.³⁹

İlginçtir ki, eserlerinde ve özellikle sürgün günlüklerinde çeşitli cifir hesapları yapmak suretiyle bir takım yorumlara ulaşan ve bunu sürekli tekrarlayan Mısrî “*Beni zikretmede gevşeklik göstermeyin.*”⁴⁰ âyetindeki “*Velâ teniyâ fî zikrî*” ibaresini “*Beni zikretmede Vânî olmayın*” şeklinde anlamlandırmaktadır. Böylece Vânî'yi hem semâ-deverân düşmanlığıyla hem de “*vânî*” kelimesinin anlamı olan “*zayıf ve güçsüz*”lülle suçlamaktadır.⁴¹

Vânî ile Mısrî arasında cereyan eden deverân ile ilgili ihtilâflar dönemin müverrihlerin eserlerine de yansımıştır. Örneğin Vassâf'ın (ö. 1929) nakline göre Vânî'nin Bursa'ya sürgün olarak geldiği günlerde, geceleyin Mısrî'nin dergâhından gelen zikir seslerini duyarak, sabahleyin “*Dün gece av'ave-i kilâbdan (köpeklerin havlamalarından) rahat uyuyamadım.*” demiş. Bu söz Mısrî'ye ulaşınca da o da Vânî'yi kastederek “*Mahalleye yabancı bir kelb (köpek) geldi, o gürültü onun üzerine idi.*” şeklinde yanıt vermiştir.⁴²

3. Kadızâdelilerin Semâ ve Deverân İlgili Görüşleri

Kadızâdelilerin eserlerinde semâ ve deverân ile ilgili nakledilen görüşler, kendilerinden önce deverân aleyhinde kaleme alınan eserlerdeki görüşlerle paralellik arz etmektedir. Konular hemen hemen aynı açılardan ele alınmakta ve benzer deliller kullanılarak semâ ve deverân zemmedilmektedir.

Kadızâde hem cehrî hem de hafî zikrin câiz olduğunu belirterek, hafî zikrin daha faziletli olduğunu vurgulamaktadır.⁴³ Semâ, “cehrî zikir ile şevke gelip bağırp çağırarak deverân etmek” şeklinde⁴⁴ tanımlayan Kadızâde bunun haram olduğunu belirterek söz konusu görüşüne “*Biz gökleri, yeri ve bunlar arasındakileri oyun olsun diye yaratmadık.*”⁴⁵ âyetini delil olarak sunmaktadır. Ona göre söz konusu âyette geçen oyun ve eğlence anlamındaki “*lâ'ib*”in haram olduğu vurgulanmaktadır. Zira “*Ben, insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsinler diye yarattım.*”⁴⁶ âyeti insanın yaratılış

³⁷ Örneğin bz: Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, 167-168.

³⁸ Örneğin bk. Mısrî, *İrfan Sofraları*, trc. Süleyman Ateş, (Ankara: Emel Matbaası, 1971), 184.

³⁹ Mısrî, *İrfan Sofraları*, 71.

⁴⁰ Tâhâ 20/42.

⁴¹ Mısrî, *İrfan Sofraları*, 170-173.

⁴² Osmanzâde Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz: Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz, (İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2006), 5/78.

⁴³ Kadızâde, *Risâle-i Deverân*, 108b.

⁴⁴ Kadızâde Mehmed Efendi, *Mebhas-ı İmân* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570), 342a.

⁴⁵ el-Enbiyâ 21/16.

⁴⁶ ez-Zâriyât 51/56.

amacını ortaya koyduğundan insanlar buna uygun hareket etmelidir. Dolayısıyla ona göre ayağa kalkıp sallanarak veya bağırıp çağırarak yapılan zikir ancak bir *lu'ûbdan* ve *lehvden* ibarettir. Lu'ûb olan işler ise ibadet olmaya layık olmayıp haramdır. Mü'minler bundan ihtiraz etmelidir. Kadızâde "...Eğer kalkmak ve hay-huy ve vecd etmek ibadet olsa Hz. Rasûl aleyhisselâm ederdî. Hiçbir hadiste işitmedik." sözleriyle semâ ve deverânın bir ibadet olamayacağını ifade etmekte ve herhangi bir rivayete dayanmadığını açıkça zikretmektedir. Ona göre zikir lu'ûb değil en güzel ibadettir, zâkir de lâ'îb değil en güzel âbidir.⁴⁷

Semâ ile deverânın raks ve tevâcüdünden ibaret olduğunu belirten Kadızâde, raks ile tevâcüdün ise dört mezhebe göre haram olduğunu belirtmekte ve İmâm-ı Şâfî'nin (ö. 204/820) iki rivayetinden birini hariçte tutmaktadır. Bazı nakillere dayanarak raks ve tevâcüdün Hz. Musa zamanında altından buzağı heykeli yapan Sâmirî'nin ve kırk gün boyunca bu heykelin etrafında ilah olduğuna inanarak raks eden arkadaşlarının icadı olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸

Raks ve deverânın şeytan işinden ibaret olup bir Hıristiyan âdeti olduğunu belirten Kadızâde, Bezzâzî'den bir takım nakillerde bulunarak, bunun icmâ ile haram olduğunu ve dört mezhebe göre icmâ ile haram olan hususların helâl olduğunu iddia edenlerin tekfir edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Dolayısıyla deverânı helâl sayanların da kâfir olduğunu belirten Kadızâde, bu durumun birçok eserde açıkça belirtildiğine dikkat çekerek, onlarca eser adı sıralamaktadır. Saydığı eserler arasında ise, İmâm Kurtûbî (ö. 671/1273), Sa'lebî (ö. 427/1035), Begavî (ö. 516/1122), Zemahşerî (ö.538/1144), Ebû Hayyân el-Endelüsî (ö. 745/1344) ve Ömer en-Nesefî'nin (ö. 537/1142) tefsirleri gibi bazı tefsirler ve Hanefî-Mâtürîdî geleneğe ait olan fetâva türü eserler yer almaktadır.⁴⁹

Ayrıca *Muhtâr-ı Hâvî* adında bir eserden⁵⁰ de ilginç bir hadis nakletmektedir. Bu hadise göre; Hz. Peygamber beraberindeki bazı sahabilerle zikir halkasında iken bir adam şevke gelip yürümeye başlamış veya düşmüş. Bunun üzerine Hz. Peygamber yanında bulunan bazı sahabilerden bu adamı öldürmelerini istemiş, sahabeler o adamı yakaladığı anda, Hz. Peygamber bu fikrinden cayarak onun bir direğe bağlanmasını emretmiş ve "*Vallâhi bu kişî tecdîd-i îmân etmediği müddetçe ben bu mekândan gitmem!*" buyurmuştur.⁵¹

Kadızâde ayrıca, *Mebhas-ı İmân* adlı eserinin elfâz-ı küfür kısmında Kemalpaşazâde ve Ebüsuûd Efendi'den naklettiği bazı fetvalara dayanarak semânın raksa benzediğini, raksın ise ittifak ile haram olduğunu, deverânın mubah olduğuna inananın şer'an kâfir olduğunu belirtmektedir.⁵² Ebüsuûd Efendi'den naklettiği şu fetvalar ise dikkate değerdir:

⁴⁷ Kadızâde, *Risâle-i Deverân*, 109a-b; Kadızâde, *İrşâdü'l-Ukûli's-Selîme ile'l-Usûli'l-Kavîme bi-lbtâli'l-Bid'a*, (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 703), 4a-b.

⁴⁸ Kadızâde, *Mebhas-ı İmân*, 312b-313a.

⁴⁹ Geniş bilgi için bk. Kadızâde, *Risâle-i Deverân*, 117b-119a. Ayrıca bk. Kadızâde, *İrşâdü'l-Ukûli's-Selîme*, 3b.

⁵⁰ Müellifi tespit edilememiştir.

⁵¹ Hadisin geçtiği kaynaklar bulunamamıştır.

⁵² Kadızâde, *Mebhas-ı İmân*, 342a-b.

Mesele: Zeyd, sūfiyyûndan bazı kimseler zikrullah ederken raks edip döndükleri için “Kâfirsiniz, avratınız boştur.” dese şer‘an ne lâzım gelir? el-Cevap: “Kâfir” demeyip “fâsık” ve “fâcir” demekle zecrelemek evlâdır. Ebüssuûd.

Mesele: Zeyd, imam olan Amr’a uyup namazı cemaatle kılsa, Amr deverânla zikreden sūfilerden olsa, o namazı iade etmek gerekir mi? el-Cevap: “Raks helâldir.” diyenlerden ise lazım olur. Ebüssuûd.⁵³

Mesâil-i Ehl-i Sünne adlı eserinde ise konuya ilişkin şu sözleri ise oldukça dikkat çekicidir:

“Mesele: Mevlevîleri ve dönüp tevhîd edenleri ve dâhi bunun gibi hilâf-ı şer’ işleri söyleşen Müslümanlara; *‘Bunların ettikleri ibadet değildir.’* demek gıybet değildir. Bil ki ibadettir.”⁵⁴

“Mesele: Zikri cehirle etmek İmâm-ı Âzâm rahmetullâhi Teâlâ kavlinde haramdır. İmâm-ı selâse kavillerinde câizdir ayak üzre kalkıp kolunu ve belini salmazsa. Ayağın kımıldatmak bi’l-ittifak haramdır. Helâldir diyen kâfir olur.”⁵⁵

“Mesele: Bir kimse *‘Dönüp tevhid etmek ve ney çalmak helâldir.’* dese kâfir olur.”⁵⁶

Kadıızâde “Müslüman muvahhidlerin ehl-i kıbleyi tekfir edemeyeceğini dolayısıyla deverânın helâlligine itikad edenlerin tekfir edilemeyeceğini” iddia edenlere karşılık ise, ehl-i kiblenin umumî olarak tekfir edilmemesi gerektiğini belirterek, bir kimsenin hata olmaksızın, helâl olduğuna inanarak küfür konuşması veya küfür işlemesi durumunda bi’l-ittifak tekfir edilebileceğinin altını çizmektedir.⁵⁷

Ahmed Rûmî Akhisârî zikrullâhın, zikr-i kalb ve zikr-i lisân olmak üzere ikiye ayrıldığını belirterek, zikr-i kalbi kalbin mülâhazası ve düşünmesi olarak değerlendirmekte ve zikr-i lisânı ise vâcib ve sünnet olarak iki kısma ayırarak deverân-ı sūfiyeyi bu ikisinin de dışında tutmaktadır. Cehri zikirde sadece sesi yükseltmenin esas olduğunu, zikir esnasında kişinin vücut azalarının hareket etmemesi gerektiğini, hareket etmesi durumunda ise bunun sünnet olmaktan çıkıp bid’at bir uygulama olacağını vurgulamaktadır.⁵⁸

Akhisârî bazı nakillerde bulunarak lehv ve lu‘ûb kavramlarını irdelemekte ve Allah’ın zikrinden olmayan her şeyin lehv ve lu‘ûb olduğunu vurgulamaktadır. Bezzâzî ve Kudûrî’den (ö. 428/1037), çeşitli nakillere dayanarak deverân-ı sūfiyenin raks olduğunu, dolayısıyla lehv ve lu‘ûb anlamına geldiğini belirtmektedir. Akhisârî, deverânın haramlığının icmâ ile sâbit olduğunu, bunu helâl kabul edenlerin icmâ ile tekfir edilmesi gerektiğini öne sürerek bu hususta Kadıızâde’ye katılmaktadır.⁵⁹

⁵³ Kadıızâde, *Mebhas-ı İmân*, 342b.

⁵⁴ Kadıızâde, *Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Başlıklar, 5570), 153a.

⁵⁵ Kadıızâde, *Mesâil-i Ehl-i Sünne*, 155a.

⁵⁶ Kadıızâde, *Mesâil-i Ehl-i Sünne*, 225b. Ayrıca benzer görüşler için bk. Songül Karaca, *Kadıızâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*, (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012), 312-313.

⁵⁷ Kadıızâde, *İrşâdü’l-Ukûli’s-Selîme*, 14b.

⁵⁸ Akhisârî, *Risâle fi’z-Zikr*, 84b-85a.

⁵⁹ Akhisârî, *Risâle fi Hurmeti’r-Raks*, 65a-66a.

Ayrıca semâ ve deverân hususunda Ebû Hanîfe'nin görüşü üzere hareket ettiğinin de altını çizmektedir.⁶⁰

Ayrıca, kendi zamanında mescidlerde veyahut tekkelerde toplanarak semâ ve deverân eden sûfilerin câhil, âvâm, ehl-i hevâ ve mübdeti olduklarını; Kur'ân'dan, helâl-haram ve taharetten, kısacası iman ve İslâm'dan bihaber olarak bir yaşam sürdürdüklerini öne sürmektedir. Daha da ileri giderek onların zikir törenlerinde çıkardıkları sesleri ve çığlıkları anıran eşeklerin sesine benzetmek suretiyle onları tahkir ederek adeta kıskırtmaktadır.⁶¹

Üstüvânî'nin sohbetlerinden öğrencileri tarafından derlenen *Risâle-i Üstüvânî* ve *Fevâidü'l-Kebîr* adlı eserlerde, konu kısaca ele alınmaktadır. Ona göre deverân ile raks Allah veya resûlü tarafından emredilmediği gibi, sahabe veyahut imâmlar tarafından da emredilmemiştir.⁶² Bunun İslâm'da yeri olmadığı gibi diğer dinlerde de aslı yoktur. Ancak Sâmîrî ihdası bir tür rakstır ve oyundur.⁶³ Söz konusu iddiaların temellendirilmesi için sık sık Kudûrî, Rüknuddîn el-Kirmânî (ö. 543/1149), Muhammed b. Ebu Bekir er-Râzi (ö. 666/1268), İbn Melek (ö. 821/1418?), İbn Emîru Hâc (ö. 879/1474), İbrahim el-Halebî, Kuhistânî (ö. 962/1555) ve Birgîvî gibi Hanefî-Mâtürîdî fukahannın eserlerine müracaat edilmiştir.⁶⁴ Bu eserlerden çeşitli nakillerde bulunularak deverânın açıkça haram olduğu, bunu yapanların bid'atçı oldukları⁶⁵ ve bu törenlere katılmanın ise câiz olmadığı⁶⁶ vurgulanmıştır. Def vurmak, çeşte çalmak ve bunun eşliğinde raks etmek,⁶⁷ düdük çalmak, bağırmak ve elbiselerini yırtmak⁶⁸ haram olarak nitelendirilmiştir.⁶⁹ Devrin deverân ehli olan sûfilerinin bu günahı işlemekten derhal men edilmeleri gerektiği⁷⁰ ve hatta İmâm-ı Şâfiî'ye dayanılarak bu hususun vilâyet hâkimlerinin üzerine vâcip olduğu⁷¹ öne sürülmektedir.

Üstüvânî'ye göre deverânın helâllüğünü iddia edenler Allah ve resulüne iftira etmekte olup mürtet hükmündedirler. Deverân edilen yerde hazır olan kimselerin İmâm-ı Mâlik'e göre fâsık olduğu; Ahmed b. Hanbel'e göre ise adâletten düşüp şehadetinin kabul edilmeyeceği vurgulanmaktadır.⁷²

İbn Emîru Hâc'dan (ö. 879/1474) Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) dayandırılan şöyle ilginç bir rivayete de eserde yer verilmektedir:

“İmâm-ı Âzam hazretlerinden rahmetullâhi buyurmuşlar ki ‘*Devr-i raks olan eşyanın üzerinde namaz kılmak câiz olmaz yûmayınca. Eğer yer ise, ol yer üzerinde namaz kılmak câiz olmaz toprağını kazıp yabana atmayınca.*’”⁷³

⁶⁰ Akhisârî, *Risâle fî Hurmeti'r-Raks*, 70a.

⁶¹ Akhisârî, *Risâle fî Hurmeti'r-Raks*, 66b-67a.

⁶² Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4314), 175a; Üstüvânî, *Fevâidü'l-Kebîr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 2770), 178a.

⁶³ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 174a-b; *Fevâid*, 179b.

⁶⁴ Geniş bilgi için bk. Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 172a-178a; *Fevâid*, 179b-180a.

⁶⁵ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 173a-b.

⁶⁶ Üstüvânî, *Fevâid*, 179b.

⁶⁷ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 174b.

⁶⁸ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 175b.

⁶⁹ Üstüvânî, *Fevâid*, 179b-180b.

⁷⁰ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 173b, 175b; *Fevâid*, 179b.

⁷¹ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 177b.

⁷² Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 176a-178a.

Söz konusu görüşün Üstüvânî'ye ait olduğunu zanneden Naima gibi dönemin bazı tarihçileri de onu bağınazlıkla suçlamaktan geri durmamıştır.⁷⁴

Vânî Mehmed Efendi'nin cehrî zikirle ilgili tutumu ise diğer Kadızâdelilere göre daha katıdır. Zira o cehrî zikrin Ebû Hanîfe'ye göre bid'at olduğunu; Allah'ın emrine ve sahabe, tâbî'în, selef-i sâlihîn ve imamların görüşlerine muhalif olduğunu vurgulamaktadır. Ona göre her kim mezhebinde olmayan ve mezhebine muhalif olan bir şeyi ihdas ederse o bid'atçıdır, fâsıktır ve mezhebinden huruç etmiş demektir. Derhal zecri, men'î ve te'dîbi gerekir.⁷⁵

Ona göre cehrî zikir kerâhattandır. Hatta haramdır ve buna da üç âyet delâlet etmektedir. Bunlar; *“Rabbimize yalvara yakara ve gizlice dua edin. Bilesiniz ki O, haddi aşanları sevmez.”*⁷⁶ *“Kendi kendine yalvararak ve ürpererek, alçak sesle sabah akşam rabbini zikret, gafillerden olma!”*⁷⁷ ve *“Hani o (Zekeriyyâ) alçak sesle rabbine yalvarmıştı.”*⁷⁸ âyetleridir. Ona göre zikirde sesi yükseltmek âyetlerden sakındırılan haddi aşmak ve gafillerden olmakla denktir. Hz. Peygamber'den nakledilen *“İleride dua hususunda haddi aşan bir kavim gelecektir. Kişinin şöyle demesi yeterlidir: ‘Allah’ım şüphesiz ben senden cenneti ve ona yaklaştıracak amelleri ve sözleri istiyorum. Allah’ım şüphesiz ben cehennemden ve ona yaklaştıracak söz ve amellerden sana sığınıyorum.”*⁷⁹ rivayeti de söz konusu fikrine delil olarak sunmaktadır.⁸⁰

Vânî, Allah'ın kuluna çokça yakın olduğunu ve onun duasını işitip ona icabet edeceğini belirterek bu hususta çeşitli deliller sıralamaktadır. Örneğin; Ebû Mûsâ el-Eş'ârî'den (ö. 42/662-63) şöyle bir rivayete yer vermektedir: *“Allah Resûlü ile bulunduğumuz bir seferde tepelere çıktıkça, vadilere indikçe yüksek sesle ‘Allâhu ekber Allâhu ekber lâ ilâhe illallâhu vallâhu ekber’ diyorduk. Bunun üzerine Resûlullah şöyle buyurarak bizi uyardı: ‘Kendinizi yormayın. Çünkü sizler sağır ve uzaktaki birine değil, her an sizinle olan her şeyi duyan Allah’a dua ediyorsunuz.’”*⁸¹

Vânî semâ ile deverânın bir tür raks olduğunu belirtmekte, bunu çeşitli nakillerle ve delillerle izah etmeye çalışmaktadır. Ona göre raks lu'ubdur, mâsiyettir ve tesvilâtü's-şeytândır. Zira deverân esnasında, sûfiler muhabbet halinde vecde gelerek, seslerini yükselterek şevk ile gına edip, elbiselerini yırtmaktadır. Dolayısıyla da semâ ve deverân haramdır.⁸² Vânî özellikle kendi dönemde bu bid'atın oldukça yaygın olduğunu ve bunun derhal yasaklanması gerektiğini belirtmektedir. Ona göre bu gibi davranışlar yalnızca zikir esnasında değil, Kur'ân okurken yapılması da haramdır. Sûfilerin böyle yapmaları vecd ve ilâhî sevgiyle ilgili değil ancak nefsânî arzuları sebebiyledir. Buna delil olarak İbn

⁷³ Üstüvânî, *Risâle-i Üstüvânî*, 177a-b.

⁷⁴ Naima, *Tarih*, 5/2094-2095

⁷⁵ Vânî, *Kerâheti'z-Zikr*, 189b-190a.

⁷⁶ el-A' râf 7/55.

⁷⁷ el-A' râf 7/205.

⁷⁸ Meryem 19/3.

⁷⁹ Ebü'l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddık Gumari İbnü's-Sıddık, *el-Müdüvî li-ileli'l-Câmî's-Sagîr ve Şerhiyyi'l-Münâvî* (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2/128.

⁸⁰ Vânî, *Kerâheti'z-Zikr*, 190a-b.

⁸¹ Vânî, *Kerâheti'z-Zikr*, 191a-b.

⁸² Vânî, *Kerâheti'z-Zikr*, 196b.

Mes'ûd'un (ö. 36/652-53) bir mescidde semâ ile deverân gruba denk geldiği ve onları bid'atçılıkla suçlayıp azarlayarak camiden çıkardığıyla ilgili bir başka rivayete yer vermektedir.⁸³

Vânî, selefi Kadızâde Mehmed Efendi ve Ahmed Rûmî Akhisârî gibi deverân ehli olan sûfilerin oldukça sert bir şekilde eleştirerek onları samimiysizlikle suçlamaktadır. Semâ ile deverânı benimseyen tasavvufî ekollerin müntesiplerini eleştirirken Hanbelî-Selefî literatürden kesinlikle uzak duran Vânî, tamamen Hanefî-Mâtürîdî fukâhânın fetâvâ türü eserlerine müracaat etmektedir. Örneğin, Saruşşehîd'in (ö.536/1141) *Umdetü'l-Fetâvâ* adlı eserinden Hz. Peygamber'in "*Âhir zamanda öyle bir kavim gelecek ki, onların başlarında kırmızı fes gibi bir çeşit sarık vardır. İşleri ise Firavun gibidir. Onlar kendilerini Süfîyyûn olarak isimlendirirler. Vallâhi onlar sûfiler değillerdir. Bilâkis onlar yoldan çıkmış sapıklar olup başkalarını da dalâlete sürükleyenlerdir.*"⁸⁴ şeklinde buyurduğunu nakletmektedir.⁸⁵ Vânî'nin deverân ehlini samimiysizlikle suçlaması, Kadızâde ve Akhisârî'nin görüşlerinde görülmektedir. Örneğin Kadızâde'nin *Manzûme-i Akâid*'inde yer alan; "*Var ey sûfî geçen kâzib münafık, Değil hâlin senin buna muvafık. Yürü var hâline ey nefis esîri, Ölüsün sen değilsin dahi diri. ...Giyip ak hırkayı göğsünü germe, Deme ki sûfîyim kendini görme. Tasavvuf tâc ile hırka değildir, Değil cüz'i bil ânı terk-i külldür.*" dizeleri söz konusu hususa güzel bir örnek teşkil etmektedir.⁸⁶

Vânî *Fetâvâ* adlı eserinde ise, kendisine bir araya gelerek semâ ve deverân eden kişilerin durumu sorulduğunda, fıkıh kitaplarındaki ilgili kısımlara işaret ederek, cehrî zikrin bid'at olduğunu, kadılar ve hâkimler tarafından bu tür kimselerin derhal bu işi yapmaktan men edilmeleri gerektiğini belirtmektedir.⁸⁷ Bir başka fetvasında ise deverânın raks hükmünde olduğunu, bunu helâl sayanların ise tekfir edilebileceğini vurgulamaktadır.⁸⁸

4. Halvetîlerin Görüşleri ve İtirazları

Kadızâde Mehmed Efendi'nin muhalifi Abdülmecid Sivâsî, *Bidâatü'l-vâizîn* ve *Letâifu'l-ezhâr* adlı eserlerinde kısaca ele almaktadır. O öncelikle "lâ ilâhe illallah" diyenleri tekfir edenlerin küfre daha yakın olacağını vurgulamakta, deverân-ı sûfiyenin haram olmadığına dört fikhî mezhepten pek çok delil bulmanın mümkün olduğuna da dikkat çekmektedir. Sahabe ve tâbî'înden pek çok kimsenin semâ ve deverân ettiğini belirten Sivâsî bu hususta tekfir yoluna gidilmeyip hüsn-ü zann ile hareket edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁸⁹ Sivâsî, semâ ve deverânın helâllğine veyahut haramlığına işaret eden herhangi bir nassın bulunmadığının altını çizerek, bu durumda semânın mutlak anlamda haramlığını iddia etmek doğru olmaz. "*Ağzınıza geldiği gibi yalan yanlış konuşarak, 'bu helâldir, bu*

⁸³ Vânî, *Kerâheti'z-Zîkr*, 192b.

⁸⁴ Hadisin geçtiği kaynak tespit edilememiştir.

⁸⁵ Vânî, *Kerâheti'z-Zîkr*, 195b.

⁸⁶ Karaca, *Manzûme-i Akâid*, 312-314.

⁸⁷ Vânî, *Fetâvâ-i Vânî* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 11771), 33b-34a.

⁸⁸ Vânî, *Fetâvâ*, 34b-35a.

⁸⁹ Abdülmecid Sivâsî, *Bidâ'atü'l-Vâizîn* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1032/2), 40b-41b.

haramdır' demeyin. Çünkü Allah hakkında asılsız şey söylemiş olursunuz. Allah hakkında asılsız sözler uyduranlar da kesinlikle iflah olmazlar."⁹⁰ âyetini görüşüne delil olarak sunmakta ve hakkında herhangi bir yasaklama olmaması nedeniyle mubahlığına hükmedilmesinin fıkha uygun olduğunu belirtmektedir.⁹¹ Ayrıca zâhir amellerin imana dâhili olmadığını, dolayısıyla semâ eden kimselerin imanına zarar vermeyeceğine değinmektedir.⁹² Sivâsî ayrıca lu'ûbun haram olduğunu vurgulayarak, deverân-ı sûfiyenin lu'ûb olmadığını izaha çalışmaktadır.⁹³ Deverânın semâ törenlerine katılabilecek olgunluğa erişmemiş kimselerle yapılması durumunda ancak lu'ub olabileceğini, dolayısıyla bu hususta avâma umum olarak ruhsat verilmediğini, çünkü raksın sadece kâmillere mahsus olduğunu vurgulamaktadır.⁹⁴

Abdülmecid Sivâsî'nin yeğeni olan Abdülehad Nûrî Efendi'nin eserlerinde ise deverân konusu geniş bir yer tutmaktadır. Öncelikle ona göre riyâ niyetiyle yapılmayan cehrî zikir, hafî zikirden üstündür. Çünkü bu zikir hem zâkire hem de dinleyenlere fayda verir. Cehrî zikir namaz kılanları veyahut uyuyanları rahatsız etme endişesi ve riyâ korkusu gibi sebeplerle duruma göre mekruh sayılabilir. Fakat bunun haricinde kitap ve sünnette genel anlamda cehrî zikrin kerâhatine dair herhangi bir delil mevcut değildir. İmamlara nispet edilen rivayetler ise sahih değildir.⁹⁵

Abdülehad Nûrî semâ ile deverânı raksa benzetip lu'ûb olarak yorumlayanların fikhî açıdan yanılığa düştüklerine dikkat çekmektedir. Bunun altında deverânı benimseyen tasavvufî ekollere bir gözdağı verme amacı bulunduğunu iddia eden Abdülehad Nûrî, "...Deverân-ı mezkûra raksa kıyas olunmağa dahi mesağ yoktur. Zira "Makîs makîs-i aleyhin lügatte ve hükümde nazîri olmak kıyasın sıhhatinin şurûtundandır."⁹⁶ diyerek söz konusu yanılığın sebebini izaha çalışmaktadır.⁹⁷

Ayrıca fikhî açıdan deverânın haramlığının kat'i naslarla sabit olmadığını ve sadece içtihadî açıdan haram kabul edildiğini belirterek,⁹⁸ İmâm Gazzâlî (ö. 505/1111), Davûd-i Kayserî (ö. 751/1350), Siracuddîn el-Bulkûnî (ö. 805/1403), Molla Câmî (ö. 898/1492), Şeyhülislâm Efdalzâde (ö. 908/1503), İmâm Süyûtî (ö. 911/1505), Şeyhülislâm Ali Cemâli (ö. 932/1526) ve Şeyhülislâm Sa'dî Çelebi (ö. 945/1539) gibi birçok ulemâ ve meşâyih tarafından helâl olarak kabul edildiğini nakletmektedir.⁹⁹ Dolayısıyla ona göre deverânın helâllüğünü iddia etmek kişiyi küfre götürmez.¹⁰⁰ Eğer aksi düşünülecek olursa mütekaddimûn ve müteahhirûndan birçok ulemâ ve meşâyihin kâfir sayılacağı

⁹⁰ en-Nahl 16/116.

⁹¹ Abdülmecid Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 255), 54a-b.

⁹² Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr*, 30b.

⁹³ Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr*, 55a. Ayrıca bu hususta geniş bilgi için bk. Cengiz Gündoğdu, "XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kâdî-zâdeliler Mücadelesi", *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 50-53.

⁹⁴ Sivâsî, *Letâifu'l-Ezhâr*, 55a; Sivâsî, *Miskâlu'l-Kulûb* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2311), 21a; Gündoğdu, "Sivâsiler-Kâdî-zâdeliler Mücadelesi", 52.

⁹⁵ Ayrıntılı bilgi için bk. Mehmet Akif Damar, *Abdülehad Nûrî'nin Riyâzu'l-Ezkâr Adlı Eseri Metin ve İnceleme* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 79-81.

⁹⁶ Abdülehad Nûrî, *Risâle Hakkü'd-Deverânî's-Sûfiyye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Osman Huldî Öztürkler, 773/5), 93.

⁹⁷ Nûrî, *Deverânî's-Sûfiyye*, 92-93.

⁹⁸ Nûrî, *Deverânî's-Sûfiyye* 103.

⁹⁹ Nûrî, *Deverânî's-Sûfiyye* 92-93.

¹⁰⁰ Nûrî, *Deverânî's-Sûfiyye* 103.

göz önünde bulundurulmalıdır.¹⁰¹ Abdülehad Nûri, “...bir meselenin hall-i hurmetinde eimme-i erba’adan ihtilâf-ı nakil olunsa, ol meselede tahlile zâhib olan da tahrîmine zâhib olan da tekfir ve tatlil olunmaz. Bil ki ta’yîb dâhi olunmaz. Zîra umûr-u içtihadîyye kat’iyye değildir. Hususan ol tekfir ve ta’yîb ve tatlil hakikatte ihtilâf eden müctehidîne raci’ olmak lazım gelir. Hâşâ ve kellâ...”¹⁰² sözleriyle söz konusu meselenin fikhî boyutunu açıklamaktadır.

Abdülehad Nûrî, konuya ilişkin fikhî sebepleri sıraladıktan sonra Kadızâdelilerin bu tartışmalardaki deverân ehli aleyhinde olan sözlerine suskun kalmayıp, isim vermeden onları oldukça sert bir şekilde eleştiri yağmuruna tutmaktadır. Fıkhın usulünü bilmeyenler, fıkihtan anlamayanlar, ‘ammî eblehler, cahiller, fâzıl geçinenler,¹⁰³ halkın itikadını bozan fesatçılar ve fitneciler,¹⁰⁴ gibi birçok sert ifadeye eserlerinde rastlamak mümkündür. Abdülehad Nûrî, Kadızâdelilerin “haramlığı sabit olan birçok şeyi” hiç sakınmadan ifa ettiklerini iddia ederek, buna rağmen bir başkasının şüpheli bir fiili işlemesine şiddetle karşı durduklarını ve bu fiili işlemleri sebebiyle onları tekfir ettiklerini ifade etmektedir.¹⁰⁵

Vâni’nin çağdaşı olan Mısırî, deverânın raksa benzetilmesinin büyük bir yanlgı ve art niyet içerdiğini belirterek, raksın kadınlaşma ve kıvırmadan ibaret olduğunun altını çizmektedir. Dolayısıyla ona göre deverânın haramlığının altındaki bu kıyas, temelden yanlış ve hatalıdır. Aralarında İmâm-ı Şâfî, İmâm-ı Gazzâlî, Şehâbeddin Sühreverdî (ö. 632/1234) ve Necîbüddin es-Sühreverdî (ö. 678/1279) gibi birçok ulemâ, fukaha ve meşâyihin semâ ile deverânın mubahlığına fetva verdiğini ve câiz olduğunu öne sürmektedir. Ona göre Bezzâzî’nin bu husustaki sözleri ise dayanaksız birer iddiadan ibarettir.¹⁰⁶

Mısırî semânın haramlığı hususunda ümmetin icmâi bulunmadığını; bazılarının sadece kıyasa dayandırarak haramlığını iddia ettiğini, dolayısıyla raks olmaktan uzak olan ve âdet haline gelmiş olan bu hareketleri helâl sayanların asla tekfir edilemeyeceğini belirtmektedir. Zira Kur’ân veya sünnette açıkça bir nassı bulunan hususların veyahut üzerinde ümmetin imamlarının icmâi bulunan hususların inkârı kişiyi küfre düşürür. Oysa semâ ile deverân bu kabilden değildir.¹⁰⁷ Mısırî semâ ve deverânın câiziyyetiyle ilgili bazı fukahadan çeşitli fetvalara ve bazı mutasavvıflar ile âlimlerin deverân ile ilgili görüşlerine yer vererek deverânın meşruiyetini ispata çalışmıştır.¹⁰⁸ Abdülehad Nûrî gibi direkt Kadızâdelileri hedefe almamış ve eserini semâ ve deverânı reddedenlere cevap niteliğinde umuma hitaben telif etmiştir.¹⁰⁹

¹⁰¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Nûri, *Deverânı’s-Sûfiyye* 102, 96.

¹⁰² Nûri, *Deverânı’s-Sûfiyye* 103.

¹⁰³ Nûri, *Deverânı’s-Sûfiyye* 102-103.

¹⁰⁴ Nûri, *Deverânı’s-Sûfiyye*, 105.

¹⁰⁵ Geniş bilgi için bk. Nûri, *Deverânı’s-Sûfiyye*, 102-105.

¹⁰⁶ Mısırî, *Risâle fi Deverân-ı Sûfiye* (İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 620/9), 36b; Dülger, *Semâ Risâleleri*, 27-28.

¹⁰⁷ Dülger, *Semâ Risâleleri*, 28.

¹⁰⁸ Ayrıntılı bilgi için bk. Dülger, *Semâ Risâleleri*, 29-37.

¹⁰⁹ Dülger, *Semâ Risâleleri*, 26.

5. Deverân Hususunda Diğer Meşâyihin Kadızâdelilere Eleştirileri

Kadızâdelilerin semâ ve deverân hususundaki sert tutumları, diğer bazı meşâyihin da dikkatini ve tepkisini çekmiştir. Celvetî tarikatı şeyhi Aziz Mahmud Hüdâyî (v. 1038/1628), Galata Mevlevîhanesi meşâyihinden İsmail Ankaravî (v. 1041/1631), Halvetî-Şabanî şeyhi Ömer Fuâdî (ö. 1046/1636) ile Halvetiyye-Şabaniyye'nin Karabaşîyye kolunun kurucusu olarak kabul edilen ve Karabaş Veli olarak bilinen Ali b. Muhammed el-Kastamonî'yi (ö. 1097/1686) söz konusu meşâyih arasında saymak mümkündür.

Aziz Mahmud Hüdâyî de semâ ve deverân konusuyla alakadar olmuş; Ahmed b. Muhammed et-Tûsî'nin (ö. 520/1126) *Bevârikü'l-İlma' fi Tekfiri men Yüharrimü's-Semâ'* adlı eserine bazı eklemeler ve çıkarmalar yaparak *Keşfü'l-Gına 'an Vechi's-Semâ'* 'i telif etmiştir.¹¹⁰ Hüdâyî söz konusu eserinde öncelikle Zünnûn el-Mısrî (ö. 245/859?), Serî es-Sakatî (ö. 251/865), Cüneyd-i Bağdâdî (ö. 297/909) ve Ebu'l-Gays el-Yemenî (ö. 651/1253) gibi meşâyihden semâ ve deverân lehinde bazı nakillerde bulunarak konuya giriş yapmaktadır.¹¹¹ Ona göre semâa karşı durmak ancak iki sebebe dayanır, bunlardan ilki semâ esnasında dinlenen sözdeki problem, ikincisi ise bizzat dinleyenin kendi nefsindeki problemdir. Semâda âyetler, dualar, zikirler, dinî ve uhrevî sözler ve kasideler olduğu için bu sözleri reddetmek ve inkâra gitmek mümkün değildir. Bizzat dinleyiciden kaynaklanan hâle ise samimiyetten uzak olup, Allah katında da insanlar nezdinde de merdûd olur. Böyle kişiler ise hakikatlere karşı cahil olur.¹¹²

Semâ esnasında deverânın mümkün ve tabî olduğunu belirten Hüdâyî, deverân esnasında bir takım gayr-i mevzun hareketlerin zuhurunun sıradan olduğunu zikretmektedir. Kadızâdelileri kastederek, bazı fakihlerin bu durumu Hz. Peygamber'de, sahabede ve selef-i sâlihinde böyle bir uygulamanın bulunmadığı gerekçesiyle red ve inkâr ettiklerini belirtmektedir. Bu yolu tercih edenlerin sözlerine kulak asılmaması gerektiğini de vurgulamaktadır. Böyle kimseleri “kalpleri kasvetle mühürlü ve gaflet perdesiyle örtülü kişiler, temiz ile habisi birbirinden ayıramayanlar, cahiller ve mülhidler” olarak tarif etmektedir.¹¹³

İsmail Ankaravî, Mevlevî çevrelerin ve müridlerinin isteği üzerine semâ ve deverânın câiz olduğunu ispat etmek için “*Hucetü's-Semâ'*” adlı eserini telif etmiştir.¹¹⁴ Risâlesinde semâ ve deverânı haram addedip helâllüğünü iddia edenleri tekfir eden Kadızâdelileri eleştirerek; deverân-ı sūfiyenin haram olmadığını açıkça belirtmektedir. Aksi takdirde İmâm-ı Şâfiî, Ebû Tâlib el-Mekkî (ö. 386/996), Sühreverdî, Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî (ö. 672/1273), Abdürrezzâk Kâşânî (ö.736/1335) gibi fukaha ve mutasavvıfın dahi tekfir edilmesini gerektirir ki bu da vahim bir durumdur. Ankaravî'ye göre deverân raks değildir. Bu kıyasın hem lügavî hem de şer'î açıdan kabul edilmesi

¹¹⁰ Erhan Yetik, *İsmail Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasavvufî Görüşleri* (İstanbul, İşaret Yayınları, 1992), 86.

¹¹¹ H. Kamil Yılmaz, “Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 278-282.

¹¹² Yılmaz, “Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi”, 282-283.

¹¹³ Yılmaz, “Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi”, 283-284.

¹¹⁴ Bu eserin bir nüshası Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa Koleksiyonunda, 255/2 numarada mebvuttur.

mümkün değildir. Bezzâzî'nin eserinde bahsettiği oyun ise *la'îb* anlamına gelen *raks* olup *deverân* değildir. Bu adet üzere sabittir ve *deverân* ehlinin hiç kimse *la'îb* veya *lehv* ettiğinden bahsetmez, aksine tamamı zikrullah ile ibadet ettikleri belirtir.¹¹⁵ İmâm-ı Gazzâlî'nin *İhyâ*'sından bazı alıntılarda bulunan Ankaravî, raksın hükmünü muharrik ve müheyyicinin hükmüne bağlamaktadır. Eğer raksın muharriki mezmum ise raks da mezmum ve haramdır.¹¹⁶

Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukara* adlı eserinde, Kadızâdeliler başta olmak üzere semâ reddedenlerin tamamını, “Hz. Peygamber’in sünnetini bilmeyen ve kavrayamayanlar; nebevî ahhâr ve eserlerden gâfil olanlar; ruhânî zevklerden habersiz cahiller; muhabbeti kalmayıp taşlaşmış gönüllere sahip olanlar...” olarak tarif etmektedir.¹¹⁷

Ankaravî'nin semâ ve *deverân*ı savunmak amacıyla Kadızâdelilere karşı olan tutumu Aziz Mahmûd Hüdâyî tarafından da takdirle karşılanmıştır. Zira Hüdâyî, Kadızâdelilerin semâ-*deverân* iddiaları karşısında dik durduğu ve semâ savunduğu için Ankaravî'ye dua ve teşekkür içerikli bir mektup gönderdiği kaynaklarda nakledilmektedir.¹¹⁸

Ömer Fuâdî de Kadızâdelilerin raks ve *deverân* hakkındaki görüşlerini eleştirmek için *Şevkiyye fî Hakkı Deverân-ı Sûfiyye* adında bir eser telif etmiş ve ayrıca Zenbilli Ali Efendi'nin *Risâle fî Hakkı Deverân* adlı eseri üzerine bir şerh kaleme almıştır.¹¹⁹ Fuâdî öncelikle isim zikretmeksizin Kadızâdelilerin ve onlar gibi düşünen diğer ulemânın *deverân*ın icmâ ile haram olduğunu iddia ederek fikhî açıdan yanlış hükme vardıklarını belirtmektedir. Fuâdî bu hususta *deverâna* karşı olanların üç kısma ayrıldıklarını belirtmektedir. Bunlardan ilki tasavvufî hallerden irak olan âlimlerin sair ulemânın sözlerini ve fetvalarını öne sürerek semâ ile *deverân*ı reddedenlerdir. Diğer taklidî olarak başkasının ağzından duymak suretiyle araştırmadan duyduğuna taklidî olarak inanan cahillerdir. Üçüncü kısım ise güzel ahlaka ve sîfata sahip olmakla birlikte taassupla hareket etmeyip, Halvetî meşâyihinin hallerine ve işlerine bakarak ehl-i kıbleyi tekfir etmenin ve ehl-i İslâm'a suizan etmenin câiz olmadığını düşünerek işi Allah'a havale edenlerdir.¹²⁰

Ömer Fuâdî, *deverân* ehlinin tekfir edilmesinin doğru olmadığını ve bu durumun tamamen cehalet kaynaklı olarak zuhur ettiğini belirtmektedir. Zira *deverân*ın haramlığı üzerinde ümmetin icmâsı bulunmamaktadır ve ehl-i şeriat arasında dâhilinde ihtilâf bulunan bir meseledir. “Birbirinizin *gıybetini* yapmayın. ...*şüphesiz zannın bir kısmı günahtır.*”¹²¹ âyeti mucibince *deverân* ehlinin ta'n ve tekfir edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır.¹²²

¹¹⁵ Demirci, *Semâ Risâleleri*, 35-37.

¹¹⁶ Demirci, *Semâ Risâleleri*, 39.

¹¹⁷ İsmail Ankaravî, *Minhâcü'l-Fukarâ* (Bulak: Dârü't-Tıbbâtî'l-Bâhire, 1256/1840), 60-61.

¹¹⁸ Mektup hakkında bk. Semih Ceyhan, “Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî”, *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 22/9 (2008), 205.

¹¹⁹ Ayrıntılı bilgi için bk. İlyas Yazar, “Ömer Fuâdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/61-63; Yusuf Küçükdağ, “Zenbilli Ali Efendi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/ 249.

¹²⁰ İbrahim Ethem Arıoğlu, “Ömer Fuâdî'nin Devrân Hakkındaki Görüşleri ve Devrân Risâlesi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektâşi Velî Araştırma Dergisi* 91 (2019), 160-161.

¹²¹ el-Hucurât 49/12.

¹²² Arıoğlu, “Ömer Fuâdî'nin Devrân Hakkındaki Görüşleri”, 161-162.

Karabaş Velî de Kadızâdelilerin tutumuna bir tepki olarak *Risâletü'd-Deverân* adında bir eser telif etmiştir. Söz konusu eser, daha sonra Bolulu Mustafa Efendi tarafından da *Terceme-i Risâletü'd-Deverân* adıyla çeşitli açıklamalarla birlikte Türkçeye tercüme edilmiştir.¹²³ Karabaş Velî bu eserinde cehrî zikrin faziletine yer vermekte ve semâ ile deverânı savunarak, aleyhte görüş belirtenlerin iddialarına cevap vermiştir.

Cehrî zikrin önemini ifade etmek için çeşitli deliller zikreden Karabaş Velî, hafî zikrin güzel olduğunu ancak sûfilerde cehrî zikir olmaksızın efdaliyet mertebesinin hâsıl olamayacağını belirtmiştir.¹²⁴ Ayrıca Zemahşerî (ö. 538/1144), Kâzî Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Kâşânî (ö. 736/1335) gibi bir takım ulemâ ve meşâyihden çeşitli nakillerde bulunarak cehrî zikrin mekruh veya haram olduğunu iddia edenlere cevaplar sıralamış;¹²⁵ cehrî zikrin Hz. Ali'den Hz. Hüseyin tarikiyle kendi zamanlarına dek ulaştığının altını çizmiştir.¹²⁶

Ayrıca söz konusu risâlede, raksın ise İmâm-ı Şâfiî, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Mâlik b. Dînâr (ö. 131/748'den önce) ve bütün büyük meşâyih katında mubah olduğu belirtilerek, hasen niyetle yapılması durumunda ibadet olacağı açıkça zikredilmiştir. Deverân sebebiyle ehl-i kıblenin tekfir edilemeyeceği, tekfir edenin ise küfre düşeceği vurgulanmıştır.¹²⁷ Eserin sonunda yer alan şu ifadeler ise dikkate şayandır:

“Sahabe zamanından bu zamana gelinceye ulemâ-i izâm ve fuzalâ-i kirâm ve sulehâ-i zühhâd bin sene içinde devrânı hasen gördüler, illâ Keşşâf zamanından beri olan mutaassıplar değil. İmdi, kim cüret eder bu mezkûrdan haklarında bunlar müslim değildir deyu! Hâşâ ve kellâ! Eğer dilerse kâfir olurlar. Zira bu mezkûrattan ekseri, evliyâ-i izâm ve ulemâ-i kirâm idi. Bunların hakkında sû-i zann eden kimesneden Cenâb-ı Allah ümmet-i Muhammed'i hıfz eyleye!”¹²⁸

6. Kadızâdelilerin Deverân Hakkındaki Görüşlerinin Mezhebî Arka Planı

Tarihî süreç içerisinde tasavvufun gelişimi asr-ı saadeti ve sonraki iki asrı içine alan zühd ve takvâ dönemi, hicrî II. asırdan VI. asrın sonuna dek olan temel kavramların ve nazarî tartışmaların cereyan ettiği dönem ve VI. asırdan sonra gelişen tarikatlaşma dönemi olarak üç dönemde ele alınmaktadır.¹²⁹ Önceleri zühd kavramı tasavvufî çevrelere ait iken zamanla sonraki asırlarda söz konusu kavram daha çok Hanefî fukaha tarafından sahiplenilmiştir. Tasavvuf ehlinin VI. asırdan sonra

¹²³ Kerim Kara, “Karabaş Velî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/370. Türkçeye tercüme edilen nüshası için bk. Mustafa b. Ali Boluvî, *Terceme-i Risâletü'd-Deverân* (Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 561), 1b-39b.

¹²⁴ Boluvî, *Risâletü'd-Deverân*, 6a-6b.

¹²⁵ Boluvî, *Risâletü'd-Deverân*, 6b-8a.

¹²⁶ Boluvî, *Risâletü'd-Deverân*, 12b-14a.

¹²⁷ Boluvî, *Risâletü'd-Deverân*, 28a-b.

¹²⁸ Boluvî, *Risâletü'd-Deverân*, 39a.

¹²⁹ Hasan Kamil Yılmaz, *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*, (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 91-92; Mehmet Kalaycı, "Birgivi Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulemâ", *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*, edt. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017), 431-432.

zühdü ilk, melâmeti ise son kademe olarak görmeleri kendileri ile fukaha arasında bir takım ihtilâfların doğmasına neden olmuştur. Bu fakihler Tasavvufun ilk iki dönemini kavramları ve nazariyeleriyle birlikte kabul ederken, son dönem tasavvufî anlayışın bazı hususlarına veya birçoğuna karşı çıkmıştır. Tarih boyunca Hanefî fukaha arasında bu yaklaşımı benimseyen fakihler var olmuştur ve söz konusu fikrî akım Selçuklu döneminden beri Osmanlı devleti Anadolu'sunda varlığını sürdürmüştür. Söz konusu fukaha “züht” kavramını belirli formlara sokarak, fetâvâ/nevâzil türünde eserler telif ederek zâhid geleneklerini bu eserlerine yansıtmışlardır. Kâdîhân (ö. 592/1196) ve Âlim b. Alâ (ö. 786/1384) gibi fukahanın da tesiriyle Osmanlı'ya da sirayet etmiş ve Bezzâzî, Kemalpaşazâde, Çivizâde, Ebüssuûd Efendi, İbrahim el-Halebî, Kadızâde Ahmed Şemseddin (ö. 988/1580) ve Birgîvî gibi ulemâ Osmanlı'da söz konusu geleneğin temsilcileri durumunda olmuştur. Öte yandan benzer yaklaşımları İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350) gibi Selefi ulemânın eserlerinde de bulmak mümkündür ancak bu ulemâ “tarikatlâşma dönemini” daha çok toptan red yoluna gitmiş ve her açıdan eleştirmiştir.¹³⁰

Mezhebi aidiyet bakımından konumlandırmak gerekirse Kadızâdelilerin söz konusu Hanefî-Mâtürîdî zahid fukahanın kuruluşundan XVII. yüzyıla kadar Osmanlı'daki temsilcilerinin XVII. yüzyıl Osmanlı'sındaki takipçileri olduğunun söylemek gerekmektedir. Zira Kadızâdeliler semâ ve deverân gibi hususlarda eleştirdikleri kitlelere delil olarak söz konusu fukahanın eserlerinden derledikleri fetvaları sunmakta ve aynı fikirlerle onları eleştirmektedirler.¹³¹

O halde Kadızâdelilerin semâ ile deverân hususundaki fikirlerinin altında zâhid Hanefî fukahasının önemli bir tesiri söz konusudur. Zira onlar semâ ile deverânı raksa ve oyuna benzeterek haram olduğunu belirtmekte, helâl olduğuna inananları ise Hanefî-Mâtürîdî fukahanın ve Osmanlı'daki temsilcilerinin fetâvâ/nevâzil türündeki eserlerinde nakledilen bir takım fetvalara dayandırarak tekfir etmektedir. Ayrıca deverân ehlini yermek için yine aynı eserlerde konuyla ilgili olan bir takım fetvaları ve nakilleri birer enstrüman olarak kullanmaktadırlar. Kadızâdelilerin deverân ehlini tekfir etmelerinin fikrî temelinde Selefi literatürdeki gibi amellerin imanın parçası olduğu hususu kesinlikle bulunmamaktadır. Zira onlar Hanefî Mâtürîdî düşünce sistemindeki gibi iman-amel ayırımına gitmektedirler.¹³² Ayrıca Kadızâdelilerde Selefi gelenekteki gibi tasavvufun “tarikatlâşma dönemi”ni toptan reddetme anlayışı söz konusu değildir. Dolayısıyla Kadızâdelilerin söz konusu görüşlerinden yola çıkarak onların deverân aleyhtarlığının altında bir takım Hanbelî-Selefi tesirlerin olduğunu söylemek tarihî realitelere ters düşeceği gibi, böyle bir yaklaşımı benimsemek de art niyet olarak yorumlanacaktır. Kaldı ki Kadızâde Mehmed'in dönemin Nakşî şeyhlerinden Yalova'da ikâmet eden Muhammed en-Nakşibendî'ye intisaplı olduğu göz önünde bulundurulmalıdır.¹³³ Yapılan son

¹³⁰ Kalaycı, “Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulemâ”, 431-436.

¹³¹ Ayrıntılı bilgi için bk. Kalaycı, “Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulemâ”, 431-436.

¹³² Geniş bilgi için bkz: Durmuş, *Kadızâdeliler Hareketi*, 340-344.

¹³³ Ali Durmuş, “Kadızâde Mehmed Efendi'nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfâ'a Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”, *Tokat İlmîyât Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 327

araştırmalara göre Ahmed Rûmî Akhisârî'nin de Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğuna dair güçlü şüpheler söz konusudur.¹³⁴ Öte yandan Selefilik istismarının merkezinde kalan Üstüvânî Mehmed Efendi'nin de Dımaşk'ta bulunan Şeyh Hasan el-Kaymerî'ye intisabının bulunduğu kaynaklarda açıkça nakledilmektedir.¹³⁵ Dolayısıyla Kadızâdelileri, her ne kadar Halvetîler başta olmak üzere dönemin bazı tasavvufî ekolleriyle giriştikleri mücadeleler sebebiyle “tasavvuf karşıtı” olarak sunulular da,¹³⁶ onların güçlü bir tasavvufî gelenekten geldiklerini göz ardı etmemek gerekmektedir.

Öte yandan Kadızâde ve Akhisârî'nin semâ ve deverân aleyhinde oluşan görüşlerinin temelinde ait oldukları tasavvufî ekolün bir tesirinin olduğunu söylemek de mümkündür. Çünkü eserlerinde dönemin deverân ehli olan bazı tasavvufî ekollerini acımasızca eleştirip onları samimiyetsizlikle ve riyakârlıkla suçlayan Kadızâde, İbnü'l-Arabî (ö. 638/1240) ile ilgili yanlış anlaşılabilir görüşlerinden dolayı adeta linç edilmesi üzerine kaleme aldığı *Risâle-i Müdâfâa* adlı risâlesinde, “şeyhu'l-fâzıl ve mürşidü'l-kâmil” olarak övgüyle bahsettiği Şeyh Muhammed en-Nakşibendî'ye biat ettiğini açıkça belirtmektedir. Ayrıca söz konusu şeyh aracılığıyla Nakşibendiyye'den birçok şeyh ile tanışıp dostluk kurduğunu; onları hem akâidde, akvâlde ef'âlde ve ahvâlde İslâm'a muvafık bulduğunu ve onları çok sevdiğini zikretmektedir.¹³⁷ Bu ifadelerden Kadızâde'nin Nakşîliği deverân ehli olan sâir tarikatlara tercih ettiği ve Nakşîleri bu tarikatların müntesiplerinden daha samimi bulduğu çıkarımı yapılabilir. Akhisârî'nin de Nakşîliğe meyilli olduğu yukarıda belirtilmiştir. Nakşibendîliğin kurucusu olarak kabul edilen Bahâeddin Nakşibend (ö. 791/1389) Halvetîliğin seyr-i sülûk metotları arasında saydığı semâ ve halveti manevî gelişim yolları arasında kabul etmemesi ve hafî zikre önem vermesi dikkat çeken bir ayrıntıdır. Hatta tasavvufta kerâmetlerin çok da bir önem taşımadığına ve müridlerin belli bir giyim tarzından uzak olması gerektiğine inanması da dikkate şayandır.¹³⁸ Zira bu fikirlerin çoğuna Kadızâde ve Akhisârî'nin eserlerinde aynıyle rastlanmaktadır.

Ayrıca farklı bir coğrafyada hayat sürse de fikirleriyle İslâm düşünce dünyasında oldukça etkili olan, Kadızâde'nin çağdaşı, Nakşibendiyye tarikatının Müceddidiyye kolunun kurucusu İmâm-ı Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) eserlerinde de semâ ve deverân aleyhinde bir takım fikirlerin varlığı dikkat çekmektedir. Örneğin *Mektûbât*'ında deverân-ı sûfiyenin, vecd ve tevâcüdün, erbâ'în halvetinin İslâm'da yasak olduğunu, bunların bid'atlardan ibaret olduğunu açıkça zikretmekte ve bu kimseleri insafa davet etmektedir.¹³⁹ Bu fikirlerin tamamını tafsilatıyla Kadızâdelilerin eserlerinde de müşahede etmek mümkündür. Dolayısıyla Kadızâdelileri semâ ve deverân aleyhtarlığı sebebiyle Selefilikle

¹³⁴ Geniş bilgi için bk. Mustapha Sheikh, *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aqhisari and the Qadizadelis* (Oxford: Oxford University Press, 2016), 56-77; Lokman Doğmuş, *Kadızâdeliler Hareketi* (İstanbul: Ekin Yayınları, 2021), 48.

¹³⁵ Muhammed Emîn b. Fazlullah Muhibbî, *Hulâsâtü'l-Eser fî A'yânî'l-Karnî'l-Hâdi Aşer* (Beyrut: Dâru's-Sadr, t.y.) 3/388.

¹³⁶ Örneğin bk. Örneğin bk. Nâima, *Tarih*, 4/2721.

¹³⁷ Kadızâde, *Risâle-i Müdâfâa*, 63b.

¹³⁸ Hamid Algar, “Bahâeddin Nakşibend”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/459.

¹³⁹ İmâm-ı Rabbânî, *Mektûbât Tercemesi*, çev. Hüseyin Hilmi Işık, (İstanbul: Hakikat Yayınları, 2001), 209-210

suçlamak yerine, onların zâhid Hanefî fukâsının Osmanlı'daki takipçilerinden ibaret olduğunu, ayrıca mensup oldukları Nakşibendiyye tarikatının da tesirinde kaldıklarını söylemek gerekmektedir.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Nakşibendiyye'nin Kadızâdeliler üzerindeki etkisi ilerde ayrı bir makale olarak tarafımızca çalışılarak ortaya konulacaktır.

SONUÇ

Netice itibariyle, yapılan araştırmalarda semâ ile deverânın Kadızâdelilerden önce de Osmanlı devletinde tartışıldığı; lehinde ve aleyhinde çeşitli risâleler telif edilip ve çeşitli fetvalar verildiği anlaşılmıştır. Ulemâ ve fukahanın konuyla ilgili tutumlarına göre, lehte görüş beyan edenler ve aleyhte görüş beyân edip deverânı bid'at sayanlar olmak üzere iki grupta ele değerlendirmek gerektiği ortaya çıkmıştır. Buna göre Sivâsiler başta olmak üzere deverân ehli olan bütün tasavvufi ekollere mensup olanlar ilk grupta, Kadızâdeliler ise ikinci grupta yer almıştır.

Kadızâdeliler konuya ilişkin bir takım eserler telif etmişken, Sivâsiler de Kadızâdelilerin eserlerine reddiye niteliğinde çeşitli risâleler kaleme almışlardır. Tarafeyn arasında tartışılan en önemli hususlardan biri olan deverân-ı sfiye hakkındaki görüşleri sebebiyle Kadızâdelilerin, dönemin mutasavvıflarının hişmına uğradığı ve aynı dönem kaynaklarında ne yazık ki gerçeğe aykırı olarak "tasavvuf düşmanı" olarak sunulduğu ortaya çıkmıştır. Kadızâdelilerin bu hususta en etkili oldukları dönemin Vâni ile başladığı, zira Osmanlı'da ilk defa deverân yasağının onun döneminde hayata geçirildiği ortaya konulmuştur.

Kadızâdelilerin genel itibariyle kendilerinden nceki Osmanlı Hanefi fukahasının eserlerine ve fetvalarına dayanarak, çeşitli nasları da delil olarak sunarak deverânın bid'at ve haram olduğunu öne sürdüğü; semâ ile deverânı raksa benzetmek suretiyle, onun haramlığını pekiştirmek için raks hakkında ulemâ ve fukahanın görüşlerine başvurduğu belirtilmiştir.

Deverânı lehv ve lu'b ile eş değer tuttukları, bu ritüelin bir tür Sâmiri icadı ve Hıristiyan âdeti olduğunu eserlerinde sıkça dillendirdikleri anlaşılmış; buna dayanarak deverânın yasaklanması gerektiğini öne sürdükleri vurgulanmıştır.

Deverânın haramlığı hususunda ümmetin icmâı olduğunu iddia eden Kadızâdelilerin, bunu helâl sayanları ise Hanefi-Mâtrdi fukahanın ilgili fetvalarına dayanarak tekfir ettikleri açıklanmıştır. Bu sözleriyle ehl-i kibleyi umumen tekfir etmediklerini belirten Kadızâdeliler, icmâ ile sabit olan hususların inkârını ne sürenlerin hussen tekfir edilebileceğinin altını çizdikleri anlaşılmıştır.

Yapılan araştırmalarda Kadızâdelilerin cehrî zikir hususunda ise hemfikir olmadığı ortaya konulmuştur. Diğer Kadızâdelilerin semâ ve deverân haricinde cehrî zikir hususundaki düşünceleri daha yumuşak iken Vâni Mehmed Efendi'de bu durumun daha sert ve radikal olduğu gözlemlenmiştir. Zira Vâni cehrî zikri haram kabul etmiş ve delil olarak birçok nass sıralamıştır.

Kadızâdelilerin muhalifi durumunda olan Halvetiler ve diğer tarikatlardan bazı meşâyih da Kadızâdelileri eleştiri yağmuruna tutmuştur. Söz konusu eleştirilerde tasavvuf cenahı deverânın raks veya lu'b olmadığını; haramlığının kat'i naslarla sabit olmadığını; üzerinde herhangi bir icmâ da bulunmadığını ve sadece icthadi açıdan haram kabul edildiğini belirttikleri ortaya konulmuştur. Dolayısıyla Kadızâdelilerin bu delile dayanarak ehl-i kibleyi tekfir etmekle küfre düştüklerini iddia ettikleri nakledilmiştir.

Kadıızâdelilerin deverân aleyhtarlığının altında yatan sebepler mezhebi aidiyet açısından irdelendiğinde, onların zâhid Hanefî fukaha geleneğinin XVII. Yüzyıl Osmanlı devletindeki temsilcileri ve takipçileri olduğu, onların görüşleri ve fetvalarından yoğun derecede etkilendikleri ispat edilmiştir. Zira eserlerinde yer alan deverân-ı sûfiye ile ilgili atıfların tamamına yakını Hanefî-Mâtürîdî geleneğe mensup ulemâ ve fukahaya aittir. Dolayısıyla onların semâ-deverân aleyhtarlığını bir Hanbelî-Selefi etkilenmesi şeklinde yorumlanamayacağı ispatlanmıştır.

Ayrıca Nakşibendiyye ile yakın ilişkilerde olan Kadızâde ve Akhisârî'nin semâ ve deverân hususunda Nakşibendiyye'nin ve Müceddidiyye kolunun tasavvufi fikirlerinden etkilendiği de ortaya konulmuştur. O halde, Kadızâdelilerin semâ ile deverân aleyhindeki fikirleri Selefilikle de ilişkilendirilerek “tümünden bir tasavvuf karşıtlığı” şeklinde de yorumlanamayacağı ortaya çıkarılmıştır.

KAYNAKÇA

- Abdülehad Nûri. *Risâle Hakkü'd-Deverâni's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Osman Huldi Öztürkler, 773/5, 92-105.
- Abdülehad Nûrî. *Risâletün fi Deverâni's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Mahmud Efendi, 3044/2, 90b-99b.
- Abdülehad Nûrî. *Terceme-i Risâle-i Deverâni's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mahmud Efendi, 3122/2, 40b-50b.
- Akhisârî, Ahmed Rûmî. *Risâle fi Hurmeti'r-Raks ve'd-Deverân ve Kerahâti'z-Zikr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/6, 65a-72a.
- Akhisârî, Ahmed Rûmî. *Risâle fi'z-Zikr bi'l-Lisâni ve'l-Kalb*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Harput, 429/10, 84b-93a.
- Algar, Hamid. “Bahâeddin Nakşibend”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Ankaravî, İsmail. *Minhâcu'l-Fukarâ*. Bulak: Dârü't-Tıbbâtî'l-Bâhire, 1256/1840.
- Arioğlu, İbrahim Ethem. “Ömer Fuâdî'nin Devrân Hakkındaki Görüşleri ve Devrân Risâlesi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektâşî Velî Araştırma Dergisi* 91 (2019), 147-167.
- Aşkar, Mustafa. “Bir Türk Tarikatı Olarak Halvetiyye'nin Tarihi Gelişimi ve Halvetiyye Silsilesinin Tahlili”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39 (1999), 535-563.
- Bağdatlı, Babanzâde İsmail Paşa. *Hediyyetü'l-Ârifîn ve Esmâi'l-Müellifîn ve Âşâru'l-Muşannifîn*. çev. Kilisli Rıfat Bilge. tsh. İbnül Emin Mahmud Kemal İnal - Avni Aktuç. 2 Cilt. Ankara: MEB Yayınları, 1955.
- Boluvî, Mustafa b. Ali. *Terceme-i Risâletü'd-Deverân*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 561, 1b-39b.
- Bursalı, Mehmed Tahir Efendi. *Osmanlı Müellifleri 1299–1915*. haz. A. Fikri Yavuz - İsmail Özen. 3 Cilt. İstanbul: Meral Yayınevi, 1333.
- Ceyhan, Semih. “Semâ'nın Mahiyetine Dair Bir Karşılaştırma: Aziz Mahmud Hüdâyî ve İsmail Ankaravî”. *Tasavvuf İlmî Akademik Araştırma Dergisi* 22/9 (2008), 201-217.
- Çavuşoğlu, Semiramis. *The Kadizadeli Movement an Attempt of Seriat-Minded Reform in the Ottoman Empire*. New Jersey: Princeton University, Doktora Tezi, 1990.
- Çelebî, Kâtip. *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübive'l-Fünûn*. trc. Rüştü Balcı. 5 Cilt. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2007.
- Çelebi, Kâtip. *Mizanü'l-Hak fi İhtiyâri'l-Ahakk*. haz. Orhan Şaik Gökyay. İstanbul: MEB Basımevi, 1972.
- Damar, Mehmet Akif. *Abdülehad Nûrî'nin Riyâzu'l-Ezkâr Adlı Eseri Metin ve İnceleme*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

- Demirci, Mustafa. *Semâ Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1996.
- Doğmuş, Lokman. *Kadıızâdeliler Hareketi*. İstanbul: Ekin Yayınları, 2021.
- Doğramacı, Baha. *Niyâzi-yi Mısrî Hayatı ve Eserleri*. Ankara: Kadioğlu Matbaası, 1988.
- Durmuş, Ali. “Kadıızâde Mehmed Efendi’nin Bilinmeyen Risâlesi Risâle-i Müdâfa‘a Işığında Hayatı ve İlmi Kişiliği Tercüme Tahkik ve Değerlendirme”. *Tokat İlmîyât Dergisi* 8/1 (Haziran 2020), 321-350.
- Durmuş, Ali. *Osmanlı’da Dinî Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadıızâdeliler Hareketi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Dülger, Yusuf. *Semâ Risâleleri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1998.
- Eraydın, Selçuk. *Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
- Gökçek, Mehmet Fatih. *Behçetî Seyyid İbrahim Efendi Târîh-i Sülâle-i Köprülü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Gölpınarlı, Abdülbaki. *Mevlânâ’dan Sonra Mevlevîlik*. İstanbul: İnkılâp Kitapevi, 1953.
- Gündoğdu, Cengiz. “XVII. Yüzyılda Tekke-Medrese Münâsebetleri Açısından Sivâsiler-Kadıızâdeliler Mücadelesi”. *İLAM Araştırma Dergisi* 3/1 (1998), 37-72.
- Gürer, Dilaver. “Semâ ve Deverân Hakkında İki Risâle”. *Marife* 3/1 (2003), 255-260.
- İbn Manzûr, Ebu’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânu’l-Arab*. 17 Cilt. Lübnan: Dâru İhyâ-i Turâsî’l-Arabî, 1419/1999.
- İbnü’s-Sıddîk, Ebü’l-Feyz Ahmed b. Muhammed b. Sıddîk Gumari. *el-Müdâvi li-ileli’l-Câmii’s-Sagîr ve Şerhiyyi’l-Münâvî*. 6 cilt. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y..
- İmâm-ı Rabbânî. *Mektûbât Tercemesi*. çev. Hüseyin Hilmi Işık. İstanbul: Hakikat Yayınları, 2001.
- İnanır, Ahmet. “Osmanlı’da Semâ, Raks ve Devrân Tartışmaları Bağlamında Şeyhülislâm Zenbilli Ali Cemâli Efendi’ye ‘İsnat Edilen Risâle fî Hakkı’d-Devrân ve’r-Raks’ın Aidiyet Sorunu”. *Usûl İslâm Araştırmaları* 14 (2010), 155-178.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *İrşâdü’l-Ukûli’s-Selîme ile’l-Usûli’l-Kavîme bi-İbtâli’l-Bid’a*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 703, 1b-164b.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Mebhas-ı İmân*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 233b-346a.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Mesâil-i Ehl-i Sünnet ve’l-Cemâat*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 5570, 148b-233a.
- Kadıızâde, Mehmed Efendi. *Red ‘alâ Risâle fî Cevâzi’r-Raks*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa, 703, 4a-b.

- Kadızzâde, Mehmed Efendi. *Risâle-i Deverân*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Antalya Tekelioğlu, 799/4, 108b-119b.
- Kadızzâde, Mehmed Efendi. *Risâle-i Müdâfaa*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 2688/3.
- Kalaycı, Mehmet. "Birgivî Mirasının Toplumsal ve Metinsel Taşıyıcıları: Kadızâdeliler ve Etrafındaki Ulemâ". *Sahn-ı Semân'dan Dârülfünûn'a Osmanlı'da İlim ve Fikir Dünyası Âlimler Müesseseler ve Fikrî Eserler XVII. Yüzyıl*. edt. Hidayet Aydar, Ali Fikri Yavuz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2017, 431-455.
- Kara, Kerim. "Karabaş Veli". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/369-371. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Karaca, Songül. *Kadızzâde Mehmed Efendi Manzûme-i Akâid*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Kehhâle, Ömer Rıza. *Mu'cemü'l-Müellifin Terâcimu Muşannifi'l-Kütübi'l-'Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsennâ, 1957.
- Koca, Ferhat. "Osmanlı Fakihlerinin Semâ Raks ve Devrân Hakkındaki Tartışmaları". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 5/13 (2004), 25-74.
- Koca, Ferhat. "Osmanlılar Dönemi Fıkıh Tasavvuf İlişkisi". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1(2002), 73-131.
- Kut, Günay. "Âşık Paşa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Küçükdağ, Yusuf. "Zenbilli Ali Efendi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/ 2497-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Lûtfî Efendi, Mustafa. *Bir Mısri Şeyhinin Kaleminden Hazreti Niyâzî-i Mısri.*, haz. Aliye Uzunlar. İstanbul: Revak Kitabevi, 2013.
- Mısri, Niyâzî-i. *İrfan Sofraları*. trc. Süleyman Ateş. Ankara: Emel Matbaası, 1971.
- Mısri, Niyâzî-i. *Niyâzî Mısri'nin Hatıraları*. haz. Halil Çeçen. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2005.
- Mısri, Niyâzî-i. *Risâle fi Deverân-ı Sûfiye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 620/9, 36b-38a.
- Mısri, Niyâzî-i. *Risâle fi Deverânı's-Sûfiyye*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Pertev Paşa, 620/9, 36b-38a.
- Naima, Mustafa Efendi. *Naima Tarihi*. çev. Zuhuri Danışman. 6 Cilt. İstanbul: Zuhuri Danışman Yayınları, 1969.
- Öngören, Reşat. "Muslihuddîn Mustafa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/269-271. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

- Öngören, Reşat. “Osmanlılar Döneminde Semâ Deverân Tartışmaları”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 15/1 (2010), 123-132.
- Pakalın, M. Zeki. *Osmanlı Tarih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. 3 Cilt. İstanbul, MEB Yayınları, 1993.
- Rakım, İbrahim. *Vakâat-ı Niyâzî-i Mısri: Şerh-i Nutk-u Niyâzî-i Mısri*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, İzmir, 790.
- Sheikh, Mustapha. *Ottoman Puritanism and its Discontents: Ahmad al-Aghisari and the Qadizadelis*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Sivâsî, Abdülmecid. *Bidâ'atü'l-Vâizîn*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Kılıç Ali Paşa, 1032/2, 14b-100a.
- Sivâsî, Abdülmecid. *Letâifu'l-Ezhâr ve Lezâizü'l-Esmâr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Mihrişah Sultan, 255, 1a-170a.
- Sivâsî, Abdülmecid. *Miskâlu'l-Kulûb*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi, Türkçe Yazmalar, 2311, 37b-95b.
- Tanrıkorur, Ş. Barihüda. “Mevleviyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/468-469. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.
- Tek, Abdurrezzak. “Vânî Mehmed Efendi'nin Sesli Zikir Konusunda Sûfilere Yönelttiği Eleştiriler”. *Ulusal Vâni Mehmed Efendi Sempozyumu*. ed. Mehmet Yalar, Celil Kiraz. Bursa: y.y., 2011, 117-129.
- Turan, Namık Sinan. “17. Yüzyılda Osmanlı Tasavvuf Ritüelinde Semâ ve Deverân ve Müziğin Prütanizmle İmtihani”. *Portre Akademik Müzik ve Dans Araştırmaları Dergisi* 13 (2016), 60-82.
- Uğur, Ali. “Osmanlı İmparatorluğunda Tasavvufî Cereyanlar ve Bazı Önemli Tartışmalar Üzerine Açıklamalar ve Yorumlar”. *Osmanlı Dünyasında Bilim ve Eğitim Milletlerarası Kongresi Tebliğleri*. drl. Hidayet Yavuz Nuhoğlu. İstanbul: IRCICA, 2001, 749-761.
- Uludağ, Süleyman. “Devran”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/248-29. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Uludağ, Süleyman. “Halvetiyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/393-39. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. *Osmanlı Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: TTK Yayınları, 1988.
- Üstüvânî, Mehmed Efendi. *Fevâidü'l-Kebîr*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Fatih, 2770, 2b-210b.
- Üstüvânî, Mehmed Efendi. *Risâle-i Üstüvânî*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Yazma Bağışlar, 4314, 1a-196a

- Vânî, Mehmed Efendi. *Beyânü mâ Yüzkeru fî Kerâheti'z-Zikri Cehrân*. İstanbul: Süleymaniye Yazma Eser Kütüphanesi, Hacı Beşir Ağa, 406/4, 187b-204a.
- Vânî, Mehmed Efendi. *Fetâvâ-i Vâni*. Ankara: Milli Kütüphane, Yazmalar Koleksiyonu, 06 Mil Yz A 11771, 1b-190b.
- Vassâf, Osmanzâde Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. haz: Mehmed Akkuş, Ali Yılmaz. 5 Cilt. İstanbul, Kitabevi Yayınları, 2006.
- Yazar, İlyas. "Ömer Fuâdî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/61-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Yetik, Erhan. *İsmail Ankaravî Hayatı Eserleri ve Tasvufî Görüşleri*. İstanbul, İşaret Yayınları, 1992.
- Yılmaz, H. Kamil. "Aziz Mahmûd Hüdâyî'nin Semâ Risâlesi". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1986), 273-284.
- Yılmaz, Hasan Kamil. *Anahatlarıyla Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.
- Yücer, Hür Mahmut. "Sünbül Sinan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/135-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595
Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 65-79.

شعرية الخطاب العزائي: همزية البحتري نموذجاً

محمد المهدي رفاعي

أستاذ مساعد ، جامعة قرق قلعة ، كلية العلوم الإسلامية

قسم اللغة العربية وبلاغتها

قرق قلعة ، تركيا

Muhammed Elmehdi Rifai

Dr. Öğr. Üyesi, Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı

mmrifae@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-6658-9821

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 29.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27. 06. 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 65–79.

Atıf / Cite as: Rifai, Muhammed Elmehdi. "شعرية الخطاب العزائي: همزية البحرى نموذجاً".

Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 65-79.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

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

شعرية الخطاب العزائي: همزية البحتري نموذجاً

الملخص

يستهدف هذا البحث دراسة رؤية شعرية قديمة للشاعر العباسي أبي عبادة البحتري لما ينطوي عليه من نسق ثقافي مضمّر قائم على أساس سلوك عاطفي صادم، يكشف تلون الشاعر بغير لون، ويفضح ادعاءه نقيض شعوره الحقيقي، وفقاً لما يقتضيه الموقف المأساوي، فيصطنع الحزن على موت الأنثى، وهو الفرح بالخلاص منها، ويتكلف الإشفاق على فراقها، وهو المستاء من لقاءها. وقد اصطفى نص البحتري من دون سواه من التجارب الشعرية لما يخلقه من دهشة لدى المتلقي، إذ يبدأ بمطلع موجّه إلى القائد محمد بن حُميد الطوسي، يعزّيه فيه عن وفاة ابنته، ويدعوه إلى الثبات أمام نوازل الأيام، وينتهي بمقطع ينهره لتأثره بهذه المصيبة التي لا يراها جديرة بهذا التأثر. ويتخذ الشاعر من الإحالات النصية مخلصاً له من موقفه الهجومى لما تنطوي عليه من مخزون ثقافي ثرّ يبني على أساس التداخل النصي الحاصل بينه وبين خطاب عدّة، تنتمي إلى حقول معرفية متنوّعة، تتفاوت في أشكال نسجها، وفي أزمنة إنتاجها، وفي طبيعة ثقافتها ومراميتها، فيتكئ عليها بوصفها نصوصاً مقدّسة، أو نصوصاً إخبارية، أو نصوصاً إقناعية، فيقتبس نصاً قرآنيّاً، أو حديثاً نبويّاً، أو معنى شعبياً، من سياقه المعلوم له، فيأخذه إمّا بحر فيته وإمّا بتصرف فيه لغايات ومقاصد يحددها السياق.

كلمات مفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، شعرية، الخطاب العزائي، البحتري، الإحالات النصية

Poetics of the Consoling Discourse: Hamziaht Al-Buhturi as a Model.

Abstract

This research sought to study an ancient poetic text by the Abbasid poet Abu Ubadah Al-Buhtari, which is based on an underlying cultural pattern based on a shocking emotional behavior that reveals the poet's deception (coloring) in more than one color -and exposes his claim in contradiction to his true feeling- according to what the tragic situation demands, claiming grief over the death of the female while he is in joy that she is gone. Al-Buhtari's text was chosen exclusively from Arabic poems for the astonishment it creates for the recipient, as it begins with an opening verse directed to the leader Muhammad bin Humaid al-Tusi, condoling with him on the death of his daughter, and calling him to stand up against the calamities of life. Then he ends with a passage criticizing him for being soft and affected by this calamity in which Al-Buhtari does not consider it worthy of al-Tusi's emotions. The poet takes textual references as a savior for him from his offensive position because of the rich cultural stock they are based on, where that stock is based on the textual overlap that occurs between him and several texts that belong to various fields of knowledge, which differ in their formation, the time of their production, the nature of their cultures, and their goals. So, he relies on them as sacred texts, informative texts, or persuasive texts, where he quotes a Quranic text, a prophetic hadith, or a common meaning from its known context to take it either literally or by altering it for purposes determined by the context.

Keywords:

Arabic Language, Poetics, the consoling discourse, Al-Buhturi.

Taziye Hitabının Şiirselliği, Örnek Olarak el-Buhturi'nin Hemziyesi

Özet

Bu araştırma, Abbasi dönemi şairi Ebû 'Ubâde el-Buhturî'nin klasik şiirsel üslubunu incelemeyi amaçlamaktadır. Onun şiiri şairin çok yönlülüğünü ortaya çıkaran çarpıcı duygusal bir hal temeline dayalı gizemli bir kültürel biçimi içermektedir. Şair dramatik durumun gerekliliğine uygun olarak gerçek duygularını, zıddını yansıtarak ele almaktadır. Mesela, eşinin ölümüne –kurtulduğu için sevinmesine rağmen- üzülmüş gibi yapmıştır. Onu görmeye bile tahammül edemezken ayrılığın üzülmüş gibi yapmaktadır. el-Buhturî'nin seçilmesindeki amaç onun dinleyicide şaşkınlık uyandıran şairlik tecrübeleridir. Nitekim Komutan Muhammed b. Humeyd et-Tûsî'ye yönelik şiirinin başında kızının vefatı nedeniyle onu teselli eder ve zamanın sıkıntılılarına karşı sebat etmeye davet eder. Şiirin sonunda ise üzülmeye değer bulmadığı bu musibetten üzülmüş gibi yapmaktadır. Şair kendini bu saldırgan konumdan kurtarmak için zengin bir kültürel birikime sahip olan metinlere telmihte bulunmuştur. Bu metinler yapıları, yazıldıkları zaman, kültürel dokusu ve manaları itibarıyla farklılık gösteren çeşitli bilimsel alanlara uzanmaktadır. Şair yazarken kutsal, tarihi ve ikna edici metinlere referansta bulunur. Bazen bağlama uygun olarak Kur'ân-ı Kerîm, hadis-i şerîf ve anonim bir anlamı iktibas yapar. el-Buhturî, bağlamın gerektirdiği amaçlara göre bu iktibas ya harfî harfine ya da değişiklik yaparak alır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, , Şiirsellik, Taziye Hitabı, Buhturi.

المقدمة:

ينبغي - قبل دخول عالم هذا النص الشعري اللافت - تبيان المراد من مفهومي الشعريّة وشعريّة الخطاب العزائيّ. مفهوم الشعريّة: تعددت تعريفات الشعريّة في الدراسات النّقدية¹، وتفاوتت الرّؤى الغربيّة والعربيّة فيها، غير أنّها - في عمومها - ذهبت إلى أنّ الشعريّة جملة المكوّنات الفنيّة المسهّمة في تشكيل النّص الأدبيّ²، والتي تجعل منه نصّاً مغايراً، تُخالف مضامينه المتوقّع من مضامين الغرض ذاته في نصوص شعريّة مماثلة، وتنفذ معانيه المضادّة في داخل المتلقّي، وتؤثّر فيه بما تنبني عليه من مرام لغويّة وموسيقىّة منزاحة.

شعريّة الخطاب العزائيّ: جرى العرف العربيّ على توظيف أشعار التّعازي في مواقف الحزن والأسى، والتّعاطف مع مشاعر الفاقدين بمواساته، وتأبين فقيده³. لكنّ النّسق الشعريّ قد يراوغ، وقد ينحرف عن أداء معانيه العزائيّة المتوقّعة، موهمًا، للوهلة الأولى، بتعدّد أغراضه لصالح معاني الرّثاء، لكنّ الغوص في عمق بناء يجليّ تضارب مدلولاته؛ ويقلب أصداء الرّأفة فيه إلى قسوة، ويحيل مقاصد التّأبين فيه إلى هجاء. ومن ثمّ تُنجز شعريّة الخطاب العزائيّ، وتتحقّق في مثل نصّ البحرّيّ.

1 يُنظر: جان كوهن، *بنية اللغة الشعريّة*. تر: محمد الولي ومحمد العمري. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1986م. 9-10. و رومان ياكوبسون، *قضايا الشعريّة*. تر: محمد الولي ومبارك حنوز. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1988م. 25-26.

2 يُنظر: سعيد علوش، *معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1985م. و تزفيتان تودوروف، *الشعريّة*. تر: شكري الغبخت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 1990م. 23. وحسن ناظم، *مفاهيم الشعريّة: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م. 17.

3 يُنظر: تعزية رجل لعمر بن عبد العزيز عند وفاة ابنه عبد الملك. أبو العباس محمد بن يزيد الميزد. *كتاب التّعازي والمزائي*. مح. خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1996م. 32. وتعزية المتنبي لسيف التولة عند فقد أخته. عبد الرحمن البرزوقي. *شرح ديوان المتنبي*. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2012م. 168-169.

يستثمر البحري ثقافته الواسعة في سبيل تعزيز رؤيته السليبية إزاء عالم الابنة¹، فيكشف مُضمرًا لم يحسن إخفائه في موقف إنساني عصيب يوجب عليه ستره، ويستدعي منه التعاطف والإشفاق مع ذوي الفقيده، وتخفيف المصاب عنهم بدعوتهم إلى الثبات والصبر، وتعداد خصال فقيدتهم، لكنّ الشعر العربي لم يعتد هذا النوع من الخطاب، فهل استطاع البحري أن يجد له مخرجًا من هذا المأزق الشعري؟

وتقف عوامل عدّة وراء المؤثرات الثقافية المسهمة في تشكيل بنية القصيدة. ومن البدهي أن يتكئ النصّ اللاحق على النصّ السابق لإعجابه به من حيث صياغته وأشكال تعبيره وأنواع صورته، أو لاتفاقه مع مضامينه، أو لمخالفته إيّاها. و"الإحالات في الإنتاج الإبداعي ليست شيئًا عبيثًا، بل حالة تعبيرية فنية قصدية واعية تمطّ من امتدادية هذا الإنتاج الأفقية؛ فتجعله موصلاً بجذره الزمني السحيق المكتنز بالخبرات الإنسانية والتاريخية على مستوى الفن والحياة، ومنشداً إلى حاله الزمني المزامن الممتلئ بمستجدات هذه الخبرات، ومن خلال هذه الحركة الأفقية - الارتدادية، المتزامنة - الموعلة في العتاقة والطرّاحة معاً، يتاح لهذه الإنتاج مسافة زمنية شاسعة تجعل من الاختيارية أمرًا خياليًا يطال المدّش والجديد، ويستتفر الطاقات الرائدة في اللغة والفكر، ويحيط بالظواهر الجمالية، ويقترّب كثيراً من منابع الدلالة وخزاناتها، ويطل على معادلات موضوعية تشد من أزر الرؤية الشعرية التي تحوم في هذا الإنتاج الذي تتحرك في أوردته هذه الإحالات"².

النصّ: يقول البحري³:

ظَلَمَ الدَّهْرُ فَيْكُمُ وَأَسَاءَ فَعَزَاءٌ "بني حُمَيْدٍ"، عَزَاءُ!
 أَنْفُسٌ مَا تَكَادُ تَفْقِدُ فَقَدَا وَصُدُورٌ مَا تَبْرِحُ الْبِرْحَاءَ
 أَصْبَحَ السَّيْفُ دَاعِكُمْ، وَهُوَ الدَّا ءُ الَّذِي لَا يَزَالُ يُعْيِي الدَّوَاءَ
 وَأَنْتَحَى الْفَتْلُ فَيْكُمُ فَبَكِينَا بِدِمَاءِ الدُّمُوعِ تَلُكُ الدِّمَاءَ
 يَا "أبا القَاسِمِ" الْمُقَسَّمُ فِي النَّجْدِ دةِ وَالْجُودِ وَالنَّدَى أَجْرَاءُ
 وَالْهَزْبِزِ الَّذِي إِذَا دَارَتْ الْحَرْزُ بُوْ بِهِ صَرَفَ الرَّدَى كَيْفَ شَاءَ
 الْأَسَى وَاجِبٌ عَلَى الْحَرْزِ، إِمَّا نِيَّةً حُرَّةً، وَإِمَّا رِيَاءَ
 وَسَفَاهَةٌ أَنْ يَجْزَعَ الْمَرْءُ مِمَّا كَانَ حَتْمًا عَلَى الْعِبَادِ قَضَاءَ
 وَلِمَاذَا تَتَّبَعُ النَّفْسُ شَيْئًا جَعَلَ اللهُ الْفِرْدَوْسَ مِنْهُ بَوَاءَ؟
 أَتَبْكِي مَنْ لَا يُنَازِلُ بِالسَّيِّدِ فِ مَشِيحًا وَلَا يَهْرُ اللَّوَاءَ؟
 وَالْفَتَى مَنْ رَأَى الْفُجُورَ لِمَا طَا فَ بِهِ مِنْ بَنَاتِهِ أَكْفَاءَ
 لَسُنَّ مِنْ زِينَةِ الْحَيَاةِ كَعَدِّ الدِّ لَهُ مِنْهَا الْأَمْوَالِ وَالْأَبْنَاءَ
 قَدْ وَلَدَنَ الْأَعْدَاءَ قِدْمًا، وَوَرَدَ نَ التَّلَادِ الْأَقَاصِي الْبُعْدَاءَ
 لَمْ يَبْدُ كُثْرُهُنَّ "قَيْسُ تَمِيمٍ" عَيْلَةً بَلْ حَمِيَّةً وَإِبَاءَ
 وَتَغَشَى "مُهْلَهْلٌ" الدَّلُّ فِيهِ نٌ، وَقَدْ أُعْطِيَ الْأَدِيمَ جِبَاءَ
 وَ"شَفِيقُ بْنُ فَاتِكٍ" حَذَرَ الْعَا رِ عَلِيَهِنَّ فَارَقَ "الدَّهْنَاءَ"
 وَعَلَى غَيْرِهِنَّ أَحْزَنَ "يَعْقُو بٌ" وَقَدْ جَاءَهُ بَنُوهُ عِشَاءَ
 وَ"شُعَيْبٌ" مِنْ أَجْلِهِنَّ رَأَى الْوَحْدَ دةً ضَعْفًا فَاسْتَأْجَرَ الْأَنْبِيَاءَ
 وَاسْتَرْزَلَ الشَّيْطَانُ أَدَمَ فِي الْجَنِّ نةً لَمَّا أَعْرَى بِهِ حَوَاءَ

1 هو أبو عبادة الوليد بن عبدة الله، من طي، لقب بالبحري نسبة إلى بحر أحد أجداده، حفظ من القرآن والشعر والخطب واللغة والنحو والفقه والتفسير والحديث والتاريخ الشيء الكثير، ولد بمنبج من أعمال حلب على طريق الفرات عام 206هـ، ورحل إلى حمص، وصار إلى أبي تمام هناك، وتعلّم منه، ثمّ رحل إلى العراق، ومدح الخلفاء فيها، ثمّ عاد إلى بلده ليموت فيه عام 284هـ. ينظر: أبو الفرج الأصفهاني. الأغاني. مح. عبد الكريم إبراهيم الغزالي ومحمود محمد غنيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993م. 37/21-53. وياقوت الحموي. معجم الأندباء. إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب. مح. إحسان عباس. بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط1، 1993م. 2796 - 2801. وأنيس المقدسي. أمراء الشعر العربي في العصر العباسي. بيروت: دار العلم للملايين، ط17، 1989م. 237.

2 محمد إسماعيل حسونة. إحالات النصّ الشعري دراسة تحليلية أسلوبية. من أعمال المؤتمر العلمي الدولي الأول بعنوان "النص بين التحليل والتأويل والتلقي". غزة: جامعة الأقصى، 2006م. 315.

3 الوليد بن غنيد البحري. ديوان البحري. سلسلة نخائر العرب (34)، مح. حسن كامل الصيرفي. القاهرة: دار المعارف، ط3، 1963م. 39 - 41.

وَتَلَفَّتْ إِلَى الْقَبَائِلِ، فَانْظُرْ أَمَهَاتٍ يُنْسَبْنَ أُمَّ آيَاءَ
وَلَعَمْرِي مَا الْعَجْزُ عِنْدِي إِلَّا أَنْ تَبِيَّتَ الرَّجَالُ تَبْكِي النِّسَاءَ¹

القراءة الشعرية:

يسلك البحرني مسلماً طريفاً في نصّ فريدٍ يترجّح بين أعراضٍ شعريّةٍ عدّة، وذلك وفق أنساقٍ ثلاثة: نسق التّعزية المصطنعة، ويغطّي الأبيات الأربعة الأولى، ونسق المديح، ويغطّي البيتين الخامس والسادس، ونسق الهجاء، ويستغرق أكثر من نصف القصيدة.

1. نسق التّعزية المصطنعة:

درجت الثقافة الاجتماعيّة على أنّ البكاء سلوكٌ عاطفيٌّ غير ناضج، خاصّ بما هو طفوليٌّ أو نسائيٌّ، ويُعاب على الرّجل القيام به لئلا يدلّ على ضعفه، وينال من هيئته. وعلى فرض اضطرّ الرّجل إلى البكاء فهل يبكي فقد المرأة؟ يسخط البحرني على الأب الحزين، ويضطرّ إلى تمثيل التّعاطف معه، لكنّه سرعان ما ينكشف ببرودة عاطفيّة وصوغ أبياتٍ مؤلّفةٍ من كلماتٍ متشابهاتٍ تجاه فقد:

ظَلَمَ الذَّهْرُ فِيكُمْ وَأَسَاءَ فَعَزَاءُ بَنِي حُمَيْدٍ، عَزَاءُ!
أَنْفُسٌ مَا تَكَادُ تَفْقَدُ فَقْدًا وَصُدُورٌ مَا تَبْرَحُ الْبُرْحَاءَ
أَصْبَحَ السِّيفُ دَاعَكُمْ، وَهوَ الدَّا ءُ الَّذِي لَا يَزَالُ يُعْيِي الدَّوَاءَ
وَأَنْتَحَى الْقَتْلُ فِيكُمْ فَبَكَيْنَا بِدِمَاءِ الدُّمُوعِ تَلُكُ الدِّمَاءَ

يجد البحرني نفسه مرغمًا على اصطناع مطلعٍ غير مقتنعٍ بجذواه، فيرصف تراكيبه رصفًا باهتًا، يخلو من المشاعر، ويحمل على تكرار المعاني بتكرار الألفاظ، وإن تنوّعت صيغها الصرقيّة (عزاء، عزاء)، (تفقّد، فقد)، (داعكم، الداء)، (بدماء، الدماء)، (الحر، حرّة)، أو يستحضر دلالاتٍ جديدةً بتحوير البنى الصرقيّة للألفاظ المتوافرة: (تبرح، البرحاء)، (الداء، الدواء)، (القاسم، المقسم).

ويتدرّج الشاعر بخبث إلى الإقرار بقيام الرّجل بفعل البكاء في البيت الرابع، ولكن يراه فعلاً إرغامياً، يضطرّ إليه اضطرارًا، ويمكن أن يقضي بثقله عليه قهراً وكمدًا. وهذا المعنى ييوح به التّركيب الإضافي، (فبكيننا بدماء الدموع)؛ إذ تنزاح مفرداته عن علاقتها التّقليديّة لتُسخن بطاقةً تعبيريةً جديدة، فيما تحيا به دموع الرّجال يكون البكاء؛ هذا لأنّ دموعهم ثمينة، تُذرف لعظام الأمور لا لصغارها، وتُبدل لمن فارق الحياة من الأبطال والشّهداء من الرّجال، وليس للنساء.

2. نسق المديح:

لم يعهد عن شاعرٍ عربيٍّ أنّه أبّن الأنثى أو امتدحها إبان موتها. وبدا البحرني جديدًا في طرق هذه المعاني، فامتدح الأب الحيّ بدلًا من أن يؤيّن الابنة الميتة:

يَا أَبَا الْقَاسِمِ الْمُقَسِّمِ فِي النَّجْدِ دِدَةٍ وَالْجُودِ وَالنَّدَى أَجْرَاءَ
وَالهَزْبَرِ الَّذِي إِذَا دَارَتِ الْحَرْزُ بِي بِهِ صَرَفَ الرَّدَى كَيْفَ شَاءَ

وما ذلك إلا لأنّ موضوع الرّثاء بما فيه من نديٍّ وتعزيةٍ وتأبينٍ استأثر به الرّجل من دون المرأة، وكأتمّا الأنوثة همّ يفرض على الرّجولة عبئًا كبيرًا يتمثّل في دوام صونها والحفاظ عليها، وهو ما يفضي بالشاعر إلى كراهيتها، والاستبشار بموتها خلاصًا من واجبٍ اجتماعيٍّ ثَقِيلٍ.

وإذا كان ميلاد الأنثى مبعث حزنٍ عند بعض العرب، فهل كان موتها مبعث فرحٍ عند بعضهم الآخر؟

¹ انتحى: جدّ. الهزبر: الأسد، التّشدّد الصّلب. الأسى: ما يأتسي به الحزين. بواء: سواء وكفاء. المشيح: الجادّ والحذر المانع لما وراء ظهره. التّلاذ: المال القديم المتوارث. العيلة: الفقر. الأديم: الجلد. الهجاء: المعطاء أو المهير. استزلّ: أخرج.

لعلّ هذا هو السبب في اختفاء ظاهرة تأبين الأنثى الفقيدة، وفي إعراض الشعراء عن ذكر شمائلها حين تموت. وعلى فرض أردادوا تأبينها، فهل سيُقرّون بما فيها من كمال وقد دأبوا على انتقاصها؟ وهل سيكون ما كان فيها من كرم وشجاعةٍ وعقل، وقد صوّروها - باستثناء الحبيبة - متوجّسة¹، مسيئة²، ناقصة رأي³؟

ولمّا كان البحرني في مجلس عزاء فلم يتمكّن من الإفصاح عن دواخل نفسه بسهولة ويسر، فاستعان بمخزونه المعرفي الكبير كي يقدّم الأنوثة مفهومًا ذا عواقب، ويسوغ مقاله الهجومّي غير المناسب في مقامه؛ فلعلّه يقنع المخاطب الجزع بضرورة التخلّي عن حزنه والكفّ عنه.

ويذكر البحرنيّ المخاطبَ بمناقب متعدّدة متداوِّلة في أشعار المديح، طال وقوف الشعراء أمامها، ويستغلّ هذه الخصال ليهيئ حاملها لتقبّل ما سيأتي من تقرّيع؛ فهي مسوغات يُتوقّع في ظلّ توافرها ألا يجزع أمام فقدان الأنثى وغيابها، فهو يتسمّ بالإغاثة والجدود والبطولة، ولكن المتلقّي يتساءل: ما جدوى هذه النعوت أمام مشاعر الفقد، ولاسيما النعتان الأولان؟ فما نفع الإغاثة في موقف الحزن؟ وما فائدة الكرم في موقف الأسي؟

تبدو تلك الحجج واهية، لا تقنع بقدرتها على تخفيف المصيبة التي ألمت بالمصاب، وإن تحلّى بها فعلاً، ولا سيما أنّ النصّ ينتهي نهايةً صادمةً بعيدة كلّ البعد عن معاني المديح؛ إذ تهجو الفاقدَ وفقيدته معاً.

3. نسق الهجاء والإحالات الثقافية:

ينتقل النصّ بهدوءٍ من نسق المديح إلى نسق الهجاء، ويمهّد بالمكرّمات الثلاث: (الإغاثة، والجدود، والبطولة)، وينتظر ممّن يتحلّى بها أن يعزّزها بالتعقل لا الخفة، بالتأبث لا الجزع من نهاية حتمية مقدّرة على جميع الناس:

الأسى واجبٌ على الحرّ، إمّا نيةً حرّةً، وإمّا رياءً

ويأتي هذا البيت بمعنى مخالط، إسقاطي، يحار أمامه المتلقّي، يُقصّد به المتكلّم أم المخاطب؟

هو حمّل الوجهين معاً، فكأنما يلّمح المعزّي إلى أنّه يراني المعزّي، ويزعم أنّه يواسيه، أو أنّه يعزّض به، ويسلك سلوكه في تمثيل دور المنكوب فينهاه عنه لانتفاء الجدوى منه، والواضح أنّه يسقط مشاعره عليه. ويوظّف البحرنيّ، في سبيل دعم موقفه العدائيّ، عدداً من الإحالات الدنيوية والتاريخية والاجتماعية الحاضرة في وعي المتلقّي كي تفصح عمّا سكت عنه من رؤيةٍ مناهضةٍ لعالم البنات، والتي لا تلبث أن تتكشف في منتصف التجربة الشعرية، وتُمكن من تمييز مشاعره الزائفة من مشاعره الحقيقية:

1.3. الإحالات الدنيوية:

يستثمر البحرنيّ ثقافته الدنيوية واللغوية كي يلقى موقفه اللاإنسانيّ احتراماً وتقديراً، ويستلهم من القرآن الكريم معاني ربما تقنع بصواب فعل التقرّيع، وفي تصوير الموت قضيةً لا مناص منها نوعٌ من الدعوة إلى التسليم بقضاء الله وقدره:

وسفاهة أن يجزع المرء ممّا كان حنّماً على العباد قضاءً

يشير هذا المعنى إلى قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ كِتَابًا مُّوجَّلاً وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا وَمَنْ يُرِدْ ثَوَابَ الآخِرَةِ نُؤْتِهِ مِنْهَا وَسَتَجْزِي الشَّاكِرِينَ ﴾ [آل عمران: 145].

ويقول في موضع آخر:

لسنن من زينة الحياة كعدّ الدله منها الأموال والأبناء

ينفتح هذا القول الإنسانيّ المنفي على القول الرّبانيّ المثبت: ﴿ الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْبَاقِيَاتُ الصَّالِحَاتُ خَيْرٌ عِنْدَ رَبِّكَ ثَوَابًا وَخَيْرٌ أَمْلاً ﴾ [الكهف: 46]. وكأنما يحتجّ بهذه الآية الكريمة على خروج البنات من دائرة نعم الدنيا

1 ينظر: أبيات الأعرج المعني في خوف المرأة ساعة الحرب، أبو تمام، حبيب بن أوس. ديوان الحماسة. شرح التبريزي. بيروت: دار القلم، ط1، دت. 130/1.
2 ينظر: أبيات زهير بن جناب في تعبير تغلب سبي نسانها. زهير بن جناب الكلبي. ديوان زهير بن جناب. مح. محمّد شفيق النيّطار. بيروت: دار صادر، ط1، 1999م. 98.
3 ينظر: أبيات حرّان بن عمرو بن عبد مناة في تسفيه بكاء المرأة على فقد الحيوان من دون الإنسان. أبو علي أحمد بن محمد المرزوقي. شرح ديوان الحماسة. مح. أحمد أمين، عبد السلام هارون. القاهرة: مطبعة لجنة التّأليف والتّرجمة والنّشر، ط1، 1952م. 1017/3-1019.

ودخولهن في دائرة نعمها، فالبنت لا تتفع أباهما كالمال، ولا تقويه كالثياب. والله تعالى ذكر البنين من دون البنات مع أنه عز وجل ردّ بهذه الآية على رؤساء المشركين الذين اتخذوا الأموال والبنين ميداناً للتكاثر والاستعلاء، والتفاخر بنعيم عرضي، فحذرهم من متع دنيوية زائلة، لا تتفعهم في الآخرة كما ينفعهم صالح الأعمال.

وغفل البحرني أو تعافل عن أن الأب إن أحسن رعايتهن في الدنيا نفعنه في الآخرة، لكنه الطمع في متعتين دنيويتين أنييتين، والزهد في متعة أخروية دائمة. ويتناسى البحرني أن الله عز وجل جعل البنت كالابن هبة، بل قدمها عليه في قوله تعالى: ﴿لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ يَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ إِنثًا وَيَهَبُ لِمَنْ يَشَاءُ الذَّكَورَ﴾ [الشورى: 49]. ويتعامل بمكر مع الأدلة؛ فيأتي على بعضها، ويقتطعه من سياقاته، ويُعرض عن بعضها الآخر.

كذلك يلمح الاستعمال اللغوي المنفي (لَسُنَّ من زينة الحياة) إلى أن صيغة الجمع (البنون) هي التي وردت ضمن هذه المتع من دون صيغة الجمع (البنات) مع أن اللغة القرآنية الشريفة لغة عربية، وجرت عادة العرب فيها على تغليب صيغ التذكير على صيغ التأنيث، وإن فُصد بها الجنسين معاً، لكن الشاعر ينحرف عن سنن اللغة عن عمد، فيأخذ منها ما يوافق هواه، ويتغاضى عما يخالفه فيها.

ويلمح بقصة النبي يوسف عليه السلام إلى حيازة الذكور على قلب أبيهم من دون الإناث، والتأريخ الديني شاهدٌ على ذلك:

وَعَلَىٰ غَيْرِهِمْ أَخْزَنَ يَعْقُوبُ
بَّ، وَقَدْ جَاءَهُ بُنُوهُ عَشَاءً

هذا يعقوب عليه السلام لم يجزع على فراق بنت من بناته، لكنه جزع على فراق ابن من أبنائه. ويترتب على هذا الموقف النبويّ الحنيف من منظور البحرني أن يوجّه الحزن على موت البنين من دون البنات. ويفتش باستمرار في سير الأنبياء عليهم السلام عما يمكن أن يدعم رؤيته القاصرة، فيستدعي قصة النبيّ شعيب عليه السلام وابنتيه:

وَشُعَيْبٌ مِّنْ أَجْلِهِنَّ رَأَى الْوَحْدَ
دَةً ضَعْفًا، فَاسْتَأْجَرَ الْأَنْبِيَاءَ

يستقصي الشاعر ما في القصص القرآني من حجج يمكن أن توافق هواه، وتلائم رغبات نفسه، فيشير إلى قصة النبيّ شعيب عليه السلام: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِّنَ النَّاسِ يَسْكُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّىٰ يُصَدَرَ الرِّعَاءُ وَأُبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ، فَسَقَىٰ لَهُمَا ثُمَّ تَوَلَّىٰ إِلَى الظِّلِّ فَقَالَ رَبِّ إِنِّي لِمَا أَنزَلْتَ إِلَيَّ مِنْ خَيْرٍ فَقِيرٌ. فَجَاءَتْهُ إِحْدَاهُمَا تَمْشِي عَلَى اسْتِحْيَاءٍ قَالَتْ إِنَّ أَبِي يَدْعُوكَ لِيَجْزِيَكَ أَجْرَ مَا سَقَيْتَ لَنَا فَلَمَّا جَاءَهُ وَقَصَّ عَلَيْهِ الْقِصَصَ قَالَ لَا تَخَفْ نَجَوْتَ مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ [القصص: 23-25]. فالأب شيخٌ كبير، اضطرّ إلى أن يرسل ابنتيه كي تسقيا، ولو أنهما كانتا ابنتين - كما يرجو العربي ضمن الثقافة الاجتماعية المتوارثة - لما شعر بالوحدة، ولما ضعف بهما، ولما اتفق مع موسى عليه السلام على أن يزوجه إحداهما كي تتقوى به تلك الأسرة المغلوبة.

ويقدم فهم خاص لبعض الآيات في موضع آخر إما لهدف شعري وإما لهدف اجتماعي، فيقول:

وَاسْتَزَلَّ الشَّيْطَانُ آدَمَ فِي الْجَا
نَةً لَمَّا أَعْرَىٰ بِهِ حَوَاءَ

ينزاح البحرني بثقافته الإسلامية عن بعض حقائقها، ويشير إلى قوله تعالى: ﴿فَأَزَلَّهُمَا الشَّيْطَانُ عَنْهَا فَأَخْرَجَهُمَا مِمَّا كَانَا فِيهِ وَقُلْنَا اهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾ [البقرة: 36]. مع أن القرآن الكريم لم يُشر إلى أن حواء السبب في هبوطها في آدم عليه السلام من الجنة.

وقد أحال في غير نص إلى منبع ديني آخر يدعم رغبته في موت الأنثى وحياة الذكر، يقول فيه!

ومن نعيم الله، لا شك فيه بقاء البنين وموت البنات
لقول "النبي" عليه السلام: من دفن البنات من المكرمات!

وبذلك يقمّ البحترى وعياً خاصاً به، وفهماً بعيداً عن الروح الإسلاميّة ومضامين الكلام النبوي. مستغلاً حديثاً موضوعاً يتناقله الناس، وهو: (دفن البنات من المكرمات)¹

2.3. الإحالات التاريخيّة:

يتخذ البحترى من بعض الحقائق الجاهليّة شواهد تدعم موقفه الهجومى على عالم البنات، فيستغلّ شخصيّة جاهليّة عرفت بالحلم والثراء والوَأد معاً، هي شخصيّة قيس بن عاصم المنقرى، فيقول فيها:

لَمْ يَنْدُ كُثْرُهُنَّ قَيْسُ تَمِيمٍ
عَيْلَةً بَلْ حَمِيَّةً وَإِبَاءَ

راق للشاعر اجتماع هذه الخصائص في قيس بن عاصم المنقرى، وخلص بها إلى أنّ نبذ الأثوثة وإقصاءها موقفٌ عقلانيّ ناضجٌ قام به وقورٌ غنيٌّ دأب يدفن بناته خشية أن يخلف عليهنّ من ليس لهنّ بكفء². ولم يرق للبحترى الأخذ بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا الْمَوْؤُودَةُ سُئِلَتْ، بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ﴾ [التكوير: 8-9].

ويستدعي من ماضي الجاهليّة دليلاً آخر على أنّ البنات نموذجٌ للإهانة:

وَتَعَشَّى مُهْلَهْلَ الذُّلِّ فِيهَا
بَنٌ، وَقَدْ أُعْطِيَ الْأَيْمِمْ حِبَاءَ

جاء في سيرة مهلهل بن ربيعة أنّه لما رحل عن قومه أكره على تزويج ابنته بغير كفءٍ لها، ولا يملك أن يمهرها بالإبل، فمهرها الجلود المدبوغة³. ويقول:

وَشَقِيقُ بِنِّ فَاتِكِ حَذَرَ الْعَا
رِ عَلِيَّهِنَّ فَارَقَ الدَّهْنَاءَ

لم يقف البحث على أي خبر يستوضح قصّة شقيق بن فاتك، لكن المعنى يشي بأنه امرؤٌ أكره على الرّحيل عن مكانه خشية الدّلّ المتأتّي من جهة نسانه.

وبذلك يوظف البحترى ما يحلو له بعد أن يحرف مقاصده الحقيقيّة تارة، وينأى عن توظيف ما يضادّ موقفه العدائيّ لمجتمع البنات تارةً أخرى.

3.3. الإحالات الاجتماعيّة:

من الطّبيعيّ أن ينكر البحترى على الحزين حزنه، فهو ينظر إلى مفهوم الأثوثة نظرةً نفعيّةً تحول دون النّمّع بما يتّمّع به مفهوم الرّجولة من أفعالٍ مشرّفة تعجز المرأة عن مشاركة الرجل فيها بحكم طبيعتها البدنيّة والعاطفيّة؛ فهي لا تستطيع حمل السّلاح، ورفع الرّاية، وقيادة الجيش؛ ولهذا هي لا تستحقّ الحزن على غيابها طالما لا جدوى من حضورها، ويتناسى أنّها إن زوّجت فهي التي تنجب الأبطال. وتتفجّر المفارقة أمام الاستفهام الإنكاريّ:

أَتَبْكِي مَنْ لَا يَمَارِلُ بِالسَّيِّئِ
فِ مَشِيخًا وَلَا يَهْرُ اللَّوَاءَ؟

تنقلب النّيرة هنا، ويصّاعد الإيقاع مع تلك الصّراحة الفجّة في استهجان بكاء الأب على ابنته، ويستحيل خطاب العزاء إلى خطاب تفرّيع يخيب توقّع المتلقّي، ويثير دهشته، ويحثّه على التّفاعل معه إذ يضعه أمام محمولاتٍ ثقافيّة نابضة بدلالاتٍ مبغضة لمفهوم الأثوثة.

ويشير النّصّ إلى ثقافة تقليديّة متوارثة في المجتمع العربي، وتتنظر إلى البنات على أنّهنّ مسؤوليّة كبيرة:

وَالْفَتَى مَنْ رَأَى الْقُبُورَ لِمَا طَا
فَ بِهِ مِنْ بَنَاتِهِ أَكْفَاءَ

الأب النّمّوذج هو الذي يجعل القبر خير كفء للبنات، ويؤنّسه على أنّه زوجٌ مناسبٌ لها، تتقدّم إلى خطبتها، وسنّزفت إليه؛ وهو الأجدر بها من دون سواه من المتقدّمين، وعلى الأب أن يفرح بزفافها إلى قبرها بدلاً من أن يحزن.

ومن المثير للشفقة أن يزوّج طرفان، أحدهما إنسانيّ/الابنة، والآخر لا إنسانيّ/القبر، وهذا الموقف متوقّع ممّن يعامل الابنة بلا إنسانيّة؛ لأنّه بهذا التّصوّر ينفي الإنسانيّة عنها، ويساويها بالقبر، فكُلٌّ منهما، من منظوره، معادلٌ للحزن.

1 ذكره ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: هذا حديثٌ لا يصحّ عن رسول الله. ينظر: أبو الفرج ابن الجوزي. الموضوعات في الأحاديث المرفوعات. مح. عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط1، 1968م. 236/3.

2 ذكر القلقشندي أن العرب كانت تند البنات خشية العار. وممن فعل ذلك قيس بن عاصم المنقرى، وكان من وجوه قومه، ومن ذوي المال. وسبب قتله لبناته أن النعمان بن المنذر غزا بني تميم بجيش فسبى الجيش ذراريهم. فأنابه القوم، وسأله أن يحرر أسراهم؛ فقال النعمان: كلّ من اختارت أباهما رذت إليه، وكلّ من اختارت صاحبها تركت معه، فكلهنّ اخترن أباهنّ إلا ابنة لقيس بن عاصم، فأبها اختارت صاحبها عمرو بن الجموح، فنذر قيس بن عاصم أنه لا يولد له ابنة إلا قتلها، فكان يقتلن بعد ذلك ينظر: أبو العباس أحمد القلقشندي. صُبْحُ الْأَعْمَى فِي صِنَاعَةِ الْإِنْسَانِ. القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1922م. 404/1.

3 مُهْلَهْلُ بِنِّ رِبِيعَةَ. ديوان مهلهل بن ربيعة. مح. طلال حرب. بيروت: الدار العالميّة، 1993م. 81.

والنظر إلى البنات على أهنّ عبءٌ نظرةٌ قديمة، ولوعي الرسول الكريم محمد ﷺ بطبيعة هذا الجمل الكبير الذي ينوء به الأب أكبر صنيع الرجل الذي يحسن تربية بنته أو بناته¹، فالصبر على رعاية البنات في الدنيا يقابله ثوابٌ عظيمٌ في الآخرة. ويتعاضى البحرني عن هذا الموقف النبوي التشجيعي؛ لأنه لا يروق لتقييمه الجائر لمفهوم الأثوية:

قَدْ وَلَدْنَ الْأَعْدَاءَ قَدَمًا، وَوَرَثَهُنَّ
مَنْ التَّلَادَ الْأَقَاصِيَّ الْبُعْدَاءَ

هو منطقٌ تقليديٌّ بعيدٌ عن الروح الإسلامية السّماحة؛ إذ يجعل الرّابطة الذكوريّة على حساب الحقوق الأنثويّة، فإنجاب الأنثى يترتب عليه متاعب مستقبلية متعدّدة، بعضها سياسي، وبعضها اجتماعي، وبعضها اقتصادي، فالأنثى تلد الخصوم، والأنثى تزوّج من الغريب لتجبر الأهل على معاملته كالقريب، وكأنّ الذكر لا يتزوّج إلا من القريبة، والأنثى تنقل مال أبيها لأبنائها، والأصلح أن ينقل الذكر مال أبيه لأبنائه، فمن منظور البحرني مستقبل البنت رمزٌ للخصام والبعد والضرر، ومستقبل الصبي رمزٌ للوئام والقرب والنفع.

وينتهي النص إلى أنّ الأنساب تُعرف من جهة الآباء لا من جهة الأمهات:

وَتَلَفَّتْ إِلَى الْقَبَائِلِ، فَانْظُرْ
أُمّهَاتٍ يُسَبِّنُ أُمَّ آبَاءِ

والغريب أنّ البحرني كلّما استرسل في الكلام عبّر عن موقف اجتماعي يتبناه فنّام من الناس يُبغض قرابة المرأة بشئى أشكالها، سواء أكانت ابنة أم زوجاً أم أمّاً. فالمقام مقام تزيية محمد بن حميد الطوسي، والسّياق سياق حديث عن البنات، فما الذي حدا بالخطاب إلى الحديث عن الأنثى الزوج/ حواء، والأنثى الأم/ أمهات؟ هو موقفٌ جائر في وعي المبدع والمخاطب حاول الأول ستره في البداية فلم يفلح، فكشفت عن بعضه في المنتصف، وصرّح بجميعة في النهاية حين علا إيقاع قسم جاهليّ على صحّة فكرة قديمة شاعت في مجتمع جاهليّ، ونادى بضرورة استمرارها شاعرٌ عباسي أحال الودّ الفعليّ وأداً قولياً، ويقسم بحياته على أنّ موت البنت لا يستحقّ الحزن:

وَلَعَمْرِي مَا الْعَجْزُ عِنْدِي إِلَّا
أَنْ تَبَيَّتَ الرَّجَالُ تَبْكِي النِّسَاءَ!

ويستعمل البحرني مؤشراً ظرفياً متعلّقاً به، (عندي)، ويصرّح من خلاله بأنّه يقدّم مفهوماً خاصاً به.

وعلى هذا استفزّت عاطفة الأبوة البحرنيّ، وأثارت حفيظته، وحركت نوازع ضغينته المكبوتة تجاه مفهوم القرابة الأنثويّ، فطفق يستقصي من الثقافة الدينيّة والتاريخيّة والشعبيّة قصصاً وأخباراً، لعلّها تقنع بصواب موقف التعنيف.

4. التّأويل بين الضّمائر:

يبدو البحرني وريئاً للقيم الجاهليّة، لم يمنعه موقف العزاء من استنكار بكاء الأب على وفاة الابنة، ومع ذلك يحاول أن يظهر بمظهر من يوقر المخاطب من خلال التوجه إليه بضمير الخطاب الجماعيّ (فيكم، بني حميد، داعكم، فيكم)، وادّعاء تهويل مصيبة الفقد التي نزلت به، لكنّه لا يلبث أن يتدرّج بهدوء من ضمير الخطاب الجماعيّ إلى ضمير الخطاب الفرديّ، (يا أبا القاسم)، وبعد أن يضيف عليه المكرمات يتدرّج من خطاب الاحترام والرخامة إلى خطاب الازدراء والضّالة، وحين يدنو من نبرة الاستيلاء يتحوّل من الأنا والأنتى إلى الأنا والهو، وذلك في الأبيات (6، 7، 8) التي تعرّض بوهن المخاطب.

وتنتقل صيغ الجموع الفخمة تدريجياً من الجمع إلى الأفراد:

بني حميد ← أبا القاسم.

أنفس ← نفس.

بكينا ← أتبكي.

ثمّ تعود صيغ الجموع في ضمائر الغائبات بهدف التّحقير للعنصر الأنثويّ مقابل التّعظيم السّابق للعنصر الذكوريّ، (بناته، لسنن، ولدن، ورثن، عليهنّ، غيرهنّ) إلى أن يختم بضمير الجماعة الغائبين قاصداً به المفرد المخاطب:

وَلَعَمْرِي مَا الْعَجْزُ عِنْدِي إِلَّا
أَنْ تَبَيَّتَ الرَّجَالُ تَبْكِي النِّسَاءَ!

1 عن أبي سعيد الخدري قال: "قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كان له ثلاث بنات أو ثلاث أخوات أو ابنتان أو أختان فأحسن صحبتهن وأقى الله فيهنّ فله الجنة" ، محمد بن عيسى الزّمّدي. الجامع الصّحيح: سنن الترمذي. مح. أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ط2، 1978م، 320، رقم الحديث: 1916.

وينتهي النصّ بإقرارٍ صريحٍ مقترنٍ بقسمٍ ذي نبرةٍ انفعاليّةٍ عاليةٍ بأنّه من المعيب على الرجال ذرف الدموع على النساء.

5. توتر المستوى الإيقاعي:

يبدأ الإيقاع هادئاً هدوءاً مُتكلِّفاً، ثم لا يلبث أن يتدرّج في العلو عند نداء الجماعة (بني حميد)، ويعلو أكثر عند نداء الفرد (يا أبا القاسم)، فأكثر عند الاستفهام (ولماذا تتبّع النفس؟)، إلى أن يبلغ الذروة عند الاستفهام (أتبكي؟)، ثم يعود إليه الهدوء والاتزان، ثم يرتفع الإيقاع مجدداً انطلاقاً من شعور الذات بتأييدٍ مستمّدٍ من قصص الأسبقين.

6. انحراف المستوى البنائي:

يبدو الانتقال في الخطاب من العظة إلى المدح بكرم الخصال أمراً طبيعياً، والمتوقّع أمامه أن لا يضعف البطل، وأن لا تنال من عزيمته نواب الدهر، لكنّ غير المتوقّع أن ينقلب المديح إلى هجاء الفاقد والفقيدة، فهو مذهبٌ طريفٌ يقف المتلقّي حياله مذهولاً، فبدلاً من أن يستمرّ في الرّبط على قلب الحزين وتسليته بقصص حزن الأقدمين على بناتهم وصبرهم حيالها يقرّعه بقصصٍ أخرى، توجّه فيها الحزن على الأبناء من دون البنات؛ ولهذا يستلب منه خصلة الثّبات في السّلم في آخر النصّ بعد أن أضفاها عليه في الحرب في بدايته، ويستنكر عليه أن يجزع من تحكّم الموت بمصير ابنته بعدما كان هو من يتحكّم بمصائر الناس.

خاتمة:

يتبيّن ممّا سبق أنّ البحريّ قدّم نصّاً فريداً في باب الرثاء، بُني على منطق المفارقة؛ إذ يتعمّد إقناع المخاطب بضرورة الفرح في موقعٍ اعتيد فيه الحزن، ويسعى سعياً حثيثاً إلى توظيف المقدّس في دعم المدنّس، وتتبع قصص الأنبياء عليهم السلام واستقصائها بما يخدم هدفه.

ومع مراعاته مقام خطاب العزاء، لأمّ المخاطب على مشاعر الجزع والالتياح، ووظف ثقافة جاهلية قديمة انحدرت بصورة الفقيدة عند شاعرٍ عباسيٍ انحازاً لم يُعهد لها عند شاعرٍ جاهليّ.

ويخيل إلى المتلقّي، للوهلة الأولى، أنّه يستوحي معاني الأسبقين فإذا هو يُنطقها بما يستحيل أن تنطق به كي تنسجم وهوى النفس، لعلّه يخفّف المصيبة عن صاحبها، وينتهي إلى تسفيه فعلٍ طبيعيّ تحتمه الفطرة الإنسانيّة حين تفقد عزيزاً، وقد جاء بهذه الرّؤية الطريفة، وهو يعي انزياحها عن مألوف خطابات العزاء.

المصادر والمراجع

- الأصفهاني، أبو الفرج. الأغاني. مح. عبد الكريم إبراهيم العزّباويّ ومحمود محمد غنيم. القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، 1993م.
- الحُثريّ، الوليد بن عُبيد. ديوان الحُثريّ. سلسلة ذخائر العرب (34)، مح. حسن كامل الصّيرفيّ. القاهرة: دار المعارف، ط3، 1963م.
- اليزّوقيّ، عبد الرحمن. شرح ديوان المُتنبّي. القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، 2012م.
- الزّمّدي، محمد بن عيسى. الجامع الصّحيح: سنن التّرمذيّ. مح. أحمد محمد شاكر. القاهرة: مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبيّ، ط2، 1978م.
- أبو نَمّام، حبيب بن أوس. ديوان الحَمّاسة. شرح التّبريزيّ. بيروت: دار القلم، ط1، دت.
- تودوروف، تزفيطان. الشعرية. ترجمة: شكري المبخوت ورجاء بن سلامة، الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط2، 1990م.
- ابن الجوّزي، أبو الفرج. الموضوعات في الأحاديث المرفوعات. مح. عبد الرحمن محمد عثمان. المدينة المنورة: المكتبة السلفية، ط1، 1968م.
- حسّونة، محمد إسماعيل. إحالات النصّ الشعريّ دراسة تحليليّة أسلوبيّة. من أعمال المؤتمر العلمي الدولي الأول بعنوان "النص بين التحليل والتأويل والتلقي". غرّة: جامعة الأقصى، 2006م.

- زُهَيْر بن جَنَاب الكَلْبِي. *ديوان زهير بن جناب*. مح. محمد شفيق البيطار. بيروت: ، دار صادر، ط1، 1999م.
- عَلَوَش، سعيد. *معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة*. بيروت: دار الكتاب اللبناني، والدار البيضاء: سوشيريس، 1985م.
- الْفَلْهَسْتَيْدِي، أبو العباس أحمد. *صُبْحُ الأَعْشَى فِي صِنَاعَةِ الإِنْشَاءِ*. القاهرة: دار الكتب المصريّة، 1922م.
- كوهن، جان. *بنية اللغة الشعرية*. ترجمة: محمد الولي ومحمد العمري. الدار البيضاء: دار ثوبقال للنشر، ط1، 1986م.
- المُبْرَد، أبو العباس محمد بن يزيد. *كتاب التّعازي والمرّاثي*. مح. خليل المنصور. بيروت: دار الكتب العلميّة، ط1، 1996م.
- المَرْزُوقِي، أبو علي أحمد بن محمد. *شرح ديوان الحمّاسة*. مح. أحمد أمين، عبد السّلام هارون. القاهرة: مطبعة لجنّة التّأليف والترجمة والنّشر، ط1، 1952م.
- المقدّسي، أنيس. *أمراء الشّعير العربيّ في العصر العبّاسي*. بيروت: دار العلم للملايين، ط17، 1989م.
- مُهَلْهَلُ بنُ رَبِيعَةَ. *ديوان مهلهل بن ربيعة*. مح. طلال حرب. بيروت: الدّار العالميّة، 1993م.
- ناظم، حسن. *مفاهيم الشعرية: دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم*. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 1994م.
- ياقوتُ الحَمَوِي. *معجم الأدباء: إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب*. مح. إحسان عبّاس. بيروت: دار الغرّاب الإسلاميّ، ط1، 1993م.
- ياكيسون، رومان. *قضايا الشعرية*. ترجمة: محمد الولي ومبارك حنوز. الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط1، 1988م.

- Alloş, Sa'î. *Mu'cemu'l-mustalahati'l-edebiyeti'l-mu'âsıra*. Beyrût: Dârü'l Kitabil- Lübnânî, 1985.
- Berkûkî, Abdurrahman. *Şerh-u divânü'l Mütenebbî*. Kâhire: Müessesetu Hindâvî li't-Ta'lim ve's-Sekâfe. 1.Baskı, 2012.
- el-Buhturî, Velîd b. 'Ubeyd. *Divânü'l-Buhturî*, Thk. Hasan Kâmil Sayrafî. Kâhire: Dârü'l Maârif, 3. Baskı, 1963.
- Cohen, Jean. *Binyetü'l-lügati's-ş-riyye*. çev. Muhammed el-Veli, Muhammed el-'Umrî, Kasablanka: Dâru Topkâl li'n-Neşr, 1.Baskı, 1986.
- Ebû Temmâm, Habib b. Evs. *Dîvanü'l-hamâse şerhu'l Tebrizî*. Dâru'l-Kâlem. Y. y. Tsz.
- Hassune, Muhammed İsmail. *İhâletü'n-Nassi-Şa'ri Dirâse Tahlîliyye Üslûbiyye*. Gazze, Câmi'a'-Aksâ, 2006.
- İbn'ül-Cevzî, Ebu'l-Ferec. *el-Mevzû'ât mine'l-ehâdîsi'l-merfû'ât*. Thk. Abdurrahman Muhammed Osman . Medine Münevvere: Mektebetü's-Selefiyye, 1. Baskı, 1968.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn. *el-Egânî*. Thk. Abdulkерim İbrâhim 'Azbâvî, Mahmûd Muhammed Ğuneym. Kâhire: el-Hey'etü'l-misriyyetü'l-'Âmme li'l-Kitâb. 1993.
- Jakobson, Roman. *Kadâya's-ş-riyye*. çev. Muhammed el-Veli, Mubârek Hanuz. Kasablanka: Dâru Topkâl li'n-Neşr, 1.Baskı, 1988.
- Kalkaşendî, Ebü'l Abbas Ahmed. *Subhu'l-'aşâ fi sinât'il inşâ*. Dâru'l-Kitâbi'l Mısriyye. 1922.
- Cohen, Jean. *Binyetü'l-lügati's-ş-riyye*. çev. Muhammed el-Veli, Muhammed el-'Umrî, Kasablanka: Dâru Topkâl li'n-neşr, 1.Baskı, 1986.
- Makdisî, Enis. *Umerâü's-ş-ri'l-arabiyyi fi'l-İlm Abbâsî*. Beyrût: Dâru'l-'İlm Lilmelâyîn. 17. Baskı, 1989.
- Merzûkî, Ebû Alî Ahmed b. Muhammed. *Şerhu divânü'l Hamâse*. Thk. Ahmed Emin, Abdusselam Harun. Kâhire: Matbaatu Lecne, 1. Baskı, 1952.
- Müberrid, Ebu'l Abbas Muhammed b. Yezid. *Kitabu't-Teâzî ve'l Merâsî*. Thk. Halil Mansur. Beyrût: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 1. Baskı, 1996.
- Mühelhil b. Rebîa. *Dîvanü'l Mühelhil b. Rebîa*. Thk. Tılâl Harb. Beyrût: Dâru'l-'âlemiyye, 1993.
- Nâzım, Hasan. *mefâhîmu's-ş-riyye dirâse mukârane fi'l-usûli ve'l-menheci ve'l-mefâhîm*. Kasablanka: el-Merkezu's-Sekâfiyyu'l-'arabî, 1.Baskı, 1994.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünen-i et-Tirmizî: el-Câmi'u's-sahîh'i*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Kâhire: Mektebe ve Matbaa Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 2. Baskı, 1978.
- Todorov, Tzvetan. *Eşş-riyye*. çev. Şukrî el-Mebhût, Recâ b. Selâme. Kasablanka: Dâru Topkâl li'n-neşr, 2.Baskı, 1990.

Yâkut el-Hamâvî, *Mu'cemu'l Üdebâ*. Thk. İhsan Abbas. Beyrût: Dâru'l-Ėarbi'l-İslâmî.
1.Baskı, 1993.

Züheyr b. Cenâb el-Kelbî. *Divanü Züheyr b. Cenâb*. Thk. Muhammed Şefik el-Baytâr.
Beyrût: Dâru's-Sadir, 1.Baskı, 1999.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 80–94.

Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine "Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelik"¹

İsmail Polat

Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen
Kırıkkale, Türkiye

Ministry of National Education, Teacher
Kırıkkale, Turkey

ipolat09@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-5744-7362

¹ Bu makale, 22.01 2020 tarihinde Gazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Türk İslam Felsefesi Anabilim Dalında hazırlanan "İslam'da Siyasal Düşüncenin Temel Dayanakları" adlı doktora tezinin birinci bölümünden yararlanılarak hazırlanmıştır.

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 06.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27.06.2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran/ January-June.

Cilt / Volume: 6 Sayı /**Issue:** 11; **Sayfa / Pages:** 80–94.

Atıf / Cite as: Polat, İsmail. "Postmodernizm, İslam ve Hermeneutik Üzerine "Dini Metinleri Anlamada Mutlak Görecelilik". Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 80–94.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

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

POSTMODERNİZM, İSLAM VE HERMENEUTİK ÜZERİNE “DİNİ METİNLERİ ANLAMADA MUTLAK GÖRECELİLİK”

İsmail Polat²

Öz

Bu makalede İslam kaynaklarının Post-modernist bakış açısıyla ve/ya mutlak görecelilik ile ele alınması analiz edilmektedir. Bu bağlamda, Üç temel nokta üzerinde durulmuştur. Bu temel noktalar şunlardır:

Bölüm 1) Postmodernizmin ne olduğu ve ne tür sonuçlar doğurduğu üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Postmodernizmin tarihsel gelişimi, temel özelliklerinin ve temel tezlerinin neler olduğu belirtilmiştir.

Bölüm 2) Postmodernizmin hermeneutik ile olan ilişkisi üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede Postmodernizmin hermeneutik ile olan ilişkisi açıklanmıştır.

Bölüm 3) İslam dini metinleri anlamada post-modernist bakış açısı (görecelilik) üzerinde durulmuştur. Bu çerçevede postmodernist bakış açısının ve/ya göreceliliğin İslam dininin temel kaynakları(Kitap ve Sünnet) açısından kabul edilebilir olup olmadığı açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Postmodernizm, İslam, Hermeneutik

² Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen, ipolat09@hotmail.com

ON POSTMODERNISM, ISLAM AND HERMENEUTICS
“ABSOLUTE RELATIVITY IN UNDERSTANDING RELIGIOUS TEXTS”

Abstract

In this article, the analysis of Islamic resources from a Post-modernist perspective and/or absolute relativity is analyzed. In this context, three main points are emphasized. These key points are:

Part 1) It is focused on what postmodernism is and what kind of results it has. In this framework, the historical development of postmodernism, its basic features and basic theses are stated.

Part 2) The relationship of postmodernism with hermeneutics is emphasized. In this framework, the relationship of postmodernism with hermeneutics is explained.

Part 3) Post-modernist point of view (relativism) is emphasized in understanding Islamic religious texts. In this context, it is explained whether the postmodernist perspective and / or relativism is acceptable in terms of the main sources of Islam (Book and Sunnah).

Keywords: Postmodernizm, Islam, Hermeneutics

Giriş

Orta Çağ'ın yıkılmasına neden olan ve modern Avrupa düşüncesinin temelini oluşturan değerler, yirminci yüzyıl'ın başlarından itibaren yeni bir bakış ile eleştirilmeye başlandı. Modern dönemi karakterize eden temel kabuller olarak akıl yolu ile evrensel hakikatleri bulma, insan yaşamının ve iş hayatının standartlaştırılması, insanın doğaya hâkimiyeti, ilerleme, bireysellik ve demokratik değerler, giderek yükselen post modern eleştirinin hedefleri oldu. Yirminci Yüzyılın son çeyreğinde öncelikle sanat ve edebiyat alanlarında görülmeye başlayan postmodernizm çok geçmeden felsefe ve sosyolojide belirgin bir yaklaşım haline gelmiştir (Şaylan, 1999). İslam dünyasında da pek çok yazarın çalışmalarında etkisini gösteren postmodernizm, özellikle dini metinleri anlamada, beraberinde getirmiş olduğu göreceliliği meşrulaştırmış ve büyük bir belirsizliğe de neden olmuştur. Her ne kadar değişik ifadeler kullanılmış olsa ve kimi farklılıklar görülse de bütün bu düşünürlerde, postmodernist/görece bakış açısıyla yapmış oldukları, Kuran ve sünnetin tüm yeni yorumlarında, bir belirsizlik hâkimdir. Bizler bu çalışmamızda bu bakış açısının mümkün olup olmadığını irdelemeye çalıştık. Böylece bu makalede ele alınacak konu “dini metinleri anlamada postmodernist bakış açısı ve/ya mutlak görecelilik” olacaktır.

1. Postmodernizm, Temel Özellikleri, Tarihsel Gelişimi ve Temel Tezleri

Postmodernizm'in tanımını yapmak zor olmakla birlikte bazı temel özellikleri ve tutumları belirlenebilir. Sanat alanında kendini belirgin bir şekilde ifade etme fırsatı bulan Postmodernizm, biçim ve içerik tartışmasında vurguyu biçim veya üsluba kaydırır. Resimde mantık, simetri ve düzenliliği reddederken karışıklık ve çelişkiden hoşlanır. Sanatla günlük yaşam arasındaki, popüler kültür ve elit kültür ayırımını aşmayı arzular. Örneğin sanatsal üretimin özgünlüğüne karşı çıkar ve sanatın salt tekrara dayalı bir faaliyet olabileceğini iddia eder. Edebiyat eleştirisinde post modern yaklaşım metnin yaratıcısı olarak yazarın otorite ve iktidarına meydan okur. Dolayısıyla eleştiride yazarın amacının ya da niyetinin ne olduğu önemsizleşir (Cevizci, 2002: 841).

Sanat ve kültür alanındaki bu tür bir yaklaşımın yükselişinin, çağdaş dönemin Batı tarihinde post modern yeni bir evrenin doğumunu müjdelediği iddia edilir. Nasıl burjuva ideolojisi ve değerleri 19. Yüzyıl liberal kapitalizminin hâkim fikirleri olmuş ise, benzer şekilde, post modern kültürün ve toplumsal ilişkilerin de bugün çağdaş kapitalizme karşılık geldiği öne sürülür. Sanat ve kültür alanındaki bu Postmodernizm anlayışının yanı sıra modernlik ve Aydınlanma' ya ilişkin felsefi eleştiriden meydana gelen bir başka tür post modern akımdan da bahsedilebilir. Bu akım felsefi Postmodernizm olarak tanımlanmaktadır ve modernizmin entelektüel kabullerine ilişkin radikal ve kuşkucu bir felsefi eleştiriden meydana gelmektedir. Felsefi Postmodernizm Batı felsefesi ve metafiziğinin temel kategorilerini sorgular (Cevizci, 2002).

Felsefi Postmodernizmin belki de en önemli özelliği ister siyasi, ister dini, isterse de toplumsal nitelikli olsun bütün küresel, kapsayıcı dünya görüşlerine itiraz etmesidir. Bu çerçevede, Marksizm,

Hıristiyanlık, Faşizm, Liberalizm, İslamiyet ve modern bilim gibi öğretilerin hepsi aynı kefeyle koyulup bunların tamamı nesnel olma iddiasında olan aşkın ve bütünselleştirici üst-anlatılar (*meta-narratives*) oldukları gerekçesiyle reddedilir. Buna bağlı olarak insanların bilim aracılığıyla ilerleyeceği ve özgürleşeceği fikrine ve evrensel ahlaki doğrulara karşı çıkılır. Bu yüzden modern bireyde temellenen evrensel bir etik düşüncesi, özellikle de faydacılık ilkesi şiddetle eleştirilir. Bu tür bir evrenselciliğe karşı çıkış, bilginin göreceliğinden, farklı akılların varoluşundan, insan algısının bağlam bağımlı oluşundan bahsedilerek haklılaştırılmaya çalışılır.

Bu tür felsefi reddiyeler günlük ve siyasal yaşamda da değişiklik taleplerini beraberinde getirir. İlerleme fikri kabul edilmediğinden modernin de modern öncesinden iyi olduğu görüşü reddedilir. Post modernler köylünün kır hayatı yerine entelektüelin kentli hayat tarzını seçmeyi reddederler. Modern bilimin kategorik farklılaşımının yanlış olduğu savunularak disiplinler arası çalışma gündeme getirilir. Temsili demokrasi sahtekârlık olarak görülür ve birçok yeni toplumsal hareket bu sebeple desteklenir (Cevizci, 2002).

Yirminci Yüzyıl insanlık tarihinin en vahşi yüzyılı oldu. İki dünya savaşında ölen milyonlarca insan, Avrupa'nın ortasında yaşanan soykırımlar, küresel gelir eşitsizliği gibi önemli toplumsal vakalar, modernliğe ve onun teorisini kuran siyasal ideolojilere karşı büyük bir tepki doğurdu. Marksizm'in veya liberalizmin ilkelerinin çağımızı açıklayamadığı, modern aklın kendi yıkımını hazırladığı ve insanlığın bir krizde olduğu sıklıkla tekrarlanan eleştiriler haline geldi.

Bu büyük gelişmelere paralel olarak felsefi ve bilimsel dönüşümler de ortaya çıkmaktaydı. Buna göre, genel olarak hakikati keşfetme yolunun bilimsel rasyonaliteden geçtiği iddialarının ömürlerini tamamladığı ve bizim için yeni bir üçüncü tarihsel dönemin başladığı tezi ileri sürüldü. Fizik ve matematik alanındaki gelişmeler özellikle ilginçtir. Evrensel kanunların bulunması konusunda sosyal bilimlere ilham vermiş olan fizik biliminde yirminci yüzyıl'ın başından itibaren kuantum teorisinin geliştirilmeye başlanması ile determinist yasalara göre işleyen evren anlayışı sarsılmaya başlamıştır. Örneğin Alman fizikçi Heisenberg en azından mikro düzeyde fenomenlerin belirlenemez olduğunu ileri sürmüştür. Onun Eşitsizlikler Teorisi bir atom parçacığının konumunu ve hızını aynı anda belirlemenin imkânsız olduğunu iddia eder. Bu sebeple mikro fizik sisteminin gelişimini kesin bir şekilde ortaya koymanın mümkün olmadığı belirtilir (Russ, tarih: 347).

Fiziğin ardından matematik de Gödel'in Eksiklik Teoremi ile mantığın kanıtlayamayacağı matematiksel gerçekliklerle yüzleşmek zorunda kalır. Dolayısıyla Yirminci Yüzyıl Baconcu, Descartescı katı determinist, pozitivist önermelerden daha esnek ve daha göreceli bir konuma doğru sürüklenmekteydi. On dokuzuncu yüzyıl'ın son çeyreği ile yirminci yüzyıl'ın ilk yarısı, erken dönem moderniteye karşı felsefi bir başkaldırının da tohumlarını içinde barındırmıştır. Bu açıdan Nietzsche'nin Sokratesçi mantıksal temelli evrensel bilgi arayışının bir yanılsamadan ibaret olduğunu iddia etmesi, ardından modern ahlakın köle ahlakı olduğunu iddia ederek, üstün insanın yeni ahlaki standartlarını yaratacağını ümit etmesi önemlidir. Nietzsche şeyleri ve olguları farklılıkları ve benzerliklerine göre soyutlayarak sınıflandırma ihtiyacının pratik yaşamın devamlılığı için elzem

olduğunu kabul eder. Örneğin bir elma şekil, boy gibi özellikleri bakımından bir başka elmadan farklılaşsa da genel bir elma tanımı yapmak sosyal hayat için gereklidir. Ancak, Nietzsche'ye göre bu zorunluluk aynı zamanda evrensel kuralların varlığını ispatlamaz. Evrensel kurallar yerine tarihsel küçük anlatılar vardır. Dünya biricik tecrübelerden oluşan bir kaos ortamından oluşur, yoksa bir düzen sergilemez. Düzenler insanların yanılsamalarıdır. Modern insanın çoğunluğu bu yanılsamaları alışkanlıkla kabul eder ve onları sorgulamaz. Oysa olması gereken “üstün insan”ın dünyanın bu tarihselliğini kabul edip, kendi ahlakını oluşturmasıdır.

Nietzsche'nin mutlak gerçeklerin yokluğu nedeniyle anlamsız hale getirilmiş olan bir dünyada yeni bir anlam yaratma çabaları varoluşçuluk olarak bilinen bir felsefenin ortaya çıkmasına yardım etmiştir. Martin Heidegger gibi Fransız olmayan varoluşçular kadar Jean Paul Sartre ve Maurice Merleau-Ponty gibi çeşitli Fransız varoluşçular evrenin doğasında rasyonel bir düzenin olmadığını iddia ettikten sonra bireylerin düzen ve anlam yaratan tercihler yaratmasını salık vermişlerdir (Tanenbaum ve Schultz, 2005).

Örneğin Sartre, varoluşun açıklanabilir şeyler alanına dâhil olmadığını ileri sürer. Neden orada değil de burada? Neden başka zamanda değil de şu an? Bu tür soruların Sartre için anlamlı olan açıklamaları yoktur. Sartre *Bulantı* kitabında şöyle der:

“Var olan her şey nedensiz olarak ortaya çıkar, zavallılıkla varlığını sürdürür ve rastlantı sonucu ölür gider.”

Varoluş bir akıl-dışılık oluşturur. Varoluş absürttür, anlamdan yoksundur. Sartre insanların eylemlerini nesnel temeller üzerine kurmak istediklerini ancak bu çabanın sonsuz bir başarısızlıktan başka bir sonuç vermeyeceğini iddia eder (Russ, 2011).

Nietzsche'nin ardından Freud, rasyonel olduğu kabul edilen insan bilincinin aslında bilinçaltı dürtüler tarafından yönlendirildiğini güçlü bir şekilde savunarak, modern medeniyetin kültürünün insanın mutluluğu ile sürekli bir çatışma içinde olduğunu ileri sürmüştür. Freud insan benliğinin id, ego ve süper ego'dan oluştuğunu belirtir. İd insanın asosyal, dürtülerinin hâkimiyetindeki yönüdür. Ego insan bilincini temsil eder ve süper ego ise bilinci sınırlandıran kültür, ahlak gibi üst yapıları ifade etmek için kullanılır. Toplumsal hayatın varlığı id'in törpülenerek insanın sosyal kurallara uygun yaşamasına bağlıdır. Böylece modern kültür insanın temel dürtülerinin kontrol altına alınması ile doğar. Ancak insan dürtülerini kontrol etmekte zorlandığı için modern kültürle sürekli bir çatışmanın içindedir. Bu yüzden kapitalist kültür kendi yıkımını gerçekleştirecek çelişkiyi içinde barındırır.

Freud'un bilinçaltı üzerine teorileri II. Dünya Savaşı sırasında ve sonrasında pek çok önemli düşünürü etkiledi. Özellikle İtalya'da faşist yönetimin, Almanya'da nasyonal sosyalizmin ve Rusya'da Sovyet komünizminin kurulmaları ile yükselişe geçen totaliter zihniyet pek çok düşünürün modern medeniyetin temelleri üzerine kuşkucu, karamsar tezler geliştirmelerine sebep oldu. Örneğin bu dönemde Herbert Marcuse *Eros ve Uygarlık*'ı, William Reich *Faşizmin Kitle Psikolojisini*, Theodore Adorno ise *Otoriter Kişilik*'i kaleme aldılar. Bu yazarlar, insanın cinselliğini tabulardan, toplumsal kısıtlamalardan kurtararak siyasal özgürlüğü güvence altına alma yollarını araştırdılar. Bunları

yaparken faşizm ve otoriter kişiliğin yükselişini ve psikolojisini ifade etmek için Freudyen terimlerden faydalandılar (Tannenbaum ve Schultz, 2005).

Yine aynı grupta yer alan Max Horkheimer, kapitalizmin iktisadi yapısına hâkim olan kavramlarının zıtlarına dönüşerek faşizme yol açtığını ileri sürdü. Ona göre, dürüst mübadeleler derin bir toplumsal adaletsizliğe, serbest piyasalar tekeli tahakküme, üretici emek üretime ket vuran ilişkilerin gelişmesine, toplum hayatının idamesi de insanların fakirleşmesine sebep olmaktadır.

Siyaset felsefesinde bu tür dönüşümler yaşanırken bilim felsefesinde de postmodernlerin bilginin ilerlemeci bir yapısının olmadığı yolundaki iddialarını destekler nitelikte gelişmeler yaşandı. Thomas Kuhn *Bilimsel Devrimlerin Yapısı*'nda ve Paul Feyerabend *Özgür Bir Toplumda Bilim*'de, bilimsel bilginin basitçe kümülatif olarak gelişen soyut bir kurallar dizisi olmadığını ileri sürdüler.

Kuhn'a göre, bilim bilimsel devrimler veya onun paradigma kayması olarak isimlendirdiği olaylar tarafından karakterize edilir. Yeni kültürel değerlerin ve varsayımların nelerin gerçekler ve bilimsel bilgiler olarak kabul edileceğini belirlediği iddia edilir. Örneğin Kuhn, yeryüzü merkezli bir evren görüşünden güneş merkezli bir evren görüşüne kayışın bilgiyi organize etmek ve bilimsel faaliyeti üstlenmek için yeni bir yol olduğu kadar, dünya hakkında yeni bir düşünme tarzı da olduğunu belirtir. Kuhn ve Feyerabend bilimsel teorilerin açık bir soruşturma sürecinde test edilerek, doğruluğu kanıtlanarak kabul edilmediğini, bilakis yeni teorilerin önlerinin sürekli olarak kesildiğini göstermişlerdir. Yani bilimsel teorilerdeki değişim daha çok devrimci olaylarla paradigma değişiklikleri ile gelişmektedir (Tannenbaum ve Schultz, 2005).

İlk postmodern felsefecilerin bu tür gelişmelerin ışığında Yirminci Yüzyıl'ın sonunda ortaya çıktığı söylenebilir. Özellikle Richard Rorty, Jean François Lyotard ve Michel Foucault gibi yazarlar aklın "modern" düşünürler tarafından etik, siyaset ve felsefe için bir temel olarak kullanılmasını eleştirirler. Rorty bilimsel rasyonelliğin bilginin tek ve mutlak kaynağı olduğunun ispatlanamayacağını iddia eder. Bu sebeple siyasette ve felsefede evrensel köktencilik reddedilmeli ve yerel geleneklere, adetlere ya da pek çok farklı bilme yöntemlerine yönelinerek çoğulcu bir toplum görüşü benimsenmelidir (Tannenbaumve Schultz, 2005).

Postmodern terimini *Postmodern Durum: Objektif Bir Rapor* adlı kitabında ilk kez kullanan isim Lyotard'dır. Düşünür bu kitabını felsefeciye ve uzmana ait iki dil oyununun birleşimi olarak tanımlar. Uzman neyi bilip neyi bilmediğini bilirken, filozof ikisini de bilmemektedir ama o, sorulara sahiptir. Bu belirsizliğin ışığında, Lyotard resmettiği bilginin bu durumu hakkında ne orijinallik ne de doğruluk iddia ettiğini ve kendi hipotezinin gerçekliğe ilişkin olarak tahmin edici olmaması gerektiğini ancak sorunun ortaya konulması bağlamında hipotezin stratejik değer taşıdığını belirtir.

Lyotard'a göre, bilgisayar çağında bilgi, iletişim sistemi içinde mesaj olarak kodlanarak enformasyona dönüştürülmüştür. Bilgiyi değerlendireceklerin onu kabul edebilmeleri için bilginin mesaj ifade edilirken, iletilirken ve alınırken belirli kuralların takip edilmesi gerekir. Bununla birlikte Lyotard'ın belirttiği gibi, değerlendiricinin pozisyonu da bir dil oyununun içindedir, dolayısıyla bu bir meşruiyet sorununu doğurur. Onun vurguladığı üzere, bilim denen dil ile etik ve siyaset olarak adlandırılan dil

arasında bir iç bağlantı vardır ve bu iç bağlantı Batı'nın kültürel perspektifini oluşturur. Bilim, özellikle araştırma için, büyük çaplı sermayenin ve kurulumun gerektiği bilgi çağında, devlet ve bürokrasi ile sıkı bir şekilde iç içedir. Bu durum siyasetin bilimle olan bağlantısı koparılacak değiştirilmelidir. Ancak bunun için de akıl ile bilimin büyük anlatılarının, siyasetin ve toplumun tümü için bir temel olamayacağını kabulü gereklidir (Şaylan, 1999: 229-243).

Postmodern dönemin bir diğer önemli yazarı Foucault'dur. Foucault'nun modern iktidar ilişkilerini çözümlenmek için kullandığı soykütüğü (geneology) kavramı önemlidir. Foucault, soykütüğünü, modern dönemin doğa bilimlerine kazandırdığı egemen ve merkezi gücün karşısında yerel, süreksiz, bir kenara itilmiş, meşrulaştırılmamış bilgilerin bağımsızlıklarını koruma girişimi olarak ele alır. Bilgiler bilime özgü iktidar hiyerarşisine göre kaydedildikleri için, soykütüğü, tarihsel bilgileri özgürleştirme, onları birleştirici, biçimsel ve bilimsel bir teorik söylemin zorlamalarına karşı koyabilecek hale getirme çabası olarak tanımlanır. Kendisiyle yapılan bir söyleşide Foucault, "çok geçmişte kalmış dönemleri sorgulamanızın nedeni nedir?" sorusuna verdiği cevapta, amacının bir soykütüğünü gerçekleştirmek, yani içinde bulunulan zamanda dile getirilen bir sorundan yola çıkarak, söz konusu sorunun geçmişine yönelik bir çözümlenme sürecini izlemek ve bu süreçten elde edilen kazanımları şimdide işlevsel hale getirmek olduğunu söyler (Urhan, 2007: 100). Böylece Foucault, toplumda neyin toplumsal olarak kabul edilebilir ve yasaklanmış olduğunu belirleyen tek bir iktidarın olduğunu varsayan modern siyasal iktidarın geriletileceğini ümit eder.

2. Postmodernizm ve Hermeneutik Arasındaki İlişki

Esasında postmodernizm, "postmodernizm nedir?" sorusuna cevap vermek için gerekli olan sistematik özden yoksun olduğu, başka bir deyişle kendi içinde tutarlılığı ve bütünlüğü olan sistematik bir özden yoksun ve pek çok rengi, görüşü, esini kendi içinde taşıyan eklektik bir öğreti olduğu belirtilmiştir.(Taşdelen, 2008:205-208)

Bu öğreti içinde(veya akım içinde) görüşler, felsefeler, üsluplar, tarzlar iç içe geçmiştir. Post-yapısalcılık, yapı bozum, metinler arasılık, sürrealizm, dadaizm, pop-art Postmodernizmin içinde harmanlanır. Mimari, sinema, edebiyat, resim gibi sanat dallarında; bilginin algılanış biçiminde hep farklı tarz ve yaklaşımlar ortaya çıkar. Başka bir ifade ile sanatsal ve düşünsel gerçek adeta bir zenginlik içinde ortaya çıkar. (Taşdelen, 2008:209-229)

Postmodernizmin temel çıkış noktasını, modernizmin eleştirisi ve analizi oluşturmaktadır. Ancak postmodernizm eleştiri ve analizini yaparken de modernizmin kavram ve değerlerini kullanır. Bu anlamda saf bir modernist tarzdan söz etmek mümkün değildir. Gerçekte postmodernizm, Batı uygarlığının kendi kendini üretme biçiminin çok sayıdaki evrelerinden yalnızca biridir. M.Ö. 550 yıllarda mitolojiden kopuşla başlayan, varlığı rasyonel bir biçimde algılama ile devam eden ve modernizmle yeni bir ivme kazanan ve postmodernizmle yeni bir şekil alan Batı uygarlığı, bu evrelerde kendi üzerine düşünme, konuşma, kendisini eleştirme ve kendini yeniden üretme fırsatı

bulur (Taşdelen, 2008:230-232). Dolayısıyla Batı uygarlığı kendini, homojen, düz ve ahenkli bir biçimde gerçekleştirmez; daima kendi içinden kendi karşıtını çıkararak tezden anti teze, anti tezden senteze ulaşarak ve bunu kendi dinamiği içinde sürekli yineleyerek geçmişten geleceğe doğru uzanır gider. Bu açıdan bakıldığında Batı uygarlığının bir eleştiri uygarlığı olduğu, onca çelişkiye, karşıtlığa ve farklılaşmaya karşın kendi mantığı içinde tutarlı bir süreç olduğu belirtilmiştir. (Taşdelen, 2008:233)

Çağdaş düşüncede hermeneutik ile postmodernizm yükseliş trendleri açısından bir paralellik gösterse de zamansal açıdan birbirleriyle örtüşen akımlar ve anlayışlar değildir. Hermeneutik, mitolojiye değin uzanan bir geçmişe sahipken postmodernizm ise yukarıda da belirtildiği gibi, 20. yy. son çeyreğinde ivme kazanmış ve önemli eserlerini bu dönemde vermiştir.

Tematik açıdan ise hermeneutik'in postmodernizmin temalarını geliştirdiği belirtilmiştir. Buna göre, Dilthey, Husserl, Heidegger, Gadamer, Habermas çizgisinde gelişen hermeneutik süreç ve birikim, postmodernizmin doğuşuna zemin hazırlamıştır. Hatta postmodernist akımın içinde öne çıkan filozoflarının birçoğunun hermeneutik gelenekten geldiği söylenmiştir. Postmodernizmin hermeneutik ile olan kader birliği, zamansal açıdan farklı iken tematik açıdan benzerlik göstermektedir. Bu ayrıca ele alınması gereken bir konudur. Ancak bilim sorunu, metodoloji sorunu, anlam sorunu, anlama sorunu nesnellik ve öznellik sorunu gibi sorunlar her iki yaklaşımın kesişme noktasını oluşturmaktadır.(Taşdelen, 2008: 235)

3. İslam Dini Açısından Post-modernist Bakış Açısının (görecelilik) İmkânı

Dini metinleri anlamada postmodernist bakış açısının ve/ya göreceliliğin mümkün olup olmadığına geçmeden önce göreceliliğe açık bir tanım getirmek gerekmektedir.

Görecelik, Yukarıda da açıklandığı üzere Batı uygarlığının postmodernizmle kişinin genel geçer tanımlamaların ötesinde kendi bakış açısından kendi yargısına, kendi açısına, kendi değer ve hakikatine ulaşma tutumudur. Aslında sofistlere kadar geri giden bu tutum, Prtagoras ile birlikte olay ve hadiseler karşısında bireyin kendi bakışını “insan her şeyin ölçüsüdür” ifadesi ile merkezileşmiştir. Bu tutumu Batı felsefesinde, epistemolojide ve özellikle de bilim felsefesinde, hermeneutikte ve dil felsefesinde radikal bir biçimde görmek mümkündür. Çağdaş düşünürlerden Nietzsche'nin bilimsel, ahlaksal, toplumsal ve felsefi bütün değerleri yeniden yorumlama girişimi, bilim felsefesinde Thomas Kuhn ve Paul Feyerabend, hermeneutikte Gadamer, dil felsefesinde Quine göreceliliğin damarlarını oluşturmaktadır. Wittgenstein “fideizm” tezi, kimi yorumlara göre tam bir görecelilik örneğidir.

Bu bölümde ele alacağımız konu “dini metinleri anlamada mutlak görecelilik” olacaktır. Nitekim İslam dünyasında pek çok yazarın yazdıklarında işte böyle bir görecelilik göze çarpmaktadır. Her ne kadar kullandıkları ifadeler farklı olsa da sonuç itibarı ile hepsi bir tek noktada birleşmektedir.

Dini metinleri anlamada bir tür belirsizliğe neden olan bu göreceliliğe, ileride de anlatılacağı üzere, büyük İslam bilginleri karşı çıkmış ve ictihad ilkesine ve onun araştırmacılık yönüne sarılmıştır. Buna

göre, anlayışların bir kısmı sabit görülmediğinde kavrayışın değişmesinin de akla yatkın bir anlamı olmayacaktır. Bu bilgiler, dini anlama konusunda anlayışların bir bölümünün sabit olduğuna inanmaktadırlar. Zira bu anlayışlar, kitap ve sünnetin naslarına dayanmaktadır. Dini anlamadaki değişim ve icthad, bu sabit anlayışlar temelinde şekillenir. Bu gibi sabit anlayışların bulunmaması halinde anlayışların ve kavrayışların değerlendirilebileceği hiçbir ölçü kalmayacaktır.

Bundan dolayı her ne kadar bu makalede göreceliliğin yanlışlığı vurgulanacak olsa da, asıl amaç dini metinlere dair tüm anlayışların sabit olduğunu ispatlamak da değildir. Aksine buradaki asıl iddia dini metinleri anlamada postmodern bakış açısı ve/ya dini görecelilik yanlılarının tezleri karşısında kendi cevaplarımızı daha mütevazı ve daha akılcı bir şekilde üretebilmektir. Başka bir deyişle bu makalede üzerinde durulacak şey, kitap ve sünnetin bir bölümü üzerinde kesintisiz icthadda bulunurken diğer bölümlerinde sabit bir anlayış üzerinde durmaktır.

3.1. Çeşitli Postmodern ve/ya Görecelilik Tezleri

Dini anlayış ve/ya dini metinleri anlama konusunda pek çok görecelilik tezleri bulunmaktadır. Bunların hepsi ayrı bir çalışmanın konusu olarak ele alınıp incelenebilir. Ancak bizler sadece bunlardan birkaç tanesini ele alıp irdelemekle yetineceğiz. Bunlardan ilki şudur:

Kitap ve Sünnetin de dâhil olduğu bütün beşeri anlayışlar değişim halindedir ve hiçbir sabit kavrayış gösterilemez. Bu nedenle kesin olarak doğru bir bilgi de, eleştirilemez bir anlayış da mevcut değildir (Şaylan, 1999: 36).

Bu tez, hem yanlışlanabilir, hem de mantıki açıdan bir intihardır. İlk olarak “İki kere iki dört eder” önermesiyle bu tez yanlışlanabilir. Zira her insan bu önermenin doğru olduğu veya mantıki kıyasların var olduğu vs. yargılarını taşır. İkinci olarak, Bu önerme bir intihardır. Zira kendisinin de kapsamdan dışlanmasını gerektiren bir kapsamı vardır. Eğer tüm beşeri anlayışlar değişim halinde ise bu anlayış da değişim halindedir. Başka bir ifadeyle mümkün bir kapsamda ve dünyada bu önerme doğru değildir veya bütün anlayışlar değişim halinde değildir.

Bunlardan ikincisi ise şudur:

Kitap ve sünnette yer alan konuların çoğu çağdaş bilgilerin ışığında yorumlanabilir. Çağdaş bilgiler sürekli değiştiğine göre kitap ve sünnet anlayışımız da değişecektir.

Örneğin, Kur’an’da Allah’ın üzerine yemin ettiği güneşten hicri beşinci yy.da bulunan bir kimse ile yirminci yüzyılda bulunan biri birbirinden farklı anlar. Zira bilim geliştikçe, güneşte bulunan nitelik ve özellikler keşfedildikçe, güneşin aldığı anlam da değişecektir.

Kitap ve sünneti anlamada bir tür görecelilik içeren bu tez, doğru olmayan bir temelde lafızların işaret ettiği deliller babında inşa edilmiştir. Başka bir ifade ile bir nesnede keşfedilen tüm nitelik ve özelliklerin tümünden o nesnenin anlamında yer aldığı sanılmaktadır. Bu nedenle lafızların anlamları, herkes için o nesnenin nitelik, özellik ve gerçekliği hakkında sahip olduğu bilgi ölçüsünde olacaktır.

Bu görüşün düştüğü hatanın püf noktası şudur: Bir nesnenin nitelik ve özellikleri o nesnenin anlamının dışındadır. Aksi takdirde nesnelere konusunda mümkün bir kısım önermeler zorunlu önermeler haline gelir. Sözelimi “Güneş yeryüzünün çevresinde dönmektedir” veya “yeryüzü güneşin çevresinde dönmektedir.” Önermeleri iki mümkün önermedir ve her halükarda yüklem, konunun anlamının ve doğal olarak konuya delil teşkil eden lafzın dışındadır. Eğer böyle olmaz ve yeryüzünün güneşin çevresinde döndüğü gerçeği bir şekilde “güneş” lafzının anlamına dâhil edilirse bu durumda “yeryüzü güneşin çevresinde dönmektedir” önermesi zorunlu bir önerme olacaktır. Elbette bilim felsefesinde, analitik felsefede zorunlu mu, mümkün mü oldukları yönünde bilimsel önermelerin mahiyeti konusu vardır ve bunların zorunlu oldukları tercihinin daha doğru olması da çok uzak bir ihtimal değildir. Fakat bu noktanın yukarıda belirtilen kanıt üzerinde bir etkisi yoktur. Zira zorunluluk ve imkân yerine analitik ve sentez kullanılmaktadır. “Güneş yeryüzünün çevresinde dönmektedir” önermesi zorunlu bile olsa açıkça bir sentez önermedir. Güneşin nitelik ve özelliklerinin onun anlamına dâhil edilmesi bu önermeyi analitik bir önerme haline getirmektedir. Konunun içeriğinden yüklem elde edildiğinde ortaya çıkan sonuç hiçbir şekilde kabul edilemez.

Şu halde nesnelere nitelik ve özelliklerinin lafızlarının anlamlarına dâhil olmadıkları açıkça ortadadır ve onların bilgisi bilim ve felsefenin ulaştığı bilgidir. Güneş kavramının lafzında güneşin yeryüzünün çevresinde döndüğü veya yeryüzünün güneşin çevresinde döndüğü bilgisi yer almamaktadır. Bu nedenle kuran ve sünnette geçen bu ve benzeri kavramların – tin, zeytin, şems, toprak, su, kan- anlamı hiç olmazsa bu bakımdan değişikliğe uğramaz Kuranda yer alan “Hayır! Kamere yemin olsun..” (Müddesir, 74/32.) ayetindeki kamer lafzından birkaç yüzyıl önce ya da asr-ı saadette anlaşılan şeyi anlıyoruz. Şüphesiz kamer lafzının anlamı değil, kamerle ilgili bilgilerimiz değişmiştir. Bu ikisi arasında köklü ve açık bir fark vardır.

Daha önce de belirtildiği gibi görecelilik üzerine değişik birçok izah bulunmakla birlikte şu kadarını söylemek gerekir ki, dini anlayışın göreceli olduğu tezi, metinleri anlama(hermeneutik) ve dil felsefesinde doğru olmayan çıkış noktalarına dayanmaktadır. Bu çıkış noktalarının düzeltilmesi halinde söz konusu görecelilik de ortadan kalkacaktır.(Nayed, 1997: 261-262)

Özellikle Fazlurrahman, Muhammen Arkoun, Hasan Hanefi Kur’an’ı anlamada kognitivist bir tutum takınmışlardır. Başka bir ifade ile bu Müslüman düşünürler Kur’an-ı anlamanın kavramsal bir faaliyet olduğunu ileri sürerler. Güçlük şu ki, aktif anlama olayı bunlar için tümüyle kavramsaldır. Ancak Kur’an ve Sünnet incelendiğinde anlama olayının sadece kavrama ait bir uygulama olmadığı gayet açık bir şekilde görülmektedir. Çünkü Kur’an-ı Kerimde anlama konusunda “akl”, “fıkr” veya “fehm” diye adlandırılan eylemler kalbin bir faaliyeti olarak karşımıza çıkar. Yani anlama, tümüyle kavrama ait bir olay değil, “anlayabilecek kalplerin” bir faaliyetidir. Bu nedenle Fazlur Rahman gibi Schleiermacher’in sistematize etmeye başlamasıyla Batılıların ürettikleri sistematik kognitif hermeneutik anlayışı ile Kur’an’a ve Sünnete bakmak, bir şeyi yanlış yerde aramaya neden olabileceği gibi belirsiz ve görece sonuçlar da doğurabilir.(Nayed, 1997: 264)

Bu bakış açısı aslında kutsal metinler diye adlandırılan Yunan ve Pagan felsefi ve edebi metinleri için geliştirilen “Art Critique” ya da eleştirel metod denilen metodun uygulanması için bir çeşit Protestan gayret olarak başlamıştır. Tıpkı Protestan düşünürler gibi, bunlar da bu gayretin, kutsal hermeneutik olarak kullanılabilirliğini düşündüler. Hâlbuki İslam düşüncesindeki eleştirel bilim Kur’anidir ve Kur’an’dan ilham almaktadır. Bu bakışı dışarıdan alıp Kur’an’a empoze etmek söz konusu değildir.(Nayed, 1997: 265)

3.2. Din Açısından Görecelilik

Şüphesiz göreceliliğin, kitap ve sünnet açısından kabul edilebilir olup olmadığı konusu üzerinde durmaya değer bir konudur. Aslında İslam dini sahip olduğu ön kabullerle, muhataplarının anlayışlarının mutlak biçimde göreceli olmasını kabul etmez. Büsbütün taassubik bir tutum içinde olmasını da kabul etmez. Bu konuda, Kur’an’da yer alan bazı ayetlere bakıldığında Kur’an’ın “nur” ve “hidayet kitabı” olduğu görülmektedir. Sözelimi;

“Size Allaha bir nur ve apaçık bir kitap geldi” (Maide, 5/15).

“Bu insanlar için bir beyan ve muttakiler için bir hidayet ve nasihat” (Al-i İmran, 3 /138).

Bu nitelikteki ayetleri daha da çoğaltmak mümkündür. Bunun yanı sıra Peygamberi izlemeyi gerekli gören ve Müslümanlara kitap ve ilahi nura tabi olmayı farz kılan ayetlerde bulunmaktadır.

“Size rabbinizden indirilene tabi olun” (A’raf, 7/3).

“İndirdiğimiz mübarek bir kitaptır bu. O halde ona tabi olun” (En’am, 6/155).

Yukarıdaki ayetlere bakıldığında bu ayetlerden anladıklarımız tereddüt taşıyacaksa Kuran’a tabi olma emrinin anlamı yok demektir. Başka bir ifade ile bu ayetlere post modern bakışı yansıtan görecelilik tezi açısından bakıldığında, her asırda tabi olunan ve tabi olunması mümkün bulunan bu ayetler, gerçekliğe uygun olabilen veya olamayabilen zan ve hayallerden başka bir şey olmayacaktır.

Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, İslam dini, dini metinleri anlamada doğru yenilikçiliğe ve kelimenin tam anlamıyla kesintisiz ve dinamik ictihada da karşı değildir. Kanaatimizce bu konuda yapılacak tartışma daha çok ictihad ve yenilikçiliğin sınırları ve taassubun ve/ya mutlak göreceliliğin kaldırılması üzerine olmalıdır. Aksi takdirde dini metinleri anlamada mutlak bir görecelilik, kuran ve sünnete neredeyse esaslı bir rol bırakmamaktadır. Bu durumda kuran ve sünnetin beşeri bilgilerle böylesine iç içe girmesi ve renksizleşmesi, geriye isimden başka bir şeyin kalmamasına yol açacaktır. Bu nedenle Müslümanların bu tehlikeyi çok iyi tanımaları ve hiç de hoş gitmeyecek sonuçlarından kaçınmaları ve bu tehlikenin teorik ve fikri temellerini, eleştiri konusu yapmaları gerekmektedir.

Sonuç

İslam dininin temel kaynaklarını anlamada Postmodern bakış açısı ve/ya göreceliliğin İslam ülkelerinde bulunan birçok düşünürü etkisi altına aldığı yadsınamaz. Bu görecelilik anlayışı, uzantıları ve zorunlu sonuçları ilgi ve bahis konusu yapılmadıkça zarar verici olmayacaktır.

İslam dini, doğru yenilikçiliğe ve/ya kesintisiz dinamik ictihada karşı değildir. Bununla beraber dini metinleri anlamada mutlak görecelilik ve taassup kabul edilebilir metotlar olamaz. Zira dini metinleri bu metotlardan herhangi birisi ile anlamaya çalışmak, Kuranı Kerim ve Sünnete herhangi bir rol bırakmayacağı gibi her ikisini de renksizleştirecek ve dinamizmini öldürecektir.

Bu bakımdan Müslümanların, bu tür riskleri çok iyi bilmeleri ve buna karşı teorik ve fikri temelleri içeren bakış açısını geliştirmeleri gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Arkoun, Muhammed, (1995), *Kur'an Okumaları*, (Çev: A. Zeki Ünal), İstanbul: İnsan Yayınları.
- Cevizci, A. (2003). *Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Fazlurrahman, (1990). *İslam ve Çağdaşlık*, (Çev: A. Açıkgenç-H. Kırbaşoğlu), Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Fazlurrahman, (1990). "İslami Çağdaşlaşma, Alanı, Metodu, Alternatifleri", (Çev: Bekir Demirkol), *İslami Araştırmalar*, 4(4), 311- 320.
- Fazlurrahman, (1963). "The Post-Formative Developments İn İslam II: IV: The Philosophical Movement", *Islamic Studies*, Vol. II, No. III, 297-316.
- Kellner, D. ve Best, S. (2011). *Postmodern Teori*, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Küçük, M. (1994). *Modernite Versus Postmodernite*, Ankara: Vadi Yayınları.
- Küçükalp, K. (2010). *Nietzsche ve Postmodernizm*, İstanbul: Kibele Yayınları.
- Liotard, J. F. (1990). *Postmodern Durum*, İstanbul: Ara Yayıncılık.
- Nayed, A. A. (1997). "İslam Modernizmi ve Hermeneutik: Fazlurrahman Örneği", *İslam ve Modernizm "Fazlur Rahman Tecrübesi"* İstanbul, İ.B.B. Kültür İşleri Daire Başkanlığı Yayınları, 261-266.
- Russ, J. (2011). *Avrupa Düşüncesinin Serüveni Antik Çağdan Günümüze Batı Düşüncesi*. (Çev: Ö. Doğan) Ankara: Doğu Batı Yayınları.
- Şaylan, G. (1999). *Postmodernizm*, Ankara: İmge Kitapevi.
- Urhan, V. (2007). "Michel Foucault ve Bilgi/İktidar İlişkisinin Soykütüğü". *Kaygı-Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı: 9, 99-118.
- Özlem, D. (2010). *Tarih Felsefesi*, İstanbul, Say Yayınları.
- Tannenbaum, D. G. ve Schulz, D. (2005). *Siyasî Düşünce Tarihi-Filozoflar ve Fikirleri*, (Çev: F. Demirci) Ankara: Adres Yayınları.
- Taşdelen, V. (2008). *Hermeneutiğin Evrimi "Kesitler"* Ankara: Hece Yayınları.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 95–113

KURAN’DA DÜNYA DERECELERİ (ÜSTÜNLÜK)

Mevlüt Erten

Prof. Dr., Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi
Temel İslam Bilimleri Bölümü
Tefsir Anabilim Dalı
University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences
Department of Tafsir.
Kırıkkale, Turkey
mevluterten71@hotmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-0351-670X

Kübra Göker

Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri (Tefsir) Yüksek Lisans Öğrencisi
Kırıkkale Üniversitesi, Türkiye
Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences (Tafsir) Postgraduate Student
kbrgkr@hotmail.com
ORCID orcid.org/0000-0003-4755-9891

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 09.04.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 26.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27.06.2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 95–113.

Atıf / Cite as: Erten, Mevlüt & Göker, Kübra. “Kuran’da Dünya Dereceleri (Üstünlük)” Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 95–113.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

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

Öz:

Dünyada insanlar farklı imkânlarla sahip olup aralarında bazı konularda derece farkları vardır. Makalemizde dünya hayatında insanlar arasında var olan derece farklılıklarını Kur'an ayetleri çerçevesinde inceledik. Dünya hayatının amacının imtihan olması, dünyadaki dereceler ve üstünlüklere herkesin ulaşamayacağı realitesi Kuran'da hatırlatılmış, ahiret üstünlüklerinin ve derecelerinin daha büyük olduğu belirtilerek insanların sonsuz hayat olan ahiret başarısı ve dereceleri için çalışmaları teşvik edilmiştir. Bu hedefi tahkim ederken dünya dereceleri hakkında da açıklamalarda bulunmuştur. Bu bağlamda dünyada insanların sahip oldukları üstünlüklerin/farklılıkların sebeplerini bildirmiş, bunların çoğunun insanın kendi kazancı olmadığını, dünyadaki üstünlüklerden daha üstünlerin insanın kendi amelleri neticesinde kazanılacağını hatırlatmıştır. Dünyadaki bu farklılıklar, insanlara verilen bu üstünlük konularıyla insanların imtihandan geçirilmeleri ve sosyal hayatta birbirlerinin işlerini görmek zorunda kalmaları için takdir edilmiştir. Kur'an'da dünyada insanlar arasındaki bir farklılıkta erkek ve kadın cinsi arasındaki bir derece farkıdır. Bu fark, erkeğin Allah katındaki üstünlüğü sebebiyle değil, yaratılıştan gelen özellikler sebebiyle yüklenmiş sorumlulukların bir sonucudur. Erkekler, bu sorumluluklarına eşdeğer olarak kadınlarda olmayan bir takım haklara sahiptirler. Makalemizde bu konuları işledik.

Anahtar Kelimeler:

Tefsir, dünya derecesi, üstünlük, imtihan, cinsiyet farkı

WORLD DEGREES (OF RANK) IN THE QURAN

Abstract:

People living in the world have different degrees of rank as the perspective of the Qur'an point out. The purpose of life is to be tested and people are encouraged to work for the success and degrees of the here after. Most of worldly degrees are not result from person's own gain, and these differences have been appreciated for people to be obliged to do each other's work in social life. Another degree difference that is valid in the world in the Quran is the difference between the gender. This difference is not a result of the superiority of men in the eye of God, but a result of their responsibilities attributed to them by virtue of their creation. In our article, we have written these issues in the light of the explanations about the relevant verses in classical and contemporary tafsir books.

Keywords:

Degrees, superiority, world, gender, deeds

GİRİŞ

İnsanoğlu, yaratılmış varlıklar içerisinde seçilerek yeryüzünün halifesi tayin edilmiştir.¹ Yeryüzünde yaşayan canlılara üstün kılınan insan² için orada bulunan bütün varlıklar onun emrine sunulmuştur.³ İnsanoğlu yeryüzündeki her türlü şeyden istifade edip, yeryüzünde istediği gibi hareket edebilmektedir. İnsan, konum olarak yeryüzünün en değerli varlığıdır. İşte varlıklar arasında farklılık söz konusu olduğu gibi, insanların kendi arasında da derece ve konum farklılıkları vardır. Bu bağlamda özellikle dünya hayatıyla ilgili verilen, taksim edilen rızıklar hususunda eşitlik, aynılık söz konusu değildir. Allah şöyle buyurmuştur: *“Allah kiminize kiminizden daha fazla rızık verdi. Ama kendilerine fazla verilenler, rızıklarını ellerinin altındakilerle paylaşıp da onları bu hususta kendileriyle eşit hale getirmeye yanaşmıyorlar. Peki onlar Allah’ın nimetini inkâr etmiş olmuyorlar mı?”*⁴

İnsanlar arasında yaratılış yönüyle farklılıklar vardır. İnsanlar güzellik, renk, şekil, görünüş, beden sağlığı ve akıl-huy-ahlak-kabiliyet-güç-kuvvet vb. yönlerden farklı farklıdır. Yaratılıştan gelen farklılıklar dışında, verilen birtakım nimetler, rızık, ilim, zenginlik, mal vb. yönlerden ya da insanların toplumsal hayattaki konumları, statüleri, makamları ve saygınlıkları yönünden de aralarında üstünlük/farklılık bulunmaktadır.⁵ İnsanların her yönden birbiriyle eşit olmaları mümkün değildir. Böyle bir istek veya düşünce zaten yaratılışa aykırıdır.

Allah Teâlâ, kulları için dünya hayatında rızıkları, hikmetine göre dilediği şekilde taksim etmiştir. Şûrâ Suresi 27. ayette *“Eğer Allah, kulları için rızık (sınırsızca) geniş tutup-yaysaydı, gerçekten yeryüzünde azarlardı. Ancak O, dilediği miktar ile indirir. Çünkü O, kullarından haberi olandır, görendir.”* denilmiştir. Dünyalık nimetlerin, imkânların insanlara farklı taksim edilmesi, Allah’ın ilim ve irade sıfatıyla ilgilidir. O kime, ne vereceğini hikmetiyle takdir eder. O rızıkları dilediğine kısar, dilediğine açar.⁶ Zuhur Suresi 33. ve 34. ayette *“Eğer insanlar, (kâfirlere verdiğimiz nimetlere bakıp küfürde birleşen) tek bir ümmet olacak olmasalardı, kâfirlerin evlerine gümüşten tavanlar ve merdivenler yapar, evlerine gümüşten kapılar ve üzerine yaslanacakları koltuklar, altın süslemeler yapardık. Bütün bunlar sadece dünya hayatının geçimliğidir. Rabbinin katında ahiret ise Ona karşı gelmekten sakınanlarıdır.”* denilmektedir. Dünyada verilen nimetler geçici süreliğine verilmiş olup, bunların imtihan, istidrâc gibi birtakım sebepleri bulunmaktadır. Nimetlerin,

¹ Bakara, 2/30; En’âm, 6/165.

² İsrâ, 17/70: *“Andolsun biz insanoğlunu şerefli kıldık. Onları karada ve denizde taşıdık. Kendilerini en güzel temiz şeylerden rızıklandırdık ve onları yarattıklarımızın birçoğundan üstün kıldık.”*

³ Mülk, 67/15; Câsiye, 45/13; Hac, 22/36.

⁴ Nahl, 16/71.

⁵ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîr-i Kebîr*, thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhate, (Beyrut: Dar İhyâi’t-Turâs, h. 1423), 1/600; Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr Taberî, *Câmiu’l-Beyân an Te’vîli Âyi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir, (y.y.: Müessesetu’r-Risâle, 2000), 12/289; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî El-Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, thk. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2005), 4/343; Ebu Abdullah Fahreddin er-Râzî Muhammed b. Ömer b. El-Hasen b. El-Huseyn et-Teymî, *Mefâtihu’l-Gayb: et-Tefsîru’l-Kebîr*, (Beyrut: Dâr İhyâi’t-Turâs el-Arabî, 3. basım, h. 1420), 14/192; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmiu li Ahkâmi’l-Kur’ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfeys, (Kâhire: Dâru’l-Kutub el-Mısırî, 1964), 7/158; Ebû’l-Berakât Abdullah b. Ahmed En-Neseî, *Medâriku’t-Tenzil ve Hakâiku’t-Te’vil*, thk. Yusuf Ali Bedîvî, (Beyrut: Daru’l-Kelimi’l-Tayyib, 1998), 1/ 553.

⁶ Ra’d, 13/62; İsrâ, 17/30; Ankebût, 29/62; Rûm, 30/37; Sebe’, 34/36, 39; Zümer, 39/52; Şûrâ, 42/12.

zenginliklerin çoğaltılması ve tüm insanlara yaygınlaştırılması, kendisini müstağni sayarak azan insanların çoğalmasına neden olacaktır. Bu durum, Allah'ın verdiği mülk, saltanat, servet vb. şeyler sebebiyle azan, tanrılık iddia eden Nemrut,⁷ Firavun,⁸ Karun⁹ gibi olumsuz örneklerle Kur'ân'da anlatılmıştır. O halde dünya hayatında zenginliklerin ve diğer nimetlerin tüm insanlara eşit düzeyde verilmemesi, insanların azmaması için, Allah'ın hikmeti ve rahmeti gereğidir. Çünkü İnsan zayıf yaratılmış¹⁰ olduğundan, sahip olacağı büyük bir servetin onu her türlü ruhî ve ahlakî endişeden uzaklaştırabileceği ve ona tamamen bencil, kibirli ve insafsız/acımasız bir kişilik kazandırabileceği, tabii bir kanundur.¹¹

Dünya nimetlerinin tamamının insanlara yayılmamasının bir diğer hikmeti, insanların Allah'a muhtaç olduklarını hissetmeleri¹² ve Ona duayla yönelmelerini sağlamaktır.¹³ Makam isteyen Allah'ın katında aramalı,¹⁴ nimet isteyen de Allah katından dilemelidir.¹⁵

İsra Suresi 18-21. ayetlerde “*Kim bu geçici dünyayı isterse, orada ona, dilediğimiz kimseye dilediğimiz kadarını hemen veririz. Sonra da cehennemi ona mekân yaparız. O buraya kınanmış ve Allah'ın rahmetinden kovulmuş olarak girer. Kim de mümin olarak ahireti ister ve ona ulaşmak için gereği gibi çalışırsa, işte bunların çalışmalarının karşılığı verilir. Rabbinin lütfundan her birine, onlara da bunlara da veririz. Rabbinin lütfu yasaklanmış değildir. Bak, nasıl onların kimini kimine üstün kıldık. Elbette ki ahiretteki dereceler daha büyüktür, üstünlükler daha büyüktür.*” denilmektedir.

Mâtürîdî, Allah Teâlâ'nın insanlar arasındaki derece farklılıklarını takdir etmesi, insanların özendikleri güzellik, servet, makam vb. faziletleri ahirette kazanmaları içindir yorumunu yapmıştır. Yani Allah Teâlâ insanları ahiretteki üstün dereceleri kazanmaya özendirmek için dünyada derece farklılıkları takdir etmiştir.¹⁶ O halde insanlar arasında dünya hayatındaki üstünlükler gösterilerek sonsuz olarak yaşanacak olan ahiret hayatındaki derecelere insanların yöneltmeleri söz konusudur.

Makalemizde dünya hayatında insanlar arasındaki derece farklarını ifade eden Kur'ân ayetlerini açıklamaya çalışacağız. Kur'ân'da insanların birbirine üstün kılınmasının/aralarında farklılık olmasının mutlak sebepleri olarak imtihan ve sosyal hayatın devamının sağlanması için iş bölümünü zorunlu kılmak açıklamasını görmekteyiz. Cinsiyet olarak erkek ile kadın arasında yaratılış olarak farklılık söz konusudur. Kuran iki cins arasında bir derece farkı olduğunu bildirmektedir. Makalemizde dünyada insanlar arasındaki derece farklarını tefsir kitaplarından hareketle inceleyeceğiz.

⁷ Bakara, 2/258.

⁸ Zuhruf, 43/51; Nâziât, 79/17, 24.

⁹ Kasas, 28/76; Verilen nimetlerle azan diğer kişi için bkz. Müddessir, 74/12-15; Alak, 96/7.

¹⁰ Nisa, 4/28.

¹¹ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*, çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1996), 3/1001.

¹² Fâtır, 35/2, 15.

¹³ Nisâ, 4/32; A'râf, 7/56; Mü'min, 40/60.

¹⁴ Fâtır, 35/10.

¹⁵ Âli İmrân, 3/67; Nisâ, 4/134.

¹⁶ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî El-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, thk. Mecdî Bâselûm, (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005), 4/343.

1. DERECE KELİMESİNİN ANLAMI

Arapça'da *derace* (دَرَجَةٌ) kelimesi, *derace-yedracu-durûcen/deracânen* fiilinden türeyen bir isimdir. *De-ra-ce* fiili, çocuklar ve yaşlılar için *yavaş yavaş, ağır ağır yürümek*¹⁷, bir kavim ya da toplulukta *ardı ardına ölümler gerçekleşip yok olmak*¹⁸ ya da *geride nesli kalmayarak vefat etmek*¹⁹, “*kitap, tomarlar ya da elbise gibi nesnelere dürmek, katlamak*”²⁰ manalarına gelir.

Derice-yedracu olarak dördüncü babdan gelen fiilin anlamı ise, “*yüksek derece ve mertebelere çıkmak*” demektir.²¹ Fiilin bu manasından gelen *derace* (دَرَجَةٌ) kelimesi konum, mertebe ve yükseklik anlamındadır. Halil b. Ahmed *derace* kelimesini bu şekilde izah ettikten sonra cennet derecelerinin en yüksek olan mertebeler olduğunu söylemiştir.²² *Derice-yedracu* fiilinin diğer bir anlamı da “*din, mezhep veya sözde açık bir şekilde devam etmek, yoluna bağlı kalmak*” demektir.²³ *Derice-yedracu* fiilini her iki manasıyla değerlendirdiğimizde dinde tavsiye edilen yola devam edildiğinde, sebat edildiğinde ve kurallara sadık kalındığında kişinin Allah katında yüksek makamlara ereceği manası çıkarabiliriz.

İsim olarak *derace/durace* kelimesi sözlükte “birbiri üstünde basamak olarak tabaka oluşturan şeylerin her bir tanesine” denilir.²⁴ *Derac* ve *deracât*, *derace* kelimesinin çoğulu olup sözlükte “*merdiven basamakları*” demektir. Kelime, makam ve mertebelerin tabakaları²⁵ ve yüksek mevki manasında kullanılmıştır.²⁶

2. DÜNYADA İNSANLAR ARASI DERECE (ÜSTÜNLÜK) FARKLILIKLARI VE SEBEPLERİ

Burada şunu ifade edelim ki, insan haklarının esası bütün insanların eşitliğine dayanır. Kur'an bu hususu açıkça vurgulamıştır. İyilik ve fazilet (takva) hariç insanlar arasındaki diğer bütün ayrılıkları, üstünlükleri silmiştir. Bu bağlamda Allah şöyle buyurur: “*Ey insanlar! Şüphesiz sizi bir erkek ile bir dişiden yarattık, tanışasınız diye sizi kavim ve kabilelere ayırdık, Allah katında en değerli*

¹⁷ Ebû Abdurrahman Halil b. Ahmed, “Drc”, *Kitâbu'l-Ayn*, thk. Mehdî el-Mahzumî - İbrahim es-Samurâî, (b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, t.y.), 6/78; İsmail b. Hammâd Cevherî, “Drc”, *es-Sihâh fi'l-Luga ve'l-Ulûm*, thk. Ahmed Abdulgafur Atar, (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâbîn, 1987), 1/313; Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. Râgıb el-İsfahânî, “Drc”, *el-Müfredât fi Karîbi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvudî, (Beyrut: Daru'l-Kalem, h. 1412), 311; Cemâluddîn Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, “Drc”, *Lisânu'l-Arab*, (Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414), 2/266; Ebû't-Tahrîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb Fîrûzâbâdî, “Drc”, *el-Kâmûsu'l-Muhît*, thk. Muhammed Naim el- Arkasusî, (Beyrut: Müessesese er-Risâle, 2005), 1/188; Ebû'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Muhammed Murtazâ Zebîdî, “Drc”, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, (b.y.: Dâru'l-Hidâye, t.y.), 5/553

¹⁸ Halil b. Ahmed, “Drc”, *el-Ayn*, 6/78; Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî Zemahşerî. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzîl ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fi Vucûhi't-Te'vîl*, ed. Prof. Dr. Murat Sülün vd., (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016), 2/1046; Râgıb el-İsfahânî, “Drc”, *Müfredât*, 311; İbn Manzûr, “Drc”, *Lisânu'l-Arab*, 2/ 266.

¹⁹ Cevherî, “Drc”, *Sihâh*, 1/313; İbn Manzûr, “Drc”, *Lisânu'l-Arab*, 2/266, Fîrûzâbâdî, “Drc”, *Kâmûs*, 1/188; Zebîdî, “Drc”, *Tâc*, 5/554; Mütercim Âsim Efendi, “Drc”, *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 1/959.

²⁰ Halil b. Ahmed, “Drc”, *el-Ayn*, 6/78; Cevherî, “Drc”, *Sihâh*, 1/313; Râgıb el-İsfahânî, “Drc”, *Müfredât*, 311; Fîrûzâbâdî, “Drc”, *Kâmûs*, 1/188; Zebîdî, “Drc”, *Tâc*, 5/555.

²¹ Fîrûzâbâdî, “Drc”, *Kâmûs*, 1/188.

²² Halil b. Ahmed, “Drc”, *el-Ayn*, 6/77.

²³ Fîrûzâbâdî, “Drc”, *Kâmûs*, 1/188; Zebîdî, “Drc”, *Tâc*, 5/555.

²⁴ Cevherî, “Drc”, *Sihâh*, 1/314; İbn Manzûr, “Drc”, *Lisânu'l-Arab*, 2/ 266.

²⁵ Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bagdâdî, *Zâdu'l-Mesîr fi İlmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrazzak el-Mehdî, (Beyrut: Daru'l-Kitâb el-Arabî, h. 1422), 1/ 228.

²⁶ Halil b. Ahmed, “Drc”, *el-Ayn*, 6/77.

olanınız O'na itaatsizlikten en fazla sakınanınızdır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir, her şeyden haberdardır."²⁷

Cahiliye döneminde Araplar'da her kabilenin kendi kabilesinin üstünlüklerini (farklılıkları) beğenme ve kendi kavmini diğer kavimlere üstün tutma çok yaygın bir anlayıştı. Bu anlayışın kalıntıları şairlerin şiirlerine de yansımıştır. İşte bu durum bazı insanları, yukarıda zikredilen ayetten önceki ayetlerde dile getirilen ve yasaklanan iç çatışmalara, alaya almaya, kötü lakap takmaya, suizanna, teccüs ve gıybet sevk ediyordu. Ayet bu bağlamda; cahiliye döneminde var olan bu anlayıştan müminleri uzaklaştırmak ve köklerini nefislerinden söküp atmaları için gelmiştir.²⁸ Allah 10. ayette iman kardeşliğine vurgu yapmış, burada da bütün insanların insan olmaları açısından eşit olduklarına dikkat çekmiştir. Irk, renk, soy farklılıkları ise, bir üstünlük değil sadece ve sadece tanışma vesilesi olmalıdır. Üstelik bu farklılıklar Kur'an'a göre Allah'ın ayetlerindedir. "*O'nun ayetlerinden (delillerinden) biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.*"²⁹

Kur'an'ın temel insan eşitliğini vurgulamasının sebebi, bir türün bazı fertlerinin, diğerlerine karşı ileri sürdükleri meşum üstünlük iddiasının bütün hayvanlara has bir özellik olmasıdır. İnsan aklının en sapık şekliyle ortaya çıktığı yer işte burasıdır... Tabii kusurlar hariç, türler arasında -örneğin kulağa kaçan adı verilen türden iki böcek arasındaki fark gibi-hemen hemen hiçbir fark yoktur... İnsanlar arasındaki bu yapay, fakat güçlü ayrımın kaynaklarını dengede tutmak için, insanın kendisine devamlı (Hz. Peygamberin veda hutbesinde belirttiği gibi) "*Âdem soyundan ve Âdem'in topraktan geldiğini*" hatırlatması gerekir. Keza kendine ihtar etmelidir ki yerin karanlıklarında insanlar arasında hiçbir fark yoktur, gök ışığında görülen aradaki farkların ise temeli, takva denilen deruni fazilettir.³⁰

Burada şunu ifade edelim ki, insan haklarının temeli eşitliğe dayanır. Ancak bu eşitlik hak-hukuk bağlamında bir eşitliktir. Yoksa insanlar arasındaki statü açısından yeryüzünde mutlak eşitlik söz konusu olamaz. Yöneten-yönetilen; zengin-fakir, işveren-işçi, amir-memur, âlim-cahil kategorilerinin kaldırılması mümkün değildir. Herkesin yöneten, zengin, işveren, amir, âlim olmasını sağlamak akıl dışıdır.

Bu bağlamda insanların, yaratılıştan gelen bir takım özellikler ile birlikte sonradan kazanılan bir takım maddi imkânlar ve nimetler yönünden farklı oldukları herkes tarafından bilinen bir durumdur. Dünya hayatında mevcut olan bu farklılıklar ve üstünlükler hakkında Kur'an'ın yaptığı izahlar, mevcudatı doğru anlamak ve dünya hayatının hakikatini kavramak adına önemlidir. Allah şöyle buyurur: "*O'nun kanıtlarından biri de, gökleri ve yeri yaratması, dillerinizin ve renklerinizin farklı*

²⁷ Hucurat, 49/13.

²⁸ Muhammed Tahir İbn Aşur, *et-Tahrir ve 't-Tenvir*, Tunus: Daru Suhnûn, 1997, 26/258.

²⁹ Rûm, 30/22.

³⁰ Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, çev. Alpaslan Açıkgeç, (Ankara: Fecr Yayınları, 1993), 112-114.

olmasıdır. Kuşkusuz bunda bilenler için ibretler vardır.”³¹ “Aynı şekilde, insanlardan, binek hayvanlarından ve eti yenen hayvanlardan da farklı tür ve renklerde olanlar var. Kulları içinden ancak bilenler, Allah’ın büyüklüğü karşısında heyecan duyarlar. Şüphesiz Allah üstündür, çokça bağışlayıcıdır.”³² İşte bu bağlamda ayetlerden hareketle bu farklılıkların sebeplerini açıklayacağız.

2.1 İnsana Verilenler Hususunda İmtihan

Allah Teâlâ âlemdeki hiçbir varlığın ve özelde insanın boşuna yaratılmadığını, insanın yaratılış amacının kulluk olduğunu birçok ayette bildirmiş,³³ kulluk hususunda insanları denemek ve en güzel amelleri işleyenleri açığa çıkarmak için de onlara yeryüzünü hazırladığını³⁴ ve hayat ile ölümü var ettiğini³⁵ beyan etmiştir.

Kur’an’da imtihan konusunu ifade etmek için *belâ* ve *fitne* kelimeleri kullanılmaktadır. Bu kelimelerden *belâ* fiili sözlükte, “*elbise eskidi, yırtıldı*” manasına gelmektedir. Zaman içerisinde *denemek* manasında kullanılır olmuştur. Çok denemekten dolayı sanki yıprattı, eskitti manası taşımaktadır.³⁶ İnsanların denenmesi, onların durumlarının açığa çıkması için dünya hayatında, bazı konularda sınanmasıdır. Kur’an’da sınamadan bahseden birçok ayet vardır.³⁷ Manalarından biri *imtihan etmek* demek olan *fitne* kelimesi de Kur’an’da bazı ayetlerde³⁸ verilen şeylerin insanlar için imtihan konusu olduğunu bildirmektedir.³⁹

Enam Suresi 165. ayette “ وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَائِفَ الْأَرْضِ وَرَفَعَ بَعْضَكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيُبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَيْكُمْ إِنَّ رَبَّكَ سَرِيعُ الْعِقَابِ وَإِنَّهُ لَغَفُورٌ رَحِيمٌ ” “Sizi yeryüzünün halifeleri kılan, size verdiği şeylerde sizi denemek için kiminizi kiminizden derecelerle üstün kılan O’dur. Şüphesiz Rabbinin cezası çok çabuktur; yine O’nun bağışlaması ve rahmeti boldur.” denilmektedir. Derece kelimesiyle imtihan kelimesinin bir arada geçtiği bu ayette dünya hayatı ile ilgili verilen üstünlüklerin/farklılıkların bir sınanma vesilesi olduğu bildirilmiştir. Daha doğrusu ayet, dünyada bazı insanlara diğerlerine göre bir takım üstünlükler verilmesinin, yani derecelerinin farklı olmasının sebebinin açıklanmış ve bunun imtihan olduğunu bildirmiştir. Böylece dünya hayatı, insanlar için bir imtihan yurdu ve imtihan zamanı olmuştur.

Ayette üç gerçek ortaya konmaktadır:

1. Kâinatta her şey Allah’ındır. İnsanlar, Allah’ın pek çok şeyi kendilerine emanet etmesi ve bunları kullanacak güç ve yetenek vermesi anlamında yeryüzünde O’nun halifesidir.
2. Emanetlerle ilgili olarak Allah halifelerine farklı mertebeler vermiş ve bazılarını bazılarından daha iyi çalışabilme kapasitesiyle donatmıştır. Buna paralel olarak, O’nun insanlara

³¹ Rûm, 30/22.

³² Fâtır, 35/28.

³³ Enbiyâ, 21/16; Mü’minûn, 23/115; Sâd, 38/27; Zâriyât, 51/56.

³⁴ Kehf, 18/7.

³⁵ Hûd, 11/7; Mülk, 67/2.

³⁶ Râgıb el-İsfehâni, “Bly”, *Müfredât*, 145.

³⁷ Bakara, 2/124, 155; Âli İmrân, 3/152, 154, 186; Mâide, 5/48,94; En’âm, 6/165; A’râf, 7/163,168; Enfâl, 8/17; Hûd, 11/7; Nahl, 16/92; Kef, 18/7; Enbiyâ, 21/35; Neml, 27/40; Muhammed, 47/4, 31; Mülk, 67/2; İnsan, 76/2; Fecr, 89/15-16.

³⁸ Bakara, 2/102; Enfâl, 8/128; Yunus, 10/85; Tâhâ, 20/40, 85, 90, 131; Sâffât, 37/63; Zümer, 39/49; Kamer, 54/27; Mümtehine, 60/5; Tegabun, 64/15; Müddessir, 74/31.

³⁹ Mustafa Çağrırcı, “Fitne”, *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 13/156.

verdiği güç ve yeteneklerde de farklılık vardır; O güç ve yetenek yönünden bazılarını bazılarından daha da üstün kılmıştır.

3. Son olarak, Allah dünya hayatının yalnızca bir denemeden ve yukarda sözünü ettiğimiz insana emanet edilen tüm şeylerin, güç ve yeteneklerin ise insanın deneme araçlarından ibaret olduğunu açıkça belirtmektedir. Tek tek her insanın emanete nasıl davrandığı, emanet çerçevesinde bu şeylerden ne ölçüde yararlanabildiği, güç ve yeteneklerini nasıl kullandığı, eksiksiz olarak kaydedilmektedir. Bu deneme (imtihan)'nın sonucu, kişinin ahiretteki mertebesini belirleyecektir.⁴⁰

İşte insanlar arasında yaratılıştan gelen üstünlük farkları ve bunun dışında zenginlik/servet, makam/ sosyal statü, yetenek, bilgi ve benzeri birtakım konularda da derece farklılıkları söz konusudur. İnsanlara dünyada verilen bu nimetler, kendisinin üstün olduğunun bir alameti olarak değil, verilen şeyler vasıtasıyla kendisini imtihan etmek olduğu ayetlerde bildirilmiştir.⁴¹ Taha Suresi, 131.ayette de “*Sakın kendilerini sınamak için onların bir kesimini yararlandığımız dünya hayatının çekiciliğine göz dikme! Rabbinin sana verdiği nimetler daha hayırlı ve daha kalıcıdır.*” denilmektedir. Bu ve benzeri birçok âyette belirtildiği üzere, dünya hayatındaki refah düzeyi, ebedî mutluluğun ve Allah'ın hoşnutluğunun göstergesi değil, bilakis bir sınav konusudur.⁴² Yani ebedi mutluluğa ve Allah'ın hoşnutluğuna ulaşmak için insanın denemesidir.

Bu bağlamda Hz. Ali şunları söylemiştir: “*Kimin dünya imkânları genişler de kendisinin onlarla sınındığını bilmezse, o akıl yönünden aldanmıştır.*”⁴³ İnsan, kendisine verilen şeylerin sınanma için olduğunu unuttuğunda Allah hakkında yanlış düşünce ve zanlara kapılabilir. Bu durum Fecr Suresi 15-16. ayetlerde “*İnsan ise, Rabbi onu deneyip de ikramda bulunduğu, ona bol bol verdiği 'Rabbim bana ikram etti der.' Ama onu deneyip rızkını daraltınca da 'Rabbim beni aşağıladı' der.*” şeklinde tavrı sergilediği hatırlatılmaktadır. Oysa insanoğlu verilen ya da verilmeyen bütün nimetler ile kim daha güzel tavrı ortaya koyacak imtihanından geçmektedir. Söz konusu nimetlere sahip olanlar nasıl şükredecekler?⁴⁴ Üstün olan, düşük olana, zengin olan fakir olana, malik ve sahip konumda olan kendi emri altındakilere nasıl muamele edecek?⁴⁵ Düşük konumda olan Allah'ın takdirine rıza gösterecek mi, sabredek mi? Ya da insanlar dünya dereceleri hususunda birbirleriyle yarışıp, ahiret derecelerini unutacaklar mı? Allah Teâlâ verilen şeylerde, insanları imtihan ederek, emrine uyanlarla uymayanları ortaya çıkarmaktadır.⁴⁶

Ra'd Suresi 26. ayette “*Allah dilediği kimselerin rızkını bollastırır ve daraltır. Onlar dünya hayatıyla sevinip mutlu oluyorlar, oysa ahiretin yanında dünya hayatı, geçici bir faydadandır başka bir*

⁴⁰ Ebu'l Al'â Mevdudi, *Tefhimu'l Kur'an*, çev. Komisyon, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1991), 1/ 620.

⁴¹ Zümer, 39/49.

⁴² Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 3/ 661.

⁴³ Râgıb el-İsfahânî, “Bly”, *Müfredât*, 146.

⁴⁴ Neml, 27/40.

⁴⁵ Zemahşeri, *Keşşâf*, 2/796; Neseî, *Medârik*, 3/ 271.

⁴⁶ Taberî, *Câmi*, 12/289.

şey değildir.” denilmiştir. Dünya hayatının gerçek anlamıyla ilgili bu ve bunun gibi ayetler⁴⁷dünyada insanlar arasındaki derece farklılıklarının, elde edilmesi için çabalanan asıl hedef olmaması gerektiğini vurgulamaktadır.

2.2 İnsanlar Arasında İş Bölümü

Dünyada insanların bir kısmının diğerlerinden üstün/farklı olmasının Kur’ân’da ifade edilen sebeplerinden biri de, birbirlerine iş gördürmeleri için aralarında derece farkının takdir edilmesidir. İnsan, hayatı boyunca ihtiyacı olan her şeyi kendi başına karşılayamaz. Ferdi ve toplumsal gereksinimlerini giderebilmesi için diğer insanlara muhtaçtır. Dolayısıyla toplum halinde yaşayan insanlar arasında iş bölümü tabii bir zorunluluktur. Toplumda tüm bireylerin maddi imkânları eşit ve üstün olsaydı bu iş bölümü gerçekleşemez, mesela beden gücüne gereksinim duyan hizmet sınıfında çalışacak hiçbir insan olmazdı. Sonuç olarak hayatın herhangi bir alanında insanların birbirlerinin maddi imkânlarından ve güçlerinden karşılıklı istifade etmeleri söz konusu olamazdı. Zuhur Suresi 32. ayette bu durum şu şekilde ifade edilmektedir: “أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا أَهُمْ يَجْمَعُونَ” “Rabbinin rahmetini paylaşmak onlara mı düşmüş? Dünya hayatında onların geçimliklerini biz paylaştırdık. Bir kısmı diğerini istihdam etsin diye kimini kiminden derecelerle üstün kıldık. Rabbinin rahmeti onların biriktirdiklerinden daha hayırlıdır.” buyrulmaktadır.

Ayette geçen *suhriyyâ* kelimesi, *alay etmek* manasına gelen *se-hı-ra* fiilinden türemiştir. *Sehhara-tashîr* kalıbında, manası “bir şeyi, ait olduğu amaca doğru zorla sevk etmek” demektir. *Suhriyyâ* ise “mağlup olup da kendi iradesiyle boyun eğen” manasına gelmektedir. Ayette bu manasıyla kullanılmıştır.⁴⁸ Buna göre bazı insanlar maddi konularda kendisinden üstün olan kimselerin emrine girip aralarında yardımlaşsınlar diye Allah Teâlâ insanlar arasında derece farkları kılmıştır. Buna göre Allah Teâlâ insanlar için yaratıp düzenlediği dünya hayatında kabiliyet, servet, güç ve diğer maddi imkânlar yönünden hepsi birbirine benzeyen, aynı özellikleri taşıyan insanların olmasını değil, toplum hayatı oluşturmak ve devam ettirmek için gerekli bulunan farklılığı murat buyurmuştur.⁴⁹ İnsanlar arasındaki derece farkları ile takdir edilen bu düzene göre, kendi başlarına gideremedikleri ihtiyaçları konusunda insanların birbirlerine başvurmaları gerekmekte olup, bir kısmı diğer kısmını değişik meslekler ve işlerde çalıştırmaktadır. Böylece bir arada yardımlaşarak yaşamaları mümkün olmaktadır.⁵⁰ Eğer herkes eşit ve birbirine denk olsaydı, hiç kimse bir başkası için çalışmaz, emri altına girmez, bu durumda dünya nizamı kurulamazdı.⁵¹ Halk arasında da bu durum; herkes okuyacak mühendis, doktor olacak değildir. İnsanların elektrikçiye de, sucuya da vs. ihtiyacı vardır diye ifade edilir.

⁴⁷ Kehf, 17/45-46; Hadîd, 57/20.

⁴⁸ Râgıb el-İsfahânî, “Shr”, *Müfredât*, 402.

⁴⁹ Karaman vd., *Kur’ân Yolu*, 4/ 773.

⁵⁰ Zemahşerî, *Keşşâf*, 6/ 34.

⁵¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtiḥ*, 27/630.

İkinci ayet, Nisa suresi 34. ayetidir: “الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ” “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...” denilmektedir.

Müfessirler ayetlerde geçen “erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece üstünlükleri vardır-ve lirrıcâli aleyhine derecetün” ve “erkekler kadınlar üzerinde yöneticidir-kavvam” kelimelerinden hareketle erkeklerin kadınlardan genel olarak, her hususta üstün olduğu kanaatine varmışlardır. İbn Kesir Nisa suresi 34. ayetini tefsir ederken Bakara 228. ayete referansta bulunarak beraber tefsir etmiştir: “Allah erkekler kadınlar üzerinde hâkimdirler (kavvam) buyuruyor. Erkek kadın üzerinde hâkimdir, onun reisidir. Büyüğüdür, onun üzerinde hâkimdir ve eğrildiği zamanlarda onu terbiye edicidir. Çünkü Allah kimini kiminden üstün kılmıştır. Zira erkekler kadınlardan daha üstündürler. Erkek kadından daha hayırlıdır. Bunun içindir ki; peygamberlik erkeklere mahsustur. Hz. Peygamberin, “İşlerinin idaresini kadınlara veren bir kavim, asla kurtuluşa ermeyecektir”⁵⁴, sözü gereğince en büyük hükümlerlik (idarecilik) de erkeklere aittir. Hâkimlik makamı ve buna benzer makamlar da böyledir. Allah, aynı zamanda erkekler, mallarından infak etmektedirler buyurmaktadır. O halde erkek haddi zatında kadından üstündür, erkek için kadın üzerinde bir fazlalık ve üstünlük söz konusudur. O halde erkeğin kadınlara hâkim olması uygun düşmektedir. Nitekim Bakara suresi 228’de “Erkekler onların üzerinde bir dereceye sahiptir”⁵⁵ buyrulmuştur.”⁵⁵

Bu ayetlerden hareketle çoğu müfessir, erkeğin kadından üstün olmasının sebeplerini de şöyle açıklamışlardır: Erkeğin miras hissesinin kadınınkinden daha fazla olması, cihâd ve cuma namazının erkeklere farz olması, erkeklerin ganimetten pay almaları, ezan ve hutbe okumaları, devlet yönetimi ve namaz imametinin kendilerine has olması, hadlerde ve kısasta şahitlik yapmaları, mirasta asabe olmaları,⁵⁶ kan bedelini ödeme sorumluluklarının olması, kasame hükümlerinin erkekleri kapsamaması, nikâh, boşama yetkisi ve boşamadan dönüş hakkına sahip olmaları, çok eşliliğin kendilerine helal olması, neslin erkekten devam etmesi, yaratılış yönünden erkeklerin güç-kuvvet vb. kadınlardan üstün olmalarıdır.⁵⁷ Biz burada makalemizin sınırlarını aşacağından bu hususları ele almayacağız. Sadece ayetleri değerlendirmekle yetineceğiz.

Nisa suresi 34. ayette geçen kavvâm kelimesi, fa'âl vezninde mübalağa ifade eden bir kelime olup anlamları; “bir şey üzerinde durmak, onu gözetmek, bütün gayreti ile onu korumak, ona nezaret etmek” anlamındadır.⁵⁸ “Yalnızca âyet ve hadislerin lafızlarını değil, bunların yanında uygulamayı ve dolayısıyla örf ve âdeti de göz önüne alan müctehid ve müfessirler, kavvâmlığa, “reislik, yöneticilik, eğitim, koruma, savunma, ıslah, kazanma, üretme” manalarını yüklemişlerdir. Tarih boyunca erkekler

⁵⁴ Buhari, Hadis No: 4425.

⁵⁵ İmadu'd-Din Ebu'l-Fida İsmail İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur'ani'l-Azim*, (Beirut: Daru'l-Marife, 1987), 1/503.

⁵⁶ Asabe olmak yani, pay sahipleri payını aldıktan sonra geri kalanı almak

⁵⁷ Taberî, *Câmi'*, 8/290; Mâturîdî, *Te'vilât*, 2/164; Begavî, *Meâlim*, 2/207; Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/120; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-Mesir*, 1/401; Kurtubî, *el-Câmi'*, 3/125, 5/169

⁵⁸ Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/169

bu işleri ve sıfatları, fiilen kadınlardan daha ziyade yüklenmişlerdir. Çağımızda kelimeye yüklenen hâkim mana ise “*aile reisliği*”dir.”⁵⁹

Klasik tefsirler, -yukarıda İbn Kesir tefsirinde gördüğümüz gibi- *kavvâm* kelimesine genellikle *hâkim* anlamı verip erkeğin kadını eğitme ve onu itaate zorlama hususunda üzerinde mutlak hâkim konumunda olduğu vs. şeklinde anlam vermişlerdir.⁶⁰

Ayette geçen *kavvâm* kelimesine “*hâkim*” anlamı verip bu şekilde çevirmek çok sıkıntılı gözükmektedir. Kelimenin “koruyucu, gözetici, nezaret edici, sorumlu” şeklinde çevrilmesi ise hem Arap diline, hem de Kur’an’ın ruhuna daha uygundur. Böyle çevrilince, ayetten erkeğin kadından üstün olduğu sonucunu çıkarmakta pek mümkün gözükmemektedir. Doğrusu nezaret etmek, sorumlu olmak, gözetmek şeklindeki yorumların altında da bir tür üstünlük anlamı gizlidir. Ancak buradaki üstünlük ontolojik anlamda bir üstünlük olmayıp, ortada erkek ve kadının karşılıklı konumlarıyla ilgili olarak erkeğe tanınan bir insiyatif söz konusudur. Nitekim Bakara suresi 228. ayette de bu üstünlüğün mutlak ve ontolojik bir üstünlük olmadığı, aksine burada bir “derece farkı”nın bulunduğu ifade edilmiştir.⁶¹

Fazlurrahman kadın erkek eşitliği meselesinde bu iki ayeti ele alarak tahlil eder. Kur’an Bakara suresi 228. ayette “*Erkeklerin kadınlar üzerinde hakları olduğu gibi, kadınlarında erkekler üzerinde hakları vardır. Fakat erkeklerin kadınlar üzerindeki hakları bir derece daha fazladır.*” Genelde Kur’an’ın bir görev taksimi yaptığı; kadın ile erkek arasında yapabilecekleri şeyler bakımından bir fark gözettiği açıktır. Tabii olarak Kur’an’da kadının servet kazanmasını ve iktisadi açıdan kendine yeterli olmasını engelleyen hiçbir ayet yoktur. Bu durumda asıl soru, yukarıda zikredilen ayetin bir eşitsizlik ihtiva etmediğidir. Kur’an, Nisa suresi 24. ayette “*Erkekler, kadınlar üzerinde yöneticidirler. Çünkü Allah, bazı kimseleri diğerlerine üstün kılmıştır ve erkekler kadınlara (kocalar karılarına) rızık temin etmekle sorumludur.*” Bu ayet erkeklerin fazilet ve insanlık açısından değil, bilakis görev açısından kadınlardan üstün olduğunu gösterir. Çünkü onlar para kazanıp kadınlar için harcamakla yükümlüdürler. Kur’an sık sık bazı kimselerin servet, güç, vs. yönlerde üstün olduklarını ve yine bazı Peygamberlerin diğerlerinden üstün olduklarını söylemektedir. Fakat bu üstünlük onların mahiyetinden gelmemektedir, sadece etkinlikleri itibariyledir (functional). Şayet bir kadın maddi yönden mesela miras yolu ile veya çalışıp kazanmakla bağımsızlaşırsa ve evinin geçimine katkıda bulunursa erkeğin bu yönde olan üstünlüğü o ölçüde azalır. Çünkü insan olarak bir erkek, karısından üstün değildir.⁶²

Salih Akdemir de bu iki ayetin birbirini tefsir ettiğini ifade ederek şu açıklamada bulunur: “*Erkeklerin onlar üzerinde bir dereceleri vardır*” ibaresindeki dereceden maksat erkeğin üstünlüğü değildir. Yüce Allah derece kelimesini Nisa suresi 34. ayetinde geçen ve “yöneticiler anlamına gelen

⁵⁹ Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 2/58

⁶⁰ Mukâtil, *Tefsir*, 1/370; Taberi, *Câmi’*, 8/290; Begavî, *Meâlim*, 2/207; İbn Kesir, *Tefsir*, 1/503; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-Mesir*, 1/401.

⁶¹ Mehmet Hayri Kırbaoğlu, “Kadın Konusunda Kur’an’a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler”, *İslami Araştırmalar*, 5/4, (1991), 272.

⁶² Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur’an*, çev. Alpaslan Açıkgeçen, 120.

“kavvamun” kelimesi ile açıklamıştır. Ayette geçen “kavvamun” kelimesi birçok kimsenin görmek istediği gibi, bir üstünlük ifade etmez. Bu kelime “bir kimsenin işini görme, yönetme” anlamlarına gelir. İşte erkekler, genelde fiziki bakımdan kadınlardan daha güçlü oldukları ve kadınların geçimlerini üstlendikleri için, aile sıfatını kazanmışlardır. Bu durum Türk Medeni Kanunu gibi birçok medeni batı kanunları için de geçerlidir. Yalnız unutmamak gerekir ki, bu reislik görevi sadece karı-koca ilişkileri için söz konusudur. Evin dışında kadın tamamen hürdür. Ayetin devamı bu hususu teyid etmektedir. Yine unutmamak gerekir ki, Kur’an bu reislik görevini iki şarta bağlamaktadır. Bu iki şart ortadan kalktığında reislik görevinin de ortadan kalktığından kuşku etmemek gerekir. Zira hüküm illete bağlıdır. İlet kalkınca hükmün de kendiliğinden ortadan kalkacağı açıktır. Tıpkı su bulunmayınca teyemmüme başvurulması, su bulununca teyemmümün geçerliliğini yitirmesi gibi... Eğer toplumsal şartların gelişmesi sonucu, erkek, ayette söz konusu edilen şartları yerine getirmezse, yöneticilik görevini hak talep edemez. Yalnız şu hususu da hemen belirtelim ki, yöneten ister erkek isterse kadın olsun, bu birinin diğerinden üstün olduğu anlamına gelmez. Bu durum, üstünlük probleminden çok toplumsal olgu sorunudur. Zira toplumsal şartlar, insanları zorunlu olarak belli şekillerde hareket etmeye zorlar.⁶³

Açıklamalardan da anlaşılacağı gibi, bu ayetler mutlak üstünlükten bahsetmemektedir. O dönemdeki olguyu esas alıp toplumsal şartlar müvacehesinde erkeklerin aile içindeki durumu ile ilgili hitapta bulunmaktadır. Bu bağlamda Allah Teâlâ, aile kurumu içindeki yöneticilik/aile reisliği görevini erkeklere yüklemiştir. Bu görev taksimının sebebi olarak erkeklerin o toplumsal şartlarda kadınlardan daha ileri bir konumda olmalarını ve mallarından harcama yapmalarını göstermiştir. İşte bu hususta derece kelimesinin geçtiği Bakara Suresi 228. ayette de erkeklerin kadınlar üzerinde bir derece sahip oldukları bildirilmiştir.

Nisa Suresi 34. ayeti siyaki ile değerlendirdiğimizde, 32. ayette Allah’ın insanların bir kısmına verip diğerine vermediği farklı lütuf ve nimetlerin temenni edilmemesi gerektiği emredilmekte, erkeklerin kazandıklarından payı olduğu gibi, kadınların da kazandıklarından payı olduğu bildirilmektedir. 33. Ayette de miras hususunda her birinin hakkının olduğu ifade edilmiştir. 34. Ayette ise, “Allah’ın insanlardan bir kısmını diğerlerine üstün kılmasına bağlı olarak ve mallarından harcama yapmaları sebebiyle erkekler kadınların yöneticisi ve koruyucusudurlar...” buyrulmuştur. Ayetin iniş sebebi olarak tefsir kitaplarında, kadın sahabenin erkeklerin cihâd vb. amellerle kazandıkları bir takım hayırlardan kendilerinin mahrum kaldıklarını düşünüp üzülmeleri ve mirasta eşitliği arzulamaları sebebiyle indirildiği belirtilmektedir.⁶⁴

Bu ayetin indiği dönemdeki toplumun sosyal yapısını ve kadın varlığına yaklaşım tarzını değerlendirdiğimizde İslam’ın kadınların haklarının olduğunu ilan etmesi büyük bir inkılaptır. Arap

⁶³ Salih Akdemir, “Tarih Boyunca Ve Kur’an-ı Kerimde Kadın”, *İslami Araştırmalar*, 5/4, (1991), 268.

⁶⁴ Taberî, *Tefsir*, 8/261; Begavî, *Meâlim*, 2/ 204; Ebu'l-Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Bekir Celaledin es-Süyûtî., *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*, (Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.), 2/507-508.

toplumunda kadınlara ve çocuklara mirastan pay verilmezken⁶⁵, Nisa Suresi 7. ayette kadınların erkekler gibi akrabalarından kalan mirasa hak sahibi oldukları ilan edilmiştir.

Allah Teâlâ Hucurât Suresi 13. ayette insanları erkek ve kadından yarattığını, kendi katında üstünlüğün takva ile belirlendiğini bildirmiştir. Erkek olsun kadın olsun hiçbir amel edenin amelinin zayi olmayacağını⁶⁶ söyleyerek kulluk yönünden eşit olduklarını hatırlatmıştır. Erkek ile kadın müminlerin birbirlerinin velileri olduklarını ve Allah'ın emirlerini yerine getirdiklerinde her ikisine de Adn cennetlerini hazırladığını ve rızası olduğu bildirmiştir.⁶⁷ Buna göre kadın ve erkek, Allah'a kulluk sorumluluğu ve insan olma yönüyle birbirine eşit olan, ahiret hayatında da amellerine karşılık olarak aynı şekilde ecir ve cezanın takdir edileceği⁶⁸ Allah'ın kullarıdır. Yani kadın ile erkek, insan olmak ve Allah'a kullukla sorumlu tutulmak noktasında eşittirler. Bununla birlikte yaratılıştan gelen birtakım farklılıklar ve özellikle de toplumsal şartlar nedeniyle, sorumluluklar ve buna paralel olan haklar hususunda kadın ile erkek arasında mutlak aynılık ve eşitlik söz konusu değildir.

İnsan soyunun devamı kadın ile erkeğin evlilik bağıyla bir araya gelmesine bağlanmıştır. Evlilikle amaçlanan gaye ve elde edilen tatmin, her iki taraf için de aynı olup, bu amaca yönelik haklar eşittir. İzzet Derveze bu eşitliği şu şekilde izah eder:

“Emanet, iffet, samimiyet, güzel muamele, saygı, güven, onurlandırma, iyilik, rahat ettirme, mizacını gözetme, çıkarını koruma, tek başına üstesinden gelemediği ihtiyaçlarını gidermede yardımcı olma gibi erkeğin kadından beklediği şeylere, kadın da erkekten bekleme hakkına sahiptir. Erkek, bu temele dayalı olarak kadını hayat ortağı olarak görmelidir. Bu ortaklık kapsamlı ve geniş bir ortaklıktır. Ayette geçen *ma'ruf* kelimesi, bu bağlamda son derece anlamlıdır. Çünkü bu kelime, karşılıklı olarak tanınan lehte ve aleyhteki hakları ifade eder. Kadın ve erkek; kişilik, duygu, bilinç ve akıl bağlamında, her biri, noksansız bir insandır, aklı vardır; maslahatı ile ilgili fikirler üretir. Kalbi vardır; kişiliğiyle bağdaşan, kendisini sevindiren şeylerden hoşlanır, kişiliğiyle bağdaşmayan, hoşnut olmadığı şeylerden tiksindir. Bunun için iki cinsten birinin diğerine tahakküm etmesi adaletle bağdaşmaz. Eşler birbirlerine saygı göstermedikçe, birbirlerinin haklarını gözetmedikçe evlilik hayatında mutluluğu yakalamaları mümkün olmaz.”⁶⁹

Sonuç olarak erkeklerin bir derece kadınlardan üstün olması, kendilerine yüklenen sorumluluklardan kaynaklanan konum sebebiyle verilmiş bir haktır. Bu durum dünya hayatı için geçerli olan bir hak üstünlüğü sebebidir. Erkeklerin Allah katında kadınlardan üstün olduğu anlamına gelmemektedir.

⁶⁵ Katâde: “Cahiliye döneminde kadına ve çocuklara mirastan pay vermezlerdi. Ölüden geri kalan mirası zor işleri yapabilen, gelir getiren ve düşmana karşı koyabilen kişiler arasında paylaşırlardı.” Bknz. Süyûtî, *ed-Dürr*, 2/508.

⁶⁶ Âli İmrân, 3/195.

⁶⁷ Nisâ, 4/32; Âli İmrân, 3/195; Tevbe, 9/71; Ahzâb, 33/35.

⁶⁸ Begavî, *Meâlim*, 2/205.

⁶⁹ İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, çev. Mustafa Altınkaya, Vahdetin İnce, (2. baskı, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998), 5/250.

SONUÇ:

Kur'ân'da 20 ayette geçen derece kelimesi ve türevlerinin *yüksek mevki* anlamıyla kullanımı ağırlıklı olup, insanların mertebeleri hakkında kullanılmıştır. Kur'an'da dünya hayatı bağlamında geçtiği yerlerde kelime, insanların maddi yönlerden üstünlüklerini ifade etmektedir. Bu üstünlüklerin çoğu yaratılışla gelen farklılıklar; soy gibi, beden ile ilgili güzellik, renk, şekil, görünüş, beden sağlığı gibi, ya da akıl gücü, kabiliyet gibi kişinin kendi tercihi olmayan konulardadır. Yaratılıştan gelen özellikler dışında, sonradan edinilen bir takım özellikler de dünyadaki derece farklarını oluşturur. Bunlar insanların edindiği bir takım nimetler, rızık, ilim, zenginlik, mal vb. konular ya da toplumsal hayattaki konum, statü, makam, şeref ve saygınlık gibi maddi ve manevi değer ölçütleridir. Bu özelliklerin elde edilmesinde insanın çabası olmakla birlikte bunları takdir eden Allah Teâlâ'dır. Her çabalayan üstünlük elde edememektedir. Kur'an'da bu farklılıkların sebebi olarak iki açıklama yapılmaktadır. Birincisi, dünya hayatının imtihan için tayin edilmiş bir yurt olması sebebiyle insanlar arasında derece farklılıkları söz konusudur. Bu şekilde insanlar sabır, şükür, kibir-tevazu, yardımlaşma, merhamet, adalet vb. konularda imtihandan geçirilmektedirler.

Diğer sebep ise, dünyada insanlara birbirlerine iş gördürecek bir denge kurmak amacıdır. Toplumsal hayatta insanların ferdi ya da toplumsal işlerinin yürütülmesi noktasında üstünlük farklarının olumlu bir yansıması söz konusudur. Herkes üstün özelliklerle donatılıysaydı, insanlar işlerini gördürecek kimse bulamazlardı. İnsanlar, dünya hayatında statü farklarının ve maddi yönden bir takım farklılıkların oluşturduğu bir denge içinde ihtiyaçlarını giderebilmektedir.

Kur'an'da yer alan dünyadaki derece farklarından biri de erkeklerin kadınlardan bir derece üstün olması konusudur. Sözü edilen fark insanların kendi tercihi olmadan gerçekleşen bir konu olması yönüyle dikkatli değerlendirilmelidir. Bu derece, cinsiyet olarak, erkek cinsinin, Allah katında, kadın cinsinden daha üstün olduğunun bir ifadesi değildir. Erkek ve kadın Allah'ın kullukla mükellef tuttuğu, imtihan ettiği ve sonuç olarak da mükâfat ya da cezayı hak etme yönünden eşit kıldığı varlıklardır. Kur'ân'da bahsedilen derece farkı, Allah'ın, yaratılış yönünden erkekleri kadınlardan farklı kıldığı bir takım özellikler sebebiyle onlara yüklediği sorumluluklar ve bunu tamamlayan haklar bağlamındadır.

KAYNAKÇA

1. Ateş, Prof. Dr. Süleyman. *Yüce Kuran'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat. 1989.
2. Akdemir, Salih, "Tarih Boyunca Ve Kur'an-ı Kerimde Kadın". *İslami Araştırmalar*. 5/4, 1991.
3. El-Begavî el-Ferrâ, Ebû Muhammed Muhyi's-Sünne el-Huseyn b. Mes'ud b. Muhammed. *Meâlimu't-Tenzîl*. thk. ve thrc. Muhammed Abdullah en-Nemir - Osman Cuma Dumeyriyye - Süleyman Musellem el-Haraş. 8 Cilt. b.y., 1997.
4. Celaleddin es-Suyuti, Ebu'l-Fadl Bekr Abdurrahman b. Muhammed b. Ebi Bekir. *ed-Dürü'l-Mensûr fi't-Tefsîr bi'l-Me'sûr*. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-Fikr, t.y.
5. Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihâh fi'l-Luga ve'l-Ulûm*. thk. Ahmed Abdulgafur Atar. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâbîn, 1987.
6. Çağrıcı, Mustafa, "Fitne" *Türkiye Diyanet Vakfı Ansiklopedisi*. 13/156-159. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
7. Derveze, İzzet, *et-Tefsîru'l-Hadîs*. çev. Mustafa Altinkaya - Vahdettin İnce, 7 Cilt. İstanbul: Ekin Yayınları. 2. basım, 1998.
8. Ebu'l Ferec İbnü'l-Cevzî, Cemâluddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bagdâdî. *Zâdu'l-Mesîr fi'l-İmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrazzak el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kitâb el-Arabî, h. 1422
9. Ebussuud el-İmâdî, Muhammed b. Muhammed b. Mustafâ. *İrşâdü'l-Akli's-Selîm İlä Mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâs el-Arabî, t.y.
10. Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı Meal-Tefsir*. çev. Ahmet Ertürk - Cahit Koytak. 3 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 1996.
11. Fahreddin er-Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. El-Hasen b. El-Huseyn et-Teymî. *Mefâtihu'l-Gayb: et-Tefsîru'l-Kebîr*. 32 Cilt. Beyrut: Dâr İhyâi't-Turâs el-Arabî. 3. basım, h. 1420.
12. Fazlurrahman, *Ana Konularıyla Kur'an*. çev. Alpaslan Açıkgenç. Ankara: Fecr Yayınları, 1993.
13. Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tahrîr Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Muhammed Naim el-Arkasusî. Beyrut: Müessesese er-Risâle, 2005.
14. Halil b. Ahmed, Ebû Abdurrahman. *Kitâbu'l-Ayn*. thk. Mehdî el-Mahzumî - İbrahim es-Samurâî. 8 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Hilâl, t.y.
15. İbn Aşur, Muhammed Tahir. *et-Tahrir ve't-Tenvir*. Tunus: Daru Suhnûn, 1997.
16. İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İmâuddîn İsmail b. Şihâbiddîn Ömer. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. Beyrut: Daru'l-Marife, 1987.

17. İbn Manzûr, Cemâluddin Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânu'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, h. 1414.
18. Karaman, Prof. Dr. Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
19. Kırbaçoğlu, Mehmet Hayri, "Kadın Konusunda Kur'an'a Yöneltilen Başlıca Eleştiriler". *İslami Araştırmalar*. 5/4, 1991.
20. Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmiu li Ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim Atfeys. 20 Cilt. Kâhire: Dâru'l-Kutub el-Mısırî, 1964.
21. En-Nesefî, Ebû'l-Berakât Abdullah b. Ahmed. *Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Daru'l-Kelimi'l-Tayyib, 1998.
22. El-Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. thk. Mecdî Bâselûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye. 2005.
23. Mevdudî, Ebu'l Al'â. *Tefhimu'l Kur'an*. çev. Komisyon. İstanbul: İnsan Yayınları, 1991.
24. Mukâtil b. Süleymân. *Tefsîr-i Kebîr*. thk. Dr. Abdullâh Mahmûd Şehhate. 4 Cilt. Beyrut: Dar İhyâi't-Turâs, h. 1423.
25. Mukâtil bin Süleyman. *el-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Hâtim Sâlih Ed-Dâmin. Riyad: Mektebetü'-Ruşd. 2. basım, 2011.
26. Mütercim Âsım Efendi. *el-Okyânûsu'l-Basît fi Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît: Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
27. Râgıb el-İsfahânî, Ebu'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi Karîbi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvudî. Beyrut: Daru'l-Kalem, h. 1412.
28. Şimşek, Prof. Dr. M. Sait. *Hayat Kaynağı Kur'an Tefsiri*. 5 Cilt. İstanbul: Beyan Yayınları, 2012.
29. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt, b.y.: Müessesetu'r-Risâle, 2000.
30. Rıza, Muhammed Reşid b. Ali b. Muhammed Şemseddin b. Muhammed Behâeddin el-Huseynî. *Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakîm: Tefsiru'l-Menâr*. 12 Cilt. b.y.: el-Hey'etu'l-Mısriyye el-Amme, 1990.
31. Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, sad. İsmail Karaçam vd. 10 Cilt. İstanbul: Azim Dağıtım, t.y.
32. Zemahşerî, Ebu'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf an Hakâ'iki Gavâmidü't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, ed. Prof. Dr. Murat Sülün vd. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2016.

33. Zebîdî, Ebü'l-Huseyn Ahmed b. Fâris Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1993.

Kalemname

e-ISSN: 2651-3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 114-132

Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahvin Pozisyonu

Esra KÖSE

Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslâm Bilimleri (Arapça) Yüksek Lisans Öğrencisi.
Kırıkkale Üniversitesi / Türkiye
Institute of Social Sciences Basic Islamic Sciences (Arabic) Postgraduate Student.
Kırıkkale University/ Turkey
ekose0671@gmail.com
Orcid: 0000-0002-8917-7579

Mesut CEVHER

Dr. Öğr. Üyesi, İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı
Anabilim Dalı.
Kırıkkale Üniversitesi / Türkiye
Asst. Associate Professor, Faculty of Islamic Sciences, Basic Islamic Sciences Department,
Arabic
Kırıkkale University/ Turkey
mgouhar@yahoo.com
Orcid: 0000-0002-6050-0029

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 17.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27.06.2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 114-132

Atıf / Cite as: Köse, Esra & Cevher, Mesut. “Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahvin Pozisyonu” . Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 114-132.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

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

Ana Dili Arapça Olmayanlara Arapça Öğretiminde Nahiv Pozisyonu

Öz:

Ana dili Arapça olmayanların İslamiyet ile tanışmaları sonucunda ortaya çıkan nahiv ilmi, Arapça öğretiminin temel problemi haline gelmiştir. İlk zamanlarda üzerinde durulmasa da gün geçtikçe önemi artan lahn, gerek dil alimlerini gerekse diğer müslümanları son derece endişelendirmiş ve nahiv ilminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hicri 3. yüzyılda ortaya çıktığı düşünülen bu ilim ile ilgili ilk çalışmalar Câhız ile başlamakla birlikte erken dönemlerde herkes tarafından kabul edilen bir tanımı bulunmamaktadır. Câhız'dan sonraki dönemlerde İbn Mada, İbn Hazm, el-Halef el-Ahmer, İbrahim Mustafa ve Şevki Dayf gibi dil alanında çalışmalar yapmış yetkin isimlerin nahiv ilmi ile uğraşması bu ilme farklı bir yön kazandırmıştır. Ülkemizdeki Arapça öğretimine baktığımızda İlahiyat Fakülteleri başta olmak üzere Arap dili öğretimi veren kurumların Osmanlı medreselerindeki metotlara ek yeni yöntemler geliştiremedikleri gözlemlenmektedir. Ortaya çıkışından bu yana çeşitli dönemlerde nahiv ilminin kolaylaştırılması adına yapılan çalışmalar sonucunda ortaya koyulan görüşler ve bunlardan çıkardığımız sonuçlarla çalışmamıza yön vermiş bulunmaktayız. Buna ek olarak çalışmamızda yer verdiğimiz, öğrenci ve öğretim elemanı görüşleri baz alınarak sunulan çözüm ve önerilerin alan için faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belagatı, Arapça Öğretimi, Nahiv, Lahn.

Position of Nahiv in Teaching Arabic to Non-native Arabic Languages

Abstract:

The science of nahiv, which emerged as a result of the introduction of Islam by non-native Arabic speakers, has become the main problem of Arabic teaching. Although it was not emphasized in the early days, the importance of the lahn, which increased day by day, worried both language scholars and other Muslims and caused the emergence of the science of nahiv. Although the first studies on this science, which is thought to have emerged in the 3rd century, started with Jahız, there is no definition accepted by everyone in the early periods. In the periods after Jahız, competent names such as Ibn Mada, Ibn Hazm, al-Halef al-Ahmer, Abraham Mustafa and Shewqi Dayf, who worked in the field of language, dealing with the science of nahiv gave this science a different direction. When we look at the Arabic education in our country, it is observed that the institutions that teach Arabic language, especially the Theology Faculties, could not develop new methods in addition to the methods in the Ottoman madrasahs. We have guided our work with the views put forward as a result of the studies made in order to facilitate the science of nahiv in various periods since its emergence and the results we have derived from them. In addition to this, we think that the solutions and suggestions presented in our study which are based on the opinions of students and lecturers will be beneficial for the field.

Keywords: Arabic Language and Eloquence, Arabic Teaching, Nahiv, Lahn.

GİRİŞ

Dil ve akıl birbirini tamamlayıp, birbirleri sayesinde var olan iki fenomendir. Her ikisi de içerisinde yaşanan toplumun ve dolayısıyla o toplumdaki kültür ve medeniyetin birer ürünüdür. Nitekim Herder bu konuda, “*Diller üzerinde bir karşılaştırma yaparak ırkların psikolojilerine bile ulaşılabileceğini savunmuştur*”.¹ Yani dil, bireysel veya toplumsal bir iletişim aracı olmanın yanı sıra bir ulusun zihniyetini ortaya koyan ve o ulusun kültürüne dair semboller taşıyan bir düşünce sistemidir.²

Amerikalı bir bilim adamının görüşüne göre; “Japon diline ait bütün sözcükleri öğrenecek bile, Japon gibi düşünmediğimiz sürece, sözcükleri irdeleyerek, kılı kırk yararak öğrenmeye çalışmadıkça, Japonca konuşsak bile düşüncelerimizi Japonlara anlatamayız.”³ Temelde dünya üzerindeki tüm dillerde kullandığımız sözcükler ortaktır. Fakat kullandığımız bu sözcüklerden çıkardığımız sonuçlar,

¹ Soner Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (Nisan/Mayıs/Haziran 2005), 217.

² Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, 219.

³ Gündüzöz, “Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler”, 220.

o sözcüklerin zihnimizdeki yansımaları her toplumda farklılık göstermektedir. Bu durum daha önce belirttiğimiz üzere dil ve kültürün birbirinden bağımsız olmamasından kaynaklanmaktadır. Çünkü her toplum kendi yaşantısı, dolayısıyla kültürü neticesinde sık kullandığı kelimeleri veya bu kelimelere yüklediği anlamları belirlemektedir. Nitekim Rusya gibi kuzeyde bulunan ülkeler için ayının, Türklerde atın, Araplarda ise devenin önemini bu kelimelerin yalnızca literal karşılıklarından anlamamız mümkün gözükmemektedir. Yıllarca Arapça eğitimi alıp bir Arap ile iletişim kurma noktasında sıkıntı çekmemizin sebebi de büyük ölçüde kültürü bilmememizden kaynaklanmaktadır. Gördüğümüz bir kelimeyi anlıyoruz veya ezberliyoruz ancak bunun bir Arap için neyi kastettiğini bilmediğimiz zaman doğru bir etkileşim yaşayamıyoruz.

Tüm bu etkenler neticesinde rahatlıkla söyleyebiliriz ki, kültürün Arap dili üzerindeki yansımalarını kavramadan, ne sıradan bir metni ne de dinin temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve sünnet ile ilgili metinleri anlamamız mümkün değildir.⁴ Kanaatimizce İslam'la birlikte büyüyüp gelişen Arap topraklarında da durum bu şekilde olmuştur. Din olarak İslam'ı seçip, bu dinin kitabını, dolayısıyla Arap dilini öğrenmek isteyen insanların kültüre ve dile olan uzaklığı istemsizce yapılan hataları meydana getirmiştir.

1. ARAPÇA'NIN ÖNEMİ

Arap dili, konuşulduğu bölgelerin boyutları ve bu bölgelerin günümüz dünyasındaki yeri düşünüldüğünde her geçen gün daha da önem kazanmaktadır. Dünya üzerinde pek çok kıtada yüz milyonlarca insan tarafından kullanılıyor olması Arap dilini gözle görülür kılmanın yanı sıra bir takım tehlikelere karşı da savunmasız bırakmaktadır. Bu tehlikeler, esasen Arap coğrafyasında bulunmayan ve belkide Arap toplumuna dair hiçbir bilgisi olmayan insanların ortak din görüşü sebebiyle Arapçayı öğrenmek istemeleri ile başlamaktadır. Bu noktada Arapça öğrenimi yalnızca bir dil öğrenimi olmaktan çıkıp, dinin eksiksiz ve doğru öğrenimine de ışık tutmaktadır. Çünkü Arap diline ve dolayısıyla kültürüne hakim olmak demek eşzamanlı olarak Kur'an-ı Kerim ve diğer dini kaynaklara da vakıf olmak demektir.⁵ Tüm bunlara ek olarak Arap dilinin dünya dilleri arasındaki konuşma yaygınlığına bakıldığında beşinci sırada bulunması ve hali hazırda konuşulan beş resmi dile eklenmesi, Arapça'nın artık kabuğundan çıkıp evrensel bir dil olma özelliği taşıdığını göstermektedir.⁶ Görüldüğü üzere coğrafi, kültürel ve dinî etkenler Arapça'nın hızlı bir şekilde dünyaya yayılarak farklı bir boyut kazanmasını sağlamıştır. Ancak tam da bu noktada bu denli yaygınlaşan bir dilin

⁴ Gündüzöz, "Arapçada Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Öğeler", 220.

⁵ Soner Gündüzöz, "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 37.

⁶ Yakup Civelek, "Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 226-227.

konuşucuları elbette sadece Araplarla sınırlı kalmamıştır. Nitekim nahiv ilmi ile ilgili çalışmalar da bu doğrultuda ortaya çıkmıştır.

2. NAHİV NEDİR ?

Lügat anlamı yönelmek, kastetmek olup “ن-ح-و” kök harflerinden meydana gelmiş olan nahiv kelimesi, cümle içindeki yerine göre yön, taraf, yol gibi anlamlara gelmekle birlikte bu kelimenin çoğulu انحاء ve نحو ‘dur.⁷

Nahiv ilmi ile ilgili ilk dönem kitaplarına baktığımızda her ne kadar bu ilmi açıklayan bir tanıma rastlanmasa da yazılan eserler bize nahiv ilminin toplumda nasıl bir karşılık bulduğunu ve nasıl temellendirildiğini göstermektedir. Günümüzdeki gramer kelimesine eş bir anlamı karşılayan nahiv ilmi ile ilgili bilinen en eski beyan İbn Cinnî’ye aittir.⁸ Ona göre nahiv; tekil, ikil, çoğul, tamlama ve sözcüklerin irabına dair her türlü konuda cümleyi olması gerektiği şekilde kurmaktır. Bu şekilde doğru bir kullanım olduğu takdirde ana dili Arapça olmayanlarında dili kullanma da Araplara yetişmesi sağlanacaktır.⁹ Tanımdan da anlaşılacağı üzere, nahiv ilminin ortaya çıkış amacı çeşitli sebeplerle Arap dilini öğrenmeye çalışan insanların bu dili Araplar gibi konuşabilmelerini sağlamaktır.¹⁰ Nitekim daha öncesinde de belirttiğimiz üzere dildeki yanlış kullanımların bir çoğu Arap olmayanlar tarafından yapıldığı için, bu ilmin ortaya çıkışı gayet gerekli ve geçerli sebeplere dayanmaktadır.

2.1. LAHN NEDİR ?

ن-ح-ل kök harflerinden meydana gelmiş olan Lahn kelimesinin çoğulu الحان ve لحن ‘dur. Lügatta ise irapta hata yapmak, kelimeleri yanlış telaffuz etmek vb. birçok anlama gelmektedir. Lahn kelimesinden dilbilimcilerin anladığı ve açıkladığı mana ise; ferdin Arap dilini konuşurken veya okurken dil üzerinde bariz hareke hataları yapması ve bu sebeple muhatabının kendisini anlayamamasıdır.¹¹

İslam’ın ilk yıllarında ve bu yılları takip eden süreçte Araplar çeşitli coğrafi ve kültürel sebepler nedeniyle etraflarındaki diğer milletler ile etkileşimde bulunmamışlardır. Bu durum her ne kadar sosyo-kültürel etkileşimi kısıtlamış olsa da Arap dilinin tüm gelişim kademelerini kendi içinde yaşamasını ve daha orijinal bir şekilde ilerlemesini sağlamıştır. Ne var ki bu durum, gerek Arapların dinlerini yayma hususundaki istekleri gerekse diğer toplumlar tarafından İslam dinine yönelik gün geçtikçe artan sempatiler nedeni ile olağan süreç sarsıntıya uğramıştır. Artık diğer fert ve milletlerin hayatına açılan Arapça, bilinçli veya bilinçsiz olarak kendisine yönelen tüm değişim oklarına maruz kalmıştır.¹²

⁷ Mahmut Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, *Selçuk Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 9-10 (1994-1995), 101.

⁸ Şahin Şimşek, “İbrahim Mustafa’nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri”, *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 435.

⁹ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 102.

¹⁰ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 102.

¹¹ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 103.

¹² Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 104.

Yukarıda da belirttiğimiz üzere lahn olgusu İslam dininin yayılması temelinde gelişen bir olgu olarak hayatımızdaki yerini almaktadır. Bu nedenle ilk lahn örneklerine her ne kadar Hz. Muhammed (s.a.v) döneminde rastlandığı belirtilse de dildeki bu bozulmalar geniş çaplı olmayıp, tehlike uyandırmamıştır. Ancak İslam dinine karşı talebin artması ve Arapların kendi şehirleri dışında da bu dini yayma istekleri ile birlikte lahn, gözle görülür bir tehlikeye dönüşmüştür.¹³ Bazı dil alimleri lahnın yayılma sebeplerini aşağıda görüldüğü gibi dört ana başlık altında toplamıştır :

1. Arapların artan seferlerle birlikte Arap olmayan Rum, Berberi, Habeş vb. topluluklarla karşılaşmaları.
2. Savaşta kazandıkları topraklar üzerinde ikamet edilecek yerlerin Arap olmayanların yoğunlukta olduğu bölgeler olması.
3. Yabancı cariye sayısının artması.
4. Zaten yazılı olmayan bu kuralların şehir halkı tarafından gün geçtikçe kullanılmayıp unutulması.¹⁴

Zikredilen maddeler ve bu maddelerin sebep olduğu daha birçok değişiklik neticesinde gün geçtikçe Arap dilinin İslam dinine kadar korunarak gelmiş olan özgün yapısı artık sarsıntıya uğramıştır. Lahn dediğimiz hataların toplumun her kesiminde sıklıkla karşılaşılan bir problem haline gelmesi idareciler başta olmak üzere bir çok dil âlimini harekete geçirmiştir. Sonuç olarak, tarihte nahiv ilmi ile ilgili temel sayılabilecek ilk adımların atılması gerçekleşmiş ve ilerleyen zamanlarda bu ilmin özgün bir disiplin haline geleceği ön görülmüştür.¹⁵

2.2.NAHİV İLMİNİN ORTAYA ÇIKIŞ SÜRECİ

Cahiliye Arap toplumunda yaygın olan sosyo-kültürel yapıya göre yönetim başta olmak üzere dilin de içlerinde bulunduğu birçok unsur kabilecilik zihniyeti ile ilerlemekteydi. Ancak Hz. Muhammed'in (s.a.v) peygamberliği dönemine geldiğimizde o zamana kadarki süreçte görmüş olduğumuz bu zihniyetin İslam dini ve diğer milletlerin akın akın bu dine yönelmeleri sebebi ile kırıldığı gözlemlenmektedir. Sonuç olarak toplum üzerinde etkin rol oynayan bu din, köklü Arap dilini kendi kabile bağlarından koparıp bir çok medeniyetin içerisinde barındığı bir uygarlık dili haline dönüştürmüştür.¹⁶ Daha önce de belirtildiği üzere İslam dinini yaymak adına yapılan her türlü faaliyet, diğer bireylerin ve toplumların İslam dinine mensup olma istekleri ve İslam dininin tüm medeniyetlere hitap eden, onları da kapsayan evrensel görüş ve ilkelere sahip olması dinin kabulünün yanı sıra Arapça'nın da diğer kültürlerle iç içe olmasını sağlamıştır. Fakat sosyo-kültürel, ekonomik ve dil ile ilgili geçmişleri neredeyse tamamen zıt olan toplumların ortak bir dilde buluşuyor olması dışarıdan

¹³ Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 105.

¹⁴ Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 105.

¹⁵ Kafes, "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi", 107.

¹⁶ Ahmet Bostancı, "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılar Arapça Öğretimi", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003), 53-54.

bakıldığında oldukça güzel dursa da dinin temel iki kaynağı olan Kur'an-ı Kerim ve hadis kitaplarının zarar görme endişesi hat safhaya ulaşmıştır.¹⁷ Tüm bu etkenler neticesinde farklı kültür ve dilden insanlarla karşılaşmanın en yoğun olduğu şehir olan Basra'da nahiv ilminin temellerinin atıldığı ve orada gelişimini tamamladığı elde edilen bilgiler arasındadır.¹⁸ Ortaya çıkışı ile ilgili farklı varyantlar bulunmakla birlikte, Hz. Ali'nin bu ilimle ilgili ilk çalışmaları yapan ve elde ettiği verileri ortaya koyan kişi olduğu bilinmektedir. Hz. Ali, bir bedevinin Hakka Suresi 37. ayette yer alan “لا ياكله الا الخاطنون” “Onu da günahlardan başkası yemez.” şeklinde olması gereken ayeti الخاطنين şeklinde yanlış okuduğunu işitmiş ve bu konuda kendi içinde bir takım çalışmalar yapmıştır. Yapılan çalışmaların içeriği tam olarak bilinmese de başlattığı bu yolun devamını getirmesi için Ebu'l Esved ed-Duelî'ye teklif götürmüştür. Kendi yaptığı çalışmaları ed-Duelî'ye vererek bir metot geliştirmesini talep etmiştir.¹⁹ Hz. Ali'den aldığı bu teklife başlarda hoş bakmayan Duellî, dili konuşan insanların yaptığı hataların toplum nezdinde gittikçe yayılması üzerine Kur'an-ı Kerim'i koruma bilincine bürünmüş ve halifenin teklifini kabul ettiğini açıklamıştır.²⁰ Bu noktada dil alimlerinin büyük bir kısmına göre nahiv ilminin kurucusu olarak kabul edilen Ebu'l Esved ed-Duelî'nin de lahn ile ilgili yaşadığı olayları aktarmanın faydalı olacağını düşünüyoruz;

Kabul gören rivayete göre ed-Duelî nahiv ilmini dönemin halifesi Hz. Ali'den öğrenmiştir. Hz. Ali'nin bu ilmin ortaya çıkmasındaki çabasının sebebi ise şüphesiz Kur'an-ı Kerim'in hatalı okunmasının önüne geçmektir. Bir gün ed-Duelî, Kur'an okuyan bir kişinin ان الله برئ من المشركين ورسوله من ل'ını رسول kelimesinin ‘المشركين’ e atfederek kesreli bir şekilde telaffuz ettiğini duyunca, halifenin teklifini kabul etmesinin artık bir tercih değil zaruriyet olduğunu anlamıştır. Bunun üzerine Hz. Ali'den Kur'an-ı Kerim'i noktalama işlemini gerçekleştirirken kendisine yardımcı olabilecek birini talep etmiş ve bu ilimle ilgili ilk çalışmalara başlamıştır.²²

Yukarıdaki örnekte gördüğümüz üzere nahiv ilminin doğuşuna zemin hazırlayan isim Hz. Ali'dir. Ancak Kur'an-ı Kerim'i noktalama işlemi ile birlikte bu konudaki çalışmaları başlatan ve bu çalışmayı bir ilim haline getiren isim Ebu'l Esved ed-Duelî olmuştur. Ebu'l Esved'i böyle bir çalışma yapmaya iten sebep ise kuşkusuz Kur'an-ı Kerim'in yanlış okunmasından kaynaklı olarak Kur'an'ın korunması fikridir. Başlangıçta Hz. Ali'nin teklifine temkinli yaklaşıp da bu alanda yapılacak bir çalışmaya duyulan ihtiyaç onu harekete geçirmiştir.

¹⁷ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 113.

¹⁸ Mehmet Nuri Ayyıldız, “Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci”, *Iğdır Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13 (Ekim 2019), 164.

¹⁹ Ayyıldız, “Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci”, 166.

²⁰ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 109.

²¹ *Kur'an-ı Kerim Meâli*, çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), et-Tevbe 9/3.

²² Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 109.

Nahiv ilmi Ebu'l Esved döneminde henüz müstakil bir ilim dalı haline gelmediği için nahiv adına yapılan çalışmaların tamamına “Arapça” ismi verilmekteydi. Bu sebeple ed-Duelî’ye atfedilen yazılarda “Arapçayı ortaya koyan”, “Arapçayı vâz eden” gibi tanımlara oldukça sık yer verilmiştir. Bahsedildiği üzere ilk etapta yalnızca Arapça başlığı altında yapılan bu çalışmalar ikinci tabaka olan Duelî’nin öğrencilerine geldiğinde günümüzde olduğu gibi “Nahiv” ismi verilerek bu başlık altında ilerlemeler ivme kazanmıştır. Nahiv isminin menşei ise, bu ilmin temellerini atarak alimlere yol gösteren Hz.Ali’ye dayandırılmaktadır. Yaygın görüşe göre Hz. Ali’nin ed-Duelî’ye bu ilimle ilgili çalışmaları sonrasında “ احسن هذا النحو الذي قد نحوت ” “ *Tuttuğun bu yol(metot) ne güzel olmuş* ” demiş ve ed-Duelî’nin öğrencileri nahiv terimi için bu cümleden esinlenmişlerdir.²³

Çalışmamızın başında da ifade edildiği üzere, dildeki tüm bu yapılanmanın sebebi İslam dini ile birlikte toplumların büyük yüzdesinin problemi haline gelen, dinin temel mesajlarını ve gayesini anlama problemi nahiv ilminin ortaya çıkmasına ve diğer disiplinler arasında kendisine bir yer bulmasına yol açmıştır. Nahiv adına yapılan çalışmalar yalnızca Kur’an-ı Kerim ve hadis ilmini değil, bu iki ilmi temel alan tüm islami disiplinleri anlama yolunda atılmış ciddi bir adım niteliği taşımaktadır.²⁴ İslami ilimlerin yanı sıra gündelik hayatımızda bile harekesi olmayan bir Arapça metinle karşılaştığımızda, harfleri ortak olan iki kelimeyi birbirinden nahiv ilmi sayesinde ayırmaktayız.²⁵ Böylelikle nahiv, sadece dini metinlerin tahlilinde değil, gündelik metinlerden edebiyata kadar bütün alanları etkileyen ve öğrenilmesi zaruri hale gelen bir ilim dalı olarak hayatımıza girmiştir.

2.3.NAHİV İLMİNİ KOLAYLAŞTIRMAYA YÖNELİK ADIMLAR

Arap dili gramerini temsil eden nahiv ilminin zorluğu ve buna bağlı olarak dilde yapılan hatalar dil alimlerini nahiv ilminde reform fikrine itmiştir. Bu nedenle nahvi kolaylaştırma çabaları göstermiş, bu konuda farklı fikirler ortaya koymuşlardır. Bu husustaki ilk çalışmaların ise takriben 1000 sene önce h. 3. yüzyılda Câhız (767-777/868) ile birlikte başladığı bilgilerine rastlamaktayız.²⁶ Câhız’a göre; bu ilimde kuralları derinlemesine, ayrıntılı bir şekilde öğrenmenin öğrencinin işi olmamakla birlikte ancak ihtisas yapmak isteyen kişinin kaidelerin içinde bu denli kaybolması gerektiğine olan inancını dile getirmektedir. Nitekim Câhız bu hususta öğrenci ve uzman ayrımının gerekliliğine inanmış, kendisinden sonra gelen nahivciler ise her iki gruba da hitap eden farklı eserler yazarak Câhız’ın görüşlerini temellendirmişlerdir.²⁷ Yaptığı bu ayrımla eğitimin frekansını değiştiren, eğitimde

²³ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 109.

²⁴ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 112.

²⁵ Kafes, “Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi”, 111.

²⁶ Şevki Dayf, “Nahvin Kolaylaştırılması”, çev. Ali Bulut, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (Temmuz/Ağustos/Eylül 2007), 211.

²⁷ Dayf, “Nahvin Kolaylaştırılması”, 211.

öğrencinin yaşının ve seviyesinin ön planda tutulması gerektiğine inanan Câhız'ın bu metodu, pedagojik kaygı içermesi sebebi ile onu diğer alimlerden farklı ve önemli bir yere taşımaktadır.²⁸

Nahiv ilminin ortaya çıkışı ve bunu hazırlayan etkenler düşünüldüğünde Arapça'yı kolaylaştırma ve arındırma çabaları bir çok dönemde etkisini hissettirmiştir. Nitekim el-Halef el-Ahmer (733/796) tarafından yazılan *el-Mukaddime fi'n-Nahv* adlı kitap da bu başlık altında incelenmesi gereken eserlerin başında gelmektedir. Adı geçen eserde nahiv kaideleri uzun bulunduğu için kısaltılma çabası içine girilmiş ve dil öğrenimine muhatap olan kişiyi bu ayrıntılı kaidelerden kurtarma anlayışı hakim olmuştur. Yapılan bu çalışma yalnızca kendi dönemi içerisinde rağbet görmekle kalmamış aynı zamanda bir sonraki basamakta bulunan dil alimlerine de yol göstermiştir. Arap diline ait gramer kurallarında bu kadar erken dönemlerde tecdid ve ihyaya yönelmesi nahiv alanında kolaylaştırmaya dair ihtiyacı da gözler önüne sermektedir.²⁹

Nahvi kolaylaştırma çalışmalarına Endülüs penceresinden baktığımızda ise karşımıza Zahirî ekolün tanınmış simalarından biri olan İbn Hazm (994/1064) çıkmaktadır. Mensup olduğu ekolün izlerini nahiv adına yaptığı çalışmalarda da çokça belli eden Hazm, günlük hayat rutininde alanı ne olursa olsun metinlerin akla gelen ilk anlamları ile anlaşılması gerektiğini ve dile ait kurallar belirlenirken mutlaka Arapların konuşma kalıp ve esaslarının ön planda tutulması gerektiğini belirtmiştir. Dilin, muhatabın istek ve ihtiyaçlarına göre öğretilmesi konusundaki ısrarcılığı Câhız'a olduğu gibi Hazm'a da pedagojik bir metot kazandırmıştır.³⁰

Gördüğümüz üzere ilk dönemlerde nahiv ilmine yönelik eleştiriler sınırlı kalmakla birlikte, dile getirilen eleştiriler de doğrudan bu ilme değil, bu ilmin metotlarına karşı olmuştur. Ancak h.5. yüzyıla geldiğimizde İbn Mada (1120/1196) nahiv ilmini kendi dönemine kadarki süreçte benzeri görülmemiş bir şekilde eleştirmiştir. Oldukça sert bir dille yapılan bu eleştiriler "*er-Reddu ale'n-Nuhat*" isimli bir eserde müstakil olarak kaleme alınmıştır. Doğrudan alana yapılmış ve atfedilmiş olan bu eleştiri kitabı bizlere İbn Mada'nın diğer alimlerin aksine metotları değil, alana yönelik olumsuz bir tutumu olduğunu göstermektedir.³¹ Ortaya çıkışı itibari ile dildeki hatalı kullanımların önlenmesini ve Arap olmayanlara dildeki kuralların öğretilmesini kapsayan bu ilim, İbn Mada'ya göre ayrıntılarda boğularak kendi geleceği için tehlike arz etmeye başlamıştır. Bu sebeple temel gayesi anlaşılır, basit ve menşei belli kaidelerin öğretimi olup, kendisinden önce kaleme alınan eserler için "*İnsanı ne cennete koyar ne de cehennemden çıkarır.*" ifadesini kullanmaktan çekinmemiştir.³²

²⁸ İslam Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", *Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiriler Kitabı 2* (2017), 102.

²⁹ Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", 102.

³⁰ Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", 104.

³¹ Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri", 432.

³² Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", 105.

Çağımızda ise nahvin kolaylaştırılması ve yeniliğe gidilmesi gibi fikirleri yeniden gün yüzüne çıkaran isim İbrahim Mustafa (1888/1962)'dir. Ona göre nahiv ilminde görülen tüm bu problemlerin temel sebebi ilk dönem nahivcilerinin nahiv için kelimenin son harekesinde meydana gelen değişiklik diyerek bu ilmi kısıtlamaları olmuştur.³³ 1930'lara tekabül eden yıllarda İbrahim Mustafa'nın çalışmalarında ilk olarak karşımıza dildeki kaidelerin çokluğu ve otuzu aşkın nahiv konusunun yalnızca üç başlığa indirilmesi çıkmaktadır. İbrahim Mustafa'ya göre irab alametleri arasında sayılmayan bu üç başlık: Babu'd-Damme, Babu'l-Kesra ve Babu'l-Fetha'dır.³⁴ Nahiv ilmine en büyük katkısı ise kaleme aldığı *İhyâu'n-Nahv* adlı eseridir. Fasih Arapça'nın öğretiminde hem eski dönemlerde hem de kendi çağında şahit olduğu yanlışlıklar İbrahim Mustafa'yı bu kitaba yazmaya itmiştir. İncelemeleri sonucunda nahiv ilmine atfedilen sorunun yalnızca kaidelerden kaynaklandığını bu yüzden de modern metotlar geliştirilmesi gerektiğini eserinde çokça vurgulamıştır.³⁵ İbrahim Mustafa'nın görüşleri alanda reform etkisi yaratmasa da metotlardan ziyade doğrudan alanı hedef alması açısından son derece önem taşımaktadır. Yaptığı eleştiriler sayesinde Arap camiasında nahiv ilmine dair düzenleme, yenileme vb. faaliyetler geniş alanlara ulaşmıştır.³⁶

Aslına bakarsak İbrahim Mustafa'ya kadar bir çok alim bu alana dair olumlu ve olumsuz görüşlerini dile getirmişlerdi. Üstelik bu isimler dönemlerinde en az İbrahim Mustafa kadar etkin rol oynayan simalardı. Neden özellikle İbrahim Mustafa'nın görüşleri Arap dünyasında bu kadar yankı uyandırdı sorusunun cevabı ise tamamiyle içinde bulunulan dönem ile ilgilidir. Bu dönemde hali hazırda etkin bir nahiv otoritesi bulunmaması ve Şevki Dayf gibi önemli bir ismin İbrahim Mustafa'nın bahsi geçen eserini tahkik etmesi gibi etkenler İbrahim Mustafa'yı nahiv ilminde farklı bir noktaya taşımaktadır.³⁷

Modern dönemde bu hususta görüş bildiren bir diğer âlim ise Emin el-Hûlî olmuştur. "Arap-İslam Kültüründe Yenilikçilik" adlı eseri kaleme alan Hûlî, bu eserde fasih Arapça'da görülen yetersizliğin sebebi olarak dilin kendisini değil, nahiv ilmi ile ilgili kaideleri sorumlu tutmuştur. Hûlî'ye göre nahiv kitaplarındaki zorluğun sebebi âlimlerin nahiv metodolojileri ile fıkıh metodolojilerini bir tutmasından kaynaklanmaktadır. Şayet nahiv ve fıkıh yazımında metot farklılığına gidilebilirse dildeki fazlalıklardan kurtulunabileceğini de belirtmektedir. Bu bilgilerden hareketle Hûlî, nahiv ilmini müstakil tutup, tüm bu farklı ilim dallarına ait metotlardan uzak tutarak, yalnızca nahiv ilminin usulleri üzerine bina edilmesini savunmuştur.³⁸

³³ Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri", 454.

³⁴ Dayf, "Nahvin Kolaylaştırılması", 212.

³⁵ Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", 106.

³⁶ Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri", 454.

³⁷ Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin İslahına Dair Görüşleri", 432.

³⁸ Batur, "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları", 106.

Müteahhir dil alimlerine baktığımızda ise nahvin tanımı ilk dönem dil alimlerine nazaran fazlasıyla değişmiş, yalnızca “kelime sonlarında meydana gelen değişiklikler” olarak bir çok dil alimi tarafından kabul edilmiştir. Çalışmamızın önceki bölümlerinde ilk dönem dil alimlerinin nahvin doğuşu ve bu ilmin kapsamı ile ilgili belirttikleri görüşleri dile getirmiştik. Müteahhir dil alimleri ise önlerinde nahiv ilmi ile ilgili birikmiş veri dolu bir havuzun içine düşmüş durumdaydılar. Gerek nahiv ilmi gerekse bu ilimle ilgili kolaylaştırma çabaları büyük ölçüde tamamlanmış olup, müteahhir dil alimlerinin elinde gelişimini tamamlamış bir ilim kalmıştır. Tüm bu sebepler neticesinde müteahhir dil alimleri müstakil bir disiplin haline gelmiş olan nahiv ilmine değil, iraba yönelip çalışmalarını daha dar bir alanda yürütmüşlerdir. Bu daralma nahiv ilminde ciddi kısıtlamalara yol açmış, artık nahiv ilmine yalnızca kelime sonlarındaki hareke değişikliği gözüyle bakılmaya başlanmıştır.³⁹

Nahiv ilmi ve dolayısıyla da Arap dili için gerileme dönemi sayılabilecek bu dönem boyunca bahsettiğimiz dar alanlı çalışmalar nahve yön vermiştir. Tüm bu çalışmaların sonunda maalesef gelinen nokta Arapça için iç açıcı olmamıştır. Alimler yalnızca kelime sonundaki hareketlere odaklanınca, ilk dönem dil kitaplarındaki zengin konu ve örnekler yerini bir yığın kaideye bırakmıştır. Modern dönemde ise uzak ve yakın dönem dil alimlerinin çalışmaları incelenmiş, her iki dönemin ortak paydası bulunmaya çalışılmıştır. Böylece yeni kaleme alınan eserlerde hem nahiv kuralları hem de bol örnek desteği ile fasih Arapça öğretimi kolaylaştırılmaya çalışılmıştır.⁴⁰

Yakın tarihte yaşayıp Arap dili adına önemli çalışmalar yapan Şevki Dayf (1910-2005), Arapça öğretimini zorlaştıran unsurların en başında fasih Arapça'nın çok sınırlı bir bölgede konuşulmasının geldiğini ileri sürmektedir. Dayf'a göre fasih Arapça Kur'an'ın indiği ve ilk dönemlerde edebiyat dili olarak kullanılan Arapça'dır. Bölgeden bölgeye hatta bazen şehirden şehire farklılık gösteren lehçelerin kullanımı toplum nezdinde fasih Arapça'yı geride bırakmakla kalmayıp bu dili tahrif etmektedir. Halk arasında konuşulan bu lehçelerin okullarda eğitim-öğretime de yansması bir çok sorunu da beraberinde getirmektedir. Dayf'a göre sorunlar lehçeler ile sınırlı kalmayıp, kendi içerisinde de kurallı ilerlememektedir. Fasih Arapça kullanımında nahiv kaidelerine uyulmaması, uyulamayan nahiv kurallarında da yeniliğin gerekli olduğunu savunmaktadır. Bu yeniliklerin amacına uygun olabilmesi için belirtilen tüm etkenler göz önünde tutulmalı ve bu minvalde çalışmalara yön verilmelidir. Bu sebeple, babların yeniden düzenlenmesi, fasih konuşmaya fayda sağlamayan kuralların elenmesi, zor başlıkların çıkartılması gibi maddeler Dayf'a göre hem fasih Arapça'yı kurtaracak hem de dili yeniden canlandıracaktır.⁴¹

Peki nahiv ilminde var olan sorunlar, kusurlar ve zorluklar nelerdir? Bu tarz problemlerin ortaya çıkışı hangi zaman dilimine denk gelmiştir? Şimdi bu soruları kısaca cevaplandıracağız.

³⁹ Şimşek, “İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri”, 436.

⁴⁰ Şimşek, “İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri”, 436.

⁴¹ Batur, “Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları”, 107-116.

Esasen nahiv ilmi ile ilgili zorluklar bu ilmin doğuşu ile birlikte ortaya çıkmaktadır. İlk dönemlerden itibaren dil alimlerinin hem ilim hem de bu ilmin metotları üzerine başlatmış oldukları çalışmalar bunu kanıtlar niteliktedir. İlk dönemlerde nahiv ilminin belli bir formla sınırlandırılmamış olması daha sonra ise bu ilmin öğretimindeki metot farklılıkları dil alimlerinin üzerinde durduğu başlıca konulardandır. Sorunların bir kısmı ise nahiv ilminin farklı ilim dalları ile karşılaşması sonucunda meydana gelmektedir. Bunlara ek olarak yapılan çalışmaları incelediğimizde nahiv ilmine karşı bütünsel bir yaklaşım görmekte zorlanmaktayız. Oldukça spesifik kalmakla birlikte alan için yeterli olmayan çalışmalar nahiv öğretimine ışık tutamamıştır. Modern döneme baktığımızda ise nahiv ilminin dildeki yeri ile ilgili yeni yaklaşımlar ortaya çıkmış ve bu sayede, nahiv ilminin eksik kaldığı veya zor olan alanları derinlemesine araştırılmış, daha objektif bir şekilde ele alınmıştır.⁴²

Nahiv ilminin ortaya çıktığı döneme ve bu dönemin hazırladığı şartlara bakacak olursak şu noktalara değinmemiz gerekmektedir:

1. Ebu'l Esved ile başlayıp Sîbeveyhî ile gelişimini tamamlayan nahiv ilminin doğup şekillenmesi bir asır gibi bir zamanı kapsamaktadır. Bu süre zarfında nahivciler objektif yorumlar yapamamakla birlikte bu ilmin eksik veya zayıf yönleri de ortaya çıkmamıştır.
2. Nahiv ilminin doğmasıyla birlikte öğretici gramer, ilmî gramerin önüne geçmiş, bu da nahiv ilminin ilmî gelişimini tamamlamasını aksatmıştır. Böylece nahiv, başlangıcı itibariyle sağlam bir zemine oturtulamamıştır.
3. Nahiv'in ortaya çıkmasına zemin hazırlayan mevâli kesimi, ilk tabakadaki nahivcilerin de büyük bir kısmını oluşturdukları için kendilerine has bir şekilde dili kavramışlardır. Çalışmamızın başında bahsetmiş olduğumuz sosyo-kültürel farklılıklar bu alanda etkisini göstermiş olup bu durum nahve ve nahivle ilgili çalışmalara olumsuz yansımıştır.⁴³

Esasen şuan içinde bulunduğumuz durumda bu maddenin bir yansımasıdır. Arap olmayan bir topluluk olarak Arap dilini kendimize ait bir düşünce yapısıyla ve anlayışla kavramaktayız. Bu da bizi ilk dönemde Arapça karşısındaki mevâlilerin konumuyla benzer bir konuma sürüklemektedir.

3. TÜRKİYE'DE ARAPÇA EĞİTİMİ

Dünyada yabancı dil öğretimi için hemen her dönemde farklı metotlar denenmiştir. 1940-1960 yıllarında ise dil öğretiminde audio-lingual (duyumcu-dil) yöntemi hakim öğretim modeli olarak kullanılmaya başlanmıştır. Bu metodu destekleyen bilim insanları, hedef dili öğrenmek için o dile alışkanlık yani bir nevi bağışıklık kazanmak gerektiğini vurgulamışlardır. Bu nedenle ilk etapta

⁴² Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri", 431.

⁴³ Şimşek, "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri", 431-432.

özellikle eğitimin başlarında, küçük yaşta çocuklarda, etkili olsa da ilerleyen safhalarda dili kullanım becerisine istenilen katkıyı sağlayamamıştır.⁴⁴

Osmanlı döneminde medreselerde verilen eğitimden sonra Türkiye’de Tevhid-i Tedrisat kanununa bağlı olarak 1927 yılında Arapça öğretimine son verilmiştir.⁴⁵ 1949 yılında Ankara İlahiyat Fakültesi’nin açılması ve 1951 yılında yedi farklı şehirde öğrenime açılan imam hatip liseleri ile birlikte Arapça yeniden İngilizce’nin yanında ikinci bir dil olarak öğretilmeye başlanmıştır. Giderek yaygınlaşan Arapça öğretimi artık Edebiyat Fakültelerinin Doğu Dilleri Bölümleri ve Filoloji Bölümlerinde de resmi olarak öğretilmeye başlanmıştır. Fakat Filoloji Bölümlerinde Arap dili öğretimini Prof. H. Ritter ve Prof. O. Rescher adında biri Yahudi asıllı iki Alman vatandaşının⁴⁶ gerçekleştiriyor olması esasen ülkemizde Arapça öğretimine son derece uzak olduğumuzu kanıtlar niteliktedir. Geçmişte bir çok farklı alanda sıkı ilişkiler içerisinde bulunmamız veya din dilimizi temsil ediyor olması Arapça öğretiminde yol katetmemize yardımcı olamamıştır.

Yapılan araştırmalara göre dil öğretiminde ezberci davranıp, sadece kelimeleri değil grameri de ezberleme yoluna girmektediriz. Ancak Arapça gibi yoğun gramer kurallarından oluşan bir dile karşı aynı ezberci zihniyeti yansıttığımızda farkında olmadan çıkamayacağımız bir denize girmiş bulunuyoruz. Eski dönem dil alimlerinin görüşlerini incelerken de ifade ettiğimiz üzere hedef dil öğretimindeki amaç, öğrencinin dil sınırları içerisinde nerede durması gerektiğini belirlemektir.⁴⁷ Nitekim Arapça öğretimi yalnızca sarf ve nahiv ezberlemek veya metni doğru okumak değildir. Yeni dünyada dil öğretiminin dört temel prensibi vardır. Bunlar; dinleme, anlama, konuşma ve okuma-yazmadır.⁴⁸ Dil öğretimini, özelde de Arapça öğretimini, bu dört temel üzerine inşa edemezsek fakültelerde verilen eğitimler sadece ezber alanında sıkışacak ve bu ezber de sınav odaklı olduğu için kısa sürede unutulacaktır.

Dil öğretiminde, ister ana ister hedef dil farketmezsiniz, bir cümledeki sözcüklerin anlamı bilinmese de kelimelerin cümle içerisindeki konumu ve ekler yardımıyla cümleyi anlamamız mümkün gözükmektedir. Fakat kelimelerin anlamı bilindiği halde ekleri ayırıp cümleye dağıttığımız zaman o cümle artık bizim için bir yargı belirtmiyordu. Örnek verecek olursak : “denize tatil ler gidecek de öğrenci ” bu cümledeki kelimeleri tek tek anlasak da cümledeki genel manayı kavrayamayız. Çünkü ancak kelimeler sırası ile dizildiğinde cümleden bir yargı çıkarabilmekteyiz. Bu yargı da cümleyi cümle yapan en temel unsurdur. Buradan hareketle yalnızca kelime bilerek cümleyi anlayamayacağımızı görmekteyiz. Fakat sadece gramer öğrenimi ile de dili etkili kullanmamız

⁴⁴ Mehmet Arif Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (Mart 2014), 195.

⁴⁵ Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, 205-206.

⁴⁶ Civelek, “Türkiyede Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler”, 206.

⁴⁷ Güney, “Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye’de Arapça Öğretimi”, 207.

⁴⁸ Mehmet Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, *Ekev Akademi Dergisi* 45 (2010), 275.

mümkün değildir. Anlamli ve doğru cümleler kurabilmek için hem anlamli kelimelere hem de gramer çerçevesinde oluşturulacak bir cümle düzenine ihtiyacımız olacaktır.⁴⁹

Bunlara ek olarak uygulanmakta olan eğitim programı, eğitimin kalitesini belirlemede son derece etkili olacaktır. Bu programlar hazırlanışları itibariyle çok iyi ve kapsamlı olsalar da hizmete sunuldukları döneme ve şartlara göre değişkenlik göstermek zorundadırlar.⁵⁰ Bu minvalde, 2008-2009 güz yarıyılında Türkiye’de bulunan yirmi iki İlahiyat Fakültesindeki öğrenci ve öğretim elemanlarıyla yapılan anket çalışmasını yürüten Mehmet Soysaldı’nın anket sonuçlarına değinmenin faydalı olacağını düşünmekteyiz.

Sonuçlara göre:

1. Yedisi bayan doksan üç kişiye uygulanan bu ankette öğretim elemanlarından altmış üçünün dil puanı seksen ve üzeridir. Bu durum öğrencinin dil öğrenimi ve öğretmenin yetkinliği açısından oldukça sevindiricidir.
2. Altmış dokuz öğretim elemanı Arapça öğretimlerini en az on bir yıldır sürdürmektedir.

Bu madde olumlu olarak değerlendirilse de ankete katılan kişilerin yaş aralığı (41-51) ve görev süreleri düşünüldüğü zaman tecrübeleri birer avantaj olmakla birlikte eski usul öğretim metotları kullanma veya yeniliklere açık olmama açısından bir kısmının dezavantaja dönüşmesi mümkün gözükmektedir.

3. Elli bir öğretim elemanı herhangi bir sebeple yurt dışına çıkmamıştır. Arapça öğretimi vermekte olan kişilerin bilgi ve becerilerini geliştirmesi ve öğrencilerin duysal dil öğrenimi açısından bu durum olumsuz karşılanmaktadır.
4. Anketlerden elde edilen verilere göre Arapça ders saatleri yeterli değildir. Bu veri hem öğrenci hem de öğretim elemanı için eğitimi engelleyici bir faktördür.⁵¹

Anketlere göre öğretim elemanlarının Arapçayı öğretirken kullandıkları metotların birincisi %35.5 ile nahiv ve sarf kurallarının ezberletilmesi, beşincisi ise %1.1 ile Osmanlı medreselerinde okutulan emsile, bina vb. klasik metottur.⁵² Ancak şu bir gerçek ki, bu metotlar Osmanlı Döneminde bile istenilen etkiyi yaratmamışken biz elimizdeki son teknolojik imkanlarla hala asırlar öncesinden gelen klasik ezberci metodu devam ettirmeye çalışmaktayız.

Ankette yer alan, “Arapça öğretiminde karşılaşılan temel sorunlar nelerdir?” sorusuna öğrenciler tarafından verilen cevaplarda birinci sırada %32.3 ile ders saatlerinin yetersizliği yer alırken, ikinci sırada %31.2 ile kalabalık sınıflar ve seviye grubu yoksunluğunun yanı sıra derslerin

⁴⁹ İsmail Güler, “Dil Öğretimi, Dilbilgisi ve Arapça”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 172-173.

⁵⁰ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 249.

⁵¹ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 253-257.

⁵² Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 257-258.

gramer ağırlıklı işlenmesi de yer almaktadır. Tüm öğretim metotlarının yanı sıra fiziksel imkan kısıtlılığı da öğrencilerin derse olan motivasyonlarının düşmesine ve yalnızca zarurî durumlarda (sınav vb.) ezberleme yöntemi ile Arapça'ya yöneldikleri görülmektedir.⁵³

“Arapça öğretiminde ağırlıklı olarak gramere önem verilmektedir.” ibaresine kesinlikle katılıyorum/katılıyorum cevabı veren öğrenciler, toplam öğrencilerin %80.3'ünü oluşturmaktadır.⁵⁴ Kanaatimizce ağırlıklı olarak gramer öğretildiği halde öğrenciler Arapça öğretiminde istenilen seviyeye ulaşmıyor ise verilen gramer kurallarındaki yoğunlukta veya bu grameri öğretme metotlarından birinde yanlış yapıyor demektir.

Öğrencilere göre ise Arapçayı hala istenilen seviyede öğrenememelerinin başlıca sebepleri aşağıdaki gibidir :

1. Öğretimde kullanılan metodun uygun olmaması,
2. Öğrencinin çalışmaması ve Arapçaya olan ilgisizliği,
3. Okutulan ders kitaplarının uygun olmaması,
4. Öğretim elemanlarının yetersiz olması.⁵⁵

Ülkemizde üniversite eğitimi de değerlendirildiğinde öğrenciler toplamda 700-800 saat süren bir hedef dil eğitimi almaktadırlar.⁵⁶ Tüm bu eğitim-öğretim süresinde öğretmen ve öğrenci tarafından emek ve zaman harcanmasına rağmen, anket sonuçlarında da belirttiğimiz üzere, öğretim metotları, öğrencilerin gramere boğulması, derse ayrılan süre, öğretim elemanı yetersizliği gibi pek çok sorunla karşılaşmaktayız. Bu sorunların temelinde de yanlış metot kullanmak veya yararlı olabilecek metodu yanlış sürdürmek yer almaktadır.

Öğrencilerin yoğun programlara rağmen Arapça'yı öğrenememelerinin bir diğer sebebi ise ana dilleri ile hedef dil arasında yeterli bağ kuramamalarıdır. İster çalışmamıza konu olan Türkçe-Arapça dilleri ister diğer dünya dilleri olsun, kişi dil öğretiminde öncelikle ana diline başvurmalıdır. Bu durum hedef dili, ana dilin sınırlarına almaya itmektedir.⁵⁷ Diller arasında yapılan bu karşılaştırmanın birbirlerinin alanlarına müdahale etmeden ve doğru şekilde öğrenilmesi için her dili kendi gramer kuralları çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Bu nedenle çalışmamızın bu bölümünde Türkçe ve Arapça gramerine dair farklı noktalar ele alınacaktır.

⁵³ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 260.

⁵⁴ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 262.

⁵⁵ Soysaldı, “Türkiye’deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları”, 263.

⁵⁶ Recep Uçar, “Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Mayıs 2017), 88.

⁵⁷ Tahirhan Aydın, “Arapça ve Türkçe’de Sesler -Karşıtsal Çözümleme-“, *EKEV Akademi Dergisi* 44 (2010), 322.

SONUÇ

Nahiv ilmi ortaya çıktığı ilk dönemlerden itibaren üzerine çalışılan, kolaylaştırma yönünde adımlar atılan bir ilim olmuştur. Bu adımlar bize nahvin dildeki pozisyonunu ve kolaylaştırma çabalarının gerekliliğini göstermektedir. Erken dönemlerde başlayan bu çabaların günümüzde hala devam ediyor olması, zannedilenin aksine nahve yeteri kadar önem verilmediğini veya bu konudaki bilgi birikiminin görmezden gelindiğini ispatlar niteliktedir.

Günümüzde dil eğitimi denildiği zaman akla öncelikle gramerin gelmesi ve ülkemizde de dil eğitiminin başlangıç aşamasında bile gramer odaklı olması hali hazırda zor olan mevcut durumu gittikçe zorlaştırmaktadır. Yabancı dil öğretimi demek bütün gramer konularını birbiri ardınca öğrenciye aktarmak demek değildir. Bu nedenle öncelikle hangi konuyu nerede ve nasıl kullanacağımız hakkında bilgi sahibi olmak, daha sonra ise peyderpey bir şekilde konuların kolaydan zora doğru ilerlemesine ve ana dilimizdeki karşılıkları ile ilişkilendirilerek öğretilmesine dikkat edilmelidir. Nitekim ana dilimizdeki gramer kurallarını ilk yaşlarımızdan itibaren ezberleyerek değil, günlük konuşmalarımızın içerisinde kullanarak kavramaktayız. Kendi dilimiz için bile salt ezber yaparak dil öğretimini gerçekleştirmezken, öğreneceğimiz ikinci bir dilin bütün kurallarını baştan sona birbiri ardınca öğrenmemiz mümkün gözükmemektedir. Öğretim süreci içerisinde yaşanan bu zorluklar ve konuların ağırlığı sebebiyle öğrencilerde meydana gelen isteksizlik dile karşı bir önyargıyı da beraberinde getirmektedir. Sadece nahvin doğru metotlarla aktarılamaması sonucunda bu dili çeşitli sebeplerle öğrenmek isteyen kişilerin dilden koptukları gözlemlenmektedir. Nitekim dil öğrenmek demek o dilin sadece gramer kurallarını öğrenmek demek değildir.

Hedef dildeki gramer kurallarının öğretimi müstakil olarak incelenmesi gereken ve dil öğretiminde oldukça önem arz eden bir konudur. Gramer kurallarının nasıl öğretilmesi gerektiği üzerine çalışmamız boyunca farklı başlıklar altında değindik ancak şüphesiz öğretim metotlarının en önemlisi ana dil ile bağdaştırmak olacaktır. Kişi ana dilinde karşılığını bulduğu bir gramer kuralını daha iyi kavrayıp örneklendirebiliyorken, karşılığını bulamadığı veya farklı varyantlarını gördüğü bir konuyu zihnine yerleştirmede zorlanmaktadır. Bu nedenle dili öğretiminde bulunan kişiler, öğrencilerin zorluk yaşadığı alanların bilincinde olmalı ve onlara ana dil ile hedef dil gramerindeki farklı noktaları karşılaştırarak anlatmalıdır.

Arapça öğretiminde dikkat etmemiz gereken konulardan biri de hedef kitledeki insanların bu dili öğrenme amaçlarıdır. Kişinin dili sadece iletişim kurmak için öğrenecek olması ve Kur'an-ı Kerim, Hadis, İslam Hukuku gibi ilimleri kavramak için öğrenecek olması arasında büyük farklılıklar bulunmaktadır. Örnek verecek olursak, iletişim kurmak için dil öğrenen bir öğrencinin Arap edebiyatına dair bütün edebi sanatları bilmesine gerek yokken, içerisinde bir çok söz sanatı barındıran

Kur'an-ı Kerim'i anlamak için Arapça öğreniliyorsa bu sanatları bilmeden Kur'an'ın tam anlamıyla kavranması söz konusu olmamaktadır.

Gramer alanında yaşanan metot sorununun bir sebebini de öğretim materyallerinin eksikliği oluşturmaktadır. Ülkemizdeki dil eğitiminde büyük oranda tek kaynak ders kitaplarıdır. Ve bu kitapların içeriği öğrenci için oldukça sıkıcı olmanın yanında yoğunlukla gramer eğitime yöneliktir. Bulduğumuz teknoloji çağında öğrencinin dikkatini çekebilecek pek çok alan varken, tek tip hazırlanan ders kitapları bu alanın dışında kalmaktadır. İlgisizliği de beraberinde getiren bu durum öğrencinin dersten uzaklaşmasına sebep olmaktadır. Artık bütün gramer kurallarına internet vasıtası ile her an çeşitli kaynaklardan ulaşma imkanımız varken, eğitim kurumlarında tek kaynağımız olan kitapların öğrenci için başvurulmak istenen kaynak niteliği taşıması gerekmektedir. Kitapların ağırlığının veyahut içerisindeki kuralların çokluğunun kaliteli eğitimi sağlamadaki etken faktörlerden biri olmadığı kavranılmalıdır.

KAYNAKÇA

- Aydın, Tahirhan. "Arapça ve Türkçe'de Sesler -Karşıtsal Çözümleme-". *Ekev Akademi Dergisi* 44 (2010), 321-334.
- Ayyıldız, Mehmet Nuri. "Arap Dili Tarihi ve Arap Dili Gramerinin (Nahiv Sarf) Ortaya Çıkış Süreci". *Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (Ekim 2019), 155-173.
- Batur, İslam. "Arap Dilini Kolaylaştırma Çabaları Ekseninde Şevki Dayf ve Yenilikçi Yaklaşımları". *Uluslararası Ortadoğu Kongresi Bildiriler Kitabı 2* (2017), 101-121.
- Bostancı, Ahmet. "Ürdün Üniversitelerinde Yabancılara Arapça Öğretimi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/8 (2003), 53-98.
- Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler –Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-". *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 225-283.
- Dayf, Şevki. "Nahvin Kolaylaştırılması". çev. Ali Bulut. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 7/3 (Temmuz/Ağustos/Eylül 2007), 211-229.
- Güler, İsmail. "Dil Öğretimi, Dilbilgisi ve Arapça". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (Haziran 2004), 169-182.
- Gündüzöz, Soner. "Arapça'da Kültür Dil İlişkisi: Arapça'nın Yapılanması ve Algılanmasında Etkili Ögeler". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 2 (Nisan/Mayıs/Haziran 2005), 215-229.
- Gündüzöz, Soner. "Arapça Öğretiminde Başvurulacak Bazı Yöntem ve Teknikler Pedagojik Bir Değerlendirme". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29 (2010), 35-53.
- Güney, Mehmet Arif. "Yabancı Dil Öğretimi ve Düünden Bugüne Türkiye'de Arapça Öğretimi". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (Mart 2014), 193-211.
- Kafes, Mahmut. "Arap Dilinde Nahiv İlminin Doğuşu ve Önemi". *S.Ü. Fen-Edebiyat Fakültesi Dergisi* 10 (1994-1995), 101-115.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş -Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 12, 2011.
- Soysaldı, Mehmet. "Türkiye'deki İlahiyat Fakültelerinde Arapça Öğretiminde Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Yolları". *Ekev Akademi Dergisi* 45 (2010), 247-279.
- Şimşek, Şahin. "İbrahim Mustafa'nın Nahiv İlminin Islahına Dair Görüşleri". *AİBÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2018), 430-456.
- Uçar, Recep. "Din Öğretimi Kurumları Öğrencilerinin Arapça Derslerine İlişkin Tutumları ve Tutum Geliştirme Önerileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 3/1 (Mayıs 2017), 87-112.

Kalemname

e-ISSN: 2651–3595

Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 133–151

**En'am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rü'yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî
Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme**

Mustafa Murat Batman

Arş. Gör. Kırıkkale Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü, Tefsir Anabilim Dalı,

Kırıkkale, Türkiye

Research Asistant University of Kırıkkale Faculty of Islamic Sciences Department of Tafsir,

Kırıkkale, Turkey

m.murat05@hotmail.com

Orcid:0000-0001-5273-6771

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 27.05.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 20.06.2021

Yayın Tarihi / Published: 27.06.2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran/ January-June.

Cilt / Volume: 6 Sayı /Issue: 11; **Sayfa / Pages:** 133–151.

Atıf / Cite as: Batman, Mustafa Murat. “En’am 6/103. Ayeti Bağlamında Tefsirde Rû’yetullah Tartışmaları: Taberî, Zemahşerî ve Râzî Tefsirleri Örneğinde Mukayeseli Bir İnceleme”. Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 133–151.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kırıkkale, Turkey. All rights reserved.

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

Öz

Genellikle ölümden sonraki hayata dair bilgi ve değerlendirmeler, naklî delillere dayalı olarak açıklanmaktadır. Bununla birlikte İslâmî ilimlerin tarihinde ayet ve hadislere dayanan bu bilgilerin mezhebî yaklaşımlara göre yorumlandığı örnekler bulanabilmektedir. Allah'ın ahirette cennete yerleşen müminler tarafından görülmesinin imkânı üzerine geliştirilen rü'yetullah tartışmaları da nassın mezhebî aidiyet doğrultusunda yorumlanmasına dair özgün örneklerden bir tanesidir. Biz de bu çalışmada En'am 6/103. ayeti çerçevesinde rü'yetullah konusunda nassı yorumlamada mezhebî mensubiyetin fonksiyonunu farklı sosyolojik ve mezhebî aidiyetleri olan üç müfessir bağlamında inceleyeceğiz. Mezkûr ayet, kelam tarihinde rü'yetullah konusu bağlamında tartışılmaktadır. Dolayısıyla bu ayet, İslam düşünce tarihinde kelâmî anlamda Allah'ın görülüp görülemeyeceği bağlamında ihtilaflara konu olmuştur. Biz, belirlediğimiz tefsirler çerçevesinde mezhebî mensubiyetin bu ayet üzerindeki yorumlara etkisini ortaya koymaya çalışacağız. Bunu yaparken Zemahşerî'nin (ö. 538/1144), Taberî'nin (ö. 310/923) ve Râzî'nin (ö. 606/1209) tefsirleri çalışmamızın kapsamını oluşturmuştur. Zira rü'yetullah meselesinin Mu'tezile cephesini tefsir literatürü içerisinde en net bir şekilde bulabileceğimiz kaynaklardan birisi, Zemahşerî'nin tefsiridir. Çalışmamızda bu tartışmanın Sünnî tarafını ise Râzî ve Taberî temsil etmektedir. Özellikle Râzî, tefsirinde Mu'tezile'ye önemli bir yer ayırmaktadır. Ayrıca bu iki kaynağı seçmemizin bir diğer sebebi de, tefsir literatüründeki Mu'tezile eleştirilerinde rivayet ve dirayet metotları arasındaki farkı görmeye çalışmaktır. Çalışmamıza En'am 6/103. ayeti kapsamında rü'yetullah meselesinin tarihi seyrine kısaca değinerek başlayacağız. Daha sonra Zemahşerî örneğinde ve mezkûr ayet kapsamında Mu'tezile'nin konuyu ele alışını inceleyeceğiz. Mu'tezile'nin konuya yaklaşımını aktardıktan sonra ise sırasıyla Taberî ve Râzî özelinde Ehl- Sünnet'in Mu'tezile eleştirisi odaklı değerlendirmelerini mercek altına alacağız. Amacımız konunun işlenmesinde tefsir literatüründeki mezhebî mensubiyetin etkisini göstermek olduğundan başlıkların sıralamasında müfessirlerin kronolojisi değil, mezhep odakları etkili olmuştur. Ayrıca Taberî ile birlikte Zemahşerî'den önceki ve erken dönemdeki; Râzî ile birlikte ise Zemahşerî sonrası Mu'tezile tasavvurunu mukayese edebileceğiz.

Anahtar Kelimeler: Mu'tezile, Ehl-i Sünnet, Zemahşerî, Taberî, Râzî, En'am Suresi, Mezhebî Aidiyet.

Rü'yetullah discussions in Tafsir in the context of verse of En'âm Surah, 103:

A Comparative Study in the example of Tafsir Tabari, Zemahsheri and Razi

Abstract

Knowledge and evaluations of life after death are generally described based on Quranic text and hadiths sources. But over the history of Islamic sciences, it can be found some samples where this

Knowledge and evaluations are interpreted according to sectarian approaches based on verses and hadiths. The rü'yetullah discussions developed on the possibility of Allah being seen by believers who settle in heaven in the hereafter are also one of the original examples of Quranic text interpretation in accordance with sect affiliation. In this study, we will examine the function of sect membership in the Quranic text interpretation of rü'yetullah in the context of three mufessir who have different sociological and sect affiliations with in the frame En'âm Surah, 103. In studying so, the exegesis of Zemahsheri (d. 538/1144), of Taberi (D. 310/923) and Razi (D. 606/1209) have formed the scope of our study. Because one of the sources we can find the Mu'tezile interpretation the rü'yetullah issue in the Tafsir sources is the Tafsir of Zemahsheri. In our study, Razi and Tabari represent the Sunni understanding / comments of this debate. Razi, in particular, devotes an important place to Mu'tezil in his exegesis. In addition, another reason why we choose these two sources is to try to see the difference between the narratives and methods of resistance in the criticism of Mu'tezile in Tafsir. We will begin by briefly addressing the historical course of the rü'yetullah issue in the frame of En'âm Surah, 103. Later, in the example of Zemahsheri and within the scope of the verse, the way Mu'tezile dealt with the subject will be examined. After conveying Mu'tezile's approach to the subject, we will examine the assessments of Ehl-Sunnah respectively in Taberî and Râzî, by focusing on criticism of Mu'tezile. Since our aim is to show the influence of sectarian affiliation in the Tafsir literature about rü'yetullah issue, sectarian belongings have been effective in the ranking of the titles, not the chronology of mufessir. In addition, together with Taberi, we will be able to compare the idea of Mu'tezile before and early Zemahsheri; together with Razi, we will be able to compare the idea of Mu'tezile after Zemahsheri.

Key Words: Mu'tezile, Ehl-i Sunnah, Zemahşerî, Taberî, Râzî, En'am Surah, Sectarian Belongings.

1. Rü'yetullâh Tartışmasının Tarihi Seyri ve En'am 6/103. Ayetinin Konu Çerçevesindeki Yeri

Rü'yetullâh (رؤية الله) ifadesi, ru'yet (görmek) ve Allah kelimelerinden oluşan bir isim tamlamasıdır. Kısaca Allah'ın görülmesi manasındaki bu ifade, İslami ilimler literatüründe ve özellikle kelimede Allah'ın cennette görülebilmesi meselesini konu edinen bir terimdir.¹ Rü'yetullahın mümkün olup olmadığı hususunda âlimler üç farklı görüş ileri sürmüşlerdir. Bunlar arasında en fazla savunulan görüş, Allah'ın ahirette cennete yerleşen müminler tarafından görülebileceğini iddia eden görüştür. Ehl-i Sunnet âlimlerinin kabul ettiği bu düşüncenin aklî ve naklî delillerle de ispatlanmaya çalışıldığı görülmektedir.² Özellikle bizim çalışmamızın ana konusunu teşkil

¹ Rü'yetullah'la ilgili tartışmaların iki noktada ele alındığı görülmektedir. Birincisi dünyada Allah'ın görülmesinin imkanını, ikincisi ise Allah Teâlâ'nın ahirette cennete yerleşen müminler tarafından görülüp görülmemesini konu edinmektedir. İslam düşünce tarihinde tartışmanın odak noktasını da ikinci kısım oluşturmuştur. Özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sunnet bilginleri arasındaki tartışmalar, Allah'ın ahirette görülmesine dair nasların mezhebî mensubiyetin gereği olan kabuller ışığında farklı yorumlanmasına dayanmaktadır. Bizim çalışmamızdaki ana eksen de tartışmanın en yoğun yaşandığı ahiretteki rü'yetullah kapsamında olacaktır. Konu hakkındaki ayrıntılı bilgi için bkz: Temel Yeşilyurt, "Rü'yetullâh" *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2008), 35/312.

² Ehl-i Sunnet alimlerinin konu hakkındaki aklî delillendirmeleri için bkz: Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerikandî, *Kütübü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM, 2017), 126-133; Râzî, Ebû Abdillâh Fahrüddin Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay (Ankara: Ankara

eden *"Gözler O Allah'ı gereğince idrak edemez. O ise, bütün gözleri idrak eder. Allah, en gizli şeyleri bile pekiyi bilen ve her şeyden hakkıyla haberdar olandır."*³ ayetiyle birlikte *وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ* "O gün bazı insanların yüzleri aktır. Ve onlar Rablerine bakarlar."⁴ ve *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي الْكَوْكَبَ قَالَ لَنْ تُرِيَنِي وَلَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ* "Musa, (Tur dağında) belirlediğimiz yere gelip de Rabbi onunla konuşunca, o da "Rabbim! Bana (kendini) göster de, sana bir bakayım" dedi. Allah da, cevaben "Beni (bu dünya gözüyle) kesinlikle göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse belki sen de beni görebileceksin." dedi. Daha sonra Rabbi dağa tecelli edince o dağı darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın bir halde yere düştü. Ayıldığında da , "Yâ Rabbi! Sen her türlü eksiklikten uzaksın. Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi." ve *لَلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ وَلَا يَرْهَقُ وُجُوهَهُمْ قَتَرٌ وَلَا ذِلَّةٌ أُولَٰئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ* "Güzel davranışlar sergileyenlere (ahirette) daha güzel bir karşılık ve bir de fazlası olacaktır. O müjdelenen kulların yüzlerine ne bir kara bulaşır, ne de bir zillet. İşte onlar cennetliklerdir ve orada ebedî olarak kalacaklardır."⁵ ayetleri, konunun naklî delilleri açısından en fazla üzerinde durulan naslardır.⁶ Ayrıca rü'yetullahla ilgili hadis rivayetleri de Selefîyye ve Ehl-i Sünnet âlimlerinin faydalandığı naklî deliller arasında yer almaktadır.⁷

Mu'tezile'ye göre ise Allah'ın dünyada görülmediği gibi ahirette de görülmesi imkânsızdır. Mu'tezile bilginlerinin bu düşüncelerini teyit etmek maksadıyla kullandıkları naklî delillerin en başında *"Gözler O Allah'ı gereğince idrak edemez. O ise, bütün gözleri idrak eder. Allah, en gizli şeyleri bile pekiyi bilen ve her şeyden hakkıyla haberdar olandır."*⁸ ayeti gelmektedir. Mu'tezile'ye göre bu ayet, hiçbir beşer gözünün Allah'ı göremeyeceğini açıkça belirtmektedir. Ayrıca onlara göre Hz. Musa'nın Allah'ı görme talebini ifade eden A'raf 7/143 ayeti de⁹ tevil edilmeye muhtaçtır. Mu'tezile bilginlerine göre ayetin zahirine itibar edilse bile, Hz. Musa'nın bu isteğinden ötürü tövbe ettiğinin belirtilmesi, rü'yetullahın imkânsızlığına işaret

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 182-183; Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî (ö. 508/1115), *Tabsîratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/545-546.

³ En'am 6/103.

⁴ Kıyâme 75/22-23.

⁵ Yunus 10/26.

⁶ Ehl-i Sünnet alimlerinin konu hakkındaki akli delillendirmeleri için bkz: Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120-125; Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî (ö. 324/935-36), *el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'-Eş'ari Kelâmu*, çev. Hulusi Arslan (İstanbul: İz Yay., 2018), 81-83; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn* (tahkikli metin ve çeviri) thk. Orabi Orabi, çev. Muhammed Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 132-138; Tefâtânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddin Ömer b. Burhâniddin Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Tefâtânî (ö. 792/1390), *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2013), 183-188.

⁷ Bkz: Mâturîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 125; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 134-135. Bu konuda İbn Kayyim el-Cevziyye (ö. 751/1350), Hz. Peygamber'e ulaşan merfû rivayetleri sıralayıp daha sonra sahabe, tabiin ve önde gelen İslam bilginlerinin rü'yetullahın imkanına yönelik görüşlerini aktarmaktadır. Bkz: İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyüb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, Hâdî'l-Ervâh, nşr. Yusuf el-Büdeyvi-Muhyiddin Muştû (Beyrut: 1991), 197-198, 228-229, 416-474.

⁸ En'am 6/103.

⁹ *وَلَمَّا جَاءَ مُوسَىٰ لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي الْكَوْكَبَ قَالَ لَنْ تُرِيَنِي وَلَكِنِ أَنْظِرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرِيَنِي فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ تُبْتُ إِلَيْكَ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ* *Mûsa, (Tur dağında) belirlediğimiz yere gelip de Rabbi onunla konuşunca, o da "Rabbim! Bana (kendini) göster de , sana bir bakayım" dedi. Allah da, cevaben "Beni (bu dünya gözüyle) kesinlikle göremezsin. Fakat şu dağa bak, eğer o yerinde durabilirse belki sen de beni görebileceksin." dedi. Daha sonra Rabbi dağa tecelli edince o dağı darmadağın ediverdi. Mûsâ da baygın bir halde yere düştü. Ayıldığında da , "Yâ Rabbi! Sen her türlü eksiklikten uzaksın. Sana tövbe ettim. Ben inananların ilkiyim" dedi.* (A'raf 7/143).

etmektedir. Yine Mu'tezile bilginlerine göre Kıyâme 75/22-23 ayeti de¹⁰ müteşâbih kategorisinde değerlendirilmekte olup, muhkem ayetler ışığında yorumlanmalıdır.¹¹ Ayrıca konuyla ilgili Allah'ın görülebileceğini iddia eden hadis rivayetleri de¹² teşbih ve tecsim fikirlerini barındırması nedeniyle sahih olarak değerlendirilmemelidir.¹³

Mu'tezile'ye göre akıl yürütmeye de Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu anlaşılabilir. Çünkü göz, sadece herhangi bir mekânda bulunan, sınırlı olan, sonlu ve maddi özellikler barındıran varlıkları görebilir. Allah ise herhangi bir vücut, mekân ve zamanla sınırlı olmayan ve bilinen maddi varlıkların özelliklerini taşımaktan münezzehtir olan aşkın varlıktır. Dolayısıyla Allah hakkında bu türden teşbih ve tecsim içeren düşüncelere kapı aralamamak için rü'yetullah iddiası reddedilmelidir.¹⁴ Tüm bu aklî ve naklî delillerin bütününden çıkan sonuca göre Mu'tezile bilginlerinin rü'yetullahın reddine ilişkin iddialarında tenzih ağırlıklı ulûhiyet anlayışının önemli bir etken olduğu görülmektedir. Bu doğrultuda Allah'ı yaratılmış hiçbir varlığa benzetmeme hassasiyetinin önemli bir motivasyon olduğu anlaşılmaktadır.

Bu konu, İslam'ın ilk yıllarında gündemde olmamasına rağmen hicri ikinci asırdan sonra Müslüman âlimler arasında tartışılan inanç meselesi haline gelmiştir. Zira tartışma Allah'ın sıfatlarına dayanmaktaydı. Genellikle aklî yöntemleri kullanmak suretiyle iddialarını ispatlamaya çalışan Mu'tezile bilginleri,¹⁵ hem dünyada hem de cennete giren müminler için ahirette Allah'ın görülebilmemesinin imkânsız olduğunu savunmaktaydı. Onları bu düşünceye sevk eden şey ise Allah'a cisim isnat etmeme ve O'nu tenzih etme kaygısıdır. Mu'tezile'ye göre Allah'ın görülebileceğini varsaymak, O'nu bir mekânla sınırlandırma düşüncesine sebep olacağından asla kabul edilemez.¹⁶ Elbette Mu'tezile, bu düşüncesini belirli naslarla desteklemeye çalışıyordu. Fakat bunun yanında Ehl-i Sünnet âlimlerinin de dayandığı ve Allah'ın görülebileceği fikrine destek sağlayan ayet metinlerinin de bulunduğu bilinmektedir. Şu hâlde Mu'tezile'nin Allah'ın görülebileceğine dair metinleri müteşâbih kabul edip mecaz yöntemine başvurarak tevil ettiği söylenebilir.¹⁷

Mu'tezile'nin Kur'ân'ı yorumlarken dayandığı bazı prensipler vardır. Buna göre Kur'ân'ı anlamanın en önemli şartı, mezhebin temel ilkeleri doğrultusunda oluşturulan prensipleri

¹⁰ وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ نَّاصِرَةٌ إِلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ “O gün bazı insanların yüzleri aktır. Ve onlar Rablerine bakarlar.” (Kıyâme 75/22-23).

¹¹ Abdulcebbar, Kâdı Ebû'l-Hüseyn, *Şerhu'l- Usûli'l-Hamse*, tah. Abdulkadir Osman (Kahire:Mektebetu'l-Usre, 1996), 264-269.

¹² Bu rivayetlerden bazıları için bkz: Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) “Mevâkîtu's-Salât”, 16; “Tevhid”, 24; Müslim, Ebu'l-Hüseyn el-Haccâc en-Neysâburî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kahire: 1987), “Mesâcis” 211; Ebû Davud, Süleyman es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Sünnet” 19; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen* (İstanbul: 1992), “Cennet”, 16; İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Mukaddime” 13.

¹³ Kâdı Abdulcebbar, *Şerh*, 268-270.

¹⁴ Kâdı, *Şerh*, 276.

¹⁵ Mu'tezile bilginleri, akla önemli bir değer atfetmiş ve İslâmî ilimlerde aklî delili asıl, şer'î delili ise fer'î olarak değerlendirmişlerdir. Bununla birlikte onlar, her iki delillendirme biçimi arasında bir çelişkinin varlığını da kabul etmemektedirler. Zira Mu'tezile'ye göre Kur'an'da bulunan her nas, akılla uyum içerisindedir. Konu hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Nasr Hamid Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim- Mu'tezile'ye Göre Kur'an'da Mecaz Meselesi*, çev. Nihat Uzun (İstanbul: Mana Yayınları, 2015), 81-82, 265-266.

¹⁶ Kâdı, *Şerh*, 276; Ebû Zeyd, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 277.

¹⁷ Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999), 2/272.

kabullenmekten geçer. Mezhebin fikirlerinin tekâmüle ermesi ve sunumunda en etkili bilginlerden Kâdî Abdülcebbar'a göre Kur'an'ı tefsir edecek kişi, Arapça dilbilgisinin yanı sıra usûl-i hamse'yi özümsemelidir. Bir başka deyişle Mu'tezile'ye göre Arap dili fıkıh, hadis, usul bilgileri gibi ilmi donanım, Kur'an'ı doğru anlamının yardımcı enstrümanlarıdır. Kur'an ayetlerini ve Allah'ın muradını keşfetmenin ana aktörü ise mezhebin aklın öncülüğünde belirlediği genel prensiplerin hülasasını oluşturan beş ilkedir. Bu bakımdan Mu'tezile bilginlerine göre Kur'an'ı doğru anlamak, ayetleri tevhid ve adalet ilkelerine uygun bir şekilde tevil etmekle mümkündür. Kendileri dışında kalan muhalifleri ise, bu ilkeyi ihlal etmiş ve kötülükleri Allah'a isnat etme yolunu tercih etmişlerdir.¹⁸ Ayrıca onlar, kendi görüşlerini destekleyen nasları delaleti açık muhkem ayetler olarak kabul ederler. Kendileri dışındakilerin görüşlerini kuvvetlendiren ve tevhid ve adalet ilkesine aykırı olan ayetleri ise, tevil edilmesi gereken müşâbihler arasında varsaymaktadırlar. Onlar, bu metotla aklen kendi vardıkları sonuçlarla tezat içerisinde olan metinleri yorumlama şansına sahip olmaktadır. Dolayısıyla aslında Mu'tezile, tevil ve mecaz yöntemi sayesinde nasları en iyi kendilerinin anlayabileceğini düşünmektedir. Bu durumda Mu'tezile'ye göre rü'yetullah tartışmasında Ehl-i Sünnet bilginlerinin delil olarak kullandıkları ayetler,¹⁹ tevhid ve adalet ehli ulemanın yorumlayabileceği müteşâbih naslar olarak kabul edilmektedir. Zahirî kendi aklî ve îtikâdî prensiplerini destekleyen ayetler ise müteşâbih ayetlerin anlaşılmasında kendisine başvurulmuş muhkem naslar olarak değerlendirilmektedir. Mu'tezile'deki bu akılcı ve diyalektik yorumlama yönteminde tevil ve mecaz kavramları ise en önemli aktörler arasında yer almaktadır.²⁰ Tüm bu bilgilerden çıkan sonuca göre Mu'tezile bilginleri için nassın anlaşılmasında ve yorumlanmasında îtikâdî kabullerin önemli bir motivasyon olduğundan bahsedebiliriz.²¹

Sonuç olarak Mu'tezile, rü'yetullah konusuna kaynak teşkil eden nasları tevil ederken kendi görüşünü destekleyen metinleri muhkem kabul etmektedir. Fakat genelde muhaliflerinin özeldir ise Sünni düşüncenin görüşüne destek sağlayan ve Allah'ın görülebileceği fikrini çağrıştıran metinleri ise müteşâbih olarak değerlendirmektedir. Bu durumda Mu'tezile bilginlerine düşen, bu nasları mecaz ve tevil enstrümanlarıyla düşünce sistemlerine göre yorumlamaktır.²² Bu çerçevede tarafların dayandığı ayetleri burada değerlendirmek çalışmamızın kapsamı dışında olacağından biz sadece لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ

¹⁸ Mu'tezile'nin temel prensiplerini adı olan usûl-i hamse öz olarak ilk iki ilke olan tevhid ve adalet ilkelerinde özetlenebilmektedir. Mu'tezile'nin beş ilkesinin tevhid ve adalet ilkelerinde özetlenmesine ve nasların yorumunun bu iki ilkeye göre yorumlanmasına dair bilgiler için bkz: Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyin* (Beyrut: 1973), 1/58-60; Ebu Zeyd, *el-İtticâh*, s.11-12; Aydınlı, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci- Mu'tezile'nin Oluşumu Ve Ebu'l-Hüzeyl Allaf* (Ankara: Ankara Okulu Yay.,2013), 170; Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2014), 84. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde de bu hususta değinmektedir. Müellif, îtikâdî hususların el-Muğni adlı eserinde olduğu gibi tevhid ve adalet esasları çerçevesinde anlaşılabilirliğini ve diğer esasların adalet ilkesi kapsamında değerlendirilmesinin tercihe şayan olduğunu vurgulamaktadır. Bkz: Kâdî, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (metin ve çeviri), çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013), 200-201; amlf, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, nşr. Taha Hüseyin vd. (Kahire: 1962-1965).

¹⁹ A'raf 7/143; Kiyâme 75/22-23.

²⁰ Nasr Hamid Ebû Zeyd, *el-İtticâhu'l-akli fi't-Tefsîr* (Beyrut: Dâru't-Tenvir, 1999), 194; amlf, *Tefsirde Akılcı Eğilim*, 278, 328; Kâdî, *el-Muğni fî ebvâbi't-Tevhid ve'l-Adl*, thk. Emin el-Hülî (Kâhire: Dâru'l-Misriyye, 1960) 16/ 395; İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 94.

²¹ Celal Kırcı, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 5 (Ekim 1987), 58.

²² Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 191; Zülfikar Durmuş, "Zemahşeri'nin Muhkem Muteşâbihe İlişkin Görüşleri" *Marife*, 3/3 (2003), 267-269; Ömer Pakiç, "Rü'yetullahla İlişkilendirilen Ayetlerin Okuma Biçimi" *MUİFD*, (2001/2), 60.

"Gözler O Allah'ı gereğince idrak edemez. O ise, bütün gözleri idrak eder. Allah, en gizli şeyleri bile pekiyi bilen ve her şeyden hakkıyla haberdar olandır."²³ ayetinin bu tartışmadaki yerini ele alacağız.

Mu'tezile bilginleri tarafından zahiri rü'yeti nefyetmesi nedeniyle muhkem kabul edilen söz konusu ayet, onların düşüncesini güçlendiren naslardandır. Zira onlar, sonradan yaratılmış olanların hiçbir sıfatının Allaha isnat edilemeyeceğini savunurken buna Allah'ın görülemeyeceğini de dâhil etmektedirler. Bu iddiayı destekleme anlamında ise En'am 6/103. ayetine dayanmakta ve bu ayeti Allah'ın zatının görülememesi anlamında Allah'ı övme olarak yorumlamaktadırlar. Dolayısıyla Mu'tezile bilginleri, rü'yetullah iddiasının Allah için bir eksiklik düşüncesine imkân verdiğinden dolayı nefyedilmesi gerektiğini iddia etmektedirler.²⁴ Mu'tezile bilginlerinin tasavvurunda Allah'ın görülebileceği inancının kabulü, Allah'ın tenzih merkezli ulûhiyet anlayışını zedelemektedir. Bu yüzden Allah için noksanlık fikrini akla getiren rü'yetullah iddiası reddedilmelidir. Bu doğrultuda faydalanılan naklî delillerin başında da nesnel ve muhkem bir kaynak olarak yukarıda da belirttiğimiz En'am 6/103. ayeti gelmektedir. Mu'tezile'ye göre eğer Allah'ın görülebilmesinin kabulü bir noksanlık ifade etmeseydi bu ayette olduğu gibi rü'yetin nefyi bir övgü üslubuyla anlatılmazdı.²⁵ Rü'yetullah tartışmasının bütününde olduğu gibi söz konusu ayetin yorumunda da Mu'tezile ulemasının tenzih anlayışı etkili olmuştur. Bu doğrultuda Mu'tezilî düşüncede Allah'a nispetle övgünün imkânı, O'nun yarattıklarından ayrı bir şekilde tasavvur edilmesiyle gerçekleşir. Ayette de vurgulanan ana fikir, bu tasavvuru inşa etmektedir.

Bu düşüncenin karşısında Ehl-i Sünnet bilginleri ayetteki nefyin görülme eyleminden ziyade Allah'ın bütünüyle kuşatılması anlamına geldiğini iddia etmektedirler. Bu iddianın dilbilimsel dayanağını kurgulama sadedinde de ayetteki "idrak" (ادراك) ifadesiyle "rü'yet" (روية) kelimesinin farklı anlam alanını oluşturduğunu zikretmektedirler. Bu iddialarını teyit etmek için فَلَمَّا تَرَاءَ الْجَمْعَانِ قَالَ "İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın arkadaşları, "Eyvah yakalandık" dediler."²⁶ ve وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ أَمُنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي "Sonunda (Firavun) boğulmak üzere iken, "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de Müslümanlardım" dedi."²⁷ ayetlerindeki aynı ifadelerden kastedilen manayı delil getirmektedirler. Dolayısıyla Ehl-i Sünnet'e göre En'am suresindeki söz konusu idrakten kastedilenin de görme eyleminin ötesinde Allah'ın bütün bir şekilde ihata edilip kuşatmak olduğu anlaşılmaktadır.²⁸ Ayrıca Ehl-i Sünnet'e göre ahiretteki değişen şartlar ve nitelikler doğrultusunda Allah'ın sadece cennetle müjdelenen müminler tarafından görülebilmesi

²³ En'am 6/103.

²⁴ Kadı Abdülcebbâr, *Şerh*, 239; Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 191.

²⁵ Kâdî, *Şerh*, 239.

²⁶ Şuarâ 26/61.

²⁷ Yunus 10/90.

²⁸ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 138-140; İbn Kesîr, *Ebû'l-Fidâ' İsmail b. Ömer b. Kesîr ed-Dimeskî (ö.774/1373), Teşîru'l-Kur'âni'l-'Azîm*, (İstanbul: 1986), 2/429-430.

mümkündür.²⁹ Dolayısıyla onlara göre nefyedilen rü'yetin sadece dünya hayatının nitelikleriyle ilgili olduğu söylenebilir.

2. Zemaşerî, Taberî ve Râzî Tefsirlerinde En'am 6/103. Ayetinin Yorumunda Mezhebî Mensubiyetin Etkisi

2.1. Zemaşerî'nin Keşşâf Adlı Eserinde En'am 6/103. Ayetinin Yorumu Bağlamında Rü'yetullah Meselesine Yaklaşımı

Zemaşerî, Mu'tezilî olması münasebetiyle yukarıdaki yöntemi genel olarak benimsemiş gözükmektedir. Benimsediği bu yöntem ise konumuzu esasını teşkil eden *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ* "Gözler O Allah'ı gereğince idrak edemez. O ise, bütün gözleri idrak eder. Allah, en gizli şeyleri bile pekiyi bilen ve her şeyden hakkıyla haberdar olandır."³⁰ ayetinin tefsirine de yansımıştır. Fakat onun, muhalifleri ile ihtilaf söz konusu olan yerlerde diğer Mu'tezilî düşünürlerin sergilediği sert tutuma göre daha nahif ve yumuşak bir üslubu benimsediği anlaşılmaktadır. Bunda Zemaşerî'nin müfessir kimliğiyle öne çıkmasının da payı olabileceğini düşünüyoruz. O, kelâmî izah ve terminolojiye girmeden ayetleri usûl-i hamseye göre yorumlamıştır. Tefsirinin genelinde de ayetleri sadece kelâmî yönleriyle ele almak yerine aynı zamanda kıraat, dilbilim ve esbâb-ı nüzul ilimlerinden de müfessir kimliğiyle faydalandığı bilinmektedir.³¹

Bu durumda Zemaşerî, rü'yetullah meselesi ile ilgili Ehl-i Sünnete karşı olarak *لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ* "Gözler O'nu idrak edemez; O Allah ise bütün gözleri idrak eder. O, her şeyi pekiyi bilen, her şeyden hakkıyla haberdar olandır."³² ayetini delil olarak sunmaktadır. Zira ayette açıkça gözlerin Allah'ı idrak edemeyeceğinin vurgulanmış olması, Zemaşerî açısından Ehl-i Sünnete karşı eldeki en önemli kozlardandır ve bu yüzden de muhkemdir. Zemaşerî'ye göre ayette geçen "gözler" (*الْأَبْصَارُ*) ifadesi, Allah Teâlâ'nın bakmak/görmek eylemleriyle ilgili olarak görme duyusuna koyduğu bir cevheri ifade etmektedir. Bu duyu ile idrak edilen, aynı zamanda görülmüş olmaktadır.³³ Dolayısıyla Zemaşerî'ye göre ayetteki *ادْرِكْ* (idrak), görme eylemine taalluk etmektedir. Müfessirin bu dilbilimsel kabulü, söz konusu ifadenin "görmek" değil "tam anlamıyla ihata edip kuşatmak" şeklinde yorumlanması gerektiğini iddia eden Sünnî anlayışa³⁴ cevap niteliği arz etmekte ve Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla Zemaşerî'ye göre ayetin zahiri, açıkça insanların Allah'ı görebilmelerinin nefyedildiğine delalet etmektedir.³⁵

²⁹ Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî (ö.505/1111), *el-İktisâd fi'l- i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Kemal Işık (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1971), 53.

³⁰ En'am 6/103.

³¹ Ömer Pakiç, "Rü'yetullahla İlişkilendirilen Ayetlerin Okuma Biçimi", 61. Ayrıca Zemaşerî'nin tefsir yöntemi hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Enver Arpa, *Zemaşerî'nin Tefsirdeki Yeri* (Ankara: Fecr Yayınevi, 2013).

³² En'am 6/103.

³³ Zemaşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud. Ömer b. Muhammed el-Harizmî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil* (Arapça tahkikli metin ve çeviri), editör: Murat Sülün (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 2/173-174.

³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 138-140.

³⁵ Zemaşerî, *Keşşâf*, 2/173.

Ayrıca yukarıda daha önce de belirtildiği gibi Mu'tezilî düşüncenin rü'yetullâhî kabul etmeme sebepleri arasında tenzih anlayışı yatmaktadır. Buradan hareketle Zemahşerî, hiçbir gözün Allah'a taalluk edip O'nu göremeyeceğini dile getirmektedir. Zira Allah, zatı gereği görülebilir olmaktan münezze olmalıdır. Müfessire göre göz denilen duyu, belli bir yer kaplayan cisimler gibi yer işgal edeni görür. Allah için ise böyle bir tasavvurda bulunmak imkânsızdır. Zira O, yaratılmış hiçbir cisme benzetilemez.³⁶ Buradan hareketle Zemahşerî'nin rü'yetullâhî inkârının kaynağında Allah'ı tenzih etme düşüncesinin olduğu anlaşılmaktadır.

Ayrıca Zemahşerî, tenzih anlayışına dayalı tevil yaparken ayetin sonundaki "Latîf" (اللطيف) isminden hareketle bu ayetin klasik tefsir literatüründe ve Mu'tezile kelamında görülen yorumlarından farklı bir yaklaşım daha sergilemektedir. Daha önce aktarıldığı gibi Mu'tezile bilginleri kayıtsız bir şekilde ifade edilen idrakle, gözlerin idrakini birbirinden ayırmaktadır. Mutlak idrak, وَجَاوَزْنَا بِبَنِي إِسْرَائِيلَ الْبَحْرَ فَأَتْبَعَهُمْ فِرْعَوْنُ وَجُنُودُهُ بَغْيًا وَعَدُوًّا حَتَّى إِذَا أَدْرَكَهُ الْعَرَقُ قَالَ آمَنْتُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا الَّذِي آمَنْتُ بِهِ بَنُو إِسْرَائِيلَ وَأَنَا مِنَ الْمُسْلِمِينَ "İsrailoğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, "İsrailoğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım" dedi."³⁷ ve فَلَمَّا تَرَاءَ الْجُمُعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّ الْفِرْعَوْنَ لَأَنَّا لَمُدْرِكُونَ "İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın arkadaşları, "Eyvah yakalandık" dediler."³⁸ ayetlerinde zikredildiği gibi "bir şeye yetişme veya ulaşma" anlamında kullanılmaktadır. Fakat "idrâk" (وهو يُدْرِكُ الأَبْصَارَ) kelimesi En'am suresindeki ayette olduğu gibi gözle bir arada kullanıldığında (وهو يُدْرِكُ الأَبْصَارَ) gözün görmesi anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Mu'tezile'ye göre "Gözler O'nu idrak edemez" ifadesinden kasıt "Gözler, O'nu göremez" şeklinde olup görmenin nefyedilmesidir.³⁹ Fakat bu durumda ayetteki "gözler" ifadesi başka bir probleme neden olmaktadır. Zira ayette gözlerin Allah'ı göremeyeceği zikredilmektedir. Fakat Allah'ın gözleri nasıl idrak edeceği muğlak kalmaktadır. Bu durumda Mu'tezile bilginleri dilbilimsel ve mantıksal akıl yürütme yöntemlerine başvurmakta ve idrakın görme organı olan gözlere isnat edilebileceğini savunmaktadır. Onlara göre tıpkı "ayaklarım yürüdü" veya "ellerim yazdı" şeklindeki cümlelerde olduğu gibi bu ayette de belli bir organ değil insanın ve yapılan eylemin bütünü kastedilmektedir. Bu durumda ayet, Mu'tezile'ye göre şu şekilde anlaşılmalıdır: "Görenler Allah'ı idrak edemez. Fakat Allah, bütün gören canlıları idrak edip kuşatmaktadır".⁴⁰ Fakat bu durumda da gözlerin görenler şeklinde tevil edildiği kabul edilirse Allah da gören olduğundan O'nun da kendisini görmesi gibi Mu'tezile açısından başka bir problem ortaya çıkmaktadır. Mu'tezile bilginleri ise bu eleştiriyi "Allah, gören olmasına rağmen ayette belirtilen övgünün kaynağı icabı kendi zatını görmesi olanaksızdır" diyerek cevap vermektedirler. Fakat bu cevabın meseleyi tam anlamıyla açığa kavuşturmadığı düşünülmektedir.⁴¹

³⁶ Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/173.

³⁷ Yunus 10/90.

³⁸ Şuarâ 26/61.

³⁹ Kâdî, *el-Muğnî*, 4/144-145.

⁴⁰ Kâdî, *Şerh*, 240.

⁴¹ Ebû Zeyd, *el-İtticâh*, 196.

İşte bu noktada Zemahşerî, tefsirci kimliğiyle farklı bir bakış açısı ortaya koymakta ve diğer Mu'tezilî âlimlerin bu konudaki kafa karışıklığına farklı bir açılım getirmektedir. Zemahşerî'ye göre ayetteki gözler, "görenler" şeklinde yorumlanamaz. Ona göre bu gözler, Allah'ın görme duyusuna yerleştirdiği ve tüm idrak edilenlerin bu duyuyla görüldüğü latif bir cevheri ifade etmektedir. Dolayısıyla gözler, görülebilir olmaktan uzak ve yüce olan Allah'ı ne görebilir ne de tam anlamıyla ihata edebilir. Fakat Allah Teâlâ'nın latif bir idrak sahibi olması münasebetiyle kimsenin idrak edemediği şeyleri dahi ihata edip idrak eder. Dolayısıyla Zemahşerî'ye göre hiçbir göz, Allah'ın bu idrakinin dışında kalmaz. Allah, idrak edilenlerle ilgili olarak latif bir idrak sahibi ise hiçbir şey O'nun idrakinin kudreti dışına çıkamaz. Sonuçta müfessire göre Allah'ın bu letâfeti, hiçbir gözün görüp idrak edemeyeceği bir güzelliği de beraberinde getirmektedir.⁴²

Görüldüğü gibi Zemahşerî, bu ayetin yorumu kapsamında rü'yetullâhın imkânsızlığını savunurken büyük ölçüde dil becerisinden faydalanmakta ve kendisinin de zikrettiği üzere "leff ü neşri müretteb" metodundan⁴³ faydalanmaktadır. Bu doğrultuda Zemahşerî, ayetin başında zikredilen Allah'ın görülebilmesinin imkânsızlığını O'nun latif olmasıyla ilişkilendirmektedir. Zemahşerî'nin diğer Mu'tezilî bilginlerden farklı olarak ayet içi bütünlüğü dikkate aldığı ve "ebsâr" (الأَبْصَارُ) ifadesini farklı bir şekilde tevil ettiği görülmektedir. Onun bu tevili, ayeti tenzihî bir yaklaşımla Mu'tezile düşüncesi içerisinde kalarak yorumlamakla birlikte aynı zamanda mezhebî mensubiyeti doğrultusunda kendi özneliğini de ortaya koyduğunu göstermektedir. Sonuç olarak Zemahşerî'nin nassa dayalı itikâdî kabullerinin sunumunda ve yorumunda mezhebî aidiyetten bağımsız yaklaşımlarının olduğu anlaşılmaktadır.

2.2. Taberî'nin *Câmiu'l-Beyân* Adlı Eserinde En'am 6/103. Ayetinin Yorumu Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi

Taberî, tefsir geleneğinde erken dönem rivayet kültürünün oluşumunda en etkili aktörlerden birisi olarak bilinmektedir. Kendisinin bu doğrultuda verdiği bilgiler, rü'yetullah meselesinin hicri ilk yıllarda çok erken bir şekilde İslam ulemasının gündeminde olduğunu göstermektedir. Ayrıca Taberî'nin En'am 6/103. ayetinin yorumu kapsamında i'tizâlî görüşlere dair fikirler üzerinde durması da, Mu'tezile'nin Sünnî tefsir geleneği tarafından erken dönemlerde gündeme alındığını göstermektedir.

Taberî, rü'yetullah konusunu en detaylı olarak En'am 6/103. ayetinde ele almaktadır. Burada belli tasnifler yaptıktan sonra kendisinin ve kendisi dışındakilerin görüşlerine yer vermektedir. Fakat temelde Mu'tezile düşüncesi üzerinde durmakta ve eleştirilerini burada yoğunlaştırmaktadır. Taberî, müfessirlerin "لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ" "*Gözler O'nu idrak edemez; O Allah ise bütün gözleri idrak eder. O, her şeyi pekiyi bilen, her şeyden hakkıyla haberdar olandır*"⁴⁴ ayetinden

⁴² Zemahşerî, *Keşşâf*, 2/174.

⁴³ Bir metinde önceden zikri geçen unsurların her birisi ile ilgili öğeler getirme anlamında bedi' sanatı. Ayrıntılı bilgi için bkz: İsmail Durmuş- Yekta Şaraç, "Leff ü Neşr", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/122-124.

⁴⁴ En'am 6/102.

neyi anladıkları hususunda bazı açıklamalar yapmaktadır.⁴⁵ İbn Abbas (ö.68/687) ve Katâde'den (ö.117/735) gelen rivayete göre bu ayet, Allah'ın hiçbir göz tarafından kuşatılmayacağını ifade etmektedir. Bu durumda ahirette müminler Rablerine bakıp Allah'ı görecekler fakat yüceliğinden dolayı O'nu tam anlamıyla kuşatamayacaklardır. Bu görüşte olanlara göre, ayette geçen "idrak" (ادراك), ifadesi, "görmek" değil, "kuşatmak" manasına gelmektedir. Taberî, bu fiilin Yunus 10/90. ayette⁴⁶ "görmek" değil "yakalamak", Şu'arâ 26/61. ayette⁴⁷ ve Tâhâ 20/77. ayette de⁴⁸ "yakalanmak" manasında olduğunu aktarmaktadır.⁴⁹

Taberî'nin Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminden faydalanmak suretiyle yaptığı bu tercihin En'am 6/103. ayetinde Allah'ın ahirette görülmesinin nefyedilmediğini vurgulamaya matuf olduğu anlaşılmaktadır. Zira müfessir, yukarıdaki ifadelerinin devamında cennete giren müminlerin Rablerini göreceklerini fakat tam anlamıyla kuşatamayacaklarını, bizim Allah'ı kuşatamayacağımızın O'nu göremeyeceğimiz anlamına gelmediğini, dolayısıyla da bu ayetin rü'yetullahın eleştirisinde kullanılmayacağını ima etmektedir.⁵⁰ Taberî'nin bu ve benzeri açıklamalarının ayet hakkındaki genel Sünnî kanaatle uyum arz ettiği anlaşılmaktadır. Zira daha önce ayet hakkındaki Sünnî ve Mu'tezilî farklılaşmayı arz ederken belirttiğimiz gibi ayetteki idrakin Ehl-i Sünnet bilginleri tarafından görmek olarak değil de ihata edip kuşatmak anlamına geldiği bilinmektedir.⁵¹

Yine Taberî'nin naklettiğine göre bu ayeti bizatihi görmekle ilişkilendiren görüşler de bulunmaktadır.⁵² Müfessir, burada açıkça ifade etmese de bu iddianın Mu'tezile bilginlerine ait olduğu bilinmektedir. Onlara göre Allah, ne dünyada ne de ahirette görülemeyecektir. Bu görüşte olanlar ayette geçen idraki "görmek" olarak yorumlamışlardır. Bu durumda ayet "Gözler O'nu göremez" olarak anlaşılmalıdır. Taberî, bu görüşü savunanlara karşı eleştiriler yapmış, bunların sadece akli hakem kıldıklarını, kendilerine delil bulmak için uzun izahlara giriştiklerini ve bu konuda süslü sözler sarf ettiklerini ifade etmiştir.⁵³ Bu durum, Taberî'nin Mu'tezile söz konusu olduğunda genel ilmi prensibini bozduğunu ve onları açıkça hedef aldığını göstermektedir. Müfessirin bu eleştirisinde Mu'tezile'nin dini metinleri anlamada akli nassa mukaddem kılan bakış açısını hedef aldığı anlaşılmaktadır. Bu durumda Taberî'ye göre ayetin anlamı son derece açık olup idrakten kastedilen mana Allah'ı gereğince ve bütünüyle ihata edip kuşatmak olduğu bilinmelidir. Müfessire göre

⁴⁵ Taberî'nin bu ayet ile ilgili aktardığı rivayetleri ve yorumları için bkz: Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Ğalib, *Câmiu'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân*, tahkik: Halil el-Meys (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005), 5/3509.

⁴⁶ "Israiloğullarını denizden geçirdik. Firavun da, askerleriyle birlikte zulmetmek ve saldırmak üzere, derhal onları takibe koyuldu. Nihayet boğulmak üzere iken, "Israiloğulları'nın iman ettiğinden başka hiçbir ilah olmadığına inandım. Ben de müslümanlardanım" dedi." (Yûnus 10/90)

⁴⁷ "İki topluluk birbirini görünce Mûsâ'nın arkadaşları, "Eyvah yakalandık" dediler." (Şuarâ 26/61)

⁴⁸ "Firavun'un imana yanaşmaması üzerine) Mûsâ'ya, "Kullarımı (Israiloğullarını) geceleyin (Mısır'dan) yürütüp çıkar. Yakalanmaktan korkmaksızın, endişe etmeksizin onlara denizde kuru bir yol aç" diye vahyettik." (Tâhâ 20/77)

⁴⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3509; Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Ru'yetullah Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2002), 9.

⁵⁰ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3510.

⁵¹ Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 120; Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 138-140; Gazzâlî, *el-İktisâd*, 53.

⁵² Taberî'nin burada kastettiği, Mu'tezilî görüştür.

⁵³ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3510-3511.

Mu'tezile bilginleri ayetin bu açık mefhumuyla yetinmeyip mezhebî kabullerine göre ayeti yorumlamakta ve bunun için de aklî ve dilsel delilleri kullanarak yanılmaktadır. Ayrıca Taberî'nin, bazı atıflarda bulunarak rü'yetullah ile ilgili üçüncü bir görüş daha sunduğu görülmektedir. Buna göre لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ayetindeki "idrak" kelimesi görmek anlamındadır. Fakat burada gör(eme)meden kastın, dünyada söz konusu olduğunu, ahirette ise başka naslara dayanarak müminlerin Allah'ı görebilecekleri ifade edilmiştir.⁵⁴ Son olarak Taberî, bir kısım âlimlerin لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ ifadesindeki idrakin görmek olduğunu dolayısıyla hiçbir gözün Allah'ı görmeyeceğini, fakat Allah'ın kıyamet günü müminler için ek olarak altıncı bir duyu organı yaratacağını ve bunun sayesinde insanların Allah'ı görebileceğine dair iddialarını aktarmaktadır.⁵⁵

Taberî'nin Kur'an yorum yönteminde salt rivayet yerine rivayet ağırlıklı bir tefsir anlayışını benimsediği bilinmektedir. Bu durumda Taberî tefsirinin dirayet yönünden de bahsedilmektedir. O, ayetle ilgili kendi dönemine kadar gelen bütün müktesebatı tefsirine almış daha sonra da çoğunlukla var olan bilgiler arasında gerekçeli bir tercihte bulunmuştur.⁵⁶ Bu doğrultuda En'am 6/103. ayetinde de Taberî tefsirinde ilgili görüşler sunulmakla birlikte genel Sünnî kanaate uygun olan rivayet tercihe şayan bulunmuştur.⁵⁷ Bu tercih, Taberî açısından ayrıca Mu'tezile tenkiti veya muhalefeti olarak da değerlendirilebilir. Kanaatimizce Taberî'nin hem daha önce i'tizâlî görüşleri aktarırken yapmış olduğu değerlendirmede hem de bütün görüşlerin aktarımından sonra yapmış olduğu tercihte mezhebî mensubiyetin payı olabileceği göz önünde bulundurulmalıdır. Çünkü müfessir, konuyla ilgili rivayetleri aktardıktan sonra Ehl-i Sünnet inancına uygun olanın Allah'ın ahirette müminler tarafından görülebileceği olduğunu ifade etmektedir. Bu tercihini temellendirmek amacıyla da konu hakkındaki hadis rivayetlerinden faydalandığı görülmektedir. Taberî, bu doğrultuda Hz. Peygamberin "Şu gökyüzündeki ayı gördüğünüz gibi (ahirette de) Rabbinizi açıkça göreceksiniz"⁵⁸ hadisini delil olarak sunmaktadır. Müfessire göre bu hadis, rü'yetullahın ispatı için yeterli bir veridir. Bunu inkâr edenlere karşı ise Allah'ın herhangi bir sıfatının yarattıklarının sıfatlarına benzeyemeyeceği gibi O'nun görülmesinin de diğer mahlûkların görülmesi gibi olamayacağı ileri sürülebilir.⁵⁹

Taberî, bu meselede yukarıda da aktarıldığı gibi Mu'tezile'nin görüşlerini aktardıktan sonra konu hakkındaki farklı görüş ve rivayetleri değerlendirmektedir. Bu bilgilerin içerisinden yaptığı tercihler de aynı zamanda i'tizâlî iddialara karşı eleştiri niteliği taşımaktadır. Tercihlerinde Sünnî âlimlerin iddialarına karşı hiçbir itiraz dile getirmemesi de bu düşüncemizi destekler bir mahiyet arz

⁵⁴ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3511.

⁵⁵ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3512-3513. Taberî'nin bu konuda aktardığı bilgilerin daha detaylı sunumu için bkz: Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 181-199.

⁵⁶ Taberî'nin Kur'an yorum yöntemi ve dirayet yönü hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005), 89-167.

⁵⁷ Bkz: Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3509-3510.

⁵⁸ Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992) "Mevâkîtu's-Salât", 16; "Tevhid", 24; Müslim, Ebû'l-Hüseyin el-Haccâc en-Neysâburî, *el-Câmiu's-Sahîh* (Kahire: 1987), "Mesâcis" 211; Ebû Davud, Süleyman es-Sicistânî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Sünnet" 19; Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, "Cennet", 16 (İstanbul: 1992); İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Mukaddime" 13.

⁵⁹ Taberî, *Câmiu'l-Beyân*, 5/3514.

etmektedir. Bu durumda Taberî tefsiri, her ne kadar rivayet odaklı bir eser olsa da içerisinde barındırdığı tercihler nedeniyle dirayet yönünün varlığı da bilinmektedir.⁶⁰ İncelediğimiz ayetteki sergilediği tercihte de mezhebî mensubiyetin etkili bir motivasyon kaynağı olduğu düşünülebilir. Bu durum da bize, Sünnî tefsir geleneği içerisindeki rivayet ağırlıklı literatürde dahi mezhebî tefsirin izlerinin bulunabileceğini kanıtlamaktadır.

2.3. Râzî'nin *Mefâtihu'l-Gayb* Adlı Eserinde En'am 6/103. Ayetinin Yorumu Bağlamında Mu'tezile Eleştirisi

Râzî'nin mensubu olduğu Eş'arî mezhebi, rü'yetullahı mümkün görmekte ve Allah için cisim isnat eden ayetlerin tevilini kabul etmemektedir. Fakat Râzî, bu ayetlerin tevil edilmesi gerektiğini düşünmektedir. Buna rağmen kendisi de Sünnî düşünceyi benimsemiş olması hasebiyle rü'yetullah meselesinde kendi mezhebinin görüşleri doğrultusunda En'am 6/103. ayetini tefsir etmektedir. Bu ayeti tefsir ederken ana temasını Mu'tezile eleştirisi üzerine kurması da dikkat çekmektedir. Bunu ilgili ayetin tefsirini yaparken müfessirin yedi alt başlıktan dört tanesini Mu'tezile'nin görüşleri üzerine kaleme almasından anlayabilmekteyiz.⁶¹

Öncelikle Râzî, muarızı olarak kastettiği Mu'tezile mezhebinin bu ayete dayanarak temellendirdiği düşüncenin yanlış olduğunu ve Allah'ın görülemeyecek olmasının övgü anlamına gelmediğini savunmaktadır. Ona göre asıl övgü, bir şeyin haddi zatında görülebilir olduğu halde gözlerin onu idrak edememesi söz konusu olduğunda gerçekleşebilir. Buradan hareketle Râzî, ayette kastedilen mananın Allah'ın ahirette görülememesi değil; O'nun tam anlamıyla idrak edilememesi ve yaratılanların O'nu ihata edememesi olduğunu düşünmektedir. Zira *“لا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ”* “Gözler O'nu idrak edemez” ifadesindeki “*absâr*” (الأبصار) den kasıt, gözlerin bizatihi kendisi değildir. Burada idrak etme eylemini gerçekleştiren insandır. Bu durumda mana “Allah'ı görenler O'nu zatını ve yüceliğini tam manasıyla idrak edemeyecekler” şeklinde olmalıdır. Bu durumda Râzî'ye göre görülmesi mümkün olan bir şeyin görülmemesi veya idrak edilmemesi söz konusu olduğunda bir övgüden bahsedilebilir. Aksi taktirde olmayan bir şeyin görülmemesinden dolayı övgüden bahsedilemez. Bu durumda müfessire göre ayetteki övgü ve medih, rü'yetullahın imkânsızlığına delalet etmemektedir. Zira Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı görülmemek veya idrak edilmemekle kendisini methetmesine gerek kalmazdı.⁶²

Kanaatimizce Râzî'nin ayetle ilgili olarak Allah'ın görülmesinin değil de idrak edilmesinin nefyedildiğini öne sürmesi, mezhebî mensubiyetten kaynaklanmaktadır. Zira ayet, İslam düşünce tarihinde rü'yetullah tartışması bağlamında Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasında polemiklere konu olmuştur. Bütün bir Sünnî tefsir geleneği de bu ayrışmanın ürünü olarak ayetteki idraki görme eyleminden ziyade tam olarak anlama ve ihata etme şeklinde tevil etmekte ve bu iddialarını bazı

⁶⁰ Atik Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, 89-167.

⁶¹ İlgili ayetin tefsiri için bkz: Râzî, Ebu Abdullah Muhammed b. Ömer b. Hasan b. Hüseyin et-Teymî er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb/Tefsîr-i Kebîr* (Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsî'l Arabiyyi, 1999), 13/97.

⁶² Râzî, *Tefsîr-i Kebîr*, 13/97-98.

dilbilimsel delillere dayandırmaktadır. Bu doğrultuda Râzî'ye göre ayetteki “ebsâr” ifadesinin çoğul kipiyle gelmesi, genelleyici bir anlam içermektedir. Fakat bu umûmîlik, olumsuzluğun genel oluşu anlamına gelmemektedir. Bilakis genel bir durum içerisindeki bir olumsuzluğu (umumun selbîliği) ifade etmektedir. Dolayısıyla müfessire göre görememe işinin sadece bazıları için geçerli olduğundan bahsedilebilir. Bazı gözlerin ise Allah'ı görebileceği Râzî'ye göre kesinlik kazanmış olmaktadır.⁶³

Râzî, ikinci mesele başlığı altında öncelikle Mu'tezile'nin bu ayete dayanarak öne sürdüğü iddiaları, herhangi bir sansüre tabi tutmadan aktarmaktadır. Burada onların yukarıda da kısaca izah edildiği üzere “göz ile idrakin sadece görmek demek olduğu” şeklindeki tezlerini dile getirmektedir.⁶⁴ Daha sonra Râzî, Mu'tezile'nin bu iddialarına altı maddede cevap vermektedir. Bu eleştirilerin bütününden çıkan sonuç, ayetteki “idrak” kelimesinin “görmek” değil “ihata etmek, kuşatmak ve bütün hakikatini kavramak” şeklinde anlaşılması gerektiğidir. Bunu gerekçelendirme sadedinde ise Şu'arâ 26/61. ve Yunus 10/90. ayetlerine başvurulmaktadır.⁶⁵

Ayrıca Fahreddin Râzî'nin konuyla ilgili Mu'tezile eleştirisi bağlamında diğer ayetlere ve hadis rivayetlerine atıfta bulunduğu görülmektedir. Müfessir, rü'yetullahın ispatı sadedinde naklî delili fonksiyonel hale getirmek için tefsirini yaptığı ayetle birlikte on farklı ayete daha atıfta bulunmaktadır.⁶⁶ Râzî'nin bu yöntemi kullanmada Mu'tezile'ye karşı nesnel bir temele dayanma ihtiyacının en önemli motivasyon olduğu anlaşılmaktadır. Bu yöntem, her ne kadar rivayet tefsiri içerisinde tanımlansa da⁶⁷ bir ayeti başka bir ayetle tefsir etme ameliyesinde özneliğin ve sosyolojik aidiyetin etkisi bulunmaktadır.⁶⁸ Dolayısıyla Kur'an'ın Kur'an'la tefsiri yönteminde bazı zorlama ilişki ve irtibatlandırmaların olabileceğini düşünüyoruz. Örneğin Râzî'nin tefsir edici mahiyette olduğunu düşünerek sıraladığı ayetlerden olan *نَحْنُ أَوْلِيَاؤُكُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَشْتَهُي أَنْفُسُكُمْ وَلَكُمْ فِيهَا مَا تَدْعُونَ* "Bizler sizin hem dünya hayatta hem âhirette dostlarınız ve size orada nefislerinizin hoşlanacağı var, hem size orada ne isterseniz var."⁶⁹ ayetinden yaptığı çıkarımda bu tür bir durumdan bahsetmek mümkündür. Söz konusu ayette müminlerin cennette canlarının istedikleri her şeye sahip olacaklarına dair bir müjde verilmektedir. Müfessirin En'am suresindeki ayeti söz konusu ayetle açıklayıcı mahiyette ilişkilendirmiş olması bize göre zorlama bir yorum olarak değerlendirilebilir. Kanaatimizce bu ilişkilendirmede Kur'an'ın belirli bir itikâdî kabul etrafında oluşan teoloji için en temel kaynaklardan biri olma özelliği başta gelmektedir. Bu doğrultuda Râzî'nin rü'yetullahın ispatı sadedinde naklî delil kapsamında diğer ayetlerden faydalanmasında mezhebî mensubiyetin etkisinin bulunduğunu söyleyebiliriz.

⁶³ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/98.

⁶⁴ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/99.

⁶⁵ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/100.

⁶⁶ Râzî'nin atıfta bulunduğu ayetler şunlardır: A'raf 7/143, Yunus 20/26, Kehf 18/110, İnsan 76/20, Mutaffifin 83/15, Necm 53/13-14, Fussilet 41/31, Kehf 18/107 ve Kıyâme 75/22-23. Bkz: Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/102-104.

⁶⁷ İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, thk. Adnan Zerzur, *Mukaddime fi Usûlü't-Tefsîr* (Dimesk: 1972), 39-40; Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1995), 2/12.

⁶⁸ Hâlis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri* (İstanbul: Şule Yayınları, 2015), 64-65.

⁶⁹ Fussilet 41/31.

Ayrıca Râzî'ye göre, bu ayette Allah'ın görülmesinin sadece dünyada imkânsız olduğu vurgulanmaktadır. Çünkü insan gözü dünyada iken sahip oldukları özelliklerle Allah'ı göremeyebilir. Fakat ahirette insanın duyu organlarının nitelikleri değişkenlik gösterebilecek ve rü'yetin de gerçekleşmesi mümkün olacaktır. Dolayısıyla ayette kastedilen görememe durumu bu dünya ile ilgilidir.⁷⁰ Fahreddin Râzî'nin daha önce Mu'tezile'yi tenkit bağlamında ayette geçen idrakin görme eyleminden ziyade Allah'ı gereğince ihata etmeye tekabül ettiğini dolayısıyla buradan Allah'ın görülememesi ile ilgili bir delilin çıkmayacağını savunması, daha sonra gelen bu açıklamalarıyla çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır. Zira müfessir, "idrak" (ادراك) ifadesinin ayetteki anlam evreninin "görmek" şeklinde anlaşılamayacağını iddia etmişken sonrasında yine bu ifadeyi "dünyada görememe" olarak yorumlamaktadır. Râzî'nin ayetin yorumunda metnin bağlamını dikkate almaktan ziyade Mu'tezile'ye yoğunlaştığı ve tenkit odaklı bir bakış açısı geliştirdiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce mezhebî mensubiyetin getirdiği bu yorum yöntemi, yukarıda arz edilen çelişkili durumun ortaya çıkmasında önemli bir etkidir. Dolayısıyla Râzî için bu ayetin tefsirinde îtikâdî kabulünün etkili olduğu söylenebilir.

Bununla birlikte Râzî'nin söz konusu ayetin tefsirinde yedinci mesele bağlamında "Keşşaf Sahibi" nitelendirmesiyle Zemahşerî'den yaptığı nakildeki üslubu, sergilediği bilimsel tavır açısından dikkat çekmektedir. Burada müfessir, yukarıda da bahsettiğimiz üzere Zemahşerî'nin ayetin sonundaki "Latîf" (اللطيف) ve "Habîr" (الخبير) kelimeleri ile ilgili yaptığı yorumun güzel bir izah olduğunu düşünmektedir.⁷¹ Bu durum, kendisinin ayet yorumlarında îtikâdî kabullerine dayanmakla birlikte hamasi bir tutum içerisinde olmadığını ve ilmî bir yaklaşımı benimsediğini göstermektedir. Râzî'nin bu yaklaşımının altında yatan nedenler, farklı antropolojik okuma süreçlerini de beraberinde getireceği gibi Sünnî tefsir geleneğindeki Mu'tezile kaygısına dair önemli ipuçları da sunmaktadır. Özellikle kendisine kadar gelen süreçte Sünnî tefsir geleneğindeki i'tizâlî fikirlerin genellikle tenkit maksadıyla ele alındığı bilinmektedir. Râzî, her ne kadar aklî prensiplerine göre nasları yorumlayan Mu'tezile bilginlerini mezhebî bütünlük çerçevesinde genel olarak eleştirse de, onların bazı dilbilimsel makul yorumlarının olabileceğini vurgulamaktan çekinmemiştir. Bu durumda müfessirin mezhebî mensubiyet açısından Sünnî tefsir geleneği içerisinde esnek bir yaklaşımı benimsediğini söyleyebiliriz.

Nihayetinde Râzî, Allah'ın zatı gereği görülemeyeceğini söylemenin O'nu methetmek olmadığını düşünmektedir. Ona göre asıl övgü, görülmesi mümkün olduğu halde Allah'ın bunu engellediğinde, ahirete tehir ettiğinde veya kendisinin tam anlamıyla idrak edilmesine engel olduğunda söz konusudur. Dolayısıyla Râzî'nin bütün çabası, Mu'tezile'nin rü'yetullahı reddetmek için bu ayet üzerine kurduğu yorumu boşa çıkarmak olduğu anlaşılmaktadır. Bunu gerçekleştirebilmek için ise kelam, dil, tarih ve mantıkla ilgili bütün becerilerini ortaya koymaya çalışmıştır.

⁷⁰ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13/101.

⁷¹ Râzî, *Tefsir-i Kebîr*, 13104.

Sonuç

Gelenekte Kur'ân ayetlerinin yorumu söz konusu olduğunda müfessirler, tarihi ve sosyolojik bağlamından kopuk bir şekilde ele alınmaktadır. Oysaki bir müfessirin mensubu olduğu mezhebinin İslam düşünce tasavvuru, ayetleri yorumlamada en önemli faktörler arasındadır. Bir müfessirin eserinde aidiyet hissettiği mezhebinin itikâdî kabullerinin etkisi bulunmaktadır. Bu etkinin tefsirine ne oranda yansıdığı ise müfessirin antropolojik şartlarıyla, kaleme aldığı tefsirinin amaç ve fonksiyonuyla ve müfessirin yorumlarındaki üslubuyla paralel bir durum arz etmektedir. Bizim araştırmamızda mezkûr tefsirler ışığında rü'yetullah konusuyla ilgili olarak Ehl-i Sünnet-Mu'tezile farklılaşmasında önemli naslardan biri olan En'am 6/103. ayeti bağlamında bu sorunlar ele alınmıştır. Dolayısıyla İslam tefsir geleneğinde mezhebî mensubiyetin fonksiyonu da bu örnek üzerinden değerlendirilmektedir. Bu değerlendirme, söz konusu mensubiyetin klasik tefsir tarihi tasniflerinde arz edildiği üzere sadece belli fırkalar için değil, Sünnî tefsir geleneği için de söz konusu olabileceğini göstermektedir. Dolayısıyla İslam tefsir mirasında orta yolun temsilinde en muteber mezhep olarak tanımlanan Ehl-i Sünnet geleneğinin de mezhebî tefsir mirası içerisinde yorumlanabileceği göz önünde bulundurulmalıdır.

Öncelikle çalışmamızın sınırını tayin etmek ve kavramsal çerçevesini sunmak adına kısaca rü'yetullah meselesinin tarihi seyrini ele aldık. Bu sayede özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet arasındaki ihtilafın bu konu üzerindeki içeriğini göstermiş olduk. Bu gösterge üzerinden sırasıyla Zemahşerî, Taberî ve Râzî'nin bu ayet hakkındaki yorumlarını aktarmaya ve değerlendirmeye çalıştık. Çalışmamız, mezhep odaklı bir gidişat takip ettiği için önce Zemahşerî üzerinden Mu'tezile fikrini daha sonra da Taberî ve Râzî üzerinden Ehl-i Sünnet'in düşünce ve eleştirilerini sunduk. Burada Zemahşerî'nin yorumunda açıkça Mu'tezile'nin düşünce sisteminin küçük bir nüvesi söz konusudur. Buna göre müellifin, En'am 6/103. ayetini usûl-i hamse esaslarına uygun bir biçimde yorumladığı görülmüştür. Bu doğrultuda Allah'ın ahirette görülebileceği hakkındaki diğer nasları müteşâbih; bu ayeti ise onları açığa kavuşturan muhkem bir nas olarak tayin ettiği anlaşılmaktadır. Bunun karşısında Taberî ve Râzî'nin ise bu ayetin yorumu çerçevesinde Mu'tezile düşüncesinin eleştirisine yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır. Fakat Taberî'nin, aynı zamanda rivayet tefsirinin banisi ve temsilcisi olması hasebiyle eleştirilerinde kendisinden önceki selef ulemasından gelen bilgileri ve Kur'ân ayetlerini öne çıkardığı görülmüştür. Fakat Râzî, eleştirilerinde daha çok dil, kelam ve mantıkî münakaşaya dayalı yorumları kullanmakta ve dirayet yöntemini işlemeye önem vermektedir. Ayrıca Taberî'ye kıyasla Râzî tefsirinde i'tizâlî fikirlerin sunumu ve onların tenkidinde kullanılan üslup, Sünnî tefsir geleneği içerisindeki Mu'tezile kaygısı hakkında ipuçları sunmaktadır. Râzî tefsirinde i'tizâlî fikirlerin objektif bir üslupla delilleriyle birlikte sunumu ve eleştirilerde sadece nassa dayanarak tenkit etmekle yetinilmeyip mantıkî münakaşaya dayalı yöneme ağırlık verilmesi, Sünnî tefsir geleneğindeki Mu'tezile kaygısının tarihi süreçte yerini esnekliğe bıraktığını göstermektedir.

Kaynakça

- Abdurrahman Bedevî, *Mezâhibu'l-İslâmiyyîn* Beyrut: 1973.
- Atik, Aydın, *Taberî'nin Kur'an'ı Yorumlama Yöntemi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2005.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail, *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Celal Kırcı, "Mezhebî Tefsir Ekolünün Ortaya Çıkışı", *İslâmî Araştırmalar*, 5, Ekim 1987.
- Ebû Davud, Süleyman es-Sicistânî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Enver Arpa, *Zemahşeri'nin Tefsirdeki Yeri*, Ankara: Fecr Yayınevi, 2013.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî, el-Lüma' fi'r-red alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'-Eş'ari Kelâmı, çev. Hulusi Arslan, İstanbul: İz Yayınları, 2018.
- Gazzâlî, Ebû Hamid Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l- i'tikâd (İtikadda Orta Yol)*, çev. Kemal Işık, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınevi, 1971.
- Halis Albayrak, *Kur'an'ın Bütünlüğü Üzerine: Kur'an'ın Kur'an'la Tefsir*, İstanbul: Şule Yayınları, 2015.
- Hikmet Akdemir, "Taberî'ye Göre Rü'yetullâh Meselesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3 (2002), ss. 7-26.
- İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî, *Hâdi'l-Ervâh*, nşr. Yusuf el-Büdeyvî-Muhyiddin Muştû (Beyrut: 1991).
- İbn Mace, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezid el-Kazvinî, *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992).
- İbn Teymiyye, Takiyyüddîn Ahmed b. Abdülhalim, thk. Adnan Zerzur, *Mukaddime fi Usûlü't-Tefsîr*, Dimeşk: 1972.
- İsmail Çalışkan, *Siyasal Tefsirin Oluşum Süreci*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- İsmail Durmuş,- Yekta, Şaraç, "Leff ü Neşr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Kâdî Abdulcebbar, Ebû'l-Hüseyn. *Şerhu'l- usûli'l-hamse*. tah. Abdulkerim, Osman. Kahire: Mektebetu'l-Usre, 1996.
-*el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l Adl*, thk. Emin el-Hûlî, Kâhire: Dâru'l-Mısıryye, 1960.
-*el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, nşr. Taha Hüseyin vd, Kahire: 1962-1965.
-*Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* (metin ve çeviri), çev. İlyas Çelebi, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2013.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî (ö. 333/944), *Kitâbü't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları-İSAM, 2017.
- Mustafa Öztürk, *Tefsir Tarihi Araştırmaları*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

- Müslim, Ebu'l-Hüseyin el-Haccâc en-Neysâburî, *el-Câmiu's-Sahîh*, Kahire: 1987.
- Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelam Tartışmaları ve Taberî*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Nasr Hamid Ebû Zeyd. *el-İtticâhu'l-aklî fi't-Tefsîr*. Beyrut: Dâru't-Tenvir, 1999.
- Neseî, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî, *Tabıratu'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Osman Aydın, *İslam Düşüncesinde Aklileşme Süreci- Mu'tezile'nin Oluşumu Ve Ebu'l – Hüzeyl Allaf*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.
- Ömer Pakiş, “Rü'yetullahla İlişkilendirilen Ayetlerin Okuma Biçimi” *MÜİFD*, (2001/2).
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *el-Muhassal*, çev. Hüseyin Atay, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.
-*Mefâtihu'l-Gayb/Tefsîr-i Kebîr*. 32 cilt. Beyrut: Dâr'u İhyâi't-Turâsi'l Arabiyyi, 1999.
-*Me'âlimü Usûli'd-Dîn* (tahkikli metin ve çeviri) thk. Orabi Orabi, çev. Muhammet Altaytaş, İstanbul: Türkiye Yazma Ederler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid b. Ğalib, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Tahkik. Halil el-Meys, 26 cilt, Beyrut: Dâru'l-Fikr, 2005.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâid*, çev. Süleyman Uludağ, İstanbul: Dergah Yayınları, 2013.
- Temel Yeşilyurt, “Rü'yetullâh”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2008.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, *es-Sünen*, İstanbul: 1992.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Cârullah Mahmud Ömer b. Muhammed el-Harizmî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmidî't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl*, Arapça tahkikli metin ve çeviri. Murat Sülün, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*, tah. Mustafa Abdulkadir Ata, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999.
- Zülfikar Durmuş, “Zemahşerî'nin Muhkem Muteşabihe ilişkin Görüşleri” *Marife*, 3/3 (2003).
- Zürkânî, Muhammed Abdülazim, *Menâhilü'l-İrfân fi Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut: Dâru'l-Kitâbu'l-Arabiyye, 1995.

e-ISSN: 2651-3595
Ocak-Haziran / January-June, 2021, 6 (11): 152-164.

الأسلوب التربوي لدلالات الأمر في القرآن الكريم

خالد خالد

أستاذ مساعد ، جامعة سيرت ، كلية الإلهيات

قسم اللغة العربية وبلاغتها

سيرت ، تركيا

Halid HALİD

Dr. Öğr. Üyesi, Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

Arap Dili ve Belağati Anabilim Dalı

siamndo1@hotmail.com

ORCID orcid.org/0000-0001-6930-2523

عبد الكريم القاسم الحداد

أستاذ مساعد، كلية الدعوة الجامعية للدراسات الإسلامية

بيروت، لبنان

ABDULKAREEM ALKASM ALHADAD

Dr, Dawa University Institute for Islamic Studies

Beyrut, Lübnan

abdhdad1983@gmail.com

ORCID orcid.org/0000-0002-4519-588X

Makale Türü / Article Types: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received : 04.03.2021

Kabul Tarihi / Accepted: 06.05.2021

Yayın Tarihi / Published: 27. 06. 2021

Yayın Sezonu / Pub Date Season: Ocak-Haziran / January-June

Cilt / Volume: 6 Sayı /**Issue:** 11; **Sayfa / Pages:** 152–164.

Atıf / Cite as: Halid, Halid&Alkasm Alhadad, Abdulkareem. "الأسلوب التربوي لدلالات الأمر في القرآن الكريم". Kalemname 6 / 11 (Ocak-Haziran 2021): 152-164.

İntihal / Plagiarism: Bu makale, en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi. / This article has been reviewed by at least two referees and scanned via a plagiarism software.

Copyright © Published by Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Kirikkale University, Faculty of Islamic Sciences, Kirikkale, Turkey. All rights reserved.

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

المخلص

جاء القرآن الكريم بأسلوبه الرصين لدلالات الأمر وصيغته ليضع منهجاً واضحاً في معالجة الخلل الذي قد يطرأ على المجتمع نتيجة التقصير الحاصل في البعد عن تطبيق تشريعاته تربوياً. فجاءت أوامر القرآن الكريم التربوية بطرق ومسالك تهذيبية للنفس الإنسانية عرضها القرآن الكريم بأسلوب رفيع، وجعل تلك النفس تتقبل ما يأمرها الشارع قبولاً حسناً. تمثل منهج القرآن التربوي في استخدام أساليب الأمر التي تحبب التكليف إلى المخاطب، فالنفس تستنقل صيغة الأمر الموجهة لها فجاء الخطاب القرآني ليعتد في النفس الإنسانية الطمأنينة وسرعة الاستجابة للأوامر الربانية إذ اتجهت تلك الأوامر إلى قضايا تربوية مهمة تبنى على تهذيب النفس الإنسانية ومرونتها في الاستجابة لها وتطبيقها بسعادة واطمئنان، مما يسهم في تنمية الجوانب التربوية والأخلاقية لدى المسلم. وقد وجدنا تلك الأساليب التربوية للأمر في القرآن الكريم في: التدرج في تطبيق الأوامر الإلهية والرضا عنها، وتعزيز مبدأ تنفيذ القدوة للأوامر قبل المكلفين، والمسارعة إلى تنفيذ تلك الأوامر، وتبليغها تبليغاً حسناً لا استكراه فيه ولا استئثار، وربط العلم بالعمل. واعتمدت في هذا البحث على المنهج الوصفي التحليلي.

الكلمات المفتاحية: اللغة العربية وبلاغتها، القرآن الكريم، الأمر، التربية، الأسلوب.

The Educational Style of the Order Forms in the Quran

Abstract

The orders for the education of Quran brought ways and methods that make the human soul more beautiful. The Quran presented them in a sublime style and made their souls accept what the religious lawmaker ordered beautifully and wholeheartedly. The education method of the Quran is represented by the use of orders that impose obligations on the obedient. In fact, the soul may find the mode of command directed to it heavy, but the message of the Quran came to give peace to the human soul and to enable it to respond quickly to the Godly orders. We saw that these educational styles of the order in the Quran are included in the following: the gradual implementation of the divine orders and their satisfaction; strengthening the model enforcement principle for orders for obligated; making an effort to implement these orders as soon as possible; communicating these not in a coercive and boring way, but in a beautiful way, and the blending of knowledge and action. In this research, I mostly relied on the analyst method, along with some methods such as the inquiry method.

Keywords: Arabic Language, Quran, Order, Manners-Education, Tone-Style.

Kur'ân-ı Kerîm'de Emrin Delâletine Dâir Eğitsel Üslup

Öz

Kur'ân-ı Kerîm, emir ve emir kiplerinin delaletine ilişkin güçlü üslubuyla, hükümlerin uygulanmasının önündeki muhtemel engelleri savmak amacıyla açık bir metod geliştirmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'in emirleri, insan nefsinin terbiye edici yönlerine sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm, bu çerçevede seviyeli bir üslup kullanmış ve Şâri'in emirlerini nefse kolayca kabul ettirmiştir. Kur'ân'ın eğitim yöntemi, sorumluluk bilincini sevdiren emrin üslup özelliklerinde kendini göstermiştir. Nitekim emirler, insan doğasına ağır gelir. Bu noktada Kur'ânî hitap, sükûneti sağlayıp ilahi emirlere ivedilikle cevap verme

istencini yerleştirmiştir. Zira Kur'ân'daki bu emirler, Müslümanın ahlakî özelliklerinin ve eğitim kabiliyetlerinin gelişmesine katkı sağlayan bir tarzda nefsi terbiye edici, emirleri yerine getirip gönül rahatlığıyla bunları uygulamaya dönük önemli eğitsel konular içermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de emrin eğitsel üslup özellikleri şunlardır: İlahi emirlerin kademeli (*tedricî*) olarak uygulanıp benimsenmesi, emirleri uygulama ilkelerinin güçlendirilip bunların ivedilikle yerine getirilmesi, zorlamadan ve ağırlaştırmadan ölçülü bir şekilde tebliğ edilmesi ve bilginin amel ile bütünleştirilmesi. Bu araştırmada, genellikle analitik yöntem, kısmen de bununla örtüşen -tümevarım yöntemi gibi- bazı yaklaşımlar uygulanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili ve Belâgatı, Kur'ân-ı Kerîm, Emir, Eğitim, Üslup.

المقدمة

للتربية القرآنية وقع عظيم في النفوس، وتأثير كبير على السلوك، إذ توجهه إلى ما يكون سبباً لرضوان الله تعالى ومحبتة، فالنفس فطرت على حب الخير والنعيم، كما جبلت على بغض الشر والعذاب المقيم، ويستخدم القرآن الكريم أسلوب الترغيب والترهيب، تشجيعاً لهمة المؤمن في تنفيذ ما أمره الله عز وجل به وتجنبياً لما نهاه عنه، حتى يتلقى أوامر الله عز وجل سعيداً مطمئناً. والقرآن الكريم يأمر وينهى بأساليب مختلفة، ذاكراً للدليل تلو الدليل، معتمداً على الفطرة وعلى المرتكزات الراسخة عند المجتمعات وعلى العيز التي يمكن استخلاصها من الأمم السالفة، ويذكر دائماً برحمة الله ومحبتة وبعده وعلمه بمصالح الناس، كل ذلك حتى تتكوّن القناعة المقترنة بالمشاعر والوجدان.

قص القرآن الكريم صوراً متنوعة من التأديب والاهتمام بالولد من مثل وصية لقمان لابنه وهو ما جاء في قوله تعالى: (وإذ قال لقمان لابنه وهو يعظه يا بني لا تشرك بالله إن الشرك لظلم عظيم) [لقمان:3]، بغية توجيه الأهل إلى تربية أولادهم التربية الإيمانية والاجتماعية، وتأديبهم بأداب الإسلام، حتى تمتلئ قلوبهم بالمحبة وتتطبع بها، فإن المحب لمن يحب مطيع، والإنسان عندما يتشرب الإيمان والرضا واليقين يتلقى أوامر الله بسرور وتتوق نفسه لتلقفه، وتنفيذه طبقاً لما أراه الله تعالى. ومن هنا يمكننا تحديد أهمية البحث، ومشكلته، وأهدافه، وحدوده، والدراسات السابقة للموضوع، فبدت أهميته من حيث تعلقه بالقرآن الكريم، ومن حيث العلاقة بين اللغة العربية والتربية والتشريع، ومن حيث تهذيب النفس تربوياً عند تلقيها الأوامر الإلهية. وتمثلت مشكلة البحث في استنارة تساؤلات حول إمكانية التعارض بين التربية والشريعة من عدمها، وهل أصلاً القرآن الكريم مسألة تهيئة النفوس لاستقبال الأوامر الإلهية؟ وهل يستنقل المسلم تطبيق الأوامر الإلهية؟ وتحددت أهداف البحث في التعريف بمصطلحات البحث لغة واصطلاحاً (الأسلوب - التربية - القرآن الكريم - الأمر)، والتعرف على صيغ الأمر في اللغة العربية، وتوضيح بعض المعاني التي يتضمنها الأمر بأمثلة لها من القرآن الكريم، وإجراء تطبيقات عملية على مبدأ الأسلوب التربوي بالأمر في القرآن الكريم. ووقفت حدود البحث عند مصطلح الأمر وتجلياته في القرآن الكريم من حيث التربية والتهذيب، وقد بحثنا عن دراسات سابقة تتعلق بالموضوع لكننا لم نجد لها، فتنبغنا كتب اللغة وبلاغتها، وكتب أصول الفقه، وكتب الإيضاحات التفسيرية حول بعض الآيات القرآنية، وسبناها في قالب يسهل فيه أخذ الفكرة أخذاً يسيراً.

1. تعريف المصطلحات الواردة في البحث:

1.1. تعريف الأسلوب لغة واصطلاحاً.

الأسلوب لغة: الطريق، والوجه، والمذهب، يقال: أنتم في أسلوب سوء، ويجمع على أساليب. والأسلوب: الطريق تأخذ فيه، والأسلوب: الفن، يقال: أخذ فلان في أساليب من القول أي أفانين منه¹.

الأسلوب اصطلاحاً: طريقة موضوعية يسلكها الباحث في تتبع ظاهرة، أو استقصاء خبايا مشكلة ما؛ لوصفها أو لمعرفة حقيقتها وأبعادها؛ ليسهل التعرف على أسبابها، وتفسير العلاقات التي تربط بين أجزائها ومرآحتها، وصلتها بغيرها من القضايا².

2.1. تعريف التربية لغة واصطلاحاً.

التربية لغة: اسم مشتق من الرب، والرب: يطلق في اللغة على المالك والسيد والمدير والمربي والقيم والمنعم والرباني: الراسخ في العلم أو الذي يطلب بعلمه وجه الله تعالى³. يقول الراغب الأصفهاني: الرب في الأصل التربية: وهو إنشاء الشيء حالاً فحلاً إلى حد التمام⁴.

التربية اصطلاحاً: تعني الرعاية والعناية في مراحل العمر الأدنى، سواء كانت هذه العناية موجهة إلى الجانب الجسمي أم موجهة إلى الجانب الخُلقي الذي يتمثل في إكساب الطفل أساسيات قواعد السلوك ومعايير الجماعة التي ينتمي إليها⁵.

3.1. تعريف القرآن لغة واصطلاحاً.

تعريف القرآن الكريم مما يكاد اتفاق عليه العلماء قديماً وحديثاً وأوضحه باختصار لمقتضيات البحث العلمي: **القرآن لغة:** الجمع والضم، وسمي قرآناً لأنه يجمع السور⁶.

القرآن اصطلاحاً: الكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ المكتوب في المصاحف المنقول بالتواتر المتعدد بتلاوته⁷. رابعاً: واتكأ على ما سلف يمكن أن نبيّن أن المراد من الأسلوب التربوي للأمر في القرآن الكريم هو: الطرائق والمسالك التهديبية للنفس الإنسانية التي عرضها القرآن الكريم بأسلوب رفيع، وجعل تلك النفس تتقبل ما يطلبه الشارع من الإنسان راضية مطمئنة.

4.1. تعريف الأمر لغة واصطلاحاً.

لغة: يقول ابن فارس "أمر: الأمر: واحد الأمور، وأمرت أمراً، وانتمرت، إذا فعلت ما أمرت به، وانتمرت: (أيضاً)، إذا فعلت فعلاً من تلقاء نفسك"⁸، وقد يأتي الأمر في اللغة بمعنى الطلب أو المأمور به، قال الأشموني: "والأمر: اللفظ الدال على الطلب"⁹، ويقول ابن منظور: "وقد يطلق الأمر ويراد به الشيء، كقولهم: تحرك الجسم لأمر، أو لشيء. ومنه قوله تعالى: (قُضِيَ الْأَمْرُ الَّذِي فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ) [يوسف: 41]"¹⁰.

وأوضح ابن هشام الأنصاري الأمر بقوله: "وعلامة الأمر مجموع شينين لا بد منهما، أحدهما: أن يدل على الطلب، الثاني: أن يقبل بآء المخاطب"¹¹.

اصطلاحاً: الأمر: استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه على سبيل الوجوب¹².

واتكأ على ما سلف من تعريفنا للمصطلحات يمكن أن نبيّن أن المراد من الأسلوب التربوي للأمر في القرآن الكريم هو:

¹ محمد بن مكرم، ابن منظور، الإفرقي المصري. لسان العرب. بيروت: دار صادر، ط1، دت. 473/1.

² أحمد العزي صغير، رؤى واتجاهات، الخطاب الإبداعي المعاصر. عمان: دار أمجد للطباعة والنشر، ط1، 2017. 237.

³ ينظر. المبارك بن محمد، أبو السعادات الجزري. النهاية في غريب الأثر. مح. طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399. 450/2؛ ولسان العرب، 572/3.

⁴ الراغب أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل الأصفهاني. المفردات في غريب القرآن. مح. محمد سيد كيلاني. لبنان: دار المعرفة. دت. 184.

⁵ محمد حسين أحمد. الأهداف التربوية للعبادات في الإسلام. طنطا: جامعة طنطا، كلية التربية، رسالة دكتوراه. دت. 14.

⁶ لسان العرب، 563/6.

⁷ محمد عبد العظيم الزرقاني. مناهل العرفان في علوم القرآن. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3، دت. 19/1.

⁸ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. مجمل اللغة. مح. زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط2، 1986/1406. 103/1.

⁹ علي بن محمد الأشموني. شرح الأشموني على الفية ابن مالك. مصر: المكتبة الأزهرية. دت. 39/1.

¹⁰ لسان العرب، 31/4.

¹¹ عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله ابن هشام. شرح ثمنور الذهب في معرفة كلام العرب. مح. عبد الغني الذقر. سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، دت. 27.

¹² قاسم بن عبد محمد النعمي. شرح ورفات الإمام الجويني في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014. 59.

الطرائق والمسالك التهذيبية للنفس الإنسانية التي عرضها القرآن الكريم بأسلوب رفيع، وجعل تلك النفس تتقبل ما يطلبه الشارع من الإنسان راضية مطمئنة.

2. صيغ الأمر في اللغة العربية: إذ تم تحديدها بأربع صيغ.

- 1.2. **فعل الأمر:** وهو صيغة يطلب بها الفعل من الفاعل المخاطب بحذف حرف المضارعة وحكم آخره حكم آخر المجزوم¹، أو كقوله بصيغة افعال وهو ما يدل على الأمر²، كقوله سبحانه: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [البقرة:43].
- 2.2. **اسم فعل الأمر:** كقوله سبحانه (عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ) [المائدة:105]، معناه: احفظوا أنفسكم من المعاصي³.
- 3.2. **الفعل المضارع المقرون بلام الأمر⁴:** كقوله تعالى: (وَأَيُّكُمْ أَهْلُ الْإِنجِيلِ) [المائدة:47].
- 4.2. **المصدر النائب عن الفعل:** وهو المصدر النائب عن فعل الأمر، كقوله تعالى: (فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ) [محمد:4]، (فضرب): مصدر نائب عن فعل أمر، أي: اضربوا الرقاب⁵.

3. بعض المعاني التي يتضمنها الأمر:

لقد بيّن العلماء المعاني التي يتضمنها الأمر، فمنهم من أسهب فيها، ومنهم من أوجز فيها، ومنهم من أكمل عمل السابق. وسأذكر أهم المعاني التي اتفق عليها العلماء وسأوضحها بأسلوب تربوي وقرآني، مع إيراد أمثلة عليها من القرآن الكريم⁶.

1.3. **الوجوب أو الإلزام:** عندما خلق الله تعالى الخلق شرع لهم كل أمر يصلح أحوالهم، فألزمهم أموراً تحقق مصالحهم ومنافعهم الدنيوية والأخروية، لذلك جاءت تربية الله تعالى لعباده بالزمام ما فيه صلاحهم وفلاحهم، فالله تعالى يأمر عباده بالأوامر جلباً للنفع لهم، كقوله تعالى: (وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ) [البقرة:43]، فها هنا الصلاة مثلاً عندما يأمر الله تعالى بها فإنها تحقق قيمة سامية في التعامل الأمثل للفرد في نفسه ومجتمعه، فتهدب الصلاة المصلي على المستوى الشخصي فيلتزم كل ما يتعلق بها من تهذيب نفس وسمو أخلاق ويكون ذلك مادياً ومعنوياً، وما يسبق فعل الصلاة المرتبط بها وهو الوضوء فإنه يسهم في النظافة وهو مطلب تربوي مهم للفرد والمجتمع، وفي تأدية الصلاة جانب تربوي، فإن كان يصلحها في بيته أعطته بعداً تربوياً برؤية من حوله له من أهله مما يصنع منه قدوة حسنة لهم، وهو أمر تربوي مطلوب، فإن أداها في المسجد فيلتقي عندها بأهل حبه فتنتشر العلاقات الاجتماعية المبنية على الود والمحبة، وهو مطلب تربوي واجتماعي أيضاً.

2.3. **الندب:** يستخدم الخطاب الإلهي صيغة الأمر أحياناً، على وجه الاستحباب والندب، وذلك بغية نشر البر والخير بكل أصنافه في المجتمع، كقوله تعالى: (وَأَفْعَلُوا الْخَيْرَ) [الحج:77]، فعندما يتلقى المسلم ظاهر الأمر الرباني الذي يدعوه للقيام بهذا العمل يقوم بعمله—وإن كان مندوباً—من دون أن تستنقله النفس؛ لأنه يعلم حق اليقين أن الله تعالى أمره لمصلحة يعم خيرها الفرد والمجتمع، فظاهر اللفظ القرآني يدفعك للقيام بالمستحب بصيغة الأمر للحض عليه وللتنبية على أثره الإيجابي للشخص؛ لذلك كانت الصدقة مطلوبة من المسلم دوماً في آيات القرآن الكريم، فأثرها التربوي ظاهر على الإنسان في نفسه من خلال تربية الشخص على مقارعة الشح الذي تدعو إليه نفسه، وكذلك يظهر أثرها جلياً في إيجاد علاقة طيبة بين المعطي والأخذ وهو أسمى العلاقات الاجتماعية لأن الفقير استشعر قيمة المجتمع المحيط به من خلال مساعدته.

3.3. **الإرشاد:** وهو قريب—أي الإرشاد—من الندب لاشتراكهما في طلب تحصيل المصلحة، غير أن الندب لمصلحة أخروية،

والإرشاد لمصلحة دنيوية.

¹ Essiirdi, Halil bin Hüseyin, Elkafiyetül Kübra Inceleme ve Tahkik Aslam JANKIR . Ankara: Sonçağ Akademi, 2020. Sayfa sayısı: 256

² حسن بن محمد الشافعي المعروف بابن العطار. حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع. مج. محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. 665/1.

³ علي بن الكافي وولده عبد الوهاب السبكي. الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للقاضي البيضاوي. مج. محمود أمين السيد. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. 12.

⁴ محمد بن علي بن محمد الشوكاني. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول. مج. محمد سعيد البدري. بيروت: دار الفكر، 1992/1412. 80.

⁵ أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي. البحر المحيط في أصول الفقه. مصر: دار الكنتي، ط. 1، 1994/1414. 356/2.

⁶ عكاوي، إنعام فول. المعجم المفصل في علوم البلاغة والبيوع والبيان والمعاني. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت. 224.

يحتاج الشخص دوماً إلى من يوجهه ويأخذ بيده إلى الأفعال التي تجلب له المصلحة وتدفع عنه المضرة بمعنى أنه يحتاج لمن ينصح له ويوجهه التوجيه الصحيح في المواقف الحياتية؛ لذلك يلجأ إلى المربي الذي يوجهه وهنا جاء القرآن ليتكفل بوظيفة إرشاد العبد حتى يسلم من الخطأ وتبعاته التي تقلقه وتحمله ما لا يطيق فيهنز كيانه، والمرء مطالب بتربية نفسه وتزكيتها، ومن تلك المواقف الحياتية الإسهاد على البيع والشراء وخاصة في الأمور الكبيرة وذلك صيانة للحقوق من الضياع نتيجة الطمع في البشر أحياناً كقوله تعالى: (وَأَشْهُدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ) [البقرة:282].

4.3. الإباحة: خلق الله الخلق على طبائع متنوعة، وتختلف الطبائع البشرية في التعامل مع احتياجاتها؛ لذلك جاءت بعض صبغ القرآن الكريم دالة على الأخذ بما يناسب طبع كل شخص ويتوافق مع ميوله بحسب ما يراه فيه من صلاح لنفسه فلم يأمره أو ينهاه، وإنما جعله يختار الأصلح لأن ما يكون صلاحاً لنفسه في أمر ما قد يكون غير الذي يصلح غيره، من ذلك مثلاً قوله تعالى: (فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ) [النساء: 3].

5.3. الدعاء أو السؤال: من خصائص النفس البشرية أنها دوماً تحتاج إلى مصدر استقرار لها وإلى من يصغي إلى كلامها ويلبي احتياجاتها فالابن بحاجة إلى أبيه ليحنو عليه ويلبي مستلزماته، وكذلك الله تعالى منح العبد خاصية الالتجاء إليه في كل وقت وخاصة في أوقات الشدة ليعلم آلامه وهمومه ثم يعطيه سؤله، فبدى الدعاء منحة ربانية تلبي للفرد حاجاته النفسية واحتياجاته بما يمنحه الله تعالى له ويصلح حاله كقوله تعالى: (وَاعْفُ عَنَّا وَاعْفُ لَنَا وَارْحَمْنَا) [البقرة:286].

6.3. التأديب: يحتاج المجتمع إلى الاستقرار دوماً، وهذا الاستقرار لا يأتي إلا بضبط أهم مصدر للمجتمع وهو الأسرة، وقد يقع بعض الخلل في بيئة الأسرة من الزوجة فيأتي التوجيه الرباني باستخدام وسائل متنوعة في التأديب وهي ظاهرة كما في قوله تعالى: (...وَاللَّائِي تَخَافُونَ نُشُورَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) [النساء: 34].

7.3. الامتنان: جبل الله تعالى النفس الإنسانية على تلقي نعم الله تعالى بعبادة الشكر، فسخر الله تعالى كل هذا الكون للبشرية، وأمرهم بالاستفادة من كل ما فيه، ومن كل من أوجده وسخره لهم منة منه فضلاً، ومن ذلك الامتنان عليهم بنعمة الرزق وعلى رأسه نعمة الطعام قال تعالى: (كُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ) [الأنعام: 142].

8.3. الإكرام: من القواعد التربوية المهمة تعزيز مبدأ إظهار التكریم للشخص المجتهد ومنحه مزية خاصة تظهر إشباع رغبته بلذة التكریم، نتيجة لما بذله من جد واجتهاد نتيجة لما وصل إليه، واستخدم القرآن الكريم ذلك عندما وجه الله تعالى الملائكة لاستقبال الطائعين بحفاوة وتكریم، ومناداتهم لرفع شأنهم وإظهار مزيتهم بخطاب موجه لهم بالدخول للجنة التي فيها الاطمئنان والسعادة قال تعالى: (ادْخُلُواهَا بِسَلَامٍ آمِينِينَ) [الحجر: 46]. قال تعالى: (...وَالْمَلَائِكَةُ يَدْخُلُونَ عَلَيْهِمْ مِنْ كُلِّ بَابٍ سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَى الدَّارِ) [الرعد: 23-24].

9.3. التهديد: عندما طلب الله تعالى من عباده الاستجابة لأوامره أعرض قسم منهم عن تلك الأوامر تكبراً عليها، والنتيجة الطبيعية لذلك المتكبر أن يخاطب بتهديد ووعيد حتى يعيده إلى جادة الصواب، وينزع منه تلك الصفة المقيتة في المتعلم وهي الكبر والتعالي؛ لأنها سبب كبير في الإعراض عن الحق؛ وقوله قال تعالى: (إِنَّ الَّذِينَ يُلْجِدُونَ فِي آيَاتِنَا لَا يَخْفُونَ عَلَيْنَا أَفَمَنْ يُلْقَى فِي النَّارِ خَيْرٌ أَمْ مَنْ يَأْتِي آمِنًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اعْمَلُوا مَا سِنْتُمْ إِنَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ) [فصلت: 40].

10.3. الإنذار: كقوله تعالى: (قُلْ تَمَتَّعُوا فَإِنَّ مَصِيرَكُمْ إِلَى النَّارِ) [إبراهيم: 30]، ومن التهديد الإنذار، وقد جعله جماعة قسماً آخر ولا شك في ثبوت الفرق بينهما، إذ التهديد هو التخويف، والإنذار هو الإبلاغ. قال الزركشي: "الفرق بين الإنذار والتهديد من وجهين: أحدهما: الإنذار يجب أن يكون مقروناً بالوعيد، والتهديد لا يجب فيه ذلك بل قد يكون مقروناً به وقد لا يكون، وثانيهما: أن الفعل المهديد عليه يكون ظاهره التحريم والبطلان، وفي الإنذار قد يكون كذلك وقد لا يكون"¹.

4. تطبيقات مبدأ الأسلوب التربوي بالأمر في القرآن الكريم:

¹ البحر المحيط في أصول الفقه، 358.

عمد القرآن الكريم إلى التدرج في الأحكام مع جيل نشأ في الجاهلية، وكانت نفوسهم مجبولة على كثير من العزة والأنفة إلى درجة جعلتهم يصلون بتلك النفوس إلى درجة التكبر والغرور، لذلك كان من المقاصد التربوية العظيمة التي أتى بها الشرع مسألة تهذيب السلوك وتوجيهه نحو تنفيذ ما يريده الله تعالى من عباده من خلال تركية النفس وتنقيتها من أمراضها لاستقبال الأوامر والتشريعات الربانية بقناعة تامة حتى لو كان الأمر من حيث الظاهر فيه نوع من الأحكام التي يستشعر بعض الناس ثقل تلك الأوامر وصعوبة تطبيقها إلا أن القرآن ربي جيلاً كاملاً على ذلك في عصر النبي عليه السلام كان ينتظر تلك الأوامر بفارغ الصبر ليطبق ما يريده الله تعالى منهم. وقد استخدم القرآن الكريم عدة أساليب تربوية في تلقي الأمر الإلهي برحابة صدر ومنها:

1.4. التدرج في تطبيق الأوامر: وذلك من خلال تكليفهم بما تطبق أنفسهم، وعدم إرسال الأوامر مباشرة لاستئصال النفس الإنسانية لها وقتها إذا جاءت تلك الأوامر مباشرة، لذا أنت تدريجياً لغرس القناعة التامة في تنفيذ الأحكام مستقبلاً، لذلك تنوعت الأوامر ما بين مرحلتين مكية ومدنية فالآيات المكية تتجه لغرس قيم التوحيد في النفوس وبعض من الآيات المدنية تتجه لغرس قيم التشريع تدرجاً وما فيها من تربية للنفوس، وقد عقل الصحابة رضي الله عنهم هذه المعاني التربوية من القرآن الكريم، وفهموها، فقد جاء في صحيح الإمام البخاري عن عائشة - رضي الله عنها- قالت: (إِنَّمَا نَزَّلَ أَوَّلَ مَا نَزَّلَ مِنْهُ سُورَةٌ مِنَ الْمُفَصَّلِ، فِيهَا ذِكْرُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ، حَتَّى إِذَا ثَابَ النَّاسُ إِلَى الْإِسْلَامِ نَزَّلَ الْحَلَّالَ وَالْحَرَامَ، وَلَوْ نَزَّلَ أَوَّلَ شَيْءٍ: لَا تَشْرَبُوا الْخَمْرَ، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الْخَمْرَ أَبَدًا، وَلَوْ نَزَّلَ: لَا تَزْنُوا، لَقَالُوا: لَا نَدْعُ الزَّانَا أَبَدًا، لَقَدْ نَزَّلَ بِمَكَّةَ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَإِنِّي لَجَارِيَةُ الْعَبْ: {بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَذَى وَأَمْرٌ} [القمر: 46] وما نَزَّلَتْ سُورَةُ الْبَقَرَةِ وَالنِّسَاءِ إِلَّا وَأَنَا عِنْدَهُ!).

ومن التطبيقات العملية من القرآن الكريم لذلك المبدأ :

1.1.4.1. تشريع الجهاد والقتال: ومما يؤكد الأخذ بسنة التدرج تشريع الجهاد القتالي الذي مرَّ بثلاث مراحل هي²:

المرحلة الأولى: الكف والإعراض والصفح، وإعداد النفس قبل حوض المعارك، وذلك حتى تستطيع الفئة المؤمنة الثبات في ساحة القتال، قال عز من قائل: (وَقِيلَ يَا رَبِّ إِنَّ هَؤُلَاءِ قَوْمٌ لَا يُؤْمِنُونَ * فَاصْفَحْ عَنْهُمْ وَقُلْ سَلَامٌ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ) [الزخرف: 88-89]؛ أي: "اصفح عنهم ما يأتيك من أذيتهم القولية والفعلية، واعف عنهم، ولا يبدر منك لهم إلا السلام الذي يُقابل به أولو الألباب والبصائر الجاهلين"³.

المرحلة الثانية: الإذن بالقتال من غير إلزام؛ قال الحق - سبحانه وتعالى: (أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ) [الحج: 39].

المرحلة الثالثة: فُرض عليهم قتال من قاتلهم، أو اعتدى عليهم، أو وقف في طريق دعوتهم، أو ظهر منه قصد العدوان ببينة ثابتة؛ قال الله جلَّ ذكروه (وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ) [البقرة: 190].

2.1.4. التدرج في سلسلة التهذيب للمرأة عند نشوزها:

وذلك مأخوذ من قوله تعالى: (...وَاللَّاتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِن أَطَعْتُم فَلَ تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا) [النساء: 34].

يصبغ بعض الأسر شيء من الخلل بسبب سوء تصرف من الزوجة أحياناً، فيأتي دور مدير هذه الأسرة لإصلاح الخلل الواقع في البيت لضبطه، فيأمره القرآن باتباع أسلوب التدرج في الإصلاح وعدم اللجوء للعقوبة الأقسى مع إمكانية الإصلاح بما هو دونها، من خلال المعرفة البسيطة في اللغة العربية وتطورها وتفسيرها فإن العقوبة للمرأة الناشز أي المخالفة نراها في هذه الآية عقوبة تواترية تصاعدية:

أولاً: الوعظ والإرشاد: فأول سبيل في سبيل الإصلاح هو استعمال آلة الكلام ويكون بالوعظ والكلام الحسن والنصح والإرشاد.

¹ محمد بن إسماعيل أبو عبد الله الجعفي البخاري. صحيح البخاري. مح. مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، ط3، 1987/1407. 4707.

² رشيد كهوس بو اليسر. إتحاف العباد بحقيقة الجهاد. بيروت: دار الكتب العلمية. دت. 131.

³ السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. تفسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان. مح. عبد الرحمن بن معلا الوليحي. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000/1420. 770.

ثانياً: الهجر والابتعاد: وهو نوع من العقوبات النفسية التي تتأثر المرأة به ويكون ذلك إن لم تستجب بالنصح والإرشاد، فيكون الهجر في المضاجع أي في أسرة النوم وهي طريقة العلاج الثانية ولها دلالتها النفسية والتربوية على المرأة، ثم الهجر داخل الغرفة.

ثالثاً: الضرب: وهو كما يقال- آخر علاج عند استفاد جميع الأساليب التي دعانا الله تعالى إليها مرتباً وفق ضوابط شرعية وأخلاقية وجهنا الشرع إليها.

3.1.4. التدرج في تحريم الخمر: مر تحريم الخمر بثلاث مراحل: وسأسوق كلام الإمام القرطبي- رحمه الله - في ذلك حيث قال:

"وتحريم الخمر كان بتدرج ونوازل كثيرة، فإنهم كانوا مؤلّعين بشربها، وأول ما نزل في شأنها: (يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا) [البقرة: 219]؛ أي: في تجارتهم، فلما نزلت هذه الآية تركها بعض الناس وقالوا: لا حاجة لنا فيما فيه إثم كبير، ولم يتركها بعض الناس، وقالوا: نأخذ منفعتها ونترك إثمها، فنزلت هذه الآية: (لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى) [النساء: 43]، فتركها بعض الناس وقالوا: لا حاجة لنا فيما يشغلنا عن الصلاة، وشربها بعض الناس في غير أوقات الصلاة حتى نزلت: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجُسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) [المائدة: 90،91]، فصارت حراماً عليهم حتى صار يقول بعضهم: ما حرّم الله شيئاً أشد من الخمر!"¹.

4.2. التسليم للأوامر الربانية بعد التبين والمعرفة:

اهتمّ القرآن الكريم بتقويم السلوك الإنساني ودفعه إلى ربط هذا السلوك بالحجة والبرهان المؤدبين إلى معرفة الله سبحانه وتعالى بغية الخضوع لأوامره، وتنفيذها تنفيذاً تاماً لا تردد فيه ولا تباطؤ؛ فنقلّى العباد ذلك بالقبول والتسليم، وهذا يبين لنا مدى اهتمام القرآن بالمعرفة وحجيتها وما لذلك من دور في تثبيت الأوامر وترسيخها في النفس.

وهذا ما توضّح جلياً في مناسبات عدّة في القرآن الكريم، فمثلاً بعد أن أظهر موسى عليه السلام معجزته أمام السحرة دخل الإيمان إلى قلوبهم قال تعالى: (وَأَلْقَى مَا فِي يَمِينِكِ تَلْفُفًا مَّا صَنَعُوا إِنَّمَا صَنَعُوا كَيْدُ سَاحِرٍ وَلَا يُفْلِحُ السَّاحِرُ حَيْثُ أَتَى * فَأَلْقَى السَّحَرَةُ سُجُودًا قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى) ولم يمنعهم تهديد فرعون لهمم وعيدهم بالعذاب الشديد عن الإيمان برب موسى وهارون، قال الله تعالى على لسان فرعون: (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آدَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَأَلْصِقَ بَنَاتِكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمَنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى) [طه: 71]؛ ذلك أن نداء الإيمان الرباني لقلوبهم وأنفسهم أقوى من عذاب فرعون الدنيوي فسلموا للأمر الرباني عن معرفة وإيمان، قال تعالى (قَالُوا لَنْ نُؤْتِرَكَ عَلَى مَا جَاءَنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالَّذِي فَطَرَنَا فَاقْضِ مَا أَنْتَ قَاضٍ إِنَّمَا تَقْضِي هَذِهِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا * إِنَّا آمَنَّا بِرَبِّنَا لِنَغْفِرَ لَنَا خَطَايَانَا وَمَا أَكْرَهْتَنَا عَلَيْهِ مِنَ السِّحْرِ وَاللَّهُ خَبِيرٌ وَأَبْقَى) [سورة طه: 72-76].

4.3. تعزيز مبدأ تنفيذ القدوة للأوامر قبل المكلفين: لقد جاء القرآن الكريم ليبرهن للناس أن الرسل هم خير قدوة للناس، فإذا جاء الأمر الإلهي التزمه الرسل وتكفوه قبل أن يلزمه الناس ويكلفوهم به، وذلك تعزيزاً لصورة القدوة الحسنة وتحبيبا لتنفيذ أوامر الله، بل إن التزام الرسل الأمر الإلهي كان أشد، وتلقيهم له أعظم، على شدة ما في الأمر من تكليف أحياناً، ومثل ذلك ما جاء في قوله تعالى: (يَا أَيُّهَا الْمُرْمَلُ فَمِ اللَّيْلِ إِلَّا قَلِيلًا يَصْنَعُ أَوْ انْفِصْ مِنْهُ قَلِيلًا أَوْ زِدْ عَلَيْهِ وَرَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا) [المزمل: 1-2-3].

وكذلك فإن الناظر إلى مطلع سورة المدثر يرى أنها تعطي أوامر إلهية متعددة لنبيه ﷺ حتى يكون راند مجتمعه في كل ما طلب منه قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكْبُرْ * وَتِيَابِكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ * وَلَا تَمْنُنْ تَسْتَكْبِرُ * وَلِرَبِّكَ فَاصْبِرْ) [سورة المدثر: 1 حتى 7].

¹ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين القرطبي. الجامع لأحكام القرآن. مح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964/1384، 286/6.

4.4. مبادرة المكلفين وسرعة تنفيذهم لأوامر الله تعالى: فالمسلم الحق يطبق ما أمره الله تعالى بسرعة بمجرد ما أتى وقت تطبيق الأمر، ويحاول تنفيذ أمر الله تعالى بدون تأخير أو تأجيل. قال تعالى: (وَسَارِعُوا إِلَى مَعْوَرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ وَجَنَّةٍ عَرْضُهَا السَّمَاوَاتُ وَالْأَرْضُ أُعِدَّتْ لِلْمُتَّقِينَ) [آل عمران:133].

لذلك فإن الناظر إلى قصة إبراهيم عليه السلام مع ابنه إسماعيل يرى أنها خير مثال على تلقي الإنسان أمر الله تعالى بكل رحابة صدر مع السرعة في تطبيقه من دون أي تردد أو تأجيل أو تسويق وهنا يكفيننا النظر إلى ردة فعل الابن في الاستجابة لما فرض على الأب من الله تعالى مع أنه مؤلم وشديد على النفس البشرية، قال تعالى: (فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ) [سورة الصافات: 102].

ومن صور سرعة استجابة الصحابة رضوان الله عليهم لكلام الله تعالى في تحريم الخمر ما ذكره الطبري في تفسيره عن ابن بريده الأسلمي عن أبيه أنه قال: (بينما نحن قعود على شراب لنا، ونحن على رَمَلَةٍ، ونحن ثلاثة أو أربعة، وعندنا باطية (إناء خمر) لنا ونحن نشرب الخمر حلاً، إذ قمت حتى أتى رسول الله ﷺ فأسلم عليه، وقد نزل تحريم الخمر: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ [المائدة: 90]، إلى: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) [المائدة: 91]، فجنت إلى أصحابي فقرأتها عليهم إلى قوله: (فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ) قال: وبعض القوم شربته في يده، وقد شرب بعضاً وبقي بعضٌ في الإناء، فقال بالإناء تحت شفته العليا كما يفعل الحجاج، ثم صبوا ما في باطيتهم فقالوا: انتهينا ربنا! انتهينا ربنا!).

لقد سارع الصحابة رضوان الله عليهم إلى الانتهاء عن شرب الخمر بهذا الشكل الحاسم، وأراقوا ما لديهم منها، ولم يبيعوا ما بقي عندهم منها بمجرد وصول الأمر الرباني إلى مسامعهم عندما سمعوا قول الله تعالى (فاجتنبوه)، وقالوا بلسان حالهم ومقالهم: انتهينا ربنا فوراً، انتهينا ربنا فوراً، وقد أشرنا من قبل إلى أن مثل هذه الآيات المدنية تتجه في أوامرها إلى الجانب التربوي التدريجي.

5.4. نقل الأوامر الإلهية بثوب المحبة والنصح للمكلف: اعتادت البشرية على تلقي الأوامر من أبناء جنسهم بشيء من عدم التقبل، لكن عندما يتم إكساء ذلك الأمر القرآني بثوب النصح، فإن الشخص ترتفع لديه همة تطبيق الأوامر وتنفيذها لما يتلقاه من نصح ومحبة مرافقة لنقل الأمر، ومن ذلك ما جاء في القرآن الكريم على لسان لقمان الحكيم حيث أتى الخطاب بدافع النصح والمحبة قال تعالى: (يَا بُنَيَّ أَقِمِ الصَّلَاةَ وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ وَانْهَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَاصْبِرْ عَلَىٰ مَا أَصَابَكَ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ الْأُمُورِ) [لقمان: 17].

ومن ذلك ما أمر الله تعالى به مَنْ جعلهم أفضل من الملائكة ألا وهم الرسل الكرام بمخاطبة الناس في دعوتهم بالكلام اللين والطيب حتى مع أعتى عتاة البشر، فهذا البيان القرآني يأمر موسى عليه السلام مع أخيه هارون عليه السلام بنقل الكلام الطيب اللين لأظلم كائن وقتها على وجه الأرض، وهو الذي ادعى الألوهية وهو ما هو على الكفر وإضلال الناس. قال الله تعالى أمراً موسى وهارون عليهما السلام: (فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى) (سورة طه: 44).

6.4. الدعوة لأخذ العلم والعمل به: فأول ما نزل في القرآن الكريم دعوته الخالدة للأخذ بالعلم والمعرفة لما في ذلك من بناء مجتمع واع، قال تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ * عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ) [سورة العلق: 1 حتى 5].

وكما هو معلوم فإن التربية مقرونة بالعلم دوماً، ولا فائدة من علم لا يترك أثره الواضح في الفرد فيجعله ينطلق باتجاه التطبيق العملي لما بناه معرفياً فيرتبط القول بالعمل؛ لذلك نبه القرآن الكريم على مسألة العمل الصالح ودعا إليها خيرة خلقه والبشرية جمعاء قال تعالى: (يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ) [سورة المؤمنون: 51].

¹ محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي الطبري، أبو جعفر. جامع البيان في تأويل القرآن. مح. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. 1، 2000/1420. 572/10.

الخاتمة والنتائج:

استنتبنا في هذا البحث بعض الأساليب التربوية للأمر في القرآن الكريم وهي، التدرج في تطبيق الأوامر، والتسليم للأوامر الربانية عن معرفة وتبيين، وتعزيز مبدأ تنفيذ القدوة للأوامر قبل المكلفين، والمسارعة إلى تنفيذ أوامر الله تعالى من قبل المكلفين، ونقل الأوامر الإلهية بثوب المحبة والنصح للمكلف.

وقد توصلنا إلى جملة من النتائج تمثلت في:

- تنوّعت أساليب القرآن الكريم في الأمر والنهي بما يناسب طبائع الناس وما يلائم فطرتهم.
- أولى القرآن الكريم الجانب التربوي أهمية كبيرة، وبدت تجليات ذلك في أساليب الأمر فيه.
- تدرّج القرآن الكريم في أوامره مراعيًا ما اعتادت عليه النفوس، فكان ذلك أدعى إلى القبول.
- عزّز القرآن الكريم أسلوب الأمر بالحجة والبرهان، ليكون تقبله عن معرفة وتبيين، فيكون ذلك أرسخ في النفس وأثبت لها.

• سلك القرآن الكريم في أوامره مسلك اللين والنصح والحكمة والموعظة الحسنة وأبسطها ثوب التودّد والتحبّب. ومن التوصيات أن يتم العمل على وضع خطط لأبحاث تستنبط أساليب تربوية للأمر في القرآن الكريم من سوره، وذلك من خلال استيعاب القرآن الكريم لتلك الأساليب.

المصادر والمراجع

ابن العطار، حسن بن محمد الشافعي. *حاشية العطار على شرح جلال الدين المحلي على جمع الجوامع*. مح. محمد تامر. بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي. *مجملة اللغة*. مح. زهير عبد المحسن سلطان. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط.2، 1986/1406.

ابن منظور، محمد بن مكرم الإفريقي المصري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، ط.1. د.ت.
ابن هشام، عبدالله بن يوسف بن عبدالله بن يوسف بن أحمد بن عبدالله. *شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب*. مح. عبد الغني الدقر. سوريا: الشركة المتحدة للتوزيع، د.ت.

أحمد، محمد حسين. *الأهداف التربوية للعبادات في الإسلام*. طططا: جامعة طنطا، كلية التربية، رسالة دكتوراه. د.ت.
الأشموني، علي بن محمد. *شرح الأشموني على ألفية ابن مالك*. مصر: المكتبة الأزهرية. د.ت.
الأصفهاني، الراغب أبو القاسم، الحسين بن محمد بن المفضل. *المفردات في غريب القرآن*. مح. محمد سيد كيلاني. لبنان: دار المعرفة. د.ت.

البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله الجعفي. *صحيح البخاري*. مح. مصطفى ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير، ط.3، 1987/1407.
بو اليسر، رشيد كهوس. *إتحاف العباد بحقيقة الجهاد*. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.
الجزري، المبارك بن محمد، أبو السعادات. *النهاية في غريب الأثر*. مح. طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي. بيروت: المكتبة العلمية، 1979/1399.

الزرقاني، محمد عبد العظيم. *مناهل العرفان في علوم القرآن*. مصر: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط.3. د.ت.
الزركشي، أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر. *البحر المحيط في أصول الفقه*. مصر: دار الكتبي، ط.1، 1994/1414.
السبكي، علي بن الكافي وولده عبد الوهاب. *الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للفاضل البيضاوي*. مح. محمود أمين السيد. بيروت: دار الكتب العلمية. د.ت.

السعدي، عبد الرحمن بن ناصر. *تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان*. مح. عبد الرحمن بن معلا اللويحق. لبنان: مؤسسة الرسالة، ط.1، 2000/1420.

الشوكاني، محمد بن علي بن محمد. *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. مح. محمد سعيد البديري. بيروت: دار الفكر، 1992/1412.

صغير، أحمد العزي. *رؤى واتجاهات، الخطاب الإبداعي المعاصر*. عمان: دار أمجد للطباعة والنشر، ط1، 2017.
الطبري، محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب الأملي، أبو جعفر. *جامع البيان في تأويل القرآن*. مح. أحمد محمد شاكر. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000/1420.

عكاوي، إنعام فوال. *المعجم المفصل في علوم البلاغة والبيع والبيان والمعاني*. بيروت: دار الكتب العلمية. دت.
القرطبي، أبو عبد الله محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح الأنصاري الخزرجي شمس الدين. *الجامع لأحكام القرآن*. مح. أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش. القاهرة: دار الكتب المصرية، ط2، 1964/1384.

النعيمي، قاسم بن عبد محمد. *شرح ورقات الإمام الجويني في أصول الفقه*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2014.

Kaynakça

Essiirdi, Halil b. Hüseyin, *Elkafiyetül Kübra* Inceleme ve Thk. Aslam JANKIR .Ankara: Sonçağ Akademi, 2020.

Ahmed, Muhammed Hüseyin. *el-Ehdâfû't-terbeviyye li'l- 'ibâdât fi'l-İslâm*. Tantâ: Tantâ Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Doktora Tezi, tsz.

Akâvî, İn'âm Favvâl. *el-Mu'cemü'l-mufassâl fi 'ulûmi'l-belâğa ve'l-bedi' ve'l-beyân ve'l-me'ânî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, tsz.

Buhârî, Muhammed b. İsm'âil Ebû Abdullâh el-Ca'fi. *Sahîhu'l-Buhârî*. Thk. Mustafa Dîb el-Buğâ. Beyrut: Dârü İbn Kesir, 1407/1987.

Cezerî, Mübârek b. Muhammed Ebü's-Sa'adât. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-eser*. Thk. Tâhir Ahmed ez-Zavî, Mahmud Muhammed et-Tanâhî. Beyrut: el-Mektebetü'l- 'İlmiyye, 1399/1979.

Ebü'l-Yüsr, Reşîd Kahves *İthâfû'l- 'ibâd bi hakîkati'l-cihâd*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, tsz.

Eşmûnî, 'Alî b. Muhammed. *Şerhü'l-Eşmûnî 'alâ Elfiyye İbn Mâlik*. Mısır: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, tsz.

İbn Fâris, Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ el-Kazvîni er-Râzî. *Mucmelü'l-lüğa*. Thk. Züheyr 'Abdulmuhsin Sultân. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/19886.

İbn Hişâm, 'Abdullâh b. Yûsuf b. 'Abdullâh b. Yûsuf b. Ahmed b. 'Abdullâh. *Şerhü Şüzûri'z zeheb fi ma'rifeti kelâmi'l- 'Arab*. Thk. 'Abdulğânî ed-Dıkır. Suriye: eş-Şeriketü'l-Müttahide li't-Tevzi, tsz.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mükrem el-İfrîkî el-Mısrî. *Lisânü'l- 'Arab*. Beyrut: Dârü Sâdir, tsz.

İbnü'l- 'Attâr, Hasen b. Muhammed eş-Şâfi'î. *Hâşiyetü'l- 'Attâr 'alâ şerhi Celâlidîn el-Mahallî 'alâ Cem' i'l-cevâmi'*. Thk. Muhammed Tâmir. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l- 'İlmiyye, tsz.

İsfahânî, Râğîb Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'an*. Thk. Muhammed Seyyid Keylânî. Lübnan: Dârü'l-Mâ'rife, tsz.

- Kurtubî, Ebû ‘Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr b. Farec el-Ensârî el-Hazrecî. *el-Câmi‘ li ahkâmi‘l-Kur‘ân*. Thk. Ahmed el-Berdûnî, İbrâhîm Atfîş. Kahire: Darü‘l-Kütübi‘l-Mısriyye, 1384/1964.
- Nü‘aymî, Kâsım b. ‘Abd Muhammed. *Şerhü Varakâti‘l-İmâmi‘l-Cüveynî fi usûli‘l-fikh*. Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, tsz.
- Sa‘dî, ‘Abdurrahmân b. Nâsır. *Teysîrü‘l-Kerîmi‘r-Rahmân fi tefsiri kelâmi‘l-Mënnân*. Thk. ‘Abdurrahmân b. Mü‘allâ Lüveyhik. Lübnan: Müessesetü‘r-Risâle, 1420/2000.
- Sağîr, Ahmed ‘Azzî. “Ruâ ve‘t-ticâhât”, *el-Hitâbü‘l-ibdâiyyü‘l-mu‘âsir*. Amman: Dârü Emced li‘t-Tibâ‘a ve‘n-Neşr, 2017.
- Sübkî, ‘Alî b. Kâfî ve veledüh ‘Abdülvehhâb. *el-İbhâc fi şerhi‘l-Minhâc ‘alâ Minhâci‘l-vüsûl ilâ ‘ilmi‘l-usûl*. Thk. Mahmûd Emîn es-Seyyid. Beyrut: Dârü‘l-Kütübi‘l-‘İlmiyye, tsz.
- Şevkânî, Muhammed b. ‘Ali b. Muhammed. *İrşâdü‘l-fuhûl ilâ tahkîki‘l-hakk min ‘ilmi‘l-ûsûl*. Thk. Muhammed Sa‘îd Bedrî. Beyrut: Dârü‘l-Fikr, 1412/1992.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr. *Câmi‘u‘l-beyân fi te‘vîli‘l-Kur‘ân*. Thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Müessesetü‘r-Risâle, 1420/2000.
- Zerkeşî, Ebû ‘Abdullâh Bedrüddîn Muhammed b. ‘Abdullâh b. Bahâdır. *el-Bahrü‘l-muhît fi usûli‘l-fikh*. Mısır: Dârü‘l-Kütübi, 1414/1994.
- Zürkânî, Muhammed ‘Abdülazîm. *Menâhilü‘l-irfân fi ‘ulûmi‘l-Kur‘ân*. Mısır: İsâ el-Bâbî el-Halebî, tsz.