



KILIS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT
FAKÜLTESİ
DERGİSİ
CİLT:9 SAYI:1 2022 /1

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

مجلة كلية الإلهيات

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yılda iki sayı olarak yayınlanan hakemli, bilimsel ve süreli bir yayındır. Yayınlanan yazıların bilimsel ve hukukî sorumluluğu yazarlarına aittir. Yayınlanan yazıların yayın hakkı dergimize ait olup izinsiz olarak kısmen veya tamamen bir başka yerde yayınlanamaz.

Journal of the Faculty of Theology is a peer-reviewed, academic, periodical journal published twice a year by Kilis 7 Aralık University. Facts and opinions published in the Journal of the Faculty of Theology express solely the opinions of the respective authors. Authors are, academically and legally, responsible for their citing of sources and the accuracy of their references and bibliographies. Articles in the Journal are copyrighted publication of the Journal of the Faculty of Theology and cannot be published without permission.

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

p-ISSN: 2148-7634
e-ISSN: 2651-4087

SAHİBİ / OWNER

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/
on behalf of Kilis 7 Aralık University Faculty of Theology
Prof. Dr. Halil ALDEMİR (Dekan) aldemirhalil@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ / RESPONSIBLE MANAGER

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa KINAĞ mustafakinag@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

EDİTÖRLER KURULU / EDITORS

Doç.Dr. Mehmet KARAKUŞ (Başkan) mehmetkus@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Abdulkaki DURMAZ abdulbakidurmaz@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Arş. Gör. Ramazan ÇOBAN ramazancoban193@gmail.com
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. M. Doğan KARACOSKUN mkaracoskun@kilis.edu.tr
Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY
Prof. Dr. Abdallah Ahmad Hussein ALZUOT dr.alzyout@gmail.com
The University Of Jordan, JORDAN
Prof. Dr. Harun ÖGMÜŞ ogmusharun@yahoo.com
Necmettin Erbakan University, Faculty of Theology, Konya, TURKEY
Prof. Dr. İshak Emin AKTEPE ishakemin@gmail.com
Erzincan Binali Yıldırım University, Faculty of Theology, Erzincan, TURKEY
Prof. Dr. James MEREDITH DAY james.day@uclouvain.be
Université Catholique de Louvain, BELGIUM
Prof. Dr. Michael E. NIELSEN mnielsen@georgiasouthern.edu
Georgia Southern University, Georgia, UNITED STATES
Prof. Dr. Ralph W. HOOD, JR. ralp-hood@utc.edu
The University of Tennessee at Chattanooga, Chattanooga, UNITED STATES
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ sgunduz@istanbul.edu.tr
İstanbul University, Faculty of Theology, İstanbul, TURKEY
Prof. Dr. Soner DUMAN duman@sakarya.edu.tr
Sakarya University, Faculty of Theology, Sakarya, TURKEY
Doç.Dr. Hayrettin ÖZTÜRK hozturk@omu.edu.tr
Samsun 19 Mayıs University, Faculty of Theology, Samsun, TURKEY

DİL EDİTÖRLERİ / LANGUAGE EDITORS

Doç.Dr. Muharrem Şahiner [Fransızca/French]sahinerm@hotmail.com

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Feyza ÇELİK [İngilizce / English] feyza.celik@ogr.iu.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Sultanbeg ALİEV [Rusça/ Russian] s.aliev@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör.Ahmet BİGÜR [Arapça/ Arabic] ahmet.bigur@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Recep Bahadır Haydaroğlu [Farsça/Persian] recep.haydaroglu@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Yasin Samet KAZEL [Almanca / German] yasinsamet.kazel@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

ALAN EDİTÖRLERİ / FIELD EDITORS

Doç. Dr. Ömer CİDE omercide@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Doç.Dr. Üzeyir KÖSE uzeyirkose@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yusuf AĞKUŞ yusufagkus81@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Öğr. Üyesi Yunus Eraslan yunus.eraslan@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Dr. Metin GÜVEN metinguven1416@hotmail.com

Florida State University, Ph.D. Department of Sociology, Florida, U.S.A

Dr. Semih BEKÇİ semihbekci@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Hatice Kübra ÖMEROĞLU haticekubra.sengul@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Metin CİVEK metincivek@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş. Gör. Sercan ÇAMLİ sercancamli@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

Arş.Gör. Yunus TÜKEN yunus.tuken@kilis.edu.tr

Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, TURKEY

KAPSAM / SCOPE

Dini Araştırmalar-İslam Araştırmaları

Religious Studies-Islamic Studies

GRAFİK TASARIM / GRAPHIC DESIGN

TAVOOS

BASIM YERİ / PLACE OF PUBLICATION

Göktaş Ofset Yay. Mat. Tic. Ltd. Şti. Sertifika No: 33830

BASIM TARİHİ / PUBLICATION DATE

Haziran 2022 / June 2022

YAZIŞMA ADRESİ / CORRESPONDENCE

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mehmet Sanlı Mah.

Doğan Güreş Paşa Bul. No:134 KILIS

e-posta: ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr

Tel: 0 348 814 26 66

Faks: 0 348 814 58 65

<http://dergipark.gov.tr/k7auifd>

DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

PROF. DR. M. DOĞAN KARACOŐKUN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDULLAH KAHRAMAN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ABDURRAHMAN ATEŞ	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET YÜCEL	(İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ALAEDDİN AHMED AL-GHARAİBEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
PROF. DR. ALİ ÇELİK	(ESKİŞEHİR OSMANGAZI ÜNV.)
PROF. DR. ALİ RAFET ÖZKAN	(KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAHATTİN YAMAN	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BAYRAM ALİ ÇETİNKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. BİLAL KEMİKLİ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. CAĞFER KARADAŐ	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. DAVUT YAYLALI	(BAYBURT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. EKREM DEMİRLİ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. H. MEHMET GÜNAY	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HALİL İBRAHİM KAÇAR	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. HASAN ALKHATTAF	(QATAR INTERNATIONAL UNV)
PROF. DR. İBRAHİM ÇAPAK	(BİNGÖL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. KADİR ÖZKÖSE	(CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. LÜTFULLAH CEBECİ	(ERCIYES ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHFUZ SÖYLEMEZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MAHMUT ÇINAR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET ÖZSENEL	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MEHMET AKKUŐ	(ANKARA YILDIRIM BEYAZIT ÜNV.)
PROF. DR. MUHSİN DEMİRCİ	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA AĞIRMAN	(ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. MUSTAFA KARA	(ULUDAĞ ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECDET TOSUN	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ORHAN ÇEKER	(NECMETTİN ERBAKAN ÜNİV.)
PROF. DR. OSMAN GÜMAN	(SAKARYA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ÖMER ÇELİK	(MARMARA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SAMİ KILIÇ	(FIRAT ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. SERVET BAYINDIR	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐEHMUS DEMİR	(GAZİANTEP ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. ŐİNASI GÜNDÜZ	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. TALAT SAKALLI	(SÜLEYMAN DEMİREL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. AHMET İNANIR	(GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. İSMAIL DEMİREZEN	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
PROF. DR. NECMETTİN KIZILKAYA	(İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. METİN CEYLAN	(İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÖMER CİDE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DOÇ. DR. ÜZEYİR KÖSE	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMAD SHAIKH HUSAYN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ BÜNYAMİN AÇIKALIN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ EMAD KANAAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN PEKER	(ADİYAMAN ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ KHALDON AL-HABASHNEH	(AL-ZAYTOONAH UNV. OF JORDAN)
DR. ÖĞR. ÜYESİ MUSTAFA KINAĞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ NEDİM ÖZ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUNUS ERASLAN	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)
DR. ÖĞR. ÜYESİ YUSUF AĞKUŞ	(KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ)

HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, uluslararası bir dergi olup en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Journal of the Faculty of Theology, an international journal it is, uses a double-blindreview carried out by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.



Makaleler, öz (en az 550 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram) İngilizce başlık, abstract, keywords ve İSNAD Atf Sistemi'ne uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

Articles contain Turkish abstract (minimum 550 words), keywords (min. 5 concepts), as well as English title, abstract, keywords (min. 5 concepts and a bibliography prepared with the isnad citation style).

İçindekiler

	EDİTÖRLER KURULUNDAN/ FROM EDITORIAL BOARD/ كلمة رئيس التحرير	
	ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES	
YASİN MERAL	ABRAHAM İBN DAUD'UN SEFER HA-KABALA İSİMLİ ESERİNDE RABBANİ GELENEĞİN OTANTİKLİĞİ THE AUTHENTICITY OF THE RABBINIC TRADITION IN ABRAHAM IBN DAUD'S SEFER HA-QABBALAH	1-28
ABDULLAH ALTUNCU	YAHUDİ GELENEĞİNİN KUTSAL METNİ: <i>SEFER TORA</i> THE HOLY SCRIPTURE OF THE JEWISH TRADITION: <i>THE SEFER TORAH</i>	29-62
TAHA NAS	ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE "TARÎK" KAVRAMININ KULLANIMI VE İŞLEVİ THE USE AND FUNCTION OF THE TERMS "TARÎQ" IN THE SHÂFİÎ MADHHAB	63-88
NEZİR MAVİŞ	NASLAR VE İNSAN FITRATI BAKIMINDAN TEKLİF-İ MÂ LÂ-YUTÂK'IN KONUMU THE SITUATION OF THE DIVINE OFFERS IN TERMS OF NUŞÜŞ AND NATURE OF HUMAN	89-116
ELDAR HASANOĞLU	YAHUDİLER SİYONİZM'İ HİRİSTİYANLARDAN MI ALDILAR? DID JEWS ADOPT ZIONISM FROM CHRISTIANS?	117-154

SİNAN ERDİM	HZ. PEYGAMBER'İN NAMAZA İSTİÂZE İLE BAŞLAMA RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME AN ANALYSIS ON THE NARRATIONS ABOUT PROPHET'S STARTING PRAYER (SALĀH) WITH INVOCATION	155-177
NESRİŞAH SAYLAN	İBN CİNNÎ'NİN "EL-MUHTESEB" ADLI ESERİNDE ŞÂZ KIRAAT OLGUSUNA YAKLAŞIM METODU IBN JINNÎ'S APPROACH TO SHĀDH QIRĀ ĀH IN HIS WORK TITLED AL-MUĤTASAB	179-202
LOKMAN YILMAZ	BİR "GARĪB" KAVRAM: KIRAATÜ'N-NEBİ A "GHARĪB" CONCEPT: QIRAATU'N-NABİ	203-231
EMRULLAH TUNCEL	ÖRGÜN EĞİTİM EŞLİĞİNDE HAFIZLIK DENEYİMİNE DAİR NİTEL BİR ARAŞTIRMA: İLK EMİR KOLEJİ ÖRNEĞİ A QUALITATIVE RESEARCH ON THE QUR'ĀN MEMORIZATION EXPERIENCE WITH SIMULTANEOUS FORMAL EDUCATION IN THE EXAMPLE OF: İLK EMİR COLLEGE	233-261
HANDAN YALVAÇ ARICI SÜMEYRA ARICAN	SOSYAL MEDYANIN ETKİLERİNE YÖNELİK MANEVİ DANIŞMANLIK EĞİTİMİ İHTİYAÇ ANALİZİ A SPIRITUAL GUIDANCE EDUCATION NEED ANALYSIS TOWARDS THE EFFECTS OF SOCIAL MEDIA	263-302
ALİ KEMAL ACAR	İMAM HATİP OKULLARINA DAİR BETİMSSEL BİR ANALİZ DETAILED ANALYSIS OF İMAM HATİP SCHOOLS	303-326
İLYAS PÜR	ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNDARLIK VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ AN INVESTIGATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PIETY AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING IN UNIVERSITY STUDENTS	327-353
ALİ SEVDİ	ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE LAĤN OLGUSUNUN TESPİT VE TASHĪHİNDE KULLANILAN KAYNAKLAR THE SOURCES USED IN THE DETECTION AND CORRECTION OF THE LAĤN FACT IN THE ARABIC LANGUAGE LITERATURE	355-383
	DÜZELTME	384

EDİTÖRLER KURULUNDAN

Değerli okurlarımız;

Yayın hayatına başladığı 2014 yılından bu yana her zaman bilimselliği ve kaliteli yayın anlayışını ilke edinmiş olan dergimizin 9. Cilt 1. Sayısını siz değerli okurlarımıza sunmanın sevincini yaşamaktayız.

Akademik yayıncılık ilkelerinden taviz vermeden yayın hayatına devam eden dergimiz, ULAKBİM TR Dizin, EBSCO ve INDEX ISLAMICUS indekslerinde dizinlenmektedir. ERIH PLUS, DOAJ ve ESCI gibi Uluslararası birçok indekslerde süreçlerimiz devam etmektedir. Önümüzdeki sayılarda bu süreçlerin olumlu neticelerini sizlerle paylaşmayı ümit ediyoruz.

Bu sayımızda yayımlanmak üzere dergimize gönderilen çalışmalar ön kontrolden ve intihal taramasından geçirilmiş, yayın ilkelerimiz doğrultusunda değerlendirmeye uygun olanlar editör ve yayın kurulu kararıyla tespit edilmiştir. Alanında yetkin hakemlerimizin yaptığı değerlendirmeler sonucunda toplam 13 araştırma makalesi yayımlanmaya uygun görülmüştür. 2 çalışma ise hakemlerin kararı neticesinde reddedilmiştir.

Değerli çalışmalarını yayımlamak için dergimizi tercih eden yazarlarımıza, bu çalışmalarını bilimsel hassasiyeti gözeterek inceleyen değerli hakemlerimize ve bu sayımızın yayımlanmasında emeği geçen kıymetli çalışma arkadaşlarımıza teşekkür ederiz.

Yeni sayımızda buluşmak ümidiyle ...

Editörler Kurulu Adına
Doç. Dr. Mehmet KARAKUŞ

FROM EDITORIAL BOARD

Dear readers;

We are experiencing the joy of presenting the 9th Volume 1st issue of our journal to our valuable readers, which has always adopted the principle of scientific and quality publication since its publication in 2014.

Our journal, which continues its publication without compromising its academic publishing principles, has been indexed by ULAKBİM TR, EBSCO, and INDEX ISLAMICUS. The processes continue in many international indexes such as ERIH PLUS, DOAJ, and ESCI. We hope to share the positive results of these processes with you in the upcoming issues.

Studies submitted to the journal for publication in this issue have been pre-checked and screened for plagiarism, and those suitable for evaluation in line with our publication principles have been determined by the decision of the editor and editorial board. As a result of the evaluations conducted by referees who are experts in the field, a total of 13 research articles were deemed suitable for publication. 2 studies were rejected because of the decisions of the referees.

We would like to thank our authors who have preferred our journal to be published their valuable studies, our esteemed referees who have examined these studies with scientific sensitivity, and our valuable colleagues who have contributed to the publication of this issue.

On behalf of the Editorial Board
Assoc. Prof. Dr. Mehmet KARAKUS

كلمة رئيس التحرير

قراءنا الأعزاء:

يسعدنا أن نقدم لقرائنا الكرام العدد الأول من المجلد التاسع من مجلتنا التي بدأت في عام 2014، والذي اعتمد مبدأ عالي الجودة والعلمية في النشر. تم فهرسة مجلتنا في ULAKBİM TR، المساس بمبادئ النشر الأكاديمية. تستمر جهودنا في قبول العديد من الفهارس مثل ERIH PLUS، DOAJ، ESCI. سوف نخبركم في الأعداد القادمة بالنتائج الإيجابية لهذه المبادرات. تم تدقيق البحوث المقدمة إلى مجلتنا للنشر في هذا العدد مسبقاً. وكذلك عرضها على (برنامج الانتحال). وأخيراً تم تحديد البحوث المناسبة للنشر وفقاً لمبادئ النشر بقرار من المحرر وهيئة التحرير؛ نتيجة للتقييمات التي أجراها المحكمون المختصون، وقد تم اختيار.....مقالة بحثية. وتم رفض.....بحوث بقرار من المحكمين.

نود أن نشكر مؤلفينا الذين رغبوا في أن تنشر بحوثهم في مجلتنا، كذلك نود أن نشكر محكمينا الأعزاء الذين قرؤوا هذه البحوث بمنظور علمي، وينبغي أن لا يفوتنا شكر زملائنا القيمين الذين ساهموا في نشر هذا العدد.

مع أمل اللقاء في الأعداد القادمة ...

نيابة عن هيئة التحرير

الأستاذ المشارك محمد قراقوش

KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ
İLAHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / RESEARCH ARTICLES

JOURNAL OF THE FACULTY OF THEOLOGY

2022/1 | CİLT: 9 | SAYI: 1

ABRAHAM İBN DAUD'UN SEFER HA-KABALA İSİMLİ ESERİNDE RABBANİ GELENEĞİN OTANTİKLİĞİ

THE AUTHENTICITY OF THE RABBINIC TRADITION IN ABRAHAM IBN DAUD'S
SEFER HA-QABBALAH

YASİN MERAL

DOÇ. DR., ANKARA ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI
ASSOCIATE PROFESSOR, UNIVERSITY OF ANKARA FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF HISTORY OF RELIGIONS, ANKARA, TURKEY.

yasinmeral1979@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-5794-721X>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1095348>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
30 Mayıs / May 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Meral, Yasin, "Abraham İbn Daud'un Sefer Ha-Kabala İsimli Eserinde Rabbani Geleneğin Otantikliğı [The Authenticity of the Rabbinic Tradition in Abraham Ibn Daud's Sefer Ha-Qabbalah]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 1-28

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

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



ABRAHAM İBN DAUD'UN SEFER HA-KABALA İSİMLİ ESERİNDE RABBANİ GELENEĞİN OTANTİKLİĞİ*

Öz

Abraham ibn Daud (öl. 1180), İspanyolu önde gelen Yahudi âlimlerden birisidir. Yaşadığı dönemde İspanya toprakları Hıristiyan krallıklarla Murabitlar ve Muvahhidlerin savaşılarına sahne olmuştur. Bu çalkantılı dönemde Rabbani Yahudiler, aynı zamanda Karailerin inanç ve dinî uygulamalara dair eleştirilerine de maruz kalmışlardır. Abraham ibn Daud, bu süreçte Yahudiliği dışardan gelen hücumlara karşı savunmak üzere biri inanca dair diğeri de tarihe dair iki temel eser kaleme almıştır. İnanca dair eseri, *el-'Aکیدetu'r-Rāfi'a* adıyla bilinmekte olup orijinali kaybolmuş ve günümüze *ha-Emuna ha-Rama* şeklinde Orta Çağ İbranice çevirisiyle ulaşmıştır. İbn Daud, *el-'Aکیدetu'r-Rāfi'a* adlı eserinde Yahudiliği Aristo felsefesi ışığında yorumlamaya çalışmaktadır. İbn Daud'un diğer temel eseri de bu makalenin konusu olan *Sefer ha-Kabala*'dır. Müellif, bu eserinde Karailerin Rabbaniyle karşı eleştirilerini çürütmeye gayret etmektedir. Bilindiği üzere Karailer, 9. asırda teşekkül etmiş bir Yahudi hareketidir. Karailerin temel iddiası, Rabbani Yahudilerin sahiplendikleri Sözlü Toranın herhangi bir kutsallığının olmadığıdır. Karailere göre Sözlü Toranın metinleri olan Mişna ve Talmud, insan ürünü sözlerden oluşmakta olup vahiy mahsulü değildir. Onlara göre Rabbani, Musadan gelmeyen, kendi icat ettikleri bir geleneği takip etmektedirler. Bu sebeple de hiçbir kutsallığı yoktur. Mişna ve Talmud'da birbirine tamamen zıt fikirlerle sahip hahamlardan nakiller bulunduğu dikkat çeken Karai âlimler, zıt fikirlerin ikisinin de vahiy mahsulü olamayacağını dile getirmektedirler. Karailer, bunun dışında Rabbaniilerin Tevrat'ı keyfi yorumladıklarını, Tanrı tarafından yasaklanmasına rağmen dinde yeni bidatler ihdas ettiklerini öne sürmektedirler. İbn Daud da *Sefer ha-Kabala* adlı eserinde dönemindeki en temel Karai iddialarını çürütmeye gayret etmektedir. İbn Daud'un temel tezi, Rabbani geleneğin Musadan itibaren kesintisiz bir şekilde günümüze geldiğidir. Bunu ispatlama adına her dönemde Rabbani Yahudiliğin kimler tarafından temsil edildiğine değinen müellif, Yahudi dini liderlerini ve onların talebelerini de zikrederek geleneğin kayıt altına alındığına dikkat çekmektedir. İbn Daud, Rabbani geleneğin güvenilir şahitlerin ağzından güvenilir şahitlere iletilindiğini belirterek bu durumun kesintisiz bir gelenek oluşturduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre bu tür bir kesintisiz gelenek Karailer için söz konusu değildir. Karailerin heretik bir akım olduğuna vurgu yapan İbn Daud, onları Sadukilerin devamı olarak görmektedir. İbn Daud, Karailere sık sık Sadukiler olarak bahsetmektedir. Bu durum İbn Daud'a has bir bakış açısı değildir. Orta Çağ Rabbani âlimleri Karaileri Sadukilerle özdeşleştirmektedir. İbn Daud'a göre Karailerin iddia ettiğinin aksine Mişna ve Talmud'da köklü fikir ayrılıkları yoktur. O, âlimler arasındaki ayrılıkların detaylarla ilgili konularda olduğunu esasa yönelik hususlarda aralarında fikir ayrılığının olmadığını vurgulamaktadır. Anan ben David'in Rabbaniilerden ayrılma sürecine de değinen müellif, Anan'ın Yahudi cemaatinin başına getirilmeyince sırf hurs ve hasetle kendisine ayrı bir yol tuttuğunu ve Rabbaniilere muhalefet ettiğini öne sürmektedir. Kendi döneminde İspanya'daki Karai cemaatlerinden de bahseden İbn Daud, Ebu'l-Taras isimli Endülüslü bir Yahudi'nin aracılığıyla Karailiğin yarımada yayıldığına dikkat çekmektedir. İbn Daud, Rabbani Yahudiler arasında Endülüste devlet nezdinde görev alan kişilerin Karailerin üzerine gittiğini ve onların etkisini kırdığını da örnekler vererek nakletmektedir. Müellif, Karailerin Yahudileri rahatlatmak ve içlerine ferah verecek bir eser kaleme almadıklarını belirtmektedir. İbn Daud ayrıca Karaileri çok küçük ve etkisiz bir cemaat olarak görmek ve Rabbaniilerin Irak, Bizans, Kuzey Afrika, Filistin, İspan-

* Bu konu, Kilis 7 Aralık Üniversitesi tarafından 29-30 Kasım 2021 tarihlerinde düzenlenen Uluslararası Tarihten Günümüze Yahudilik Sempozyumu'nda şifahi olarak sunulmuştur.

ya, İtalya, Fransa gibi çok farklı coğrafyalara dağıldığını dile getirmektedir. Ona göre bu tür bir durum Rabbanilerin bütün Yahudiler tarafından kabul gören bir gelenek olduğuna ayrı bir delil teşkil etmektedir. İbn Daud'a göre Karailer, Yahudilerin hayrına da hiçbir şey yapmamışlardır. İbn Daud, bu noktalarda tarihi gerçeklerle ters düşen açıklamalarda bulunmaktadır. Öncelikle onun Rabbani Yahudilerin çok geniş bir coğrafyada yayıldıklarını söyleyip Karailerin durumunun böyle olmadığını iddia etmesi doğru değildir. İbn Daud'un saydığı coğrafyaların hemen hepsinde Karai cemaatler de bulunmaktadır. Diğer taraftan Karailerin dini literatürdeki üretkenlikleri bilinmektedir. Hatta Tevrat tefsirleri noktasındaki girişimlerinin Rabbanileri de etkilediği ve bu yönde çalışmalar yapmaya zorladığı güçlü iddialar arasındadır. Bu makalede *Sefer ha-Kabala* hakkında genel bilgilendirme yapmanın ötesinde ayrıca kitapta yer alan bilgiler değerlendirmeye tabi tutulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Sefer ha-Kabala, Abraham ibn Daud, Karailer, Endülüs, Gelenek, Rabbaniler.

THE AUTHENTICITY OF THE RABBINIC TRADITION IN ABRAHAM IBN DAUD'S *SEFER HA-QABBALAH*

Abstract

Abraham ibn Daud (d. 1180) was one of the leading Jewish scholars from Spain. During his lifetime, the Spanish lands witnessed wars between Christian kingdoms, Almoravids and Almohads. During this turbulent period, Rabbinic Jews were also exposed to Karaites' criticism of belief and religious practices. In this process, Abraham ibn Daud wrote two basic works, one on faith and the other on history, to defend Judaism against attacks from outside. His work on faith is known as *al-'Aqīdah al-Rāfi'ah*, the original has been lost and has survived in medieval Hebrew translation as *ha-Emunah ha-Ramah*. In his work *al-'Aqīdah al-Rāfi'ah*, Ibn Daud tries to interpret Judaism in the light of Aristotelian philosophy. Another major work of Ibn Daud is *Sefer ha-Qabbalah*, which is the subject of this article. In this work, the author attempts to refute the criticism of the Karaites against the Rabbanites. The Karaites are a Jewish movement that was formed in the 9th century. The main claim of the Karaites is that the Oral Torah held by the Rabbinic Jews has no divine authority. According to the Karaites, the Mishnah and Talmud, which are two major texts of the Oral Torah, consist of human-made words and consequently not the product of revelation. According to them, the tradition of the Rabbis does not go back to Moses, but it is an invented tradition by the rabbis. Therefore, it has no holiness. Karai scholars point out that there are contradicting quotations in the Mishnah and Talmud, and they argue that both of the opposite ideas cannot be the product of divine revelation at the same time. Apart from this, the Karaites claim that the Rabbanites interpreted the Torah according to their own minds and that they created new innovations in religion despite the prohibition by God. Ibn Daud also tries to refute the most basic Karai claims of his time in his *Sefer ha-Qabbalah*. The basic thesis of Ibn Daud is that the Rabbinic tradition has come to the present day without interruption since Moses. In order to prove this, the author points out that the tradition is recorded by mentioning the Jewish religious leaders and their students. Ibn Daud states that the Rabbanite tradition is transmitted from the mouth of reliable witnesses to reliable witnesses and draws attention to the fact that this situation creates an unbroken tradition. According to him, such an uninterrupted tradition is out of the question for the Karaites. Emphasizing that the Karaites are a heretical movement, Ibn Daud sees the Karaites as the continuation of the Sadducees. Ibn

Daud often refers to the Karaites as Sadducees. This situation is not unique to Ibn Daud. Medieval Rabbinic scholars identify the Karaites with the Sadducees and refer to them as the Sadducees. According to Ibn Daud, contrary to what the Karaites claim, there is no fundamental difference of opinions in the sayings of Rabbis in the Mishnah and Talmud. He emphasizes that the differences between the Rabbis are about the details, and that there is no difference of opinion among them on the fundamental issues. Referring to the process of Anan ben David's separation from the Rabbis, the author argues that when Anan was not brought to the head of the Jewish community, he took a different path against himself and opposed the Rabbis out of sheer greed and envy. Talking about the Karaite communities in Spain during his time, Ibn Daud draws attention to the spread of Karaism in the peninsula through an Andalusian Rabbanite Jew named Abul-Taras. Ibn Daud also reports by giving examples that among the Rabbanite Jews, those who took office in the state in Andalusia went against the Karaites and broke their influence. The author states that they did not write a work that would comfort the Jews and give them relief. Ibn Daud also sees the Karaites as a very small and ineffective community and states that the Rabbanites dispersed in very different geographies such as Iraq, Byzantium, North Africa, Palestine, Spain, Italy and France. According to him, such a situation constitutes separate evidence that the Rabbinic tradition is accepted by all Jews. According to Ibn Daud, the Karaites did nothing for the good of the Jews. Ibn Daud makes statements that contradict the historical facts at these points. First of all, he says that the Rabbinic Jews are spread over a very wide geography and that this is not the case of the Karaites. There are Karai communities in almost all of the lands mentioned by Ibn Daud. On the other hand, the productivity of the Karaites in religious literature is well-known. In fact, it is among the strong claims that his attempts at interpretations of the Torah also affected the Rabbanite and forced them to work in this direction. In this article, besides giving general information about *Sefer ha-Qabbalah*, the information in the book will also be evaluated.

Keywords: History of Religions, Sefer ha-Qabbalah, Abraham ibn Daud, Karaites, Andalus, Tradition, Rabbanites.

GİRİŞ**

Abraham ibn Daud,¹ 12. yüzyılın önde gelen Yahudi âlimlerinden birisidir. Yaşadığı Endülüs coğrafyası o dönemler itibarıyla Muvahhidler, Muvahhidler ve Hıristiyan krallıklar arasında çok ciddi bir savaş ortamına sahne olmuştur. İbn Daud da bu savaştan nasibini almıştır. Elimizde net bilgiler olmasa da İbn Daud'un bu savaşlarda öldürüldüğü iddia edilmektedir. Yahudi âlimler sadece entelektüel anlamda ilmi faaliyetler sürdürün kişiler değil aynı zamanda siyasi ve dinî alanda da Yahudi cemaatlerinin huzurunu korumayı amaç edinmiş kişiler olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Bu sebeptir ki ortaya koydukları eserler genellikle ya o dönemdeki Yahudiliğe yapılmış reddiyeleri çürütmek ya da hâkim felse-

** Makalenin ham halini okuyarak değerli katkılarda bulunan Ar. Gör. Mukadder Sipahioğlu'na teşekkür ederim.

¹ İngilizce Yahudi dini literatüründe müellifin adı Davud şeklinde değil Daud şeklinde yazılmaktadır. Karışıklığa sebebiyet vermemesi adına bu makalede de dünyada yaygın olan bu kullanım esas alınarak Daud şeklinde yazılacaktır.

fi görüşün Yahudilik üzerindeki etkilerini bertaraf etmeye yöneliktir. Bu durum bazen mevcut felsefi akımlardan birini tercih ederek Yahudiliği o istikamette yorumlamayı da beraberinde getirmektedir. İbn Daud için bu durum, Yahudiliği Aristo felsefesi ışığında yorumlamak şeklinde karşımıza çıkmaktadır.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla İbn Daud ile ilgili Türkçe herhangi bir çalışma yapılmamıştır. Bu makalede bu önemli Yahudi düşünürün *Sefer ha-Kabala* adlı eseri dönemin Karai tehdidi çerçevesinde yorumlanarak okuyucuya aktarılmaya çalışacaktır. Bu durum aynı zamanda her müellifin yaşadığı asrın bir çocuğu olduğunu göstermesi açısından önem arz etmektedir. Nitekim İbn Daud da dönemindeki Karai tehditleri karşısında Rabbani cemaatleri bir arada tutmak ve Karai hücumlarını savuşturmak amacıyla *Sefer ha-Kabala* isimli eserinde yoğun çaba sarf etmektedir. Bunun haricinde İbn Daud'un, Karailer başta olmak üzere Yahudi tarihi ve cemaatleriyle ilgili verdiği bilgiler de diğer kaynaklardan karşılaştırması yapılarak değerlendirilmeye tabi tutulacaktır.

1. ABRAHAM İBN DAUD: HAYATI VE ESERLERİ

Judeo-Arabik kültürü içerisinde yetişen Abraham ibn Daud, 1110 yılında muhtemelen Kurtuba'da dünyaya gelmiştir. Arapçadan Latinceye tercüme yapan ve *Avendauth* ismiyle bilinen mütercim de İbn Daud olduğu düşünülmektedir. Konuyla ilgili netlik olmasa da tartışmalar bu iddiayı destekleyecek şekilde ilerlemektedir.² İbn Daud, eğitimini amcası Baruh bin Yitshak ibn Albalia'dan (öl. 1126) almıştır. Endülüs'te İbn Daud'un yaşadığı 12. yüzyıl, Murabıtlar ve Muvahhidler ile Hıristiyan krallıklar arasında inişli çıkışlı bir dönemdir. Yarımada'nın güney kısmı, 1090'dan itibaren 1147-1148 yıllarına kadar Murabıtların kontrolünde olmuştur. Kudretli bir yönetici olan Yusuf b. Taşfin (öl. 500/1106) ve ailesi tarafından yönetilen Murabıtlar önce Gırnata, İşbiliye, Kurtuba gibi şehirlerde askeri varlıklarını tahkim etmişlerdir. Murabıtların temel hedefleri cihad yoluyla Müslümanların hükümanlığını kurmak ve Endülüs'teki Hıristiyan varlığını kırmaktır. Taife emirliklerinin dinî hassasiyetlerini kaybettikleri ve halklarını baskı ve zulümle sindirdiklerini düşünen Murabıtlar bu vesileyle de taife emirliklerini devirip Müslümanlara nefes aldirmek niyetindeydiler. 1090-1110 yılları arasında Murabıtlar sürekli olarak Kastilya ve Aragon krallıklarına saldırılar düzenlediler. Bu krallıkların bulunduğu bölgeleri ele geçiremedilerse de onları bir hayli yıpratmışlardır. 1118 yılında Kastilya, Katalan ve Frank

² Gad Freudenthal, "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo", *Aleph* 16/1 (2016), 61-106.

askerlerinin de bulunduğu Hıristiyan ittifakın Sarakusta şehrini Murabıtlardan alması, Müslümanlar açısından önemli bir kayıp olmuştur. Devam eden yıllarda Endülüs'te irili ufaklı birçok şehir Hıristiyanların kontrolüne geçmiş ve Murabıtların Endülüs'e ilk geldikleri anda Müslüman halk tarafından görülen kurtarıcı rolleri sona ermiştir. Zaman içerisinde Hıristiyanlara karşı askeri alanda kayıplar vermeleri, eleştirdikleri taife emirlikleri gibi lükse, zevk ve sefaya meyletmeleri ve askeri harcamalar için vergileri artırmaları Murabıtların itibarının yok olmasına sebebiyet vermiştir.³

Murabıtların hem askeri gücünü hem de dinî hassasiyetlerini kaybetmesi Muvahhidlerin, Müslümanlar arasında bir ıslah hareketi olarak ortaya çıkıp devlete dönüşmelerini netice vermiştir. Murabıtlar gibi Berberi kökenli olan Muvahhidlerin kurucusu Muhammed ibn Tumert'tir (öl. 524/1130). Doğu'nun ilim merkezlerinde ilim tahsil eden İbn Tumert'in hayatında Gazalî'nin önemli bir etkisi olduğu bilinmektedir. Temel hedefi iyiliği emretmek, kötülüğü nehyetmek olan İbn Tumert Batı'ya geldiğinde Murabıtların hâkimiyeti altındaki şehirlerde İslami esaslara uygun bir yaşam olmadığına şahit olmuş ve bunu değiştirmeyi planlamıştır. Kadınların toplum içindeki durumları, işret meclisleri, namaz ve oruçtaki gevşeklikler, Müslüman mahallelerinde domuz yetiştirilmesi, haremlik-selamlık uygulamalarına riayet edilmemesi gibi hususların onu hırslandırdığı nakledilmektedir. Kendi imkânları ve talebeleriyle toplumda bazı şeyleri fiili olarak değiştirmeye çalışınca gittiği şehirlerden Murabıt idareciler tarafından sürülmüştür. Bunun üzerine Murabıtları yıkmadan İslam'ı hâkim kılamayacağını anlayarak Marakeş'ten ayrılmış, Sus bölgesindeki İcilliz şehrine yerleşmiş ve orada taraftar toplamaya başlamıştır. İbn Tumert, burada kendisine mutlak manada itaat edilmesi için kendisini Mehdi olarak tanıtan konuşmalar ve açıklamalar yapmıştır. Murabıt liderler isyandan korkarak bu grubu dağıtması için bir birlik göndermiş fakat İbn Tumert'in kabilesi tarafından bu birlik dağıtılmıştır. Bu durum İbn Tumert'e olan desteğin artmasına sebep olmuştur. O, bu vakitten sonra kuracağı devletin teşkilatlanmasına ağırlık vermiş ve hareketini "tevhid ehli insanlar" anlamında *Muvahhidün* olarak adlandırmıştır.⁴

İbn Tumert, Murabıtları yıkmak için Marakeşe yaptığı saldırıdan birkaç ay sonra hastalanarak 1130 yılında hayatını kaybetmiş, yerine talebesi Abdülmümin b. Ali (öl. 558/1163) geçmiştir. Kendisini *emîru'l-mü'minîn*

³ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 191-195; Lütfi Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 145-163.

⁴ Detaylı bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 34-88; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, 197-200.

olarak tanıtan Abdülmümin, cihad ilan ederek çevre beldelerden başlamak üzere Murabıtların merkezi Marakeş'e doğru bir fetih politikası takip etmiştir. Neticede 1147'de Marakeş'i ele geçirince Murabıtların gücü kırılmıştır. Murabıtların gücünün kırılması üzerine Endülüs'te Kurtuba (Cordoba) başta olmak üzere İşbiliye (Sevilla), Gırnata (Granada), Meriyye (Almería), Belensiye (Valencia) gibi şehirlerdeki halk Murabıtlara karşı isyan etmişlerdir. Bu karışıklıklarda yeni taife emirlikleri ortaya çıkmıştır. Bu dönemde daha çok kadılar aracılığıyla yönetilen Endülüs şehirleri farklı kabileler arasında çekişmelere sahne olmuştur. Müslümanlar arasındaki gerilimler neticesinde Muvahhidler 1147'de Endülüs'e girmiş ve ilk olarak İşbiliye şehrinde karargâhlarını kurmuşlardır. Daha sonra da Gırnata Murabıtlardan, Meriyye şehri de Kastilya Krallığı'ndan alınmıştır. Doğu Endülüs'te 1160 ve 1170'li yıllarda Endülüs'ün farklı coğrafyalarında irili ufaklı fetihler ve kayıplar yaşanmıştır. İbn Merdeniş ve müttefiki İbn Hamuşk gibi Hıristiyanlarla işbirliği yaparak Muvahhidleri durdurmak isteyen Müslüman liderler olsa da bunlar muvaffak olamamışlardır. Bu grupların temel amacı, Endülüs'te Müslüman bile olsa dışardan gelen bir kuvvetin yönetici olmasını engellemektir. Bu gruplar, Endülüs milliyetçiliğini öne sürerek Endülüs'ün yerlisi olarak gördükleri halkların idareci olmasını istemişlerdir.⁵

İbn Daud, yukarıda ana hatlarıyla anlatılan bu çalkantılı dönem içerisinde yaşamıştır. Kurtuba'da doğduğu düşünülse de Toledo'da hayatını devam ettirdiği ve eserini orada kaleme aldığı bilinmektedir. Toledo, bir taife emirliği iken 1085 yılında Kastilya Kralı VI. Alfonso tarafından ele geçirilmiş ve Hıristiyan egemenliğine geçmiştir. Yukarıda anlatılan siyasi-askeri gelişmeler dikkate alındığında 1110-1180 yılları arasında yaşayan İbn Daud gençlik döneminde Arapça konuşulan Kurtuba gibi şehirlerde olmakla birlikte asıl üretim dönemini Toledo'da Hıristiyan Kastilya Krallığı egemenliğinde yaşadığı görülmektedir. Muvahhidler Endülüs'e güneyden girdiklerinde Yahudiler, Kurtuba başta olmak üzere yaşadıkları birçok şehirden kuzeye doğru Hıristiyan krallıklarına kaçmışlardır. İbn Daud'un da bu süreçte Kurtuba'dan Toledo'ya kaçanlardan biri olduğu düşünülmektedir. Ünlü Yahudi düşünür İbn Meymun da (öl. 1204) aynı dönemde Muvahhid akınları sebebiyle ailesiyle Kurtuba'yı terk etmiştir.

İbn Daud, Yahudilik savunusu için *el- 'Aqidetu'r-Rāfi 'a* ve *Sefer ha-Kabala* adlı iki eser kaleme almıştır. Bunlardan birisi İbrani harfleriyle Arapça (Judeo-Arabic), diğeri de İbranicedir. "Yüce İnanç" anlamına gelen *el- 'Aqidetu'r-Rāfi 'a*'nın orijinal Arapça metni kaybolmuş, günümüze sade-

⁵ Adıgüzel, *Muvahhidler*, 133-169; Şeyban, *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*, 217-229; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*, 200-213.

ce Orta Çağ'da yapılan İbranice çeviriler ulaşmıştır. Eserin 14. asırda iki farklı tercümesi yapılmıştır. Solomon ben Labi, eseri *ha-Emuna ha-Rama*, Samuel Matut ise *ha-Emuna ha-Nisea* adıyla İbraniceye tercüme etmiştir.⁶ Bazı araştırmacılar *el-'Aqidetu'r-Rāfi'a* adlı eserin hem isimlendirmesinin hem de içeriğinin Yehuda Halevi'nin (öl. 1141) *Kitābu'l-Hazeri* adlı eserine reddiye amaçlı yazıldığı iddia etmektedir. Halevi'nin eseri *Kitābu'l-Hucce ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil'* adını taşımaktadır. *Zelil Din* ifadesinin yerine İbn Daud, "Yüce İnanç (*el-'Aqidetu'r-Rāfi'a*)" ismini tercih etmektedir.⁸ Halevi, Yahudi geleneğini ve vahyi esas alarak felsefeyi din için riskli ve tehlikeli bir zemin olarak görmektedir. İbn Daud ise Yahudiliği Aristo felsefesi ışığında yorumlayan ilk Aristocu Yahudi düşünür olarak kabul edilmektedir. İbn Meymun'un *Delâletü'l-Hâirin*'i yazmasıyla İbn Daud'un eseri gölgede kalmıştır.⁹

el-'Aqidetu'r-Rāfi'a, Yahudi inancının üstünlüğünü ispatlamaya yönelik bir eserdir. Eserin temel yazılış gerekçesi, Tanrı'nın kadir-i mutlak oluşuyla özgür irade arasındaki çelişkiyi çözmektir. İbn Daud, bu eserde Aristo felsefesinden yararlanarak Yahudiliğin hem felsefeyle olan uyumunu göstermek hem de diğer dinlerden daha makul ve daha üstün olduğunu göz önüne sermek istemektedir. İbn Daud, kendisinden önce felsefeyi kullanarak Yahudiliği açıklayan eserler olarak Saadya Gaon (öl. 942) ve İbn Cebiro'lün (11. yy.) çalışmalarını örnek göstermektedir. İbn Daud, Saadya'nın *Kitābu'l-Emānāt ve'l-İtikādāt* adlı eserinde iyi niyetle bir şeyler yapmaya çalıştığını fakat yakından incelendiğinde ortaya koyduklarının yetersiz olduğunu ifade etmektedir. O, İbn Cebiro'lün *Mekor Hayim (Yenbu'u'l-Hayāt)* adlı eserinin ise faydasız bir çalışma olduğunu belirtmektedir. İbn Cebiro'lün felsefi yetkinliğinin bulunmadığını belirten İbn Daud, eserin içeriğinin mantık ilmi açısından problemliliğini ve eserde ortaya koyulan düşünce yapısının da sorunlu ve yanıltıcı olduğunu dile getirmektedir.¹⁰

İbn Daud, *el-'Aqidetu'r-Rāfi'a* adlı eserinde Yahudilikle felsefenin bir arada olabileceğini göstermek istemekte ve bu amaçla Farabi ve İbn Sina

⁶ Amira Eran, *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ud Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Ma'uf The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah* (Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2019); Resianne Fontaine, *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah* (Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990), 1-6.

⁷ Kitabın adı Orta Çağ'dan kalma yazmalarda bazen *Kitābu'l-Hucce ve'd-Delil fi Nasri'd-Dini'z-Zelil'* şeklinde yer almaktadır. Kitap kısa adıyla *Kitābu'l-Hazeri* olarak bilinmektedir.

⁸ Fontaine, *In Defence of Judaism*, 2.

⁹ Detaylı bilgiler için bkz. Milton Arfa, *Abraham Ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism* (New York: Columbia University, Doktora Tezi, 1954); Raphael Jospe, *Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Brighton: Academic Studies Press, 2009), 327-330.

¹⁰ Abraham ibn Daud, *The Exalted Faith*, çev. Norbert M. Samuelson (Cranbury: Associated University Press, 1986), 369-370 (İbranice), 40-41 (İngilizce).

üzerinden Aristo felsefesini Yahudiliği açıklamak için kullanmaktadır. Nitekim o, eserine felsefe ile dinin bir arada uzlaşması içerisinde olacağına dair bir ifadeyle başlamaktadır.¹¹ *Sefer ha-Kabala* ise Rabbani Yahudiliğin otantik bir geleneğe sahip olduğunu ispatlamaya gayret eden bir eserdir. *Sefer ha-Kabala*'nın temel tezi, Rabbani Yahudiliğin Musa'dan itibaren kopmayan bir zincire sahip olduğu ve Rabbani alimlerin Musa'nın ve peygamberlerin manevi miraslarını devam ettirdiğidir. Hem *el-'Aqidetu'r-Rāfi'a* hem de *Sefer ha-Kabala*, 1160-1161 yıllarında kaleme alınmıştır. Bu durum yazarın zihninde Yahudiliğin üstünlüğünü hem felsefi hem de tarihi açıdan ispatlamaya yönelik bir plan olduğunu göstermektedir.

İbn Daud'un *Sefer ha-Kabala*'nın dışında tarihle ilgili iki farklı eseri daha bulunmaktadır. Bunlardan ilki, *Zihron Divrey Romi* adıyla Roma'nın kuruluşundan İspanya'nın Hıristiyanlaşmasına ve İspanya'ya Müslümanların gelmesine kadarki süreci anlatan bir çalışmadır. İkinci eser, *Divrey Malhey Yisrael* adını taşımaktadır. Bu eser, II. Mabed döneminde Yahudilerin tarihini anlatmakta olup *Yosifon* adlı eserin özeti mahiyetindedir. Müellifin ayrıca *Midraş Zaharya* isimli bir eseri daha bulunmaktadır. İbn Daud, bu çalışmasında Zekeriya Kitabı'nda geleceğe dönük Yahudilerin kurtuluşunu vadeden pasajların henüz gerçekleşmediğini, Mesih'in henüz gelmediğini fakat her an gelebileceğini ve bunun çok yakın olduğunu göstermeye çalışmaktadır. İbn Daud'un tarihle ilgili eserlerinin koleksiyonunda bazı tartışmalar bulunmaktadır. Abraham Zacuto, *Sefer ha-Kabala* için *Dorot Olam* ismini kullanmaktadır. Görüldüğü kadarıyla eseri bu isimle anan bir başkası bulunmamaktadır. *Sefer ha-Kabala* dışındaki üç çalışmanın edisyonunu hazırlayan Katja Vehlow ise *Sefer ha-Kabala*'yı da içine alacak şekilde dört çalışmanın tamamı için *Dorot Olam* isimlendirmesini tercih etmektedir. Bu durumda Vehlow, Zekeriya Kitabı üzerine yapılan *midraş*ı da ekleyerek *Sefer ha-Kabala*, *Zihron Divrey Romi*, *Divrey Malhey Yisrael* ve *Midraş Zaharya* isimli dört eseri *Dorot Olam* şemsiye isimlendirmesi altında ele almaktadır.¹² Gerson Cohen ise *Dorot Olam* isimlendirmesinin bir müstensihin eklemesi olduğunu belirterek bunu orijinal bir isimlendirme olarak görmemektedir. Cohen ayrıca, *Zihron Divrey Romi* ve *Divrey Malhey Yisrael* isimli eserleri *Sefer ha-Kabala* adlı esere bir ek olarak düşünmektedir. Cohen'e göre Zekeriya Kitabı üzerine yazılan *midraş* ayrı tutularak *Sefer ha-Kabala*, *Zihron Divrey Romi* ve *Divrey Malhey Yisrael* adlı üç tarihi eser bulunmaktadır. Ona göre bunlardan ilk parçası ve en önemlisi *Sefer ha-*

¹¹ İbn Daud, *The Exalted Faith*, 370 (İbranice), 38 (İngilizce).

¹² Katja Vehlow, *Abraham Ibn Daud's Dorot Olam (Generations of the Ages): A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey Israel, and the Midrash on Zechariah* (Leiden: Brill, 2013), 1-2.

Kabala adını almaktadır.¹³ Bu eserlerden hariç, İbn Daud'un kaleme aldığı eserlerden ikisi kayıptır. Kayıp olan eserlerden biri Karailiğe reddiye, diğeri de astronomiye dair bir eserdir.¹⁴

2. SEFER HA-KABALA'NIN ARKA PLANI VE KARAILER

Sefer ha-Kabala'nın içeriğinin sağlıklı bir şekilde anlaşılabilmesi için Karailiğin tarihinin ve ideolojisinin iyi bilinmesi gerekmektedir. Zira *Sefer ha-Kabala*'nın temel hedefi, Rabbanilere karşı eleştirilerde bulunan Karai düşüncesini çürütmektir. Geleneksel olarak Anan ben David'le (öl. 795) kurulduğu düşünülse de onun Karailiğin kurucusu olmadığı bilinmektedir. Anan ben David, Rabhani cemaatinden Davud soyundan gelen bir âlim olarak Irak'taki Yahudilerin liderliği için kavga edince Rabbanilerle ters düşmüş ve kendine göre yeni bir yol belirlemiştir. Dokuzuncu asrın ortasında yazan Natronay Gaon (öl. 858), Anan ben David'in Mişna ve Talmud'u bırakıp kendi Talmud'unu yazdığını ve kafasına göre bir Yahudilik icat ettiğini iddia etmektedirler.¹⁵ Anan ben David, *Sefer ha-Mitsvot* adlı eseriyle Yahudi hukukuna dair kendi görüşlerini ortaya koymuştur. Günümüze ulaşan parçalarından anlaşıldığına göre, bazı noktalarda Rabbanilerle örtüşen bazı noktalarda ayrışan görüşleri savunmaktadır. Kendi Talmud'unu yazdığına dair iddia da geleneksel Rabhani anlayışı dikkate almayı sebebiyle söylenmektedir. Anan ben David'in kendisi Karai ifadesini kullanmadığı gibi müstakil bir mezhep veya hareket başlattığına dair bir kayıt bulunmamaktadır. Bu sebeple Yahudilik araştırmacıları Anan ben David ve onu takip edenler için Ananiler ifadesini kullanmaktadır. Karailerin bir mezhep olarak teşekkülü ise Anan ben David'den yaklaşık bir asır sonra Benyamin Nehavendi (9. yy.) tarafından gerçekleşmiştir.

Karailer, kendilerini İbranice *Karaim* (Karailer) veya *Bney Mikra* (Tanah'ın çocukları) şeklinde isimlendirmektedir. *Kara*' fiili İbranicede okumak anlamına gelmektedir. Buradan hareketle isimlendirmenin, "Tevrat'ı okuyanlar ve tedris edenler" gibi bir anlama geldiği düşünülmektedir. Bu fiil kökünün çağırma ve seslenmek anlamına geldiğinden hareketle Karailerin "çağırana, tebliğ edenler, davet edenler" gibi bir anlama geldiği de iddia edilmektedir. Bu durumda bu kelime Şiilerin *dâ'i* (çoğ. *du'ât*) kelimesine karşılık gelmektedir. Karai isimlendirmesini *Ba'aley Mikra* ve *Bney Mikra* şeklinde ilk kullanan kimsenin Benyamin Nehavendi oluşu ve onun da İran coğrafyasından olması hasebiyle İsmaililerin *dâ'î*lerinden bu tür isimlen-

¹³ Abraham ibn Daud, *The Book of Tradition: Sefer ha-Qabbalah*, ed. ve çev. Gerson D. Cohen (Philadelphia: The Jewish Publication Society 2010), xxviii, dipnot: 63.

¹⁴ Ibn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, xxviii.

¹⁵ Leon Nemoj, *Karaite Anthology* (New Haven: Yale University Press, 1980), 3.

dirmenin ödünç alınmış olabileceği ihtimali üzerinde durulmuştur.¹⁶ Daniel el-Kumusi de (10. yy) kurumsal olarak Karailiği tahkim eden isim olarak ön plana çıkmaktadır. El-Kumusi'nin özellikle *Aveley Tsiyon* denen bir alt Karai grubunun kurucusu olduğu bilinmektedir. Elimizdeki kaynaklara göre Benyamin Nehavendi, Anan ben David'in oğlu Saul'un oğlu Yoşia'nın talebesi olmuştur. Karailiğin teşekkülü de bu dönemde gerçekleşmiştir. Gil'e göre Anan ben David'in torunlarından ailenin bir parçası Filistin'deki din eğitimi veren okullarda (*yeşiva*) yöneticilik yapmaktaydılar. Nehavendi, o dönemde Rabbanilere karşı bulunan Anan'ın soyundan gelenleri ve diğer farklı grupları Karailer adı altında birleştirmiştir. Yine ben-Shammai, Anan'ın oğlu Saul'un torunu Anan (torun Anan) zamanında Ananilikten Karailiğe geçiş olduğunu ifade etmektedir.¹⁷

Karailer, Tanah'ın yirmi dört kitabını kutsal kabul etmektedirler. Karailerle Rabbaniler arasındaki en temel ayrılık Sözlü Tora'nın kutsallığı konusundadır. Karailere göre Mişna ve Talmud, insan ürünü olan ve hiçbir kutsallığı olmayan metinlerdir. Rabbanî geleneğe göre ise Mişna ve Talmud, Sözlü Tora'nın yazıya geçirilmiş hali olup vahiy mahsulü metinlerdir. Rabbanî geleneğe göre Tevrat'taki "Rab Musa'ya, dağa, yanıma gel, burada bekle, halkın öğrenmesi için üzerine yasalarla buyrukları yazdığım taş levhaları sana vereceğim, dedi"¹⁸ cümlesinde Sözlü Tora'ya işaret bulunmaktadır. Geleneğe göre, ilgili cümledeki taş levhalar (*luhot ha-even*) ifadesi On Emir'e, yasa (*ha-Tora*) ifadesi Musa'ya verilen ilk beş kitaba yani Tevrat'a, buyruk (*ha-mitsva*) ise Mişna'ya tekabül etmektedir. "Üzerine yazdığım (*aşer katavti*)" ifadesi, Neviim ve Ketuvim bölümüne, insanların öğrenmesi için (*le-horotam*) ifadesi ise Gemara'ya yani Talmud'a işaret etmektedir.¹⁹

Erken dönem Yahudi mezheplerinden Sadukilerin de Ferisilerin sözlü geleneklerini kabul etmedikleri bilinmektedir. Bu sebeple Orta Çağ ve modern dönem Yahudi literatüründe Karailerin Sadukilerin devamı olduğuna dair iddialar bulunmaktadır. Nitekim bu makalede ele alınan *Sefer ha-Kabala*'da da İbn Daud, Karailerden Sadukiler diye bahsetmektedir. İbn Daud'a göre Anan ben David, Sadukilerin başlattığı bu sapkınlığı unutulmaya yüz tutmuşken tekrar diriltmiştir. Burada şu hususun altı çizilmelidir ki Karailerin, Sadukilerin devamı olduğu şeklindeki iddia etnik bir devamlılık şeklinde değil, ideolojik anlamda bir devamlılık olarak öne sü-

¹⁶ Moshe Gil, "The Origins of the Karaites", *Karaite Judaism*, ed. Meira Polliack (Leiden: Brill, 2003), 109-112; Nemoy, *Karaite Anthology*, xvii.

¹⁷ Gil, "The Origins of the Karaites", 97, 113-115. Ayrıca bkz. Haggai Ben-Shammai, "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism," *Studies in Muslim-Jewish Relations* 1 (1993), 19-29.

¹⁸ Çıkış, 24:12.

¹⁹ Babil Talmudu, Berahot, 5a.

rülmektedir. Bilindiği üzere Sözlü Tora iddiası Ferisi geleneğin bir iddiasıdır. Mişna ve Talmud Yahudiliği, Ferisi Yahudiliğin ürünüdür. Nitekim Sadukilerin dışında İsa'nın da Ferisi geleneğin Sözlü Tora anlayışını eleştirdiği görülmektedir. İsa, Ferisileri "Siz Tanrı buyruğunu bir yana bırakmış, insan geleneğine uyuyorsunuz... Böylece kuşaktan kuşağa aktardığınız geleneklerle Tanrı'nın sözünü geçersiz kılıyorsunuz"²⁰ sözleriyle eleştirmektedir. Bu anlamda farklı dönemlerde geleneksel Yahudi düşüncesi eleştiriye maruz kalmıştır. Erken dönemde Ferisiler olarak bilinen ana damar Yahudilik, Orta Çağ'da Rabbaniler, günümüzde de Ortodoks Yahudiler olarak devam etmektedir.

Karailerin, Rabbanilere yönelik eleştirileri birkaç noktada yoğunlaşmaktadır. Bunlardan ilki, Sözlü Tora'nın dinde yerinin olmadığına dairdir. İkincisi Talmud âlimlerinin Tevrat'a aykırı şeyler söylediklerine dair iddiadır. Bu iddiaya, Şabat günü ateş yakmak yasak olduğu halde Rabbanilerin kandil yakmaları örnek olarak verilebilir. Üçüncüsü, Talmud âlimleri arasında bu denli zıt fikirler olmasının, Talmud'un vahiy mahsulü olmayacağına işaret olmasıdır. Dördüncüsü, Rabbanilerin, Musa'nın yasal varisleri ve peygamberlerin temsilcisi olmayı hak etmedikleridir. Zira kendilerine böyle bir manevi miras bırakılmamıştır. Bu eleştirilerin hepsinin toplandığı asıl nokta, Rabbanilerin Yazılı Toranın yanında Sözlü Tora ismini verdikleri ve Mişna-Talmud şeklinde yazıya döktükleri geleneğin vahiy mahsulü olmamasıdır.

İbn Daud, *Sefer ha-Kabala*'da Karailerin iddialarına cevap sadedinde bir hayli çaba harcamaktadır. İspanya'daki Karai varlığı, bu eserin yazılmasına etki eden en önemli faktörler arasındadır. Her ne kadar İbn Daud, Karaileri hem sayıca hem de etki olarak küçük göstermeye çalışsa da o dönemler Karailerin en güçlü oldukları ve Rabbanileri en fazla tedirgin ettikleri asırlardır. İbn Daud'a göre Karailer, 11. yüzyılda Ebu'l-Tiras aracılığıyla İspanya'ya gelmişlerdir. Bununla birlikte daha önceki dönemlere ait de bilgi kırlıntıları mevcuttur. Rav Natronay Gaon, Lucena hahamı Elazar'dan Anan ben David'in *Sefer ha-Mitsvot* isimli eserinin İspanya'ya ulaştığını öğrendiğini nakletmektedir.²¹ Yine İspanya'da yaşamış iki âlimden Dunaş bin Labrat'ın (öl. 990), Menahem ben Seruk'u (öl. 970) Annan ben David'in fikirlerinden etkilenmekle suçlaması İspanya'da Karai varlığına dair başka bir kayıt olarak zikredilebilir.²² İspanya'daki Karai varlığına dair ilk kesin bilgiler İbn Hazm'ın (öl. 456/1064) *el-Fasl* adlı eserinde yer almaktadır. İbn

²⁰ Markos, 7:8, 13.

²¹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, xlvi-xlvii.

²² Yonatan Kolatch, *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries* (New Jersey: Ktav Publishing House, 2006), I:332.

Hazm, Karailerden bahsederken şu ifadelerle yer vermektedir: “Bunlar, Yahudi olan ve Davud soyundan gelen Annan’ın taraftarlarıdır. Yahudiler bu grubu “Karâiler” ve sapkınlar şeklinde isimlendirir. Yahudilerin görüşüne göre onlar, Tevrat’ın kanunlarına ve peygamberlerin kitaplarında bildirilen hususlara itibar etmezler; onlar Yahudi âlimlerin görüşlerinden uzak dururlar ve onları yalanlarlar. Bu fırkaya mensup olanlar Irak, Filistin ve Mısır’da ikamet ederler. Ayrıca Endülüs’ün Tuleytula [Toledo] ve Telbîre şehirlerinde de mensupları vardır.”²³ Bu ifadelerden, İbn Hazm’ın bizzat gördüğü bir cemaatten bahsettiği anlaşılmaktadır.

Karailerin Rabbanilere yönelik gelenek eleştirisi, Karailiğin teşekkül dönemlerinden itibaren Rabbanileri savunma pozisyonuna itmiştir. Örneğin, 885 yılında yazıldığı düşünülen *Seder Tannaim ve-Amoraim* adlı eserde de Musâdan itibaren Gaonlar dönemine kadar listeler sunulmuş ve geleneğin kesintisiz bir şekilde geldiği gösterilmeye çalışılmıştır. Yine Saadya Gaon, *Sefer ha-Galuy* adlı eserinde listeler sunarak geleneğin kopmayan bir şekilde kendi zamanına kadar geldiğini iddia etmektedir. Bunları yaparken hadislerdeki *sened* kültüründen etkilenildiği düşünülmektedir. Bu tür çabaların Karailere yönelik cevap niteliği taşıdığı düşünülmektedir. Yine 986 yılında Bağdat’taki Yahudilerin dinî lideri Rav Şerira Gaon, Kuzey Afrikada Kayrevan cemaatinin sorusu üzerine Mişna’nın nasıl derlendiğini izah eden bir mektup göndermiştir. Bu tür sorular ve izahatlar Karailerin Mişna ve Talmud’a yönelik saldırılarından kaynaklanmaktadır. Karailerin etkin olduğu dönemlerde birçok Rabbanî âlim, eserlerinde Rabbanî geleneğin Musâdan kendi dönemlerine kadar kesintisiz bir şekilde geldiğini ispatlama gayretine girmişlerdir. Bu çerçevede İbn Daud’un Karai âlim Yehuda Hadassi’nin (12. yüzyıl) *Eşkol ha-Kofer* isimli eserinden haberdar olması da ihtimal dâhilindedir. *Eşkol ha-Kofer*’in *Sefer ha-Kabala*’dan yirmi yıl kadar önce yazıldığı düşünüldüğünde Karai cemaatinin bulunduğu Toledo’ya ulaşması ve İbn Daud’un dikkatini çekmiş olması muhtemeldir. Ayrıca Hadassi’nin eserinde hem Karai geleneğin savunusu hem de Rabbanî geleneğe yönelik saldırılar bulunmaktadır. Bunlar yapılırken özellikle II. Mabed dönemi kronolojisiyle ilgili detaylı bilgiler verilmektedir.²⁴ İbn Daud’un da II. Mabed dönemi kronolojisiyle yakından ilgilenmesi ve Rabbanî geleneğin elindeki kronolojinin doğru ve sağlıklı bilgiyi içerdiğini iddia etmesi

²³ İbn Hazm, *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*, çev. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), I:425.

²⁴ Detaylı bilgi için bkz. Judah Hadassi, *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi’s Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book’s Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*, ed. Daniel Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis, David Sklare (Leiden: Brill, Leiden, 2019).

bu anlamda *Eşkol ha-Kofer*'deki iddialara cevap olarak algılanmıştır.²⁵ Karailere Rabbaniler arasındaki bu gerilimler Endülüs'te 1140 yılında yazılan *Kitābu'l-Hazeri* isimli Yehuda Halevi'nin eserinde de detaylı bir şekilde tartışılmaktadır. Bu çerçevede Karailerin o dönemdeki Rabbanî gelenek aleyhtarlığının Yahudiler arasında ciddi bir tedirginliğe yol açtığı açıktır.²⁶

3. SEFER HA-KABALA'DA RABBANİ GELENEK SAVUNUCULUĞU

İbn Daud, *Sefer ha-Kabala* adlı eserinde *kabala* terimini özel olarak tercih etmiş görünmektedir. Zira gelenekte *Moşe kibel Tora mi-Sinay* (Musa, Tevrat'ı Sinada aldı)²⁷ şeklinde *kibel* fiili üzerinden bir gelenek inşası yapılmaktadır. Diğer taraftan Yahudi mistisizmi anlamına gelen Kabala da bu fiilden türemiş olsa da burada söz konusu olan Yahudi mistisizmi değil Rabbanî gelenektir. Yahudi dinî metinlerinde şifahi gelenek için “kabala (alınan)” ve “şemu'a (işitilen)” ifadeleri kullanılmaktadır. Aramice metinlerde ise şifahi gelenek için “semaî olarak alınan şey (şifahi gelenek)” anlamında *šem'ata* tabiri yer almaktadır. İslam kaynaklarında da bu Aramice isimlendirme üzerinden Rabbanî Yahudiler *aşma'ti*, Talmud da *Kitābu'l-Aşma'ta* veya *šem'ata* olarak adlandırılmaktadır. Örneğin Mesudî (öl. 345/956), Saadya Gaon'dan *aşma'si* olarak bahsetmektedir.²⁸ Bu ifade *šem'ata* tabirinin Arapça formu olup “Talmud'u kabul eden Rabbanî Yahudi” anlamındadır.

İbn Daud, eserine başlarken amacının Rabbilerin ve özelde Mişna-Talmud alimlerinin her birinin bir başka önemli âlimden geleneği devraldığını, her birinin *yeşivası* olduğunu ve bunun silsileyle *Knesset ha-Gdola*'ya (büyük meclis) kadar uzandığını, onların da bu geleneği peygamberlerden aldığını göstermek olduğunu ifade etmektedir. Mişna ve Talmud âlimlerinin kafalarından bir şey uydurmadıklarına dikkat çeken İbn Daud, kararların (*takanot*) herkesin onayıyla (*be-haskamat kulam*) alındığını ve bunun da Tevrat'ın etrafına bir çit çekmeye matuf olduğunu ifade etmektedir.²⁹ Bilindiği üzere *takanot*ların yürürlüğe girmesi için çoğunluğun onayı yeterlidir, herkesin onaylama zorunluluğu bulunmamaktadır. İbn Daud ise burada herkesin onayladığından bahsetmektedir. Tevrat'ın etrafına çit çekmek ise İslam hukukundaki sedd-i zeraiye denk gelen bir uygulamadır. İnsanların

²⁵ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 160-161.

²⁶ Yehuda Halevi, *el-Kitābü'l-Hazeri: Kitābü'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil* (Beyrut: Menşuratü'l-Cemel, 2012), III:22-50.

²⁷ Mişna, Avot, I:1.

²⁸ Ebü'l-Hasen Ali b. el-Hüseyn el-Mesudî, *Kitabu't-Tenbih ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Savî (Kahire: Mektebetü's-Şarku'l-İslamiyye, 1938), 98.

²⁹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 1 (İbranice); 3 (İngilizce).

günaha ve yanlış işlere düşmemeleri için önleyici tedbirler almak anlamında kullanılmaktadır.³⁰

İbn Daud, Karailerin yaydığı heretik düşüncelerle Yahudi cemaatlerin kafalarının karıştığını ve hahamların arasındaki ihtilaflardan dolayı onların sözleri hakkında şüphe duyduklarını nakletmektedir. İbn Daud, hahamlar arasındaki ihtilafların esasa yönelik hususlarda değil detaylarda olduğunu dile getirmektedir. Talebelerin hocalarından esasa yönelik hususları doğru bir şekilde duyduklarına ve öğrendiklerine dikkat çeken İbn Daud, detaylar konusunda ise hocalarından yeterli açıklamaları almadıkları durumlarda farklılıklar olabileceğini ifade etmektedir. O, bu konuda Şabat kandillerinin yakılmasını örnek vermektedir. Ona göre Şabat kandillerinin yakılması konusunda herhangi bir ihtilaf yoktur. Herkes bunun zorunlu olduğunu bilmektedir. Sorun sadece bu kandillerin neyle yakılacağı konusunda çıkmaktadır.³¹

Karailer ile Rabbaniler arasındaki uygulamaya yönelik kavgaların başında Şabat kandilleri gelmektedir. Karailer Tevrat'ta yer alan "Şabat Günü konutlarınızda ateş yakmayacaksınız"³² şeklindeki açık yasağa rağmen, Rabbanilerin bu yasağı çiğnediklerine dikkat çekmektedir. Bilindiği üzere Rabbanî gelenek Şabat girmeden önce evlerinde Şabat kandili adını verdikleri kandiller yakmakta ve bu kandiller Şabat boyunca yanmaktadır. Bu gelenek bugün de devam etmektedir. Rabbaniler kandilleri yakarken "Mübareksin sen âlemin kralı Tanrı'mız! Tanrı bizi emirleriyle kutsadı ve bizi Şabat kandillerini yakmayı emretti (*Baruh ata Adonay Eloheynu Meleha-Olam aşer kidşanu be-mitsvotav ve-tsivanu le-hadlik ner şel Şabat*)" şeklinde dua etmektedirler. Karailer, bunun apaçık bir şekilde Tevrat'a karşı gelme olduğunu vurgulamaktadırlar. Karailerden önce de Anan ben David, Şabat girmeden önce yakılmış olan kandillerin söndürülmesi gerektiğini ve Şabat'ta yanmakta olan bir ateşin olamayacağını belirtmektedir. Karailer de Rabbanilerin bu uygulamalarını açık bir şekilde Tevrat yasağının ihlali olarak görmektedirler. Özellikle de bunun bir *mitsva* olarak Tanrı'nın buyruğu gibi sunulması ve dua edilmesi asıl büyük günah olarak görülmektedir.³³

Şabat kandillerinin yakılmasının kökeni Mişna'ya kadar gitmektedir. Şabat kandilleri ilk başlarda evin selameti ve eve huzur getirmesi için bir sembol iken özellikle Gaonlar döneminde Karailerin hücumları karşısında bir *mitsvaya* dönüştürülmüştür. Bugün Yahudiler arasında da Şabat kandil-

³⁰ Mişna, Avot, 1:1.

³¹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 1 (İbranice); 3-4 (İngilizce).

³² Çıkış, 35:3. Hahambaşılık tarafından yapılan Tevrat çevirisinde bu cümle "Nerede olursanız olun, Şabat günü içinde ateş yakmayın" şeklinde tercüme edilmiştir. Bkz. *Tora ve Aftara: Şemot*, çev. Moşe Farsî, (İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2007), 473.

³³ Nemoj, *Karaite Anthology*, 17-18.

lerin *mitsva* olarak değerlendirilmesinin kökeniyle ilgili tartışmalar mevcuttur. Her ne kadar İbn Daud, bu konuda bir şüphe yok dese de Şabat kandillerini yakmanın *mitsva* olduğuna dair Rabbanî gelenekte bir hüküm yoktur. Bu uygulamanın *mitsva* statüsünün Gaonlar döneminde Karailere reddiye amaçlı tesis edildiği düşünülmektedir. Mişna'da “Şabat kandilleri ne ile yakılır ve ne ile yakılmaz?”³⁴ şeklindeki bir sorudan Şabat kandillerini yakmanın hükmünün bir *mitsva* olduğunu çıkarmak da mümkün görünmemektedir. Şabat kandilleri yakmak Mişna dönemine kadar giden bir uygulama olmakla birlikte bunun *mitsvaya* dönüşmesinin Gaonlar döneminde olduğu düşünülmektedir.³⁵

Şema' duasıyla ilgili İbn Daud'un söyledikleri de dikkat çekicidir. İbn Daud, Şema' duasının okunmasında bir ihtilaf olmadığını açıklamaktadır. Karailerin o dönemler itibarıyla Şema' duasını okudukları bilinmektedir. İbn Daud'un burada Karailer kabul etmiyormuş gibi Şema' duasından örnek vermesi dikkat çekicidir. İbn Daud'un bu konuda eksik bir bilgiye sahip olduğu anlaşılmaktadır. Diğer taraftan o, Anan ve Kirkisan'ın (10. yy.) belirttiği üzere duaların yalnızca Mezmurlardan seçilen pasajlardan oluşacağına dair bilgiden hareketle de Karailerin Şema' duasını okumadıkları şeklinde bir sonuca ulaşmış olabilir.³⁶ Diğer taraftan Rabbanilerin okudukları Şema' duasıyla Karailerin okudukları arasında içerik ve sıralama açısından farklılıklar mevcuttur.³⁷

İbn Daud'un, ayrılığın sadece detaylarda olduğuna dair ifadeleri Karailere cevap sadedinde söylenmiş sözlerdir. Bilindiği üzere Karailer, Rabbanilere yönelik eleştirilerinde Mişna ve Talmud'daki görüş ayrılıklarını dile getirmektedirler. Buna göre herhangi bir konuda bir hahamın görüşünün diğerine taban tabana zıt olması Karailer açısından Mişna ve Talmud'un vahiy mahsulü olmadığına göstergesidir. Bunun en açık şekilde dile getirildiği metinlerden biri de 10. asır ünlü Karai âlimlerinden Salmon ben Yeruham'a aittir. *Milhamot Adonay* adlı eserinde Rabbanilere ve ismen Sadya Gaon'a yönelik reddiyeler kaleme alan müellif, Mişna ve Talmud'daki çelişkilere dikkat çekerek Tanrı'dan gelen ve Musa aracılığıyla aktarılan bir geleneğin bu denli çelişkili ifadeler barındırmasının imkânsız olduğunu

³⁴ Mişna, Şabat, 2:1.

³⁵ Şabat kandillerinin tarihine dair araştırma için bkz. B. M. Lewin, “le-Toldot şel Ner Şabat”, *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, ed. I. Davidson (New York: Jewish Theological Seminary, 1938), 55-68.

³⁶ Jacob Mann, “Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law”, *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1 (1919), 339; Yakup bin Yitshak el-Kirkisani, *Kitābu'l-Envār ve'l-Merākīb*, ed. Leon Nemoy (New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943), VI:17.

³⁷ Percy Selvin Goldberg, *Karaite Liturgy and Its Relation to Synagogue Worship* (Manchester: Manchester University Press, 1957), 64-77. Detaylı tartışma için bkz. Daniel Frank, “Karaite Prayer and Liturgy”, *Karaite Judaism*, ed. Meira Polliack (Leiden: Brill, 2003), 559-589.

öne sürmektedir. Rabbanilerin Tanrı'nın İsrailoğullarına biri yazılı biri de sözlü olmak üzere iki Tora verdiğini iddia ettiklerini aktaran Salmon ben Yeruham, bu durumda Sözlü Tora dedikleri malumatın Mişna ve Talmud olarak kayda geçirilmesinin Tanrı'ya isyan anlamına geldiğini, zira sözlü olarak verildiğini belirtmektedir. Ona göre Tanrı, bunun yazıya geçirilmesini isteseydi daha baştan Musa'ya verirken yazıya geçirebilirdi. Tanrı'nın kitabında "Tanrı Musa ve Harun'a şöyle dedi" şeklinde ifadeler olduğuna dikkat çeken müellif, Mişna'ya baktığında ise bu tür vahiy aktarım ifadelerine rastlamadığını belirtmektedir. Mişna'nın mantıktan yoksun bir şekilde bir metne sahip olduğunu ifade eden müellif, "Falanca Rabbi şöyle dedi" dedikten sonra tamamen zıt bir şekilde "Falanca Rabbi ise şöyle dedi" diyerek her ikisinin vahiy mahsulü olarak kabul edilmesini eleştirmektedir. Kendisinin de bir âlim olduğunu belirten Salmon ben Yeruham, bu tür rivayetlere ek olarak "Ben de şöyle diyorum" diyebileceğini ve Mişna'daki ifadelerin kendi yorumundan farksız olduğunu dile getirmektedir.³⁸ İbn Daud'un Mişna ve Talmud'da hahamlar arasındaki ihtilafların esasa yönelik hususlarda değil de detaylarda olduğuna dair açıklamalarının bu tür Karai eleştirilerine cevap vermeye yönelik olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Daud, Rabbanî geleneğin detaylandırılmasından önce Âdem'in yaratılışından başlayarak Tufan, İbrahim'in doğumu, İshak, Yakup, Yusuf, Mısır'daki yaşam, Mısır'dan çıkış gibi ana duraklardan bahsetmektedir. Ardından Musa'nın ölümü sonrasında Yeşu ve Hâkimler dönemindeki isimleri ve görev başında kaldığı yılları sıralamaktadır. Daha sonra Süleyman zamanında Mabel'in yapılmasına değinen müellif, Mabel'in yıkılmasına kadar geçen süreçteki İsrailoğullarına yöneticilik yapan kişilerin isimlerini ve görev sürelerini listelemektedir. Yazar daha sonra konuyu sözlü geleneğin Musa'dan itibaren başladığına getirmektedir. Musa'nın Tevrat'ı aldıktan sonra İsrailoğullarını sabahtan akşama kadar eğittiğine dikkat çeken İbn Daud, bu işin tek başına yürümeyeceğinden hareketle onlardan on, elli, yüz ve binlik grupların başına liderler atadığını ve onların halkı eğittiğini belirtmektedir. Tevrat'ta bu durum Musa'nın ağzından şu şekilde anlatılmaktadır:

Böylece oymaklarınızın bilge ve deneyimli kişiler olan ileri gelenlerini size önder atadım. Onlara biner, yüzer, elliser, onar kişilik toplulukların sorumluluğunu verdim. Oymaklarınız için de yöneticiler görevlendirdim. Ayrıca yargıçlarınıza, kardeşleriniz arasındaki sorunları dinleyin dedim. Bir adamla İsraili kardeşi ya da bir yabancı arasındaki davaları doğrulukla yargılayın. Yargılarken kimseyi kayırmayın; küçüğe de, büyüğe de aynı gözle bakın. Hiç kimseden korkmayın. Yargı Tanrı'ya özgüdür. Çözemeyeceğiniz bir sorun olursa

³⁸ Nemoy, *Karaite Anthology*, 74-82.

bana getirin, ben gerekeni yaparım. O sırada yapmanız gereken her şeyi size buyurmuştum.”³⁹

İbn Daud’a göre Musa’nın kendilerine öğrettiği ve halka da öğretmelerini istediği ve yapmalarını salık verdiği şey, Sözlü Toradır. İbn Daud, buna örnek olarak “Tanrınız Rab’bin adını yerleştirmek için seçeceği yer sizden uzaksa, buyruğum uyarınca Rab’bin size verdiği sığırlardan, davarlardan kesebilirsiniz. Kentlerinizde dilediğiniz kadar et yiyebilirsiniz”⁴⁰ cümlesini alıntılanmaktadır. Musa’nın burada “buyruğum uyarınca” ifadesini kullandığına dikkat çeken müellif, bunun yazılı Toradan değil Sözlü Toradan gelen bir buyruk olduğunu ifade etmektedir.⁴¹ İbn Daud, bu konuyu açıklama sadedinde “Yazılı Tora, binlerce ihtimali içermez” şeklinde bir ifade kullanılmaktadır. Burada kasıt, Yazılı Tevrat’ta emirlerin esasına dair hususların dile getirildiği, detaylar ve muhtemel alternatifler ile ilgili Sözlü Tevrat’ın devreye girdiği ve buna ihtiyaç olduğudur.

Abraham ibn Daud, Filistin topraklarının ve dolayısıyla Yahudilerin Perslerin hâkimiyeti altındayken İskender’in Persleri yıkıp Filistin’e gelmesini de aktarmaktadır. Onun aktardığı hikâyeye göre İskender Mabed’i yıkıp Yahudileri sürgüne göndermeye niyet etmişken Şimon ha-Tsadik karşısına çıkarak onu bu kararından vazgeçirir. Bunun karşılığında Yahudiler o sene doğan çocuklarına İskender adını vermeyi kabul ederler. Bu duruma İskender’in komutanları şaşırırlar. Bunun üzerine İskender, Şimon ha-Tsadik’in silüetini savaş meydanlarında gördüğünü ve bu adamın sayesinde zaferler kazandığını belirtir. İbn Daud, Şimon ha-Tsadik aracılığıyla Yahudiler için böyle bir mucize gerçekleştiğini fakat bu durumun sapkınlığın babaları olan Annan ve Kirkisanî için olmadığını belirtmektedir.⁴²

İbn Daud’un nakline göre İskender, Samirilerin lideri Horonlu Sanballat’ın yanına gelerek onunla da görüşmüş o da İskender’den kendileri için Mabed yapmak üzere izin istemiştir. Ezra ve Nehemya’nın Samirileri kovduğuna değinen İbn Daud, İskender’in Mabed kurma izni verdiğini, onların da kendilerine sunaklar inşa ettiklerini ve ritüeller icat ettiklerini nakletmektedir. Böylece İsrailoğulları iki ana gruba ayrılmışlardır. Bunlardan ilki, Şimon ha-Tsadik ve talebesi Soholu Antigonus’un izinden gidenlerdir. Bu grup, Ezra ve peygamberlerden geleneği alanlar ve onları takip edenlerdir. İkinci grup da Horonlu Sanballat ve onu takip edenlerdir. Bunların kurduğu Mabed’de Menaşe ben Yeşua, Sadok ve Baytos din adamı olarak faaliyet yapmışlardır. İbn Daud’a göre heresiliğin (*minut*) kökeni bu ayrılığa

³⁹ Tesniye, 1:15-18.

⁴⁰ Tesniye, 12:21.

⁴¹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 5 (İbranice); 6-9 (İngilizce).

⁴² İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 11 (İbranice); 16-17 (İngilizce).

dayanmaktadır. İbn Daud, Sadok ve Baytos'un heretik düşüncelere saplanmasıyla ilgili Rabbanî gelenekte meşhur olan bir hikâyeyi paylaşmaktadır. Buna göre Sadok ve Baytos, Soholu Antigonos'un talebeleridir. Antigonos, "Ödül için efendisine hizmet eden köleler gibi olmayın, bilakis herhangi bir beklenti içinde olmaksızın efendilerine hizmet eden köleler gibi olun"⁴³ demiştir. Sadok ve Baytos, bu sözlerinden ötürü Antigonos'u sorgulamışlar ve bunun üzerine de Antigonos bu dünyada beklenti içerisine girmemeyi gelecek dünyaya hazırlık yapmayı kastettiğini belirtmiştir. Fakat Sadok ve Baytos gelecek dünya ile ilgili ellerinde bilgi olmadığını belirterek hocalarının meclisini terk edip Gerizim Dağı'na gitmiş, Samirilere katılmış ve orada dinî alanda önderlik yapmışlardır.⁴⁴ İbn Daud, burada bir sapkınlık türü üzerinden Karailerin durumunu ortaya koymak istemektedir. Buna göre Samiriler, kendi kafalarından uydurdukları prensiplerle yoldan çıkmışlardır. İbn Daud'a göre, Samirilerin yaptıkları şeyleri çağdaşı Karailer uygulamaktadır. İlginç bir şekilde Kirkisanî de Yeroboam'ın Rabbanilerin öncüsü olduğunu iddia etmektedir. Ona göre heresilik Yeroboam'ın kuzeydeki İsrail Krallığı'nı kurması ve kendisine göre yeni bir düzen oluşturmasıyla başlamıştır ve bu heresilik Rabbaniliğin kökenidir.⁴⁵ Kirkisanî'nin bu iddiası, Rabbanilerin heretikliğiyle ilgili bir köken mitosu yaratma çabasıdır. Oysaki Rabbaniler kendilerini kuzeydeki Yeroboam ve takipçilerine değil, güneydeki Yehuda'ya dayandırmaktadır.

Tannaim ve Amoraim âlimlerini ve talebelerini nesil nesil zikreden müellif, Babil'deki Yahudi akademilerini ve orada görevli âlimleri de ele almaktadır. İbn Daud, daha sonra Babil coğrafyasında Saboraim adı verilen Amoraim ile Geonim âlimleri arasındaki dönemi anlatmakta ve Müslümanların bölgeye hâkim olmalarıyla ilgili bilgiler vermektedir. Yahudi takvimine göre 4374 yılında Muhammed'in peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktığından bahseden müellif, ondan Müslümanların/Arapların kralı şeklinde bahsetmektedir. İbn Daud'un verdiği tarih miladi 613-614 yıllarına tekabül etmektedir ki risaletin başlangıcından 3-4 yıl sonrasına denk gelmektedir. Müslümanların Pers devletini tarihten sildiğini nakleden müellif, Ömer bin Hattab zamanında Müslümanların Irak ve İran coğrafyasını ele geçirdiğini belirtmektedir. İbn Daud, Ömer'in halifeliği sırasında Pers devletinin yıkılmasını müteakip Yezdegerd'in kızının esir alındığını ve bu kızın Ömer tarafından dönemin *re'su'l-câlûtu* olan Bustanay'a verdiğini nakletmektedir. Bustanay'ın, Yezdegerd'in kızını Yahudiliğe ikna ettiğini ve

⁴³ Mişna, Avot, 1:3.

⁴⁴ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 12 (İbranice); 17-18 (İngilizce).

⁴⁵ Kirkisanî, *Kitabu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, 1:2. Ayrıca bkz. Nemoy, *Karaite Anthology*, 45-50.

kendine eş olarak aldığı belirten İbn Daud, Ali'nin halife olarak Irak'a geldiğinde dönemin *re'su'l-câlûtu* Yitshak'ın halifeyi karşıladığını, halifenin de onu onurlandırdığını aktarmaktadır.⁴⁶

İbn Daud, Gaonlardan bahsederken Karailiğin ortaya çıkışına da değinmektedir. Anan ve oğlu Saul'den bahsederken "Adları çürüsün!" ifadelerini kullanan müellif, Anan'ın Davud soyundan gelen bir âlim olmakla birlikte kendisinde tespit edilen bir sorundan ötürü *gaon* olarak atanmadığını nakletmektedir. Onun, *re'su'l-câlûtu* olarak atanmak için de herhangi bir ilahi yardım alamadığını belirten İbn Daud, arzu ettiği makamlara ulaşamamaktan ötürü kıskançlık ve hasetle hareket ettiğini ve Babil'de bulunan Yahudileri atalarının geleneklerinden saptırma yolunu seçtiğini ifade etmektedir. Âlimlerin peygamberlerden güvenilir kişiler aracılığıyla nesilden nesile aktardığı bu sağlam geleneğin mevcut olduğuna (*kabalat ha-hahamim mi-pi ha-neviim edim kaşerim mi-pi edim kaşerim*) değinen İbn Daud, böyle yapmakla Anan'ın isyan eden âlim konumuna düştüğünü belirtmektedir.⁴⁷ O, buna ilaveten Anan'ın kitaplar yazdığını, talebeler yetiştirdiğini ve kafasından ilkeler ve prensipler uydurduğunu nakletmektedir. İbn Daud, II. Mabed'in yıkılmasından sonra heresiliğin iyice azaldığını, fakat Anan'la birlikte tekrar güç kazandığını öne sürmektedir.⁴⁸ Rabbani literatürde Anan ben David'in başlattığı hareket genellikle kıskançlık ve haset çerçevesinde ele alınmaktadır. İbn Daud'un bu açıklamalarına bakıldığında onun için Karailiğin ortaya çıkışı ilk defa gündeme gelen yeni bir sapkınlık türü değil, Samiri ve Saduki sapkınlığının yeniden ortaya çıkmasıdır. Rabbani düşünceye göre her iki gelenek de Yahudi cemaatinin içerisinde çıkararak kutsal metinler üzerinde kafalarına göre yorumlar ve prensipler uydurarak kendi geleneklerini inşa etmişlerdir. Diğer taraftan Karailer ise Rabbanileri heresiliği başlatmakla suçlamaktadırlar. Şimon ha-Tsadik'in Yeroboam'dan tevarüs eden uygulamaları devam ettirdiğini ve Rabbani geleneğin bunun üzerine bina edildiğini öne süren Kirkisani, zamanla bu uygulamaların Mişna'da ve diğer eserlerinde kayda geçirildiğini ifade etmektedir.⁴⁹

Saadya Gaon'un durumunu da detaylı bir şekilde nakleden İbn Daud, onunla dönemin *re'su'l-câlûtu* arasında çıkan kavgaya da yer vermektedir. Saadya'nın görevinden uzaklaştırılması, inziva hayatı sırasında kitaplar kaleme alması ve özellikle heretiklerle mücadelesine değinmektedir. Tevrat'ın otoritesini reddeden Hivi el-Kelbî (9. yy.) isimli heretiğin kafasından şey-

⁴⁶ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 34-35 (İbranice); 44-45 (İngilizce).

⁴⁷ *Zaken mamre* ile ilgili bkz. Rumeysa Bektaş, *Yahudilikte İtikâdi Sapkınlıklar ve Cezaları* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020) 65-67.

⁴⁸ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 37-38 (İbranice); 48-50 (İngilizce).

⁴⁹ Kirkisani, *Kitâbu'l-Envâr ve'l-Merâkıb*, 1:2; Nemoy, *Karaite Anthology*, 49-50.

ler uydurduğuna dikkat çeken İbn Daud, Saadya'nın Hivi ile ilgili tehlikeyi fark ettiğini ve onun iddialarını çürüttüğünü belirtmektedir.⁵⁰ Hivi el-Belhî, Afganistan'ın Belh şehrinden bir Yahudi düşünür olup Tevrat'ta çelişkiler bulunduğu dair eser kaleme almıştır. Rabbani gelenekte Belhî nisbesi yerine hakaret amaçlı Kelbî (köpek) nisbesiyle kendisinden bahsedilmektedir. Tanah'taki çelişkilerden bahsettiği "*Maatayim Şe'lot* (İki Yüz Soru)" adında bir eser kaleme almış fakat bu eser günümüze kadar gelmemiştir. Saadya Gaon, Hivi el-Belhî'nin eleştirilerine cevap amaçlı bir eser kaleme almış ve bu eserinde Tanah'ta çelişki bulunduğu dair iddiaları cevaplamıştır.⁵¹

İbn Daud, Yahudilerin Endülüs'teki durumlarını da anlatmaktadır. Kurtuba başta olmak üzere İspanya'nın farklı yerlerindeki Yahudi cemaatlerinden bahseden müellif zaman zaman da Yahudi âlimler arasındaki kavgalara değinmektedir. Bunun dışında İbn Daud'un bazı ilginç detaylar paylaştığı da görülmektedir. Bunlardan biri de İbn Abitur namıyla bilinen Rabbi Yosef ben Yitshak ben Şetnaş'ın Müslüman idareci el-Hakem zamanında Talmud'u Arapçaya tercüme ettiğine dair bilgidir.⁵²

Samuel ha-Nagid olarak da bilinen Samuel ibn Nagrila'dan (öl. 1056) detaylı bir şekilde bahseden İbn Daud, onun hem İspanya hem de Kuzey Afrika'da ve hatta Babil'deki akademilerde bile güzel bir üne kavuştuğundan bahsetmektedir. İbn Nagrila'nın kendi mali imkânlarıyla bu ülkelerdeki insanlar için kâtipleri aracılığıyla Mişna ve Talmud istinsah ettirerek maddi durumu iyi olmayan talebelere hediye olarak dağıttığından bahseden İbn Daud, İbn Nagrila'nın her sene Kudüs'teki Rabbani sinagoglar için kendi evinde hazırlanan zeytinyağından gönderdiğine de dikkat çekmektedir.⁵³ Kudüs'teki sinagoglara bu özel yardımın yapılmasında *Aveley Tsiyon* hareketinin etkisi ihtimal dâhilindedir. Yahudilerin Kudüs'e hicret etmeleri gerektiğini söyleyen ve Kudüs'e ağıt yakarak Mesih'i ve kurtuluşu bekleyen Karailerin bu alt grubu Kudüs'ün bir mahallesinde toplanarak Kudüs'e göç etmeleri için Yahudileri teşvik etmişlerdir. Kendilerine *Şoşanim* (zambaklar) adını veren bu grup, kışın bitip baharın gelişiyle zambakların açmasını bir sembol olarak alıp kışa benzettikleri sürgünün bitmesinin yakın olduğu mesajını vermekte-

⁵⁰ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 42 (İbranice); 55-57 (İngilizce).

⁵¹ Israel Davidson, *Saadia's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi* (New York: Jewish Theological Seminary, 1915). Bu eserin bir kısmı günümüze ulaştığı için Hivi el-Belhî'nin eleştirilerinin bir kısmından habermiz olmaktadır. Hivi el-Belhî'nin kaynaklarının başında, 9. yüzyıl Mecusi düşünürlerinden Merdan Faruk tarafından kaleme alınmış Şikand Gumanik Vijar adlı eserin geldiği düşünülmektedir. Bu eser özellikle Tekvin Kitabı'ndaki yaratılış anlatısındaki çelişkilere odaklanmaktadır. Bkz. Judah Rosenthal, "Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study," *The Jewish Quarterly Review* 38/3 (1948), 317-342; Muhammed Ali Bağır, "Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hivi El-Belhî ve Tanah Eleştirisi." *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 9-24.

⁵² İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 48-49 (İbranice); 66 (İngilizce).

⁵³ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 53-56 (İbranice); 74-75 (İngilizce).

dirler. *Aveley Tsiyon* hareketinin öncülerinden Daniel el-Kumusî, Orta Doğu coğrafyasının dört bir tarafındaki Karailere çağrıda bulunarak Kudüs'e yerleşmelerini istemiştir. Tanrı'dan korkan her Yahudi'nin Kudüs'e gelerek acı, tazarru ve mahviyetle Tanrı'ya yakarıшта bulunması gerektiğini belirten el-Kumusî, başka milletlerin (Hıristiyanlar ve Müslümanlar?) Kudüs'e gelirken Yahudilerin bu konuda gevşeklik göstermelerini eleştirmektedir. El-Kumusî, hayat meşgalesi içinde gelemeyecek durumda olanları dikkate alarak en azından her şehirden beş kişinin temsilci olarak Kudüs'e hicret etmesini teklif etmektedir. Ayrıca Müslümanların Karailere yardımcı olduğunu ve kolaylık gösterdiğini belirten müellif, bu fırsatın kaçırılmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁵⁴ İbn Daud'un İbn Nagrila'nın Kudüs'teki sinagoglara özel ilgisi ve sinagogluların zeytinyağlarını tedarik etmesiyle ilgili verdiği detay, Karailere ve özelden de *Aveley Tsiyon* cemaatinin Kudüs'le ilgili hassasiyetine nazire olarak ortaya çıkmış olabilir.

İbn Daud, Tunus, Cezayir ve Libya (*İfrikiya*) Yahudi cemaatlerinden ve oradaki ilim adamlarından da bahsetmektedir.⁵⁵ Benzer şekilde Fransa'daki Yahudi âlimlerden ve ilim halkalarından da bahseden İbn Daud, bu kişilerin Tevrat'ı ve geleneği sağlıklı bir şekilde hocalarından aldıklarına ve talebelerine ilettiklerine dikkat çekmektedir.⁵⁶ İbn Daud, eserin sonunda da peygamberliğin Haggay, Zekeriya ve Malaki ile birlikte kesilmesinden sonra geleneğin kesintisiz ve kopmaz bir şekilde nesilden nesile devam ettiğini, güvenilir şahitlerin ağzından güvenilir şahitlere (*kulam edim neamanim mi-pi edim neamanim*) aktarılarak bugünlere geldiğini belirtmektedir. İbn Daud'a göre Rabbani gelenekte olan ve hiçbir şekilde kesintiye uğramayan nakil zinciri, Anan ben David ve oğlu Saul için geçerli değildir. Ona göre Anan ve oğlu Saul, Rabbi Yehuda'nın talebeleri olmalarına rağmen sırf kıskançlık ve hasetten ötürü hocalarından gelen geleneği reddederek bozmuşlardır. Bu sebeple Anan'ın ve takipçilerinin "Biz falanca ve falancadan şunları şunları aldık, onlar da peygamberlerden şunları şunları aldılar" şeklinde bir rivayet zinciri ortaya koyamayacaklarını dile getiren İbn Daud, onların kafalarından rivayetler uydurduklarına dikkat çekmektedir.⁵⁷

İbn Daud'un Karailere yönelik eleştirilerinden biri de onların sayıca az oluşlarıdır. Ona göre Rabbaniler Fas'ın en batısından Tunus, Cezayir, Libya, Mısır, Filistin, Arabistan, Irak, Huzistan, Anadolu (*Togarma*) İran, Cürcan, Taberistan, Deylem hatta Volga kıyılarına kadar yayılmıştır. Volga kıyıla-

⁵⁴ Nemoy, *Karaite Anthology*, 34-39. Ayrıca bkz. Daniel Lasker, "Karaite Mourning of Zion as an Ascetic Movement", *Maşşevet Yisrael* 3 (2021), 35-48.

⁵⁵ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 57 (İbranice); 77-78 (İngilizce).

⁵⁶ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 66 (İbranice); 88-90 (İngilizce).

⁵⁷ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 67 (İbranice); 91-92 (İngilizce).

rında Hazarlar denen milletin yaşadığından ve Yahudiliği seçtiğinden bahsedilen İbn Daud, Hazarların kralı Yosef'in İspanya'daki Rabbi Hisday ibn Şaprut'a mektup gönderdiğini ve Rabbani geleneği takip ettiklerini bildirdiğini nakletmektedir. Toledo'da Hazar Yahudilerinden bazılarını gördüğünü belirten İbn Daud, gelenek ve göreneklerinin Rabbani Yahudiliğe uydurduğunu dile getirmektedir. Yine İstanbul (*Kustantina*), Venedik, Bizans toprakları, Fransa, İtalya, Slav ülkeleri ve İspanya gibi çok farklı coğrafyalarda Rabbani Yahudilerin mevcudiyetine dikkat çeken İbn Daud, bunların hepsinin Mişna ve Talmud geleneğini devam ettirdiğinden bahsetmektedir.⁵⁸ İbn Daud'un buradaki iddiaları doğru değildir. Karaileri küçümsemek için böyle bir yola başvursa da İspanya'ya kadar yayılmış bir hareketin olduğu ortadadır. İbn Daud'un saydığı coğrafyaların çoğunda Karailerin olduğu bilinmektedir. En azından en önemli merkezler Babil, Kudüs, Filistin, Mısır, İspanya ve İstanbul'da Karai varlığı, verdikleri ilmi ürünlerle de cematların varlığıyla da bilinmektedir. Bu anlamda İbn Daud'un Rabbanilerin geniş coğrafyaya yayıldığı ve her yerde Mişna ve Talmud geleneğini sürdürdüklerine dair iddiaları doğru olsa da Karailerin bu bölgelerde mevcut olmadığını iddia etmesi tarihi olarak doğru değildir.

İbn Daud, Sukot Bayramı'yla ilgili de bir anekdot nakletmektedir. Buna göre Rabbani Yahudiler, Kudüs'teki Zeytin Dağı'nda Sukot Bayramı'nı kutlamak için toplandıklarında birbirlerini samimi bir şekilde selamlayıp dağda kamp kurmaktadırlar. Karailer ise aynı dağda birkaç keçi gibi kendi usullerine göre bayram kutlamaya çalışmaktadırlar. İbn Daud, Rabbani ileri gelenlerin aleni bir şekilde dağdaki Karailerin yüzüne herem ilanı yaptıklarından ve Karailerin de sessiz köpekler gibi bakakaldıklarından bahsetmektedir. Herem ilanına muhatap olan Karailer arasında Şeyh Ebu'l-Ferec'in de olduğunu aktaran İbn Daud, ondan "Kemikleri cehennemlik olsun!" şeklinde beddua ederek bahsetmektedir. İbn Daud, burada İspanya'da Karailiğin nasıl taban bulduğuna dair bir bilgi aktarmaktadır. O, Kastilya'dan Ebu'l-Taras isimli bir aptalın Kudüs'e giderek şerli Ebu'l-Ferec'le tanıştığını ve ondan etkilenerek Karailiğe meylettğini belirtmektedir. Karai liderlerine aydınlanmış ve bilge anlamında *maskil* dendiği bilinmektedir. Fakat İbn Daud, kelime oyunu yaparak benzer sesli *kesil* (aptal) ifadesini kullanarak tahkirde bulunmaktadır. İbn Daud, Ebu'l-Taras'ın Kudüs'te Ebu'l-Ferec'in etkisi altında kalarak bir kitap kaleme aldığını ve bunu Kastilya'ya getirdiğini ve burada birçok kişiyi yoldan çıkardığını nakletmektedir. İbn Daud ayrıca Ebu'l-Taras'ın ölüp cehennemi boyladığında takipçilerinin *muallime* adını verdikleri uğursuz dul eşini hareketin başı olarak onurlandıklarını ve

⁵⁸ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 67-68 (İbranice); 92-93 (İngilizce).

kadının yaşamını esas alarak kendilerine bir gelenek ihdas ettiklerini belirtmektedir. Yosef ben Ferrizuel Cidellus'un (öl. 1145) siyasi erki arkasına alıp Karaileri bastırmasına kadar bu sürecin devam ettiğine değinen İbn Daud, bu sayede onların Kastilyadaki güçlerinin kırıldığını belirtmektedir. Onun ölümünden sonra da Karailerin güçlendiğini, fakat Kral VII. Alfonso (öl. 1157) zamanında Karailerin tekrar bastırıldığını nakletmektedir.⁵⁹

Rabbani Yahudilerden Kastilya krallarının danışmanlığını ve hekimliğini yapanların devlet gücünden yararlanarak Karailere baskı uyguladıkları ve bu sebeple İspanya'daki Karai sayısında azalma olduğu bilinmektedir. Bunlar arasında 1090 yılında Kastilya kralı VI. Alfonso'nun hekimi Yosef ibn Ferrizuel Cidellus ve yine Kastilya kralı VII. Alfonso'nun vergi danışmanı Yehuda ibn Ezra'nın 1147 yılındaki Karailere yönelik baskı ve yıldırma faaliyetleri ön plana çıkmaktadır. İbn Daud da kendi dönemine geldiğinde bu tür Rabbani yetkililerin baskıları neticesinde Karailerin sayılarının azaldığından bahsetmektedir.⁶⁰ Benzer şekilde İbn Fahhar ailesi de Kastilyada Karailere karşı mücadeleleriyle tanınmaktadır. Her ne kadar Karailerin seslerinin kısılması adına girişimler olsa da onların tamamen bitirilmesi mümkün olmamıştır.

İbn Daud'un Karailere yönelik eleştirilerinden biri de Yahudilerin hayrına hiçbir şey yapmamalarıdır. Tevrat'ın sağlamlığını gösteren bir kitap dahi yazmadıklarını, genel bilgilendirici bir eser telif etmediklerini, Yahudilerin kalplerine ferah verecek bir şiir, vecize veya ilahi bile üretmediklerini ifade etmektedir. İbn Daud, Karailerden "Havlayamayan dilsiz köpekler gibidirler"⁶¹ ifadeleriyle bahsetmektedir. Karailerden birisinin kitap telif etmesi durumunda bu eserin küfür içeren sapkın fikirler barındıracağını belirten İbn Daud, Şeyh Ebu'l-Ferec'in eserini buna örnek göstermektedir. Onun kafasından yorumlar uydurduğundan, herhangi bir delile dayanmadan miras hukukunda yeni şeyler ihdas ettiğinden, akıl ve mantıkla bir yerlere varmaya çalıştığından ve "Akıl, bunu gerektirir" diyerek uydurduğu şeylere kılıf bulduğundan bahsetmektedir. İbn Daud, Ebu'l-Ferec'in görüşlerine bir reddiye kaleme aldığını ve öğrencileri onun saçmalıkları konusunda bilgilendirdiğini belirtmektedir.⁶²

İbn Daud'un bu iddiaları da sorunludur. Anan ben David'le başlayan ve Karailere zirveye çıkan gelenek aleyhtarlığıyla ilgili Anan ben David'e atfedilen "Happisû be-Orayta şappir ve al tiş'anû al da'atî (Tevrat'ı iyi araştırın ve benim sözlerime dayanmayın)" sözü önemli bir değişime işaret etmek-

⁵⁹ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 68-69 (İbranice); 94-95 (İngilizce).

⁶⁰ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, XLVIII.

⁶¹ İşıya, 56:10.

⁶² İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 72 (İbranice); 99-101 (İngilizce).

tedir. 900-1200 yılları arası, Karailerin altın çağı olarak bilinmektedir. Bu dönemde Yahudi kutsal metnine dair çok ciddi üretim yapan Karailer, bu yöndeki kabiliyetleriyle Rabbanilere ciddi bir rekabet oluşturmuşlardır. Karailer, kutsal metin araştırmalarında derinlikli çalışmalar için dil ve gramer alanında yetkin olmanın önemini gördüklerinden bu alanda birçok çalışma ortaya koymuşlardır. Tevrat tefsiri yapabilmek için sağlam bir İbranice ve sözlük bilgisi gerektiği gerçeğinden hareketle İbranice gramer kitapları ve Tevrat sözlükleri hazırlayan Karailer, bu faaliyetleriyle Rabbanileri de etkilemişlerdir. Özellikle İslam dünyasındaki Kur'an tefsirlerinin de etkisiyle ilk sistematik Tevrat tefsirlerini ortaya koyan Karailer, Rabbanilerin bu noktadaki tefsir faaliyetlerine daha sistematik bir şekilde eğilmelerine katkı sağlamışlardır. Metnin zahirini esas alan ve Tanah üzerine yoğunlaşan Karailer bu sebeple *midraş* ve mistik alana girmemişlerdir. Karailerin dil ve tefsir noktasındaki kabiliyetleri ve üretimleri, Babil'deki Yahudileri harekete geçirmiş ve bu durum Rabbanî Yahudiler arasında Aramicenin terk edilerek İbraniceye dönüş yapılmasına neden olmuştur. Karailerle rekabetin bir sonucu olarak Rabbaniler arasında da İbrani dili kitapları, sözlükler ve tefsirler kaleme alınmıştır.⁶³ Bu bilgiler dikkate alındığında İbn Daud'un Karaileri hiçbir üretim yapmamakla suçlaması doğru değildir. Bilakis özellikle Tevrat tefsir geleneğinde ve İbrani diline yönelik sözlük ve gramer çalışmalarında Karailerin, Rabbanileri de harekete geçiren kişiler olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Daud, ayrıca hahamların rivayet zincirlerinden bahsettiğini, sadece *yeşiva* başkanlarının isimlerine yer verdiğini, bunun dışında binlerce âlim olduğunu, hepsini tek tek listelemediğini, fakat böyle rivayet zincirinin ve geleneğinin Karailer için söz konusu olmadığını ifade etmektedir.⁶⁴ İbn Daud, bu çerçevede Rabbanî âlimlerin Tanah sözlükleri, İbranice gramer kitapları gibi yazdıkları eserlerden bahsetmektedir. Rabbanî âlimlerin yazdıkları ve ürettikleriyle İsrailoğullarına güç, kuvvet ve moral verdiklerini dile getiren müellif, onlardan bahsederken "Aziz hatıraları şad olsun (*zeher tsadik livraha*)" diye dua edildiğini Karailerden bahsederken ise "Şerlilerin isimleri çürüsün (*šem raşa'im yirkav*)" şeklinde beddua edildiğini belirtmektedir. İbn Daud, eserini bitirirken Tanah'ta İsrailoğullarının geleceğine dair güzel vaatlerin II. Mabed dönemiyle ilgili olduğunu iddia eden Sadukilerin iddialarını çürüttüğünü ifade etmektedir.⁶⁵ İbn Daud'un burada Sadukiler ifadesiyle Karaileri

⁶³ Daniel Frank, *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East* (Leiden: Brill, 2004), 248-257.

⁶⁴ Anan ben David'in Rabbanilerden ayrı hareket etmesinden önceki gelenek, aslında Rabbanilerle Karailerin ortak geleneğidir. Aralarındaki temel fark, Rabbaniler bu geleneği kutsarken, Karailer dikkate almamaktadırlar.

⁶⁵ İbn Daud, *Sefer ha-Qabbalah*, 73-74 (İbranice); 101-103 (İngilizce).

kastettiği aşikârdır. Fakat Karailerin geleceğe dair güzel vaatlerin II. Mabed döneminde yaşanıp bittiğine dair iddiada buldukları doğru değildir. Karailerin ezici çoğunluğu bu görüşte değildir. Muhtemelen İspanya'da bir grup Karai bu düşüncede olmuş olabilir. İbn Daud'un da onların düşüncelerini esas alarak böyle bir iddiada bulunmuş olması ihtimal dâhilindedir. Her hâlükarda İbn Daud için Karailer; gerek Ananiler gerekse sonradan Karailer adıyla her aşamasıyla Sadukiliğin devamı hükmündedir.

SONUÇ

Abraham ibn Daud, *Sefer ha-Kabala*'da şifahi geleneğin Musa'dan itibaren nesilden nesile aktarılarak korunduğunu ispatlamaya gayret etmektedir. Güvenilir kişilerin güvenilir kişilerden aldıkları bu geleneğin kopmadan kendi dönemlerine geldiğini iddia eden müellif, böylelikle Rabbaniğin Musa'nın ve peygamberlerin temsilcisi olduğunu öne sürmektedir. Hadislerdeki rivayet zincirinden ilham alındığı düşünülen bu husus, isnad zincirlerindeki ravilerin sika olması ve bu şekilde silsile halinde aktarılan rivayetlerin sağlamlığını tespit etmeye öykünme ihtimalini ortaya koymaktadır. Burada temel amaç, geleneğin kopmayan bir zincirle nesilden nesile aktararak günümüze geldiğini ispat etmektir. Geriye doğru Musa'ya kadar giden bu zincir aslında bir şeyi ima etmektedir: Günümüz Rabbanileri, Musa'nın ve peygamberlerin yasal varisleridir. Bu iddia, aynı zamanda iki grubun da kutsal kabul ettiği Tevrat'ı Karailerin değil, Rabbanilerin doğru anladığını ve yorumladığını içermektedir.

İbn Daud'un her nesilde ilim adamları ve talebelerini ve onların bağlı bulunduğu *yeşivaları* zikretmesi, Karailere yönelik özel bir amaca hizmet etmektedir. Sadece İbn Daud'un değil dönemin birçok Rabbani âliminin de Rabbani geleneğin kesintisiz bir şekilde kendi dönemlerine kadar ulaştığına dair özel metinler kaleme almaları, Karailerin etkisini ve Rabbani cemaatler arasındaki oluşturdukları tedirginliği göstermesi açısından önem arz etmektedir. Diğer taraftan İbn Daud'un, Rabbani geleneği savunma adına Karailerle ilgili aktardığı bazı bilgilerin doğru olmadığı, bunları bilinçli bir şekilde Karailerin etkilerini küçümsemek amacıyla kullandığı anlaşılmaktadır.

KAYNAKÇA

- Adıgüzel, Adnan. *Mağrib Medeniyetinin Zirvesi Muvahhidler: Kuruluş Dönemi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Arfa, Milton. *Abraham Ibn Daud and the Beginnings of Medieval Jewish Aristotelianism*. New York: Columbia University, Doktora Tezi, 1954.

- Bağır, Muhammed Ali. "Ortaçağda Bir Yahudi Heretik: Hivî El-Belhî ve Tanah Eleştirisi". *İsrailiyat: İsrail ve Yahudi Çalışmaları Dergisi* 1 (2017), 9-24.
- Bektaş, Rumeysa. *Yahudilikte İtikâdî Sapkınlıklar ve Cezaları*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Ben-Shammai, Haggai. "Between Ananites and Karaites: Observations on Early Medieval Jewish Sectarianism". *Studies in Muslim-Jewish Relations* 1 (1993), 19-29.
- Frank, Daniel. "Karaite Prayer and Liturgy". *Karaite Judaism*. ed. Meira Polliack. 559-589. Leiden: Brill, 2003.
- Davidson, Israel. *Saadiah's Polemic Against Hiwi Al-Balkhi*. New York: Jewish Theological Seminary, 1915.
- El-Kirkisani, Yakup b. Yitshak. *Kitābu'l-Envār ve'l-Merākīb*. ed. Leon Nemoj, New York: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1939-1943.
- Eran, Amira. *The Exalted faith/Abraham Ibn Da'ud Ha-Emunah ha-Ramah/translated by Solomon Ibn Lavi Ha-Emunah ha-Nissa'ah/translated by Samuel Ibn Ma'ūṭ The anonymous commentary to Ha-Emunah ha-Ramah*. Jerusalem: Ben-Zvi Institute, 2019.
- Fontaine, Resianne. *In Defence of Judaism: Abraham Ibn Daud: Sources and Structures of ha-Emunah ha-Ramah*. Assen/Maastricht: Van Gorcum, 1990.
- Frank, Daniel. *Search Scripture Well: Karaite Exegetes and the Origins of the Jewish Bible Commentary in the Islamic East*. Brill, Leiden 2004.
- Freudenthal, Gad. "Abraham Ibn Daud, Avendauth, Dominicus Gundissalinus and Practical Mathematics in Mid-Twelfth Century Toledo". *Aleph* 16/1 (2016), 61-106.
- Gil, Moshe. "The Origins of the Karaites". *Karaite Judaism*. ed. Meira Polliack. 73-118. Leiden: Brill, 2003.
- Goldberg, Percy Selvin. *Karaite Liturgy and Its Relation to Synagogue Worship*. Manchester: Manchester University Press, 1957.
- Hadassi, Judah. *Theological Encounters at a Crossroads: An Edition and Translation of Judah Hadassi's Eshkol ha-kofer, First Commandment, and Studies of the Book's Judaeo-Arabic and Byzantine Contexts*. ed. Daniel Lasker, Johannes Niehoff-Panagiotidis, David Sklare, Leiden: Brill, 2019.
- Halevi, Yehuda. *The Kuzari: In Defense of the Despised Faith*. trans. N. Daniel Koberkin, Jerusalem: Feldheim Publishers, 2009.
- Halevi, Yehuda. *el-Kitābü'l-Hazeri: Kitābü'r-Red ve'd-Delil fi'd-Dini'z-Zelil*. Beyrut: Menşuratü'l-Cemel, 2012.
- Jospe, Raphael. *Jewish Philosophy in the Middle Ages*. Brighton: Academic Studies Press, 2009.

- Ibn Daud, Abraham. *The Exalted Faith*. trans. Norbert M. Samuelson, Cranbury: Associated University Press, 1986.
- Ibn Daud, Abraham. *The Book of Tradition: Sefer ha-Qabbalah*. ed. ve çev. Gerson D. Cohen, Philadelphia: The Jewish Publication Society 2010.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saïd. *el-Fasl: Dinler ve Mezhepler Tarihi*. çev. Halil İbrahim Bulut. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Kolatch, Yonathan. *Masters of the Word: Traditional Jewish Bible Commentary from the First Through Tenth Centuries*. New Jersey: Ktav Publishing House, 2006.
- Lasker, Daniel. "Karaites Mourning of Zion as an Ascetic Movement", *Mahşevet Yisrael* 3 (2021), 35-48.
- Lewin, B. M. "le-Toldot şel Ner Şabat", *Essays and Studies in Memory of Linda R. Miller*, ed . I. Davidson, New York 1938, 55-68.
- Mann, Jacob. "Anan's Liturgy and his Half-Yearly Cycle of the Reading of the Law". *Journal of Jewish Lore and Philosophy* 1 (1919), 329-353.
- Mesudî, Ebü'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn, *Kitabu't-Tenbîh ve'l-İşrâf*, thk. Abdullah İsmail es-Savi, Kahire: Mektebetu's-Şarku'l-İslamiyye, 1938.
- Nemoy, Leon. *Karaite Anthology*. New Haven: Yale University Press, 1980.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasi Tarih*. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Rosenthal, Judah. "Hiwi al-Balkhi: A Comparative Study". *The Jewish Quarterly Review* 38/3 (1948), 317-342.
- Şeyban, Lütfi. *Reconquista: Endülüs'te Müslüman-Hıristiyan İlişkileri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.
- Tora ve Aftara: Şemot*. çev. Moşe Farsi. İstanbul: Gözlem Gazetecilik Basın ve Yayın AŞ, 2007.
- Vehlow, Katja. *Abraham Ibn Daud's Dorot 'Olam (Generations of the Ages): A Critical Edition and Translation of Zikhron Divrey Romi, Divrey Malkhey Israel, and the Midrash on Zechariah*. Leiden: Brill, 2013.

YAHUDİ GELENEĞİNİN KUTSAL METNİ: *SEFER TORA*

THE HOLY SCRIPTURE OF THE JEWISH TRADITION: *THE SEFER TORAH*

ABDULLAH ALTUNCU

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KİLİS 7 ARALIK ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ,
DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

ASSISTANT PROFESSOR, KILIS 7 ARALIK UNIVERSITY, FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES,
DEPARTMENT OF RELIGIOUS SCIENCES
KILIS, TURKEY

a.altuncu@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-7385-9188>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1097001>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
01 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Altuncu, Abdullah, "Yahudi Geleneğinin Kutsal Metni: Sefer Tora [The Holy Scripture of the Jewish Tradition: The Sefer Torah]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 29-62

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



YAHUDİ GELENEĞİNİN KUTSAL METNİ: SEFER TORA*

Öz

Sefer Tora, Musa Peygamber'e Tanrı tarafından verildiğine inanılan *be-Reşit* (Yaratılış), *Şemot* (Mısırdan Çıkış), *va-Yikra* (Levililer), *ba-Midbar* (Çölde Sayım) ve *Devarim* (Yasanın Tekrarı) kitaplarının parşömenler üzerine yazılı olduğu Tevrat tomarıdır. Yahudi geleneğine göre metni yazacak olan *sofer*lerin özellikleri, yazımda kullanılacak malzemeler, metnin yazımı, tamamlanan tomarın muhafazası ve kullanımı, kullanılamayacak hale gelen *Sefer Tora*'nın ortadan kaldırılması dini hukukla ilgili hemen hemen bütün yasal kaynaklarda ele alınan konular haline gelmiştir. Dolayısıyla Yahudi dini hukuku, *Sefer Tora*'nın ilk yazıldığı andan günümüze gelinceye kadar nasıl aktarıldığını gösteren yapısal özellikleri ortaya koymaktadır. Buna göre Yahudiliğin kutsal metni, *humaş* adı verilen bir "kitap" değil *Sefer Tora* adını taşıyan ve parşömenlerden oluşan Tevrat tomarıdır. Yahudiler tarihi süreç içerisinde *humaş*ları araştırma ve inceleme yapmak için kullanmışlar, *Sefer Tora*'yı ise ibadet ve dini uygulamaların merkezine yerleştirmişlerdir. Ayrıca Yahudiliğin en kutsal nesnesinin de *Sefer Tora* olduğu görülmektedir. Yahudiliğin kutsal metin konusunda antik dönemlerden itibaren muhafaza edilen bu özelliği, onun, kutsal kitaba sahip diğer dinlerden farklı bir yön kazanmasını sağlamıştır. Yine Yahudiler, *Sefer Tora* ile olan ilişkileri sebebiyle *'Am ha-Sefer* yani "kitap halkı" olarak isimlendirilmişlerdir. *Tanah*'ta yer alan ifadeler her Yahudi'nin bir *Sefer Tora* yazması gerektiği şeklinde yorumlanmış, bu da altı yüz on üç *mitzvot* içerisinde yapılması gereken bir emir olarak belirtilmiştir. Tapınağın yıkılması, kurban ibadetlerinin ortadan kalkması ve meydana gelen sürgünler gibi Yahudi tarihindeki kırılma dönemleri, *Sefer Tora*'nın merkezi konumunun daha da artmasına neden olmuştur. Tapınağın yıkılması nedeniyle burada gerçekleştirilen kurban gibi birçok ibadetin artık yapılamaz hale gelmesi, metnin ve metin üzerinden şekillenen dini eğitimin merkezde olduğu yeni bir din anlayışının oluşmasını sağlamıştır. Dünyanın farklı bölgelerine dağılan Yahudiler ise Tanrı ile kurmaya çalıştıkları bağları, Tapınak ve vaat edildiğine inandıkları toprakların kaybı nedeniyle sadece *Sefer Tora* ile sağlamaya çalışmışlardır. Dolayısıyla *Sefer Tora* Yahudilik içerisindeki diğer birçok unsura göre değeri artarak muhafaza edilen ve dini hayatın farklı yönlerinde işlevi bulunan kutsal bir nesne haline gelmiştir. Yine *Sefer Tora*'nın sahip olduğu bu kutsallık, *aron ha-kodeş*, *teva*, *etz hayim*, *keter*, *rimonim*, *yad* ve *Sefer Tora kulfı* gibi diğer birçok nesnenin de kutsallık kazanmasını sağlamıştır. *Sefer Tora* ile ilgili önemli olan bir diğer husus antik dönemlerden itibaren taşınmış olduğu sembolik anlam olmuştur. Tasvirlerin reddedildiği soyut bir tek Tanrı anlayışına sahip bütün dinlerde Tanrı'nın yaratma eyleminin ve bunun sonucunda *oluşan* yasa koyma ve egemenlik hakkının yegâne göstergesi kutsal metinler olmuştur. Yahudilikte de *Sefer Tora*, İsrailoğullarının kutsalla irtibatını sağlayan, tüm tarihi süreç içerisinde Yahudilere kimlik kazandıran, Tanrı'nın bir sis içerisinde Sina Dağı'na inerek Tanrısal aemle yeryüzü arasındaki sınırların ortadan kalktığı ilk ana sürekli olarak atıf yapan sembolik metafor haline gelmiştir. Böylece *Sefer Tora*, Tanrı, İsrailoğulları ve yasalar arasındaki ortak bağlantı unsuru haline gelmiştir. Öyle ki *Zohar*'da Tevrat'ın bütün harfleri ile İsrailoğullarının bütün bireyleri ilişkilendirilmiş ve *Sefer Tora* ile Yahudi ulusu birbirinin aynısı, birbirini tamamlayan ve birbirine eşdeğer olan unsurlar olarak gösterilmiştir. Bu makalede Yahudiliğin kutsal metni *Sefer Tora* hakkında bilgiler verilecek, ardından *halaha* olarak adlandırılan Yahudi dini hukukunda Tevrat tomarları ve bunlarla ilgili konuların nasıl ele alındığı ortaya konulmaya çalışılacaktır. Sonrasında ise *Se-*

* Makaleyi inceleyerek önemli düzeltme, tashih ve önerilerde bulunan Doç. Dr. Yasin Meral, Doç. Dr. Eldar Hasanoğlu ve Dr. Akın Tercanlı'ya teşekkür ederim.

fer Tora'nın "kutsal" bir metin olması sebebiyle tarihi süreç içerisinde oluşan sembolik anlamları tartışılacaktır. Makalede, *Sefer Tora*'nın rabbani yorumlar ve dini hukuk kuralları üzerinden yapısal anlamının, mistik yorumlar ile dini uygulama ve ritüeller üzerinden de sembolik anlamının gösterilmesi amaçlanmıştır. Dokümantasyon yöntemi ile elde edilen makale verileri, deskriptif metot kullanılarak yazıya geçirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Sefer Tora, Sofer, Aron ha-Kodeş, Tevrat Tomarı, Parşömen.

THE HOLY SCRIPTURE OF THE JEWISH TRADITION: *THE SEFER TORAH*

Abstract

The Sefer Torah is the *Torah* scroll on which the books of *Bereshit* (Genesis), *Shemot* (Exodus), *Vayikra* (Leviticus), *Bamidbar* (Numbers), and *Devarim* (Deuteronomy), believed to have been revealed to the Prophet Moses by God, is written on parchments. The characteristics of the sofers who write the scripture according to the Jewish tradition, the materials to be used in writing, the writing of the scripture, the preservation and use of the completed parchment, the elimination of *the Sefer Torah*, which has become unusable, are the topics covered in almost all legal sources closely related to religious law. Therefore, Jewish religious law reveals the structural features that show how *the Sefer Torah* has been transmitted from the time it was first written until today. According to this, the sacred scripture of Judaism is not a "book" called humash, but a *Torah* scroll consisting of leather parchments called Sefer Torah. During the historical process, Jews used the humash for research and investigation, and they placed the Sefer Torah at the center of worship and religious practices. In addition, it is seen that the most sacred object of Judaism is *the Sefer Torah*. This characteristic of Judaism, which has been preserved since ancient times, has enabled Judaism to gain a different direction from other religions that have holy books. In addition, Jews were called 'Am ha-Sefer, that is, "the people of the book" because of their relationship with *the Sefer Torah*. *The Tanakh*'s teachings have been interpreted as commanding that every Jew compose a *Sefer Torah*, which is declared as a command that must be fulfilled within 613 mitzvot. The breaking periods of Jewish history, such as the destruction of the Temple, the disappearance of the sacrificial worship, and the exiles that occurred, caused the central position of *the Sefer Torah* to increase even more. Due to the destruction of the temple, many worships such as the sacrifice performed in the temple have become impossible. This has led to the emergence of a new understanding of religion in which the text and religious education shaped through the text are at the forefront. The Jews, who were dispersed to different parts of the world, have tried to establish the ties they have with God only via *the Sefer Torah*, due to the loss of the Temple and the promised land. Therefore, *the Sefer Torah* has become a sacred object, which is preserved by increasing its value compared to many other elements in Judaism and has a function in different aspects of religious life. In addition, this holiness of *Sefer Torah* has enabled many other objects such as *aron ha-kodesh*, *teva*, *etz chayim*, *keter*, *rimonim*, *yad*, and *Sefer Torah* sheath to gain holiness. Another important point about *Sefer Torah* is the symbolic meaning it has had since ancient times. In all religions, which have an abstract understanding of one God, where depictions are rejected, sacred scriptures have been the only indication of God's act of creation and the resulting right to legislate and sovereignty. In Judaism, as well, *the Sefer Torah* has become

a metaphor that connects the Israelites with the sacred and gives identity to Jews throughout the entire historical process. It has also become a symbolic metaphor referring to the first moment when God descended into Mount Sinai in a fog and the boundaries between the divine realm and the earth disappeared. Thus, *the Sefer Torah* became the common link between God, the Israelites, and the law. So much so that in *the Zohar*, all the letters of *the Torah* are associated with all the individuals of the Israelites, and *the Sefer Torah* and the Jewish nation are shown as the same, complementary, and identical elements.

This article provides information about *the Sefer Torah* as the sacred scripture of Judaism, and then it seeks to reveal how the *Torah* scrolls and related issues are handled in Jewish religious law, which is called *halakha*. Then, the symbolic meanings of *the Sefer Torah* arising from being a “sacred” scripture, emerging in the historical process are discussed. The article also aims to show the structural meaning of *Sefer Torah*, through rabbinic interpretations and religious law rules. Another aim of the study is to show the symbolic meaning of the *Sefer Torah* through mystical interpretations and religious practices and rituals. The data is obtained through the method of documentation and transcribed using the descriptive method.

Keywords: History of Religions, Judaism, The Sefer Torah, Sofer, Aron ha-Kodesh, Torah Scroll, Parchment.

GİRİŞ

Sefer Tora (ספר תורה), *sofer* (סופר) ismi verilen yazıcılar tarafından belli işlemlerden geçirilmiş bir parşömen üzerine dini hukuk içerisindeki kurallara göre yazılan ve temel olarak cemaat ibadetlerinde okumak için kullanılan Tevrat tomarlarıdır (Bk. Ek 1).¹ *Sefer Tora* Yahudiler açısından sadece dinin merkezi metni değil aynı zamanda Yahudilikteki en kutsal ve en önemli nesnedir. İlk dönemlerden itibaren oluşan gelenek ve sistemleştirilmiş dini uygulamaların sık ve düzenli tekrarı ile Yahudiliğin kültürel bilincinde önemli bir konuma sahip olmuştur. Öyle ki *Sefer Tora*'nın Yahudilik açısından önemi ve mevcut konumu sebebiyle Yahudiler *Am ha-Sefer* (עם הספר) yani “kitap halkı/ehl-i kitap” olarak da ifade edilmiştir.² Kumran'da ortaya çıkarılan metinler, Tevrat'ı yazmak ve çoğaltmak için araç olarak kullanılan tomarlarla zorunlu ilişkisi bulunan bir toplumun özelliklerini yansıtmaktadır. *Tanah*'ın bir dizi kitap olduğu fikri eski ve yaygın bir düşünce olsa da onları, kelimenin modern anlamıyla birer kitap olarak görmek yanıltıcı olacaktır.³ Süreç içerisinde *Tora*'nın söz-

¹ Aaron Rothkoff - Louis Isaac Rabinowitz, “Sefer Torah”, *Encyclopedia Judaica* (Jerusalem: Keter Publishing House, 2007), 18/241; Yasin Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, (İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021), 143; Salime Leyla Gürkan, *Yahudilik*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2012), 93.

² Jeremy Stolow, *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the Artscroll Revolution*, (Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010), 24.

³ *Tanah*'ın teşekkülüne ilişkin temel kaynaklardan örneklerle ilgili bk. Eldar Hasanoğlu, “Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre *Tanah*'ın Kanonize Edilmesi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015), 28 ve dvm.

leri ilk olarak taş tabletlere kazınmış, sonrasında ise *pasuklar*,⁴ papirüs ve hayvan derileri üzerine yazılmıştır. Bu geleneği sürdürmek için Yahudiler, Tevrat'ın tamamını belli kurallar içerisinde özel olarak hazırlanan parşömenlere yazmış ve *etz hayim* (עץ חַיִּים) yani “hayat ağacı” şeklinde isimlendirilen iki ahşap silindire ekleyerek tomar halinde muhafaza etmişlerdir.⁵ *Pasuklar* halka açık bir şekilde okunduğunda bir *Sefer Tora*'nın kullanılması, metin üzerinde inceleme yapılırken *humaş* (חֻמָּשׁ) adı verilen ciltli kitap formatının kullanılması gerekmektedir.⁶

Çevre toplum ve kültürler, oluşturulan metinlerin korunması ile aktarılmasında *kodeksi* benimsemiş olsalar da Yahudi tarihi açısından Tevrat'ın tomar şeklinde yazımı zorunlu bir kural olarak muhafaza edilmiştir. Geç antik dönemden itibaren Rabbanî Yahudilik içerisinde Tanrı'nın yasalarının okunması için kabul edilebilen tek metin biçimi *Sefer Tora* olmuş ve bu tomarların hazırlanması, okunması ve muhafaza edilmesine yönelik çeşitli dini kurallar ortaya konulmuştur.⁷ Standart bir parşömen, ortalama uzunluğu üç yüz kırk santimetre olan yirmi papirüs yaprağına sahip olmuştur. Parşömenlerin kullanılabilirlik sınırlarından kaynaklanan bu özellik, *Tanah*'ta yer alan Samuel, Krallar ve Tarihler bölümlerinin genişliği nedeniyle iki ayrı kısım olarak tasnif edilmesine neden olmuştur. Yine benzer şekilde on iki peygambere ait metinlerin tek bölüm halinde yer almasının sebebi de içeriklerinin kısa olmasıdır.⁸

Tarihi süreç içerisinde *Sefer Tora*'nın kullanımı ile ilgili kaynaklarda birçok farklı bilgi yer almaktadır. Bunlar arasında krallıklar döneminde ortaya çıkan hukuk kuralları oldukça dikkat çekicidir. *Mişna*'da *Milhemet ha-Reşut* (מלחמת הרשות) olarak ifade edilen “isteğe bağlı savaş” ile ilgili kurallar sırasında kralın, kral olması sebebiyle bir *Sefer Tora* daha yazması ve savaşta beraberinde götürmesi gerektiği anlatılmaktadır.⁹ Ayrıca kralın tüm faaliyetle-

⁴ Tevrat'ın her bir cümlesi *pasuk* olarak adlandırılmaktadır.

⁵ *Etz hayim* ismi *Tanah*'ta yer alan “Bahçede iyi meyve veren türlü türlü güzel ağaç yetiştirdi. Bahçenin ortasında yaşam ağacı ile iyiyi kötüyü bilme ağacı vardı.” (Yaratılış, 2:9) ve “Bilgelik yaşam ağacıdır ona sarılanlara, Ne mutlu ona sınımsız tutunanlara.” (Süleyman'ın Özdeyişleri, 3:18.) şeklindeki *pasuklardan* türetilmiş bir kelimedir. Yahudi geleneğine göre cömert bir ağaç gibi, Tevrat da ilham verici meyvesini sürekli olarak yeniler.

⁶ Stuart Kelman, “The Torah Scroll”, *Etz Hayim Study Companion*, (New York: The Jewish Publication Society, 2005), 359.

⁷ Ben Outhwaite, “The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages”, *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2020), 63.

⁸ Karel Van Der Toorn, *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible*, (Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2007), 21-23.

⁹ “Kral, Yasanın Tekrarı, 17:18'de belirtildiği gibi, onun hatırı için kendisine bir Tevrat tomarı yazar. Savaşa gittiğinde, onu da beraberinde getirir. Savaştan geldiğinde onu da yanında getirir. Yargıya oturduğunda, onunla birlikte dir. Yemek yemek için eğildiği zaman karşısındadır, denildiği gibi: ‘Bu yasa örneğini yanında bulunduracak ve yaşamı boyunca her gün onu okuyacak’ (Yasanın Tekrarı, 17:19).” *Mişna*, Sanhedrin, 2:4.

rinde *Sefer Tora*'yı yanında bulundurması emredilmektedir. Bununla ilgili olarak Musa ibn Meymun (ö. 1204), “Kral olduğunda onun için yazdığı ya da yazdırdığı *Sefer Tora*, her zaman yanında olmalıdır. Eğer savaşa giderse, parşömen onunla olmalıdır. Evine girdiğinde, onunla birlikte olmalıdır. Bir sebep duyduğunda (bir yargılamada olduğunda) onunla birlikte olmalıdır. Bir yemeğe oturduğunda, önüne konmalıdır. Emredildiği gibi: ‘Bu yasa örneğini yanında bulunduracak ve yaşamı boyunca her gün onu okuyacak’ (Yasanın Tekrarı, 17:19).” ifadelerini kullanmaktadır.¹⁰ Yine kıtlık ve kuraklık nedeniyle yağmur yağması için¹¹ gerçekleştirilen oruç günlerinde *Sefer Tora*, içerisinde bulunduğu sandıkla birlikte şehrin meydanına getirilmiş ve sandığın üzerine yas işareti olarak kül konulmuştur.¹² Bir diğer örnek, Yahudi geleneğinde gerçekleşen mahkemeler ve yürütülen davalarda özellikle herhangi bir tanığın bulunmadığı durumlarda *Sefer Tora*'yı tutarak yemin edilmesi şeklinde gerçekleşen uygulamadır. Ayrıca *Sefer Tora* tutulduğu sırada yapılan yeminin, “*Sefer Tora*'nın üzerine yemin ederim.” olarak değil “Tanrı'nın adının üzerine yemin ederim.” şeklinde yapılması gerektiği belirtilmiştir.¹³ *Sefer Tora*'nın Yahudi halk inanışlarında da yer alan bir nesne olduğu görülmektedir. Buna göre Tevrat tomarının sihri bir gücünün bulunduğu, bereket getirdiğine ve çeşitli kötülüklerden koruduğuna inanılmaktadır. Günümüzde Kuzey Afrika kökenliler başta olmak üzere birçok Yahudi topluluğunda *Sefer Tora*'nın koruyucu ve mucizevi güçlerinin bulunduğu inanılmaktadır.¹⁴ Musa ibn Meymun'un *Sefer ha-Mada*' isimli eserindeki bilgilere göre *Sefer Tora*'nın tarihi süreç içerisinde tedavi amaçlı kullanıldığı da anlaşılmaktadır. İbn Meymun'un “Tevrat'ın sözlerini, ruhun tedavisinden ziyade bedenin tedavisinde kullanmışlardır.” diyerek sert bir şekilde eleştirdiği uygulamalar arasında “Tevrat'tan bir cümle okuyarak bir yaranın üzerine fısıldanması, benzer şekilde korkmaması için bir bebeğin üzerine Tevrat'tan bölümlerin okunması ya da uyuması için *Sefer Tora*'nın çocuğun üzerine bırakılması” belirtilmiştir.¹⁵

Yukarıdaki bütün bu bilgilerle birlikte antik dönemlerden günümüze gelinceye kadar *Sefer Tora*'nın en önemli kullanım alanı Tanrı'nın emirlerinin halka okunması olmuştur. Bu şekilde *Sefer Tora*, Yahudi ibadet hayatının en önemli unsuru haline gelmiştir. *Mişna*'da, kral tarafından *Sefer Tora*'nın

¹⁰ Musa ibn Meymun, *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuzat ve-Sefer Tora, 7:2.

¹¹ Bk. *Mişna*, Ta'anit, 1:1-7.

¹² *Mişna*, Ta'anit, 2:1.

¹³ *Şulhan Aruh*, Hoşen Mişpat, 87:15.

¹⁴ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 92.

¹⁵ Musa ibn Meymun, *Sefer ha-Mada*, çev. Yasin Meral, Büşra Şahin, Safiye Merve Özkaldı, Mukadder Sipahioğlu, Rumeysa Bektaş, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022), 209.

nasıl okunacağı ile ilgili çeşitli kurallar yer almaktadır.¹⁶ Günümüzde ise sinagoglar içerisinde haftalık *paraşa* okumaları, çeşitli bayram ve günlerde tomarın sinagog içerisinde dolaştırılması gibi uygulamalarla kutsal bir metin olarak *Sefer Tora*, Yahudi inanç ve ibadetinin başlıca unsurları arasında yer almaya devam etmektedir.

1. SEFER TORA'NIN YAZIMIYLA İLGİLİ DİNİ HUKUK KURALLARI

Yahudi geleneğinde *Sefer Tora*, Tanrı'nın sözü ve yasalarını içermesi bakımından fiziksel bir nesne olmasına rağmen kendisinde kutsallığın bulunduğu inanan, Tanrı ile "Tanrı'nın yasaları karşısında sorumluluğu bulunan Yahudiler" arasında bağı oluşturan, dolayısıyla soyut ve manevi kabul edilen Tanrısal âlem ile bu soyut âlemin dışındaki yeryüzü ve insanlık arasında köprü vazifesi gören en önemli unsurlardan birisidir. Tevrat parşömenlerine yüklenen tüm bu anlamlar, metnin hazırlanışı, kullanılması, muhafaza edilmesi ve artık kullanılmayacak hale geldiğinde saklanması ya da imha edilmesi sırasında kendisine en üst seviyede saygıyla davranılmasını ve bütün bu süreçlerin belli uygulama ile kurallar içerisinde gerçekleştirilmesini gerekli kılmıştır.¹⁷ Yahudi geleneğinde başlıca dini hukuk kaynakları olan *Mişna* ve *Talmud*'da, *Sefer Tora*'nın yazımı ile ilgili ayrıntılı kurallar yer almaktadır. Bu kurallara riayet etmeden hazırlanan bir *Sefer Tora*, *pasul* (פסול) olarak adlandırılarak kusurlu ve geçersiz kabul edilmiştir. Bu tomarların ise dini bir uygulamada kullanılması yasaktır.¹⁸

Tevrat'ta "Şimdi kendiniz için şu ezgiyi yazın ve İsraililer'e öğretin; onu okusunlar. Öyle ki, bu ezgi İsraililer'e karşı benim tanığım olsun."¹⁹ şeklinde bir *pasuk* yer almakta, bu ise rabbani din adamları tarafından her Yahudi erkeğin kendisine ait bir *Sefer Tora* yazma sorumluluğunun bulunduğu şeklinde yorumlanmaktadır. Bu *pasuğa*, *Sefer Tora* ile ilgili birçok yasal hükümde atıf yapılmakta ve kişinin kendisine ait bir *Sefer Tora* yazması altı yüz on üç *mitzva* içerisinde *mitzvot asech* (מצוות עשה) yani bir emir olarak ifade edilmektedir. Bu hüküm sebebiyle kişiye, babasından miras kalan bir *Sefer Tora* olsa bile yine de kendisine ait birine sahip olmak zorunda olduğu belirtilmektedir.²⁰ Bununla ilgili olarak *Talmud*'da "Her Yahudi'nin bir *Sefer Tora* yazmasıyla ilgili *mitzvaya* gelince, bir kişinin ataları ona bir *Sefer Tora*

¹⁶ Bk. *Mişna*, Sota, 7:8.

¹⁷ Outhwaite, "The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages", 65.

¹⁸ Outhwaite, "The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages", 64; Annett Martini, "The Ritualization of Manufacturing and Handling Holy Books by the Hasidei Ashkenaz between Halakah and Magic", *Ritual Dynamics in Jewish and Christian Contexts: Between Bible and Liturgy*, (Leiden, Boston: Brill, 2019), 57; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 369.

¹⁹ Yasanın Tekrarı, 31:19.

²⁰ Yosef Karo, *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 270:1.

bırakmış olsa bile, kişinin kendi tomarını yazması bir *mitzvadır*.” ifadeleri yer almaktadır.²¹ *Talmud*’da bir kişinin *Sefer Tora*’yı kendisi için yazabileceği, kendi adına bir *sofer* yazdırabileceği veya satın alabileceği belirtilmektedir. Bununla birlikte kişi, kendisi için bir Tevrat tomarı yazarsa, sanki onu Sina Dağı’nda almış gibi kabul edilmektedir.²²

Kişisel bir *Sefer Tora* üretme gereksinimi, zahmetli ve çoğu insan için pratik olmayan bir iştir. Günümüze ulaşan nüshalar içerisinde *Tanah*’ın tam halinin yer aldığı en eski nüsha olan *Leningrad Kodeksi*’nin Yasanın Tekrarı kitabının sonundaki *Masoret* notlarına göre Tevrat’ta 5845 pasuk, 79.856 kelime ve 400.045 harf bulunmaktadır.²³ Uzman bir *soferin* bile gerekli özeni göstererek bir *Sefer Tora* hazırlaması aylar alabilmektedir. Bununla birlikte *Sefer Tora*’nın yazılması için gerekli parşömen üretimi ve maliyeti, Orta Çağ’daki Yahudi cemaatlerinin çoğu üyesinin imkanlarının ötesine geçmiştir. Rabbanî din adamları, oluşan olumsuz şartlarla birlikte *halahanın* gereklerinin yerine getirilmesi konusunda yeni argümanlar oluşturmaya çalışmışlardır.²⁴ *Talmud*’da Rav Şešet’ten nakledilen bir hükümde “Tevrat tomarının tek bir harfini bile düzelten bir kişi, onun sanki tamamını yazmış gibidir.” ifadesi yer almaktadır.²⁵ Yine Musa ibn Meymun bu konuyla ilgili olarak “Bir kişi *Sefer Tora*’nın yazımıyla ilgili kuralları bilmiyorsa, kendisi için başka bir kişiye yazdırmalıdır. Bir tomarı, hatta bir harfini bile düzelten, onu tamamen yazmış sayılır.”²⁶ şeklinde hüküm vermiştir. Buradan yola çıkarak hem her Yahudi’ye bir *Sefer Tora*’da pay veren hem de böylece *Sefer Tora*’yı yazma emrinin yerine getirilmesini sağlayan *Siyum ha-Tora* (סיום התורה) adlı bir gelenek oluşmuştur. Burada *sofer*, *Sefer Tora*’nın ilk ve son bölümlerindeki kelimelerin sadece ana hatlarını yazmakta ve törende hazır bulunanlar, her biri içi boş harflerden birini doldurmaya davet edilmektedir.²⁷ Böylece bu törene katılıp harflerin içini dolduran Yahudiler de kişisel bir *Sefer Tora* yazma yükümlülüğünü yerine getirmektedir.

Yahudi geleneğinde *Sefer Tora*’yı yazan kişiye yazıcı veya kâtip anlamına gelem *sofer* denilmektedir. *Sofer* kelimesi *sofer Stam* (סופר סתם) ifadesinin kısaltılmış halidir. *Stam* kelimesi ise *sofer* tarafından yazılan kutsal yazılara, yani *Sefer Tora*, *Tefilin* ve *Mezuza*’ya atıf yapmakta ve bunların baş harfle-

²¹ *Babil Talmudu*, Sanhedrin, 21b.

²² *Babil Talmudu*, Menahot, 30a.

²³ Outhwaite, “The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages”, 66.

²⁴ Outhwaite, “The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages”, 66-67.

²⁵ *Babil Talmudu*, Menahot, 30a.

²⁶ *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:1.

²⁷ Robert Goodman, *Teaching Jewish Holidays: History, Values, and Activities*, (Denver: A.R.E. Publishing, 1997), 228; Outhwaite, “The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages”, 67; Sol Scharfstein, *Torah and Commentary: The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*, (Jersey City: KTAV Publishing House, 2008), 28.

rinden oluşmaktadır.²⁸ Dolayısıyla bir *sofer* tarafından gerçekleştirilen işlemler kutsal metinlerle ilgilidir ve asla sanatsal bir kaligrafi uygulaması olarak kabul edilmemektedir. Tecrübeli bir *soferin* yanında eğitim yoluyla aktarılan uygulamalar, büyük bir ustalık gerektirmekte ve *halahayla* ilgili oldukça fazla ayrıntıya sahip kuralları barındırmaktadır.²⁹ *Sefer Tora*'nın yazımını belirleyen bu kurallar *Mesahet Sefer Tora* ve *Mesahet Soferim* başlıklarını taşıyan iki risalede bulunmaktadır.³⁰ Ayrıca Musa ibn Meymun tarafından 12. yüzyılın ikinci yarısında kaleme alınan *Mişne Tora*'nın, *Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora* adlı bölümünde de yer almıştır. Farklı dönemlerde yazılan bazı *Sefer Tora*'ların, *Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora*'daki kurallara harfiyen riayet edilerek yazılmadığı görülse de bahsedilen eser, kutsal kabul edilen parşömen yazılarının nasıl yazılacağıyla ilgili temel konu ve içerikleri sistemli bir şekilde sunmuştur. *Sefer Tora* ve diğer parşömenlerin yazımıyla ilgili kesin kuralların nihai kanonizasyonu ise 16. yüzyılda Yosef Karo (ö. 1575) tarafından tamamlanmıştır.³¹

Yahudi geleneğine göre *sofer*, dini kurallara bütünüyle riayet eden ve tüm emirlere karşı titiz davranan bir kişi olmalıdır. Özellikle kutsal kabul edilen yazıların parşömenlere aktarımıyla ilgili her ayrıntıya hâkim olması gerekmektedir. Rabbanî din adamları, Yahudi olmayan veya din değiştiren bir kişi, köle, kadın ya da reşit olmayan biri tarafından yazılan *Sefer Tora*'nın *pasul* olduğunu ve asla kullanılamayacağını belirtmişlerdir.³² *Sefer Tora*, *Tefilin* ve *Mezuza*'lar, diğer Yahudilerin ibadet ve dini yükümlükleri için hazırlandığından dolayı bunları yazan *soferin* kendisine güven duyulan ve itimat edilen bir kişi olması gerekmektedir.³³ Ayrıca sürecin her adımı için *kavana* (כונה) şeklinde ifade edilen niyet, amaç ve samimi duygu gereklidir. *Sofer*, kutsal yazılar üzerinde çalışırken uygun bir zihin yapısına, samimi ve içten bir duyguya sahip olmalıdır. Yazım esnasında kişi uyku-

²⁸ Leila Avrin, *Scribes, Script, and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*, (Chicago, London: American Library Association, The British Library, 1991), 117; Marianne Schleicher, "Accounts of a Dying Scroll: On Jewish Handling of Sacred Texts in Need of Restoration or Disposal", *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*, (London, New York: Routledge, 2016), 19.

²⁹ Kelman, "The Torah Scroll", 360.

³⁰ *Mesahet Kitanot* (Küçük Risaleler) veya *Mesahet İtsoniyot* (Dış Risaleler) arasında bulunan *Mesahet Sefer Tora* ve *Mesahet Soferim*, *Talmud* içerisinde tasnif edilmemişlerdir. *Talmud* üzerine yazılan bu eklerin 7. yüzyılda son şeklini aldıkları düşünülmektedir. Bu risalelerde *Talmud*'da olduğu gibi konu ile ilgili tartışmalar yapılmamış sadece verilen hükümler sıralanmıştır. Bk. Ömer Faruk Araz, *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2019), 177.

³¹ Mauro Perani, "The Tagin: Their Origin, Use, and Oscillating Evolution between Embellishment and Mystical Signifier. New Light from the Ancient Bologna Sefer Torah", *The Hebrew Bible Manuscripts: A Millennium*, (Leiden, Boston: Brill, 2022), 338.

³² *Mesahet Soferim*, 1:13.

³³ Jay Seth Greenspan, *Hebrew Calligraphy: A Step by Step Guide*, (New York: Schocken Books, 1981), 136.

luysa, zihni başka bir meseleyle meşgulse veya samimiyet ve saf adanmışlık duygularıyla işini yapamıyorsa yazılan parşömen geçersizdir.³⁴ *Soferin*, *Sefer Tora*'yı yazmaya başlamadan önce her sabah günlük ritüelinin bir parçası olarak, manevi temizliğini ve saflığını sağlamak için *mikveye* girmesi gerekmektedir.³⁵ Eğer o gün manevi temizliğini sağlamak adına *mikveye* girememişse parşömende Tanrı'nın isimlerini yazacağı bölümleri ayırarak buraları boş bırakmasının ve bu isimleri *mikveye* girdiği başka bir gün yazmasının uygun olacağı belirtilmiştir.³⁶

Sofer, *Sefer Tora* yazmak için deri bir parşömen, tüy kalem, mürekkep, kopya kalem ve cetvel gibi malzemeler ile Tevrat metnini içeren *tikkun* (תיקון) isimli bir rehberle sahip olmalıdır. Hazırlanacak olan tomar, ancak *koşer* olarak kabul edilen bir hayvanın derisinin belirli bölümlerinden üretilmiş bir parşömen üzerine yazılmalıdır. Bununla birlikte hayvanın *koşer* kurallarına göre kesilmesi gerekmez. Vahşi bir hayvanın, necis bir kuşun veya bir balığın derisi, *Sefer Tora* için kullanılamaz.³⁷ *Pasukların* yazılmasından önce derinin tabaklanması ve çeşitli işlemlerden geçmesi gerekmektedir.³⁸ İşlem görecektir ham deri üç tabakadan oluşmaktadır. Bunlardan *gevil* (גוויל), derinin en üst tabakasıdır ve tüylerin hemen altındadır. En altta bulunan tabaka ise *duhsustus* (דוּחְסוּסְטוּס) adını taşımaktadır ve etin karşısında yer alan deri tabakasıdır. *Klaf* (קלף) ise derinin orta tabakasıdır ve *gevil* ile *duhsustus* arasında kalan bölümdür. *Sefer Tora*, derinin ancak *gevil* veya *klaf* tabakalarına yazılabilir.³⁹ Bununla birlikte bir *Sefer Tora* üzerindeki tüm yazıların ya *gevil* ya da *klaf* üzerine yazılı olması gerekmektedir. Aynı tomar içerisinde farklı tabakalara yazılmış parşömenlerin yer alması *Sefer Tora*'yı kullanılamaz hale getirecektir.⁴⁰

Talmud'da "Diftera, tuz ve unla işlenmiş ancak mazı ile işlenmemiş deridir." şeklinde bir ifade bulunmaktadır.⁴¹ Dolayısıyla eski dönemlerde derinin hazırlanması için tuz, arpa unu ve mazı palamudunun kullanıldığı anlaşılmaktadır. Günümüzde, deriler iki gün temiz suda bekletilerek yumuşatılmakta, sonrasında dokuz gün kireçli suda bekletilerek tüyleri alınmakta, daha sonra ise durulanıp kurutulmakta ve presle ütülerek parşömen haline getirilmektedir. *Sefer Tora* için hazırlanan derileri taşıyan kişi, malze-

³⁴ Greenspan, *Hebrew Calligraphy*, 137.

³⁵ George Robinson, *Essential Torah: A Complete Guide to the Five Books of Moses*, (New York: Schocken Books, 2006), 13.

³⁶ Baki Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, (İstanbul: Pınar Yayınları, 2010), 31; Kelman, "The Torah Scroll", 360.

³⁷ *Mesahet Sefer Tora*, 1:1; *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:1.

³⁸ *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:2.

³⁹ Şabat, 79b; *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:3.

⁴⁰ *Mesahet Sefer Tora*, 2:11; *Mesahet Soferim*, 2:10; *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:4.

⁴¹ *Babil Talmudu*, Megilla, 19a.

melerin işlenmesi sırasında gereken tüm dini hukuk kurallarına riayet edildiğini ve tüm eylemlerin *Sefer Tora*'nın kutsallığına uygun bir şekilde gerçekleştirildiğini ifade eden sözlü bir beyanda bulunmalıdır.⁴² Böylece *yeria* (יריעה) adı verilen tomar için kullanılacak parşömen sayfaları hazırlanmış olur. Bu sayfaların, üzerine kutsal metnin yazılmasından önce üç rabbanî din adamı tarafından kontrol edilmesi gerekmektedir.⁴³ Ham deriler, parşömen haline getirildikten sonra *sofer* bir kopya kalemi ve cetvel yardımıyla kırk üç ince satır çizgisi ve yazıların aynı hizada başlayıp bitmesi için sütun çizgilerini çizer.⁴⁴ *Sefer Tora*'lar genellikle kırk iki satır ve iki yüz kırk sekiz sütundan oluşan standart bir kalıpla hazırlanmaktadır. Bununla birlikte *halaha* açısından Musa ibn Meymun'un *Mişne Tora*'sına göre uygulamalarını gerçekleştiren Yemen Yahudilerine ait *Sefer Tora*'ların ise elli bir satırdan oluştuğu görülmektedir.⁴⁵ Bir parşömeninde üçten az ve sekizden fazla sütun bulunmamalıdır.⁴⁶ Her sütunun yaklaşık olarak 12,7 cm olması gerekmektedir. Bu ölçü ise aynı satır içerisinde "onların ailelerine" anlamına gelen ve Tevrat'taki en uzun kelime olan *le-Mişpəhotihem* (למשפחותיהם)⁴⁷ kelimesinin üç defa yazılabileceği uzunluk ölçüsüne denk gelmektedir.⁴⁸ Yine her sütun arasında 5,08 cm, parşömenlerin dikileceği kısımda ise fazladan 2,54 cm boşluk olması gerekmektedir. Ayrıca sütunların üstünde 7,62 cm, altında ise 10,16 cm kenar boşluğu olmalıdır. *Tora*'nın her kitabı arasında da 10,16 cm boşluk bırakılmalıdır (Bk. Ek 2).⁴⁹ Musa ibn Meymun, "Her kitapla bir sonraki kitap arasında (Tevrat'taki beş kitabın her biri arasında) ne eksik ne fazla dört satırlık bir boşluk bırakılmalı, bu boşluğa hiçbir yazı yazılmamalı ve sonraki kitaba beşinci satırın başından başlanmalıdır. Tevrat'ı tamamlarken, onu sütunun sonundaki satırın ortasında bitirmek gerekir. Sütunun birkaç satırı bırakılacaksa, son satırının başlangıcından başlanıp tamamlanacak şekilde kısaltılmalı ve ayrıca satırları, son kelimeler olan *le-Eyne Kol*

⁴² Rothkoff, Rabinowitz, "Sefer Torah", 241.

⁴³ <https://memorialsrollstrust.org/index.php/czech-scrolls-museum/creating-a-torah-scroll>

⁴⁴ *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:5; Bununla ilgili olarak Musa ibn Meymun, "Satır çizgileri çekilmeden ya da bir kısmı tüm deriden yapılmış parşömen üzerine, bir kısmı da bölünmüş derinin iç yarısından yapılmış olan parşömen üzerine yazılmış bir Sefer Tora kullanıma uygun değildir." ifadelerini kullanmaktadır. Bk. *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:4.

⁴⁵ Bununla ilgili olarak Musa ibn Meymun, "Her sütundaki satır sayısı kırk sekizden az, altmıştan fazla olamaz." şeklinde bir hüküm vermiştir. Bk. *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:10.

⁴⁶ *Mesahet Soferim*, 2:6.

⁴⁷ Yaratılış, 8:19.

⁴⁸ Musa ibn Meymun, "Her satırın uzunluğu, *le-Mişpəhotihem* (למשפחותיהם) kelimesini üç kez yazmaya yetecek genişlikte otuz harflik olmalıdır. Her sütunun genişliği bu şekilde olmalıdır. Hiçbir satır daha kısa olmayacaktır." şeklinde görüşlerini ifade etmektedir. Bk. *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:4. Erken dönemlerde on harften oluşan bu kelimenin "vav" harfi olmadan (למשפחותיהם) şeklinde dokuz harften oluşacak şekilde yazıldığı da görülmektedir.

⁴⁹ Ronald L. Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society,2004), 328-329.

Yisrael (לעיני כל ישראל) ifadeleri, sütunun sonundaki satırın ortasında olacak şekilde planlanmalıdır.⁵⁰ ifadeleriyle *Sefer Tora* içerisindeki ayrı kitapların yazımıyla ilgili de gerekli düzenlemeyi belirtmiştir.

Talmud döneminde kalem olarak kamış kullanılırken, günümüzde genellikle hindi gibi *koşer* olan bir kuşun tüylerinden yapılmış divitler kullanılır. Yahudi geleneğinde *Sefer Tora*'nın barış aracı olarak görülmesi savaş ve şiddet ile ilişkilendirilen demir ve çelikten imal edilmiş kalem ve malzemelerin kullanılmasını yasaklamıştır. *Sofer*, yazılması gereken yazı karakterindeki kare harfleri oluşturmak için tüyün ucunu keser ve istenilen derecede düz bir yüzey verir. Sonrasında mürekkebi taşıması için uzunlamasına keser. Mürekkep siyah renkli ve rengi kalıcı olmalı ancak silinmez olmamalıdır. Bununla birlikte yeşil veya kırmızı gibi diğer renklerle ya da altınla tek bir harf yazılsa dahi *Sefer Tora* kullanılamaz hale gelir.⁵¹ Mürekkebin rengi ile ilgili bu şartlar nedeniyle kullanılmakta olan *Sefer Tora*'ların, belli aralıklarla kontrol ettirilmesi ve yazının renginin değişip değişmediğinin ya da harflerde çatlamların olup olmadığına incelenmesi gerekmektedir. *Talmud*'da bütün yağlardan mürekkep elde edilebileceği, en iyi mürekkebin ise zeytinyağından alınabileceği bilgisi verilir. Zeytinyağının yakılmasıyla oluşan kurumun kazınarak toplandığı ve bunun yağ, bal ve mazı ile karıştırılarak mürekkebin elde edildiği belirtilmektedir.⁵² Günümüzde kullanılan mürekkepler toz haline getirilmiş mazı, arap zamkı ve bakır sülfat kristallerinin karışımının kaynatılmasıyla hazırlanmaktadır. Bazı *soferler* yazıyı daha parlak hale getirmek için mürekkebin içerisine sirke ve alkol de eklerler.⁵³

Sofer, *Sefer Tora*'yı yazmaya başlamadan önce bir parşömen parçasına *Amalek* (עמלק)⁵⁴ yazıp üzerini birkaç kez çizerek mürekkebin rengini ve yoğunluğunu test etmekte ve tüy kalem ile uygun kalınlıkta harflerin yazılıp yazılmadığını kontrol etmektedir.⁵⁵ Ardından "Ben Tevrat'ı kutsallığı adına, Tanrı'nın adını da onun kutsallığı adına yazıyorum." diyerek *Sefer Tora*'nın yazımına başlamaktadır. *Sefer Tora*, *Ktav Aşuri* olarak bilinen kare biçimli Asur alfabesinin⁵⁶ Aşkenaz veya Sefarad stilleriyle yazılır. Bir *Sefer Tora*,

⁵⁰ *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:7.

⁵¹ *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 271:6; Eski dönemlerde bir *Sefer Tora* yazılması için altın harflerin kullanıldığı fakat bu uygulamanın, Altın Buzağ'ı hatırlatması nedeniyle daha sonra terk edildiği belirtilmektedir. Bk. Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, 327.

⁵² *Babil Talmudu*, Şabat, 23a.

⁵³ Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, 326-327. Ayrıca bk. *Mesahet Soferim*, 1:9.

⁵⁴ Tevrat'ta, Mısır'dan ayrılımlarından sonra çölde İsrailoğullarıyla savaşan ve Yahudilerin sürekli düşmanı olarak tanımlanan topluluklardan birisidir.

⁵⁵ Eric Ray, *Sofer: The Story of a Torah Scroll*, (Los Angeles: Torah Aura Productions, 1999), 22; Robinson, *Essential Torah*, 13; Bk. Ek 3.

⁵⁶ *Mesahet Soferim*, 1:7; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 32.

Tevrat'ın ayrı kitaplarına bölünemediği gibi tek, iki ya da üç birleştirilmiş tomara dönüştürülemez. Bunun sebebi Yahudi dini hukukuna göre büyük bir kutsallığa sahip tomarı küçük bir kutsallığa indirgemenin yasak olmasıdır.⁵⁷ Genellikle *sofer*lerin ilk önce Tanrı'nın adlarını, parşömen üzerine buldukları satırlara yazdıkları, sonrasında ise diğer kalan kelimeleri baştan itibaren yerleştirdikleri görülmektedir. Diğer kelimelerde herhangi bir hata gerçekleştiği takdirde yazılan yazı silinip düzeltilebiliyorken Tanrı'nın isimlerinden birisinde hata yapıldığında parşömen kullanılamaz hale gelir ve *pasuk*ların yeni bir parşömen üzerine baştan yazılması gerekmektedir.⁵⁸ Dolayısıyla birçok *sofer* emek, vakit ve parşömen kaybının önüne geçmek için ilk önce satırlar üzerinde yerleri belli olan Tanrı'nın isimlerini parşömene aktarmaktadır. *Sofer*, *Sefer Tora*'daki her sütun ve satırdaki yazıların nasıl yazılacağını gösteren *tikkun*daki ifadeyi inceler, sonra sesli bir şekilde okur ve parşömene yazar.⁵⁹ Yazıyla ilgili bir diğer kural ise harflerin birbirine değmemesi gerektiğine ilişkindir. Belli *pasuk*, *paraşa* ve bölümlerde boşlukların bırakılması gerekiyor olsa da birbirlerine değen harflerin bulunması, *Sefer Tora*'nın kullanımını geçersiz kılacaktır. Ayrıca *soferin dalet* (ד) ve *reş* (ר) gibi birbirine benzeyen harflerin yazımına da dikkat etmesi gerekmektedir. Yine *be-Reşit* (בראשית) kelimesinin⁶⁰ ilk harfi *bet* (ב) gibi büyük yazılan veya *va-Yikra* (ויקרא) kelimesinin⁶¹ son harfi *alef* (א) gibi küçük yazılan harflerin uygun şekilde parşömene aktarılması gerekmektedir.⁶² Rabbani din adamları tarafından metnin yazımıyla ilgili başka birçok kuralın belirtildiği de görülmektedir. Örnek vermek gerekirse Musa ibn Meymun, "Bir *paraşa* ile diğeri arasındaki boşluklar, içine *-aşer aşer aşer-* (אשר אשר אשר) gibi dokuz harf yazılabilecek şekilde olmalıdır. Kızıldenizdeki şarkıdan (*kurtu-*

⁵⁷ *Mesahet Soferim*, 3:3. Bununla ilgili olarak *Talmud*'da "Celile halkı Rabbi Helbo'ya bir soru gönderdi: Humaşim'den, yani Tevrat'ın beş kitabından sadece birini içeren tomarlardan sinagoga halka açık olarak okunmasıyla ilgili *halaha* nedir? Buna izin var mı, yoksa tam bir *Tora* tomarından okumak mı gerekmektedir? Onun zihninde herhangi bir cevap oluşmadı. Rabbi Helbo geldi ve Rabbi Yitzhak Nappaşa'ya sordu, ama onun zihninde herhangi bir cevap oluşmadı. Rabbi Yitzhak Nappaşa geldi ve çalışma salonunda bu soruyu sordu. Ve onlar Rabbi Shmuel bar Nahmani'nin Rabbi Yohanan'dan naklettiği ifadelerle bu sorunu çözdüler: Hiç kimse, bir parşömen yaprağı bile eksik olan bir Tevrat tomarından toplu içinde okuyamaz. Bu, tamamlanmamış bir Tevrat tomarının halka açık bir *Tora* okuması için kullanılmayacağını gösterir." ifadeleri yer almaktadır. Buradan yola çıkarak *Sefer Tora*'nın, Musa Peygamber'e gönderilen beş kitabın tamamını barındırması gerekli görülmüştür. Bk. *Babil Talmudu*, Gittin, 60a.

⁵⁸ *Mesahet Soferim*, 4:1.

⁵⁹ Greenspan, *Hebrew Calligraphy*, 137.

⁶⁰ Yararılış, 1:1.

⁶¹ Mısırdan Çıkış, 1:1.

⁶² *Mesahet Soferim*, 9:1; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 33. Bununla ilgili olarak Musa ibn Meymun, "Büyük veya küçük yazılan harflere, üzerinde nokta bulunan harflere, diğerlerinden farklı yazılan harflere dikkat edilmelidir." ifadelerini kullanmaktadır. Bk. *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuzah ve-Sefer Tora, 7:8.

*luş ezgisi*⁶³ önceki beş satır⁶⁴ sırasıyla *ha-Baim* (הבאים), *ba-Yabaşa* (ביבשה), *ha-Şem* (השם)⁶⁵, *met* (מת), *be-Mitsrayim* (במצרים) kelimeleriyle başlayacaktır. Şarkıdan sonraki beş satır⁶⁶ ise sırasıyla *va-Tikah* (ותקה), *ahareha* (אחריה), *sus* (סוס), *va-Yetzeu* (ויצאו), *va-Yavou* (ויבאו) kelimeleriyle başlayacaktır. *Ha-Azinu* (האזינו) ile başlayan Musa'nın şarkısından⁶⁷ önceki altı satır⁶⁸ sırasıyla *ve-Aida* (ואעידה), *aharey* (אחרי), *ha-Dereh* (הדרך), *be-Aharit* (באחרית), *le-Hah'iso* (להכעיסו), *kehal* (קהל) sözcükleriyle başlayacaktır. Musa'nın şarkısından sonraki beş satır⁶⁹ ise *va-Yavo* (ויבא), *ledaber* (לדבר), *aşer* (אשר), *ha-Zot* (הזאת), *aşer* (אשר) kelimeleriyle başlayacaktır. Bütün bu hususlar, görevi en iyi şekilde yerine getirmemizi sağlamak içindir. Bunların farklı şekilde uygulanması, parşömenin kullanılamayacak hale gelmesine neden olacaktır.”⁷⁰ ifadelerini kullanmıştır.

Masoretik olarak kabul edilen Tevrat nüshalarında (*Sefer Tora, Humaş*), günümüzde metnin anlaşılması için kullanılan modern noktalama işaretlerine benzer işaretlemelere rastlanılmaz. Bununla birlikte *Sefer Tora*'da genellikle yeni bir konunun başladığını belirten *paraşa petuha* (פרשה פתוחה) ve *paraşa setuma* (פרשה סתומה) ismi verilen boşluklar metnin anlamı ve anlatılan konunun gidişatı ile ilgili fikir sahibi olunmasını sağlamaktadır. Tevrat'ta bir konu sona erdiğinde yeterli boşluk bulunmasına rağmen yeni konuya aynı satır içerisinde devam edilmemekte ve mevcut boşluk muhafaza edilerek alt satırdan diğer konuya geçilmektedir. Bu örneğin bulunduğu durumlara *paraşa petuha* ismi verilmektedir. Ancak konunun tamamen dışında olmayan yeni bir alt bölüme geçildiğinde aynı satırdan dokuz harflik bir boşluk bırakılarak diğer bölüme aynı satırdan devam edilmektedir. Bu ise *paraşa setuma* olarak adlandırılmaktadır (Bk. Ek 4). Rabbani din adamları tarafından *petuha* ve *setuma* ile ilgili farklı görüş ve tartışmalar bulunmakla birlikte Musa ibn Meymun, konuyla ilgili ayrıntılı açıklamalarda bulunarak bir *Sefer Tora*'da iki yüz doksan *paraşa petuhanın*, üç yüz yetmiş dokuz *paraşa setumanın* bulunduğunu belirtmektedir. Her ne kadar Musa ibn Meymun *Sefer Tora*'da yer alan boşlukları iki başlık üzerinde tasnif etmiş olsa da *sedura* (סדורה) ve *şura* (שורה) olarak belirtilen ayrı boşluk biçimlerinin olduğu da bilinmektedir.⁷¹

⁶³ Mısır'dan Çıkış, 15:1-18.

⁶⁴ Mısır'dan Çıkış, 14:28-31.

⁶⁵ Musa ibn Meymun, ilgili bölümde geçen Tanrı'nın adını *ha-Şem* kelimesini kullanarak belirtmiştir.

⁶⁶ Mısır'dan Çıkış, 15:20-23.

⁶⁷ Yasanın Tekrarı, 32:1-43.

⁶⁸ Yasanın Tekrarı, 31:28-30.

⁶⁹ Yasanın Tekrarı, 32:44-47.

⁷⁰ *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:10.

⁷¹ Hanna Liss, “A Pentateuch to Read in? The Secrets of the Regensburg Pentateuch”, *Jewish Manusc-*

Sefer Tora'nın yazımında dikkat edilen konulardan bir diğeri bazı harflere eklenen süslemelerdir. *Pasuk*ların yazıldığı parşömeinde herhangi bir süsleme bulunmamasına rağmen bazı harflerin üzerinde Aramice *tagin* (תגין), İbranice ise *ketarim* (כתרים) ismi verilen özel süslemeler yer almaktadır. Taç/lar anlamına gelen bu terimler İbrani alfabesinde bulunan *gimel* (ג), *zayin* (ז), *tet* (ט), *nun* (נ), *ayin* (ע), *tzadi* (צ) ve *şin* (ש) harflerinin sol üst köşelerine yerleştirilmiş özel tasarıma sahip süslerdir.⁷² Bu harfler *Şa'atnez Getz* (שטנז גאץ) olarak belirtilen bir ifade ile formüle edilmiştir (Bk. Ek 5).⁷³ En bilinen harf düzenlemesi her birisi küçük bir *zayin* harfine benzeyen üç süslemeden oluştuğu için hançer anlamına gelen *ziyyun* (זייון) kelimesiyle de ifade edilmiştir.⁷⁴ *Talmud*'daki ifadelerle göre Musa Peygamber, Tevrat'ı almak için Sina Dağı'na çıkmadan önce Tanrı, Tevrat'ta yer alan harflere *tagin* eklemiştir.⁷⁵ Musa ibn Meymun, *tagini* yazmanın mükemmel bir *Sefer Tora* için gerekliliğini "Belli harflerin üzerindeki taçlara dikkat edilmelidir. Tüm taçlar *zayin* harfi şeklindedir ve kıl gibi ince olmalıdır."⁷⁶ cümleleriyle açıklamaktadır. Buna rağmen Tevrat tomarında yer alan bütün harflerin doğru bir şekilde yazıldığı takdirde *taginin* yazılmadığı bir parşömenin de geçerli olacağını söylemiştir.⁷⁷ Aşkenaz geleneği ise harfler üzerindeki süslemelerin yazılması gerektiğini, *Şa'atnez Getz* harfleri üzerine *tagin*lerin eklenmemesinin, *Sefer Tora*'yı geçersiz hale getireceğini vurgulamıştır.⁷⁸

Tamamlanan parşömenler tekrar kontrol edilip gözden kaçan hatalar düzeltildikten sonra *giddim* (גידים) ismi verilen koşer bir hayvanın ayak tendonlarından yapılmış iplikle birlikte dikilir. *Giddimi* güçlendirmek için sayfanın üstüne ve altına ince parşömen şeritleri yapıştırılır. Tomar, altmış iki parça parşömenin dikilerek birleştirilmesinden⁷⁹ sonra *etz hayim* adı verilen ahşap silindir parçalara *giddim* vasıtasıyla dikilir ve bu silindir parçalara sarılır. *Sefer Tora*, kutsal kabul edildiği için taşınması ve okunması sı-

ript Cultures, (Berlin, Boston: De Gruyter, 2017), 105-108; *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 8:1-4.

⁷² Kelman, "The Torah Scroll", 361; Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 32-33.

⁷³ Ada Yardeni - Binyamin Elizur, "A Hebrew Prophetic Text on Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary Report", *Hazon Gabriel: New Readings of the Gabriel Revelation*, (Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011), 27.

⁷⁴ Marc Michaels, *Sefer Tagin Fragments from the Cairo Genizah*, (Leiden: Brill, 2020), 2.

⁷⁵ "Rav Yehuda, Rav'ın şöyle dediğini söylüyor: Musa Peygamber, Tanrı'dan *Tora*'yı almak için yükseklere çıktığında Tanrı'nın, *Tora*'daki bazı harflerin üzerine taç (*tagin*) koyduğunu gördü. Bunun üzerine Musa, Tanrı'ya "Everen efendisi, bu eklemeler olmadan *Tora*'yı vermenizi kim engelliyor" şeklinde sordu. Tanrı ise Musa'ya "Kaderinde birkaç kuşak sonra doğmak bulunan bir adam var. İsmi Akiva ben Yosef tir. O, bu taçların her bir dikeninden hüküm üzerine hüküm çıkaracaktır. Onun iyiliği için taçlar *Tora* harflerine eklenmelidir." dedi. Bk. *Babil Talmudu*, Menahot, 29b.

⁷⁶ *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:8.

⁷⁷ *Mişne Tora*, Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora, 7:9;

⁷⁸ Abraham Abele Gombiner, *Magen Avraham*, 36:3.

⁷⁹ Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 144.

rasında üzerine çıplak elle dokunulması yasaktır. Bu sebeple *Sefer Tora*'nın, *aron ha-kodeşten* alınması, *teva* denilen Tevrat kürsüsüne konulması ve yeniden *aron ha-kodeşe* yerleştirilmesi, *etz hayim* ile sağlanır.⁸⁰ *Sefer Tora*'nın tamamlanmasından sonra *etz hayimin* üzerine *keter* (כתר) veya *rimonim* (רמוןים) olarak adlandırılan gümüşten taç veya süslemeler konulur. Sefarad geleneğinde *Sefer Tora*, *tik* (תיק) adı verilen iki parçaya bölünmüş menteşeli bir kasa içerisinde muhafaza edilir. İçerisindeki parşömen, *tikin* bir kitap gibi açılmasıyla ortaya çıkar ve ibadet esnasında kaldırılmadan dik bir konumda okunur. Aşkenaz geleneğinde ise üzerinde aslan, taç, nar, tapınak sütunları gibi desenlerle süslenmiş kadife bir kılıfla muhafaza edilir. Kılıfın alt kısmı açık üst kısmı ise *etz hayimin* geçeceği yerler dışında kapalıdır.

Mişna ve *Talmud*'a göre üzerinde en az seksen beş doğru harf bulunan bir *Sefer Tora*, kutsal kabul edilir ve tomarla ilgili dini kurallar kendisi açısından bağlayıcıdır.⁸¹ Bir *Sefer Tora*'nın belli aralıklarla kontrol edilmesi ve kullanılmasına mâni olan yıpranmalar oluştuysa bunların düzeltilmesi gerekir. Düzeltilemeyecek derecede yıpranmış, sayfanın üzerindeki mürekkep rengi bozulmuş ve dağılmış olan *Sefer Tora*'ların ise imha edilmesi gerekir. *Sefer Tora*'ların yakılması kesinlikle yasaktır.⁸² Yıpranmış ve kullanılamayacak bir *Sefer Tora*'nın çömlekten yapılmış bir vazoya konulup mezarlığa gömülmesi ya da *geniza* olarak ifade edilen ve sinagog müstemilatı içerisinde bulunan alanlarda saklanması gerekir.⁸³ Yine bu tomarların, rabbani bir din adamının mezarının yanına da gömülebileceği ifade edilir. Bununla ilgili olarak *Talmud*'da "Eskiyen bir Tevrat tomarı defnedilir ve bir Tevrat âliminin yanına gömülür. Gömüldüğünde, önce toprak bir kaba (çömlek) konulur."⁸⁴ ifadeleri yer almaktadır.

Dini literatür içerisindeki hiçbir metin *Sefer Tora*'nın kutsallığına ulaşamaz. Bununla ilgili olarak *Talmud*'da, *Sefer Tora*'nın, *Tanah* içerisindeki *Neviim* ve *Ketuvim* tomarların üzerine konulabileceği ancak bu tomarların *Sefer Tora*'nın üzerine konulamayacağı belirtilmektedir.⁸⁵ *Sefer Tora*'nın taşımış olduğu kutsallık, Tevrat tomarının *aron ha-kodeşten* çıkartıldığı andan itibaren orada bulunanları ayağa kalkmasını ve kendisine saygı göstermesini gerektirmektedir.⁸⁶ Benzer şekilde tomara çıplak elle dokunulması;⁸⁷ evlilik, eğitim ve bir esirin fidye bedelini sağlama

⁸⁰ Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, 330.

⁸¹ Bk. *Mişna*, *Yadayim*, 3:5; *Babil Talmudu*, Şabat, 116a.

⁸² Musa ibn Meymun, *Sefer ha-Mada*, 71.

⁸³ *Şulhan Aruh*, *Yore Dea*, 282:11.

⁸⁴ *Babil Talmudu*, *Megilla*, 26b.

⁸⁵ *Babil Talmudu*, *Megilla*, 27a. Ayrıca bk. *Şulhan Aruh*, *Yore Dea*, 282:19.

⁸⁶ *Babil Talmudu*, *Makot*, 22b; *Kiduşin*, 33b; *Şulhan Aruh*, *Yore Dea*, 282:1-2.

⁸⁷ *Babil Talmudu*, Şabat, 14a; Bu yasak nedeniyle *Sefer Tora*, *yad* adı verilen bir işaretçi yardımıyla okunmaktadır.

gibi özel şartlar dışında satılması⁸⁸ yasaklanmıştır. *Mişna*'da “Bütün kutsal yazılar elleri kirletir.”⁸⁹ ifadesi yer almaktadır. Bu ifadeyi yorumlayanlar, tıpkı *Ahit Sandığı*'na dokunabilme hakkına sahip olmayan bir kişinin, ona dokunması sonucunda öldüğü gibi⁹⁰ *Sefer Tora*'nın da kutsal bir gücünün bulunduğunu ve bu kutsallık nedeniyle kendisine dokunanlara murdarlık verdiğini ifade etmektedirler.⁹¹ Bu sebeple tomarın bir kılıf veya mahfaza içerisinde taşınması gerektiği belirtilmiştir.⁹² Ayrıca bir *Sefer Tora*'nın kazâen düşmesi sonucunda orada bulunan bütün cemaatin oruç tutması gerektiği ifade edilmiştir.⁹³ *Talmud*'da bir *Sefer Tora*'nın yakıldığı durumda orada bulunanların, bir kişinin ölüm anına şahit olanların yaptığı gibi elbiselerini yırtması gerektiği belirtilmiştir.⁹⁴ Benzer şekilde rabbani din adamları, bir *Sefer Tora*'nın yırtılması durumunda kişinin elbisesini, birisi parşömen diğeri ise parşömenin üzerinde bulunan kutsal yazılar nedeniyle iki kez yırtması gerektiğini bildirmiştir.⁹⁵ *Talmud*'da yer alan bir hikâyeye göre *Sefer Tora*'nın kutsallığı, içeriğinde bulunan kelimelerden kaynaklanmaktadır. Buna göre halka açık şekilde Tevrat çalışması yapan ve yanında bir *Sefer Tora* bulunduran Rabbi Hanina ben Teradyon, Romalılar tarafından yakalanmış ve Tevrat tomarına sarılarak ateşe verilmiştir. Etraftakiler ve öğrencileri kendisine ne gördüğünü sorduklarında ise “parşömenler yanıyor fakat harfleri semaya doğru uçuyor.” şeklinde bir cevap vermiştir.⁹⁶

Sefer Tora'nın muhafazası ve kullanımı ile ilgili diğer nesnelere de kutsal kabul edildiği görülmektedir. Bununla ilgili olarak *Şulhan Aruh*'da “*Sefer Tora*'yı tutmak için hazırlanmış ve kullanılmış bir kılıf, *aron ha-kodeş*, *Sefer Tora*'yı yerleştirdiğimiz dolap, *Sefer Tora*'nın bulunması için hazırlanan ve kullanılan kürsü... Bunların hepsi *taşmışey keduşa* (תשמישי קדושה), yani kutsal aksesuarlardır ve sıradan şeyler için kullanımı yasaktır. Bütün bunlar yıprandıktan veya kırıldıktan sonra *genizaya* yerleştirilirler.”⁹⁷ ifadeleri yer almaktadır.

⁸⁸ *Babil Talmudu*, Megilla, 27a.

⁸⁹ *Mişna*, Yadayim, 3:5.

⁹⁰ Bk. Çölde Sayım, 4:15; I. Samuel, 6:19; II. Samuel, 6:6-7; İsmail Başaran, “Ahit Sandığı: Eski İsrail'in En Kutsal Ayinsel Eşyası”, *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (Mart 2020), 240.

⁹¹ Timothy H. Lim, “The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures”, *The Journal of Theological Studies* 61/2 (2010), 506; Hasanoğlu, “Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre *Tanah*'ın Kanonize Edilmesi”, 36-38.

⁹² *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 282:4.

⁹³ *Magen Avraham*, 44:5; Yechezkel Michel Epstein, *Aruh ha-Şulhan*, Yore Dea 282:8.

⁹⁴ *Babil Talmudu*, Moed Katan, 25a.

⁹⁵ *Babil Talmudu*, Moed Katan, 26a.

⁹⁶ *Babil Talmudu*, Avoda Zara, 18a.

⁹⁷ *Şulhan Aruh*, Yore Dea, 282:13.

2. SEFER TORA'NIN TAŞIDIĞI SEMBOLİK ANLAM

Araştırmacılara göre semboller ya benzer niteliklere sahip olarak ya da olgu ve düşünce yoluyla çağrışımında bulunarak esas veya soyut unsuru tipikleştirmekte, karakterize etmekte, temsil etmekte ve anımsatmaktadır. İçerisinde bulunduğu insan ve kültür tarafından inşa edilen semboller, dini alanda kutsal hale gelir ve o dine inanan kişiler tarafından kabul edilen soyut gerçekleri somutlaştırır.⁹⁸ Bu bağlamda Tevrat, Tanrı'nın sözü olarak onun kutsallığının somut bir göstergesi haline gelmiş, Tanrı ile İsrailoğulları arasındaki tarihsel bir dönemle kısıtlanamayan bağı oluşturmuştur. Rab-bani din adamları tarafından üretilen yorumlar doğrultusunda literal anlamı sıklıkla değişen ve genişleyen Tevrat, hükümlerin oluşturulduğu temel yasa kaynağı olmakla birlikte Tanrı'nın iradesinin tecellisi ve kutsal olanın tezahürü olarak anlam kazanmıştır. Nitekim Musa Peygamber'e atfedilen kitapların son bölümlerinde "Musa, Yasa'nın sözlerini eksiksiz olarak kitaba yazmayı bitirince, Rab'bin Antlaşma Sandığı'nı taşıyan Levililer'e şu buyruğu verdi: 'Bu Yasa Kitabı'nı alın, Tanrınız Rab'bin Antlaşma Sandığı'nın yanına koyun. Orada size karşı bir tanık olarak kalsın.'" ⁹⁹ ifadeleri yer almaktadır. Böylece Musa Peygamber'e atfedilen *Sefer Tora*'nın kutsallık seviyesi, Ahit Sandığı ve Sina'da verilen taş tabletlerle aynı seviyeye çıkmış olur. Tapınağın yıkılması, Ahit Sandığı ve taş levhaların kaybolması, İsrailoğullarının sürgün dönemleri, Yahudilerin zihin dünyasında büyük bir kırılmaya neden olmuşsa da Tevrat'ın varlığı Yahudi tarihinin her döneminde İsrailoğullarının Tanrı ile aşkın ilişkilerinin devamına ve dini hafızalarında kutsalla olan temaslarına olanak sağlamıştır. Tevrat dışındaki unsurların yokluğu, sonraki dönemlerde metne atfedilen kutsallığın en üst noktaya ulaşmasını da sağlamıştır. Bu değişimin en büyük göstergeleri ise rabbani din adamlarının yorumlarında mevcuttur. Tevrat'ın anlatımı, Babil Sürgünü sonrasında döneminin gerçekliğinden farklı olarak metafizik düzlemde ikinci bir anlam düzeyine sahip okuma biçimi kazanmıştır. Dolayısıyla tarihsel bir kriz dönemi, kutsal metnin yorumlanması açısından verimli bir alan oluşturmuştur. Böylece "öteki" olarak ifade edebileceğimiz diğer gerçekliğe kutsal metnin yorumlanmasıyla erişilebileceği vurgulanmış, bu yorumlara ise ritüeller ve uygulamalar eşlik etmiştir.¹⁰⁰ Nitekim *Talmud*'da dünya yaratılmadan önce yaratılan yedi varlık arasında Tevrat

⁹⁸ Simcha Fishbane, "The Symbolic Representation of the Sefer Torah", *The Impact of Culture and Cultures Upon Jewish Customs and Rituals: Collected Essays*, (Boston: Academic Studies Press, 2016), 211.

⁹⁹ Yasanın Tekrarı, 31:24-26.

¹⁰⁰ Ronald Hendel, *The Book of Genesis: A Biography*, (Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2013), 60-61.

da zikredilmektedir.¹⁰¹ Benzer şekilde evrenin yaratılması ile Tevrat'ın rehberliği arasında bir bağ kurulmuştur:¹⁰² “Ben kutsal olan Tanrı'nın çalışma aracıydım. İnsanların uygulamalarında ölümlü bir kral bir saray inşa edeceğinde, onu kendi becerisiyle değil bir mimarın becerisiyle oluşturur. Mimar da kendi başına inşaya girişmeyip, odaların ve kapıların nasıl düzenleneceğini bilmek için çeşitli şema ve planlar kullanır. Bunun gibi Tanrı bana danıştı ve dünyayı yarattı.”¹⁰³ Bütün bu değişim süreci, Yahudilerin kutsal parşömenlerine otorite sağlarken İsrailoğularının “seçilmiş millet” olma anlayışına da teolojik zemin sağlamıştır. Buna göre Tanrı, Tevrat'ın hükümlerini birçok kavme teklif etmiş fakat kavimlerin bu teklifi reddedip İsrailoğullarının bu sorumluluğu üstlenmeleriyle Tanrı kelamına muhatap olan Yahudiler seçilmiş millet haline gelmiştir.¹⁰⁴ Böylece parşömenlere yorum eşlik etmiş, yorum ise parşömene otorite kazandırmıştır. Yetkin ve kutsal bir metin haline gelen parşömenler muhatabına kimlik kazandırmış, kazanılan bu kimlik ise metnin dini ritüel ve uygulamalarda merkezi bir unsur haline gelmesini sağlamıştır. Bazı yorumlarda *Sefer Tora*, Tanrı ve İsrailoğulları bir olarak kabul edilmiştir. Tanrı'nın Sina'da verdiği kendi belleğidir ve insanların alabilmesi ve anlayabilmesi için dile ve kelimelere aktarılmıştır. Tevrat'ın belirli kısımları, İsrailoğullarının eylemlerinden ve yaşam deneyimlerinden türetilmiştir. Dolayısıyla İsrailoğullarının bu deneyimleri Tevrat'ın bir parçası haline gelmiştir. Bütün bunların sonucunda ise Tevrat, Tanrısal ve insani alemin bir ürünü olarak görülmüştür.¹⁰⁵ Sembolik dönüşümün izleri, *Tanah* içerisindeki diğer kitaplarda da görülebilir. Babil Sürgünü sırasında, Yahudilere dönüş ve Tapınağın yeniden inşası gibi konularda kehanetlerde bulunan Zekeriya Peygamber'in *Tanah*'taki kitabında *Sefer Tora*'yla ilgili çeşitli görünlere yer verilmiştir. Bu görüşümde Tevrat tomarı, yeryüzünde Tanrı'nın hükümlerini muhafaza eden ve iradesini gerçekleştiren metaforik bir unsur olarak betimlenmiştir.¹⁰⁶ Bir

¹⁰¹ “Dünya yaratılmadan önce yedi fenomen yaratılmıştı ve bunlar: *Tora*, tevbe, Eden bahçesi, Cehennem, Tanrı'nın tahtı, Mabet ve Mesih'in ismidir.” Bk. *Babil Talmudu*, Pesahim, 54a; Eliezer ben Hyrcanus, *Pirke de Rabbi Eliezer*, çev. Gerald Friedlander, (New York: The Bloch Publishing Company, 1916), 10-11.

¹⁰² Stolow, *Orthodox by Design*, 24.

¹⁰³ *Midraş Raba*, Bereşit Raba, 1:1; Abdullah Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 30.

¹⁰⁴ Adam, *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*, 79-80; Nuh Arslantaş, “Mukaddime”, *Tefsiru't-Tevrat bi'l-Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri (Sa'adya Gaon) I*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018), 52-53; Altuncu, *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*, 32.

¹⁰⁵ Arthur Green, *The Language of Truth: The Torah Commentary of the Sefat Emet Rabbi Yehudah Leib of Ger*, (Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998), 327.

¹⁰⁶ “Gözlerimi yine kaldırıp bakınca, uçan bir tomar gördüm. Melek, ‘Ne görüyorsun?’ diye sordu. ‘Uçan bir tomar görüyorum. Uzunluğu yirmi, genişliği on arşın’ diye yanıtladım. Melek, ‘Bütün ülkeye yağacak lanettir bu’ dedi, ‘Tomarın bir yanına yazılanlar uyarınca, hırsızlık eden herkes sökülüp atılacak; öbür yanına yazılanlar uyarınca da yalan yere ant içenler kovulacak.’” Zekeriya, 5:1-3.

başka anlatıda ise Tanrı'nın emirlerini İsrailoğullarına aktarmakla görevlendirilen Hezekiel'e ağzını açması ve kendisine sunulan "ağıtlar, iniltiler ve figanların yazılı olduğu" bir kitap tomarını yemesi emredilmiştir.¹⁰⁷ Burada yer alan ifadelerde ise Tanrı'nın kelimelerinin bir arada bulunduğu "kutsal nesne" bu emirlerin iletilmesi ve yayılması konusunda Hezekiel'e eşlik eden bir araç olarak tasvir edilmiştir.

Yahudiliğin tek tanrılı bir inanç sistemi olması ve putperestliğe karşı çıkması, İsrailoğullarının kutsalla irtibatlarını sembolik metaforlar aracılığıyla gerçekleştirilmelerini sağlamıştır. Bu doğrultuda modern dönemde birçok araştırmacı, Yahudilikte kutsal kabul edilen parşömenlerle pagan inançlarda yer alan imge ve totemleri karşılaştırmıştır. Buna göre Tevrat'taki ikon karşıtlığının yükselişi ve buna gösterilen ehemmiyet, farklı unsurların ikonların yerine ikame edilebileceğini görmemize engel olur. Burada üzerinde durulması gereken konu İsrailoğullarının fiziki nesnelere tapıp tapmama-ları değil tanrısal imgeler olarak işlev kazanan simge ve sembollere sahip olup olmamalarıdır. Yahudilerin ikonları reddetmesi, *Tefilin* takmaları, kapı sövelerine *Mezusa* koymaları, mabet ve sinagoglarında *Sefer Tora*'nın bulunduğu *aron ha-kodeşin* yapının en önemli kısmı olması ile pagan toplumlarda oyma taş, işlenmiş ahşap, amulet ve süslemelerin taşınması, evin belli köşelerinde kötü ruh ve iblislerden korunmak için çeşitli figürlerin kullanılması ve kült yapılarında Tanrıların suretlerinin yer aldığı bölümlerin bulunması bu zeminde ele alınabilecek konular arasındadır.¹⁰⁸ Burada ciddi benzerlikler olmakla birlikte unutulmaması gereken husus paganlara ait unsurlarda nesnelere kutsallığının kendilerinden kaynaklanıyor olmasıdır. Yahudilerdeki kutsal parşömenler ise "Tanrı'nın sözü"nü barındırdıkları için kutsaldır ve nesne olarak sahip oldukları üstünlük, içerisinde bulunan bu sözlerden kaynaklanmaktadır. Bir tomarın, *Sefer Tora* ile ilgili hükümleri taşıması için gerekli görülen seksen beş doğru harf şartı bunun en temel göstergesidir. Yine yemin sırasında "*Sefer Tora*'nın üzerine yemin ederim." ifadesinin yasaklanarak *Sefer Tora*'nın tutulduğu sırada "Tanrı'nın adının üzerine yemin ederim." beyanının kullanılması gerekliliği, Yahudi geleneğinde parşömenlerde bulunan kutsallığın Tanrı'dan kaynaklandığını, sınırlarının da Tanrı tarafından belirlendiğini göstermektedir. Böylece

¹⁰⁷ "Baktım, bana doğru uzanmış bir el gördüm; içinde tomar halinde bir kitap vardı. Tomarı önümde açtı, her iki yanı da yazılıydı. Orada ağıtlar, iniltiler, figanlar yazılıydı. Bana, 'Ey insanoğlu, sana verileni ye. Bu tomarı yedikten sonra git, İsrail halkına seslen' dedi. Böylece ağzımı açtım, yemem için tomarı bana verdi. Bana, 'Ey insanoğlu, sana verdiğim tomarı ye, mideni onunla doldur' dedi. Bunun üzerine tomarı yedim. Bal gibi tatlı geldi bana. Sonra şöyle dedi: 'Ey insanoğlu, İsrail halkına git, onlara sözlerimi ilet.'" Hezekiel, 2:9-3:4.

¹⁰⁸ Karel Van Der Toorn, "The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah", *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East*, (Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997), 229.

inanç sisteminde tasvir edilmeyen ve sureti bulunmayan Tanrı anlayışının zihinde oluşturduğu soyut alan, Tanrı'nın sözünü barındıran *Sefer Tora*'nın fiziki görünümü, taşıdığı hukuk kuralları ve dini uygulamalardaki yeri ile sınırları belirlenmiş somut bir alan haline gelmiştir. Dolayısıyla inanç, hukuk, tarih ve ritüel metni olarak *Sefer Tora*, soyut kutsal alanı, kutsallığını muhafaza ederek somutlaştıran bir işleve sahip olmuştur.¹⁰⁹

Ortaya çıktığı coğrafyada yer alan inanç biçimlerini reddederek köklü bir gelenek haline gelen bütün dini sistemler, Tanrı anlayışı gibi temel konularda farklı tutumlar ortaya koymuş ve bu farklılıklar, o dinin kendi öznel yapısını belirlemiştir. Bununla birlikte inanç sisteminin toplumdaki tezahürleri olan mabet, dua, ibadet, ritüel, tören, kutsalla kurulan bağ gibi birçok unsur, yapısal açıdan mevcut inanç biçimleriyle benzerlik göstermiştir. Bu unsurlarda farklılık gösteren husus, uygulamanın sınırlarını ve nasıl gerçekleştirileceğini belirleyen Tanrı anlayışıdır. Bu açıdan düşünüldüğünde Yahudiliğin ortaya çıktığı dönemde rahip, tapınak, kurban, sunu gibi birçok unsur ve uygulamanın mevcut inançlarda da zaten bulunduğu görülecektir. Yahudilik içerisinde yer alan bütün bu unsur ve uygulamalarda farklılaşan yön ise İsrailoğullarının tek Tanrısı ve onun belirlemiş olduğu yasalardır. Dolayısıyla savaşlarda Ahit Sandığı'nın ve *Sefer Tora*'nın alana getirilmesiyle putperest topluluklarının kendi pagan sistemlerine ait figürleri getirmesi, kralın yanında yönetici olması sebebiyle ikinci bir *Sefer Tora* yazarak bunu yanında bulundurması ile putperest toplulukların krallarının kendi imge ve sembollerini yanında taşımaları arasında işlevsel açıdan bir farklılık bulunmamaktadır. Fakat bütün bunlar yapısal olarak ele alındığında, inancın kendi öznel yönlerini taşıması bakımından tamamen benzersizdir ve birbirlerinden ayrı bir şekilde değerlendirilmelidir.

Sefer Tora'nın barındırdığı sembolik anlamın tamamı Tevrat'ta belirtildiği şekliyle Tanrı'nın, *On Emir*'i İsrailoğullarına vermek için bir sis içerisinde Sina dağına inmesi¹¹⁰ neticesinde Tanrısal alem ile yeryüzü arasındaki sınırların birbirine geçtiği tasvirin¹¹¹ izdüşümüdür. Yahudi dini düşüncesinde ve tecrübelerinde, sembolik anlamın dayandığı temel unsur, bu iki alemin bir araya gelmesidir. Bu temel unsur ve sembolik iz düşümler, bireysel mistik tecrübeler değil toplumsal deneyimlerdir.¹¹² Benzer deneyimler sinagog içerisindeki uygulamalarda da ortaya çık-

¹⁰⁹ Fishbane, "The Symbolic Representation of the Sefer Torah", 215.

¹¹⁰ Yahudi geleneği içerisinde Musa Peygamber'e verilen vahiy, Tanrı tarafından doğrudan iletilmiştir. Diğer peygamberlere vahyin gelmesi ise bir melek, rüya veya ilham aracılığıyla gerçekleşmiştir. Bk. Salime Leyla Gürkan, *İbrahim'den Ezra'ya İsrailoğulları Tarihi: Yahudi ve İslam Kutsal Metinleri ve Tarihi-Arkeolojik Bilgiler Işığında*, (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 21.

¹¹¹ Mısırdan Çıkış, 19:16-25.

¹¹² Fishbane, "The Symbolic Representation of the Sefer Torah", 243.

maktadır. Buna göre *Sefer Tora, aron ha-kodeş*ten çıkarıldıktan hemen sonra üç sütunluk bir alan gözükecek şekilde açılmakta ve yüksekçe tutularak sağda ve solda duranlara yazının yüzünü gösterecekleri şekilde çevrilmektedir. Daha sonra öne ve arkaya doğru döndürülmektedir. Bu esnada bütün erkek ve kadınlar yazıyı görmekte, diz çökmekte ve “İşte bu, Musa’nın İsrailoğullarının önüne koyduğu Tevrat’tır.”¹¹³ ve “Rab’bin Tevrat’ı mükemmeldir, ruhu onarır.”¹¹⁴ diye seslenmektedir.¹¹⁵ Bu uygulamayla, *Sefer Tora*’ya, ibadete katılanlar tarafından saygı gösterilmiş, açılan “üç sütunluk” parşömenin her yöne çevrilmesiyle emirlere muhatap olanlar ile muhatap olunan emirler yüz yüze getirilmiştir. Bu betimleme, Musa Peygamber’in Tanrı’dan yüz yüze almış olduğu vahyin bir yansımasıdır ve vahiy, İsrailoğullarına ilk kez veriliyormuş gibi inşa edilen bir tasvirdir. Yine *Zohar*’da yer alan ve Rabbi Şimeon’a atfedilen “Bir cemaat halinde (*aron ha-kodeş*in kapıları açılıp) *Sefer Tora*’yı aldığımızda, cennetinin kapıları kendiliğinden açılır ve Tanrı’nın sevgisini uyandırırız.” ifadeleri yer almaktadır.¹¹⁶ Burada Yahudi geleneğinde yer alan “*Tora min ha-Şamayim*” yani “Tevrat göklerdenidir.” ilkesi gereği Tevrat’ın ilahi kaynaktan geldiğine yönelik inanca atıf yapıldığı anlaşılmaktadır. *Sefer Tora*’nın bulunduğu *aron ha-kodeş*in kapıları, vahyin kaynağı olan Tanrısal âlem ve vahyi alan İsrailoğulları arasındaki metafizik sınırı sembolize etmektedir. Dolayısıyla *aron ha-kodeş*in kutsallığı da yine içerisinde bulunan *Sefer Tora*’dan kaynaklanmaktadır.¹¹⁷ *Aron ha-kodeş*in kapıları açılıp *Sefer Tora*’nın alındığı sırada ibadete katılan Yahudilerin *va-Yehi Binsoa* (וי יהי בנסו) olarak isimlendirilen “Sandık yola çıkınca Musa, ‘Ya Rab, kalk! Düşmanların dağılsın, senden nefret edenler önünden kaçsın!’ diyordu. Sandık konaklayınca da ‘Ya Rab, binlerce, on binlerce İsrailiye dön!’ diyordu.”¹¹⁸ şeklindeki *pasuk*ları okuduğu görülmektedir. Gerçekleştirilen ritüel, Ahit Sandığı’nın, Sina çölünde insanların önünde nasıl taşındığını hatırlatmakla birlikte,¹¹⁹ *Sefer Tora* ile Tanrı’nın nasıl ilişkilendirildiğini hem Tevrat’taki bölümlerde hem de sinagog uygulamalarında göstermesi bakımından oldukça önemlidir. *Tanah*’ta, savaş esnasında alana Ahit Sandığı’nın getirilmesiyle Filistilerin korktukları ve “Tanrı ordugâha gelmiş!” şeklinde haykırdıkları anlatılmaktadır.¹²⁰

¹¹³ Yasa’nın Tekrarı, 4:45.

¹¹⁴ Mezmurlar, 19:8.

¹¹⁵ *Mesahet Soferim*, 14:14.

¹¹⁶ *Zohar*, Vayahel, 206a.

¹¹⁷ Buruce Kadden - Barbara Binder Kadden, *Teaching Tefilah: Insights and Activities on Prayer*, (Denver: A.R.E. Publishing, 2004), 103.

¹¹⁸ Çölde Sayım, 10:35-36.

¹¹⁹ Kadden - Kadden, *Teaching Tefilah*, 63.

¹²⁰ I. Samuel, 4:3-8.

Tanah'ta, Tanrı'ya övgüde bulunan bir bölümde "Krallığı sonsuza dek duracak!"¹²¹ ifadesi yer almaktadır. Yine *Sidur* olarak adlandırılan dua kitaplarında Tanrı için "kralların kralı" anlamına gelen *Meleh Malhey ha-Melahim* (מלך מלכי המלכים) ismi kullanılmıştır.¹²² Dolayısıyla Tanrı, Yahudi geleneğinde ebedi bir kral olarak da düşünülmüştür.¹²³ Bu düşüncenin bir yansıması olarak *Sefer Tora*, bir kral gibi kadife veya ipek kılıflar, üzerinde bir zırhı andıran plaka ve en tepesinde bir taçla süslenmiştir. Ayrıca bir sinagoga yerleştirilmesi, okumak için çıkartılması ve tekrar yerine konulması, kraliyet alayına benzer şekilde belli sayıda görevlinin iştirakiyle gerçekleştirilmiştir. Yine *Sefer Tora* çıkartıldığında karşısında saygıyla eğilmekte olan, yönünü sürekli tomara çeviren, sinagog etrafında dolaştırılırken öpmeye çalışan ve okuma tamamlanmadan sinagogdan çıkmayan Yahudiler, bir krala gösterilebilecek tazimi ortaya koymaktadırlar.¹²⁴ Bu konu etrafında düşünüldüğünde, Sefarad Yahudileri arasında *Sefer Tora*'nın yerleştirildiği sandığa, saray anlamına gelen *heyhal* (היכל) kelimesinin kullanılması da oldukça dikkat çekicidir.¹²⁵

Kabala ile ilgili bazı eserlerde *Sefer Tora*'nın İsrail halkına benzetildiği durumlarla karşılaşmak mümkündür. Buna göre her kişinin bir harften oluştuğu Yahudiler bir bütün olarak *Sefer Tora*'yı sembolize etmektedir. Bunu ifade etmek için kelimelerin ilk harflerinin kullanıldığı İbranice bir formülasyon bulunmaktadır. יש ששים ריבוא אותיות לתורה - ישראל. İfadenin Türkçe tercümesi ise "İsrail – Tevrat'ta altı yüz bin harf vardır."¹²⁶ şeklindedir. Ne Tevrat altı yüz bin harften, ne de İsrail halkı altı yüz bin kişiden oluşuyor olsa da bu şekilde bir betimleme yapılması oldukça dikkat çekicidir.¹²⁷ Yine bir Yahudinin eğitim hayatının *Hinuh* ve *Talmud Tora*'dan oluştuğu ifade edilerek *Sefer Tora*'yla geleneğe bağlı dindar bir Yahudi arasında benzetmeler yapılmıştır. Tevrat tomarları için kullanılacak derilerin yumuşatılması ve uygun birer parşömen haline getirilmesi çocuğun *Bar Mitzva*'sından önce gerçekleşen *Hinuh* dönemine, *soferin* parşömenlerin üzerine Tanrı'nın

¹²¹ Daniel, 4:3.

¹²² *Sidur Aşkenaz*, Şabat, Leyl Şabat, Şalom Aleyhem.

¹²³ Fuat Aydın, "Bir Sessizliğin ya da Yhvh'nin Tarihi (YHVH'nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)", *Usûl 2* (Aralık 2004), 106.

¹²⁴ Jeffrey H. Tigay, "The Torah Scroll and God's Presence", *Built by Wisdom, Established by Understanding: Essays on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin*, (Bethesda: University Press of Maryland, 2013), 323.

¹²⁵ Tigay, "The Torah Scroll and God's Presence", 333. Bununla birlikte *heyhal* kelimesi *Tanah*'ta Tapınak anlamında kullanılmıştır. Bk. I. Samuel, 3:3; Yeremya, 7:4.

¹²⁶ Naftali ben Shimon Hertz Ginzburg, *Naftali Seva Ratzon al-Hagada şel-Pesah*, Magid, Kneged Arba'a Banim, 1.

¹²⁷ Formülasyonun yer aldığı ifadenin devamında Tevrat'ın, Musa Peygamber'e Sina Dağı'nda verilmesinin sebebi, Yahudilerin sayısının ancak o dönemde altı yüz bine ulaşmış olmasıyla ilişkilendirilmiştir.

sözlerini yazarak tomarı kutsallıkla doldurması ise *Talmud Tora* sürecine benzetilmiştir.¹²⁸

Sefer Tora ile ilgili sembolizm sadece tomarın kendisinde değil aynı zamanda metnin yazım biçiminde de karşımıza çıkmaktadır. Tomar'ın yazımından önce mürekkebin ve tüy kalemin test edilmesi için *soferin*, küçük bir parşömene *Amalek* yazıp üzerini birkaç kez çizmesi bu durumun belirgin örneklerindedir. Bu şekilde *sofer*, Tevrat'ta yer alan "Amalekliler'in anısını sileceksiniz."¹²⁹ emrini de sembolik olarak yerine getirmiş olur.¹³⁰ Yine *masoret* olarak ifade edilen yazım kurallarını belirleyen kişiler, *Sefer Tora*'da yer alan bazı bölümlerin, içeriği nedeniyle farklı biçimlerde yazılmasını gerektiğini belirtmişlerdir. Bunlardan birisi, Musa Peygamber'in Kızıldeniz'i geçip, Firavun ve ordusunun suların altında kalarak boğulmasını anlatan *Şirat ha-Yam* (Kurtuluş Ezgisi) isimli bölümdür.¹³¹ Her cümlelerin arasına boşluklar konularak satırlarda birbiri ardınca ikişer ve üçer parçalık kelime grupları oluşturulmuş ve tuğlalardan örülen bir duvar görüntüsü sağlanmıştır (Bk. Ek 6). Bu tasvir, İsrailoğullarının kuru bir yol üzerinde geçtikleri iki su duvarını sembolize etmektedir.¹³² Diğer bir örnek ise *Şirat ha-Azinu* (Musa'nın Ezgisi) isimli bölümdür.¹³³ Burada da bölümün yer aldığı tüm sütun içerisinde her cümlelerin ortasında bir boşluk bulunmaktadır (Bk. Ek 7). Yine *On Emir*'in yer aldığı bölümler de¹³⁴ farklı biçimlerde yazılmıştır (Bk. Ek 8).

Sefer Tora'nın taşıdığı sembolik anlamlar sadece geleneksel Yahudi anlayışı içerisinde ortaya çıkmamaktadır. Samiriler, ilk *Sefer Tora*'nın İsrailoğullarının Kenan'ı ele geçirmelerinden on üç yıl sonra, Harun'un torunu Abişa tarafından yazıldığına inanmaktadırlar. Günümüzde de muhafaza edilen ve üç bin yılın üzerinde bir tarihe sahip olduğu kabul edilen *Sefer Abişa* (ספר אבישע) Samirilerin sahip olduğu en önemli nesnedir. Bu tomar, *Şavuot*, *Yom Kipur* ve Gerizim Dağı'nda gerçekleşen hac dönemlerinde çıkartılmakta ve Samiriler bu tomar aracılığıyla kutsanmaktadır.¹³⁵ *Abişa Tomarı*, Samirilerin inanç dünyalarında en kutsal nesne olarak topluluğu bir arada tutan, dini uygulamalarında merkezde olan ve otantik bir metin olarak kabul edildiği için sembolik anlamları barındıran bir nesne haline gelmiştir.

¹²⁸ Joshua Flug, "A Walking Sefer Torah", *Yeshiva University Shavuot To-Go* 5769 (2009), 15.

¹²⁹ Yasanın Tekrarı, 25:19.

¹³⁰ Ray, *Sofer: The Story of a Torah Scroll*, 22.

¹³¹ Mısırdan Çıkış, 15:1-19.

¹³² Eisenberg, *The JPS Guide to Jewish Traditions*, 329.

¹³³ Yasanın Tekrarı, 32:1-43.

¹³⁴ Mısırdan Çıkış, 20:1-14; Yasanın Tekrarı, 5:6-18; Meral, *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*, 146.

¹³⁵ Reinhard Pummer, *Samiriler: Din, Tarih, Gelenek*, çev. Muhammed Ali Bağır, (İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2020), 190, 251-254.

SONUÇ

Yahudi geleneğine göre *Sefer Tora* sadece kendisi aracılığıyla ibadetlerin gerçekleştirildiği dinin merkezi metni değil aynı zamanda Yahudilikteki en kutsal ve önemli nesnedir. *Sefer Tora*'nın Yahudilik açısından önemi sebebiyle Yahudiler, *Am ha-Sefer* yani "kitap halkı/ehl-i kitap" olarak nitelendirilmişlerdir. İbadetlerin gerçekleştirilmesi ve Tevrat'ın halka okunması sırasında parşömenlere yazılan *Sefer Tora*'nın kullanılması gerekmektedir. *Humaş* adı verilen Tevrat'ın kitap standardındaki hali ise metin üzerinde inceleme ve araştırma yapmak için kullanılmaktadır. Bu doğrultuda Tevrat'ın parşömen üzerine yazılması ve bu şekilde muhafaza edilmesi gerekliliği, Yahudiliğin kutsal metninin diğer dinlere ait metinlerden şekilsel olarak ayrışmasına neden olmaktadır. Yahudi kaynaklarına bakıldığı zaman kralıklar döneminden günümüze kadar *Sefer Tora*'nın ibadet esnasında okunması dışında çeşitli kullanımlarının olduğu görülmektedir. Krallar, başka bir nüsha yazarak onu sürekli yanlarında taşımışlar, savaş alanlarına getirmişler, sıradan halk onu kıtlık ve kuraklık dönemlerinde yağmur yağması için gerçekleştirilen uygulamalarda kullanmışlar, mahkemelerdeki şahitlikleri sırasında ona dokunarak Tanrı'nın adı üzerine yemin etmişler, tomarın sihirli bir gücünün olduğuna, bereket getirdiğine, kötülüklerden korduğuna, hastalıkları tedavi ettiğine ve yeni doğan bebeklerin huzursuzluğunu giderdiğine inanmışlardır. Dolayısıyla *Sefer Tora*, tarihi süreçte Yahudiliğin dini alanı dışında siyasi, askeri, iktisadi ve toplumsal alanda bir konum elde etmiş, halk inanışlarıyla ilgili çeşitli uygulamalarda kullanılmıştır.

Sefer Tora, Tanrı'nın sözü ve yasalarını içermesi sebebiyle kutsal görülen, Tanrı ile Yahudiler arasındaki bağı oluşturan, Tanrısal âleme yeryüzünde köprü vazifesi gören ve Musa'nın Sina Dağı'nda Tanrı'dan aldığı ilk vahye işaret eden bir değer olarak algılanmıştır. Tevrat'a yüklenen tüm bu anlamlar; yazım sırasında kullanılan malzemeler, *sofer* olarak isimlendirilen yazıcılar, *Sefer Tora*'nın yazımı, kullanımı, muhafazası ve *pasul* hale geldiğinde yapılması gerekenlerle ilgili ayrıntılı dini hukuk kurallarının oluşmasını sağlamıştır. Bu kurallar *Mişna* ve *Talmud* ile birlikte *Mesahet Sefer Tora* ve *Mesahet Soferim* başlıklarını taşıyan iki risalede, Musa ibn Meymun'a ait *Mişne Tora*'nın, *Hilhot Tefilin u-Mezuza ve-Sefer Tora* adlı bölümünde ve Yosef Karo'nun kitapları başta olmak üzere birçok dini ahkâm kaynaklarında yer almaktadır. Bu kuralların süreç içerisinde rabbani din adamları tarafından ele alınıp dönüştürüldüğü de görülmektedir. Her Yahudinin kendisi için bir *Sefer Tora* yazma yükümlüğünün, parşömen üzerindeki bir harfin düzeltilmesi ya da ana hatları çizilen bir harfin doldurulması şeklinde yerine getirilmesi, bu durumun belirgin örneklerinden birisidir. Yahudi

olmayan veya din değiştiren bir kişi, köle, kadın ya da reşit olmayan biri tarafından yazılan *Sefer Tora* geçersiz kabul edilmektedir. Ancak *koşer* bir hayvanın derisinden hazırlanabilecek olan parşömenler çeşitli aşamalardan geçirilerek kullanılabilir. Mürekkebin rengi ve nasıl hazırlanması gerektiği ile ilgili de birçok kural bulunmaktadır. Yazım sırasında kullanılacak divitin hindi gibi *koşer* bir kuşun tüyünden hazırlanmış olması gerekmektedir. Yahudi dini hukukuna göre barış aracı olarak görülen *Sefer Tora*'nın yazımında savaş ve şiddet ile ilişkilendirilen demir ve çelikten üretilmiş herhangi bir malzemenin kullanılması da yasaklanmıştır. Ayrıca parşömenlere Tevrat metninin nasıl yazılacağı, sütunların nasıl oluşturulacağı, hangi yazı karakterlerinin kullanılacağı, bu harflerin yazımı sırasında *Şa'atnez Getz* harflerinde olduğu gibi özel süslemelerin nasıl gerçekleştirileceği, sütun dışında ve metin üzerinde ne kadar boşluğun bırakılacağı da belirlenmiştir. Bahsi geçen ayrıntılı kurallara göre doğru bir şekilde hazırlanmış bir *Sefer Tora*'nın, *aron ha-kodeşte* muhafaza edilmesi, üzerine başka hiçbir tomar veya kitabın konulamaması, *Sefer Tora* ile birlikte kullanılan diğer tüm nesnelerin de kutsal kabul edilmesi ve kullanılamayacak hale gelen bir *Sefer Tora*'nın *genizaya* kaldırılması ya da bir âlimin mezarının yanına küp içerisinde gömülmesi de dini hukuk kuralları içerisinde yer almıştır.

Kutsal kabul edilen parşömenlerle ilgili tüm kurallarla birlikte *Sefer Tora*'nın birçok sembolik anlam barındırdığı görülmektedir. Tanrı'nın sözü olarak Tanrı'nın kutsallığının somut bir göstergesi haline gelen Tevrat, rab-bani din adamlarının yorumları doğrultusunda yeni anlamlar kazanmıştır. İlk yaratılan yedi varlık arasında belirtilen Tevrat, evrenin yaratılması sırasında Tanrı'ya rehberlik eden bir "plan" olarak tasvir edilmiştir. İsrailoğullarının seçilmişliği Tevrat'a muhatap olmasına bağlanmış, Tevrat'ın her bir harfi, İsrailoğullarının bir bireyi ile ilişkilendirilmiş ve bir bütün olarak *Sefer Tora* İsrail halkına benzetilmiştir. Bütün bu anlatılar, parşömenlere yorumun eşlik ettiğini, yapılan yorumların ise parşömene otorite kazandırdığını göstermektedir. Böylece Yahudilik açısından en üst konuma ve kutsallığa ulaşan bu parşömenler, metne muhatap olan İsrailoğullarına kimlik kazandırmıştır. Bu etkileşim ise *Sefer Tora*'nın dini ritüel ve uygulamalarda en önemli konumu elde etmesini sağlamıştır. Yahudi geleneğinde Tanrı, "kralların kralı" olarak görülmüş, *Sefer Tora* ise bu anlayışın göstergesi haline gelen çeşitli uygulamalar içerisinde yer almıştır. Bunun bir yansıması olarak *Sefer Tora*, bir kral gibi kadife veya ipek kılıflar, bir zırhı andıran plaka ve bir taçla süslenmiştir. Okumak için *aron ha-kodeşten* çıkartılması ve tekrar yerine konulması, kraliyet alayına benzer şekilde belli sayıda görevlinin iştirakiyle gerçekleştirilmiştir. Yine *Sefer Tora* çıkartıldığında saygı

gösterilmesi, yönün sürekli tomara çevrilmesi ve tomardan okuma tamamlanmadan sinagogdan çıkılmaması, Yahudilikteki Tanrı anlayışının, “kral” kavramıyla ilişkisini ve bu ilişkinin kutsal metin üzerindeki yansımaları göstermektedir. Parşömenlerin taşıdığı bütün bu sembolik anlatıma izin veren teolojik zemin, *Sefer Tora*’nın sadece geleneksel Yahudi anlayışını benimseyenler tarafından değil modern Yahudi düşüncesi içerisinde gelenekten ayrılan topluluklar tarafından da belli amaçlar içerisinde kullanılan bir nesne haline gelmesini sağlamıştır. Günümüzde, Ortodoks Yahudilik dışındaki diğer bütün Yahudi grupları içerisinde de *Sefer Tora*’nın önemli bir yer tutuyor olması bu bağlamda düşünülmesi gereken bir konudur.

KAYNAKÇA

- Adam, Baki. *Yahudi Kaynaklarına Göre Tevrat*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2010.
- Altuncu, Abdullah. *Yahudilikte Gelenek ve Haskala İlişkisi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Araz, Ömer Faruk. *Yahudilikte Tefsir Geleneği: Midraşik Literatürün Tarihsel Gelişimi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2019.
- Arslantaş, Nuh. “Mukaddime”. *Tefsiru’t-Tevrat bi’l-Arabiyye: Tevrat (Tora) Tefsiri (Sa’adya Gaon) I*. 49-249. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2018.
- Avrin, Leila. *Scribes, Script, and Books: The Book Arts from Antiquity to the Renaissance*. Chicago, London: American Library Association, The British Library, 1991.
- Aydın, Fuat. “Bir Sessizliğin ya da Yhvh’nin Tarihi (YHVH’nin Telaffuz Edilmeme Olgusu Üzerine Bir Araştırma)”. *Usûl 2* (Aralık 2004), 103-128.
- Babil Talmudu*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Başaran, İsmail. “Ahit Sandığı: Eski İsrail’in En Kutsal Ayinsel Eşyası”. *Türk İslâm Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (Mart 2020), 235-245.
- Ben Hyrcanus, Eliezer. *Pirke de Rabbi Eliezer*. çev. Gerald Friedlander. New York: The Bloch Publishing Company, 1916.
- Eisenberg, Ronald L. *The JPS Guide to Jewish Traditions*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 2004.
- Epstein, Yechiel Michel. *Aruh ha-Şulhan*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Fishbane, Simcha. “The Symbolic Representation of the Sefer Torah”. *The Impact of Culture and Cultures Upon Jewish Customs and Rituals: Collected Essays*. 211-250. Boston: Academic Studies Press, 2016.

- Flug, Joshua. "A Walking Sefer Torah". *Yeshiva University Shavuot To-Go* 5769 (2009), 11-17.
- Ginzburg, Naftali ben Shimon Hertz. *Naftali Seva Ratzon al-Hagada şel-Pesah*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Gombiner, Abraham Abele. *Magen Avraham*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Goodman, Robert. *Teaching Jewish Holidays: History, Values, and Activities*. Denver: A.R.E. Publishing, 1997.
- Green, Arthur. *The Language of Truth: The Torah Commentary of the Sefat Emet Rabbi Yehudah Leib of Ger*. Philadelphia: The Jewish Publication Society, 1998.
- Greenspan, Jay Seth. *Hebrew Calligraphy: A Step by Step Guide*. New York: Schoken Books, 1981.
- Gürkan, Salime Leyla. *İbrâhim'den Ezra'ya İsrâiloğulları Tarihi: Yahudi ve İslam Kutsal Metinleri ve Tarihi-Arkeolojik Bilgiler Işığında*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2019.
- Gürkan, Salime Leyla. *Yahudilik*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.
- Hasanoğlu, Eldar. "Erken Dönem Yahudi Kaynaklarına Göre Tanah'ın Kanonize Edilmesi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/32 (Aralık 2015), 25-48.
- Hendel, Ronald. *The Book of Genesis: A Biography*. Princeton, Oxford: Princeton University Press, 2013.
- İbn Meymun, Musa. *Mişne Tora*.
- İbn Meymun, Musa. *Sefer ha-Mada'*. çev. Yasin Meral. Büşra Şahin. Safiye Merve Özkaldı. Mukadder Sipahioğlu. Rumeysa Bektaş. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2022.
- Kadden, Buruce. Kadden, Barbara Binder. *Teaching Tefilah: Insights and Activities on Prayer*. Denver: A.R.E. Publishing, 2004.
- Karo, Yosef. *Şulhan Aruh*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Kelman, Stuart. "The Torah Scroll". *Etz Hayim Study Companion*. 359-364. New York: The Jewish Publication Society, 2005.
- Lim, Timothy H. "The Defilement of the Hands as a Principle Determining the Holiness of Scriptures". *The Journal of Theological Studies* 61/2 (2010), 501-515.
- Liss, Hanna. "A Pentateuch to Read in? The Secrets of the Regensburg Pentateuch". *Jewish Manuscript Cultures*. 89-128. Berlin, Boston: De Gruyter, 2017.
- Martini, Annett. "The Ritualization of Manufacturing and Handling Holy Books by the Hasidei Ashkenaz between Halakah and Magic". *Ritual Dynamics in*

- Jewish and Christian Contexts: Between Bible and Liturgy*. 56-84. Leiden, Boston: Brill, 2019.
- Meral, Yasin. *Yahudi Kaynakları Işığında Yahudilik*. İstanbul: MiletNihal Yayınları, 2021.
- Mesahet Sefer Tora*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Mesahet Soferim*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Michaels, Marc. *Sefer Tagin Fragments from the Cairo Genizah*. Leiden: Brill, 2020.
- Midraş Raba*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Mişna*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Outhwaite, Ben. "The Sefer Torah and Jewish Orthodoxy in the Islamic Middle Ages". *From Scrolls to Scrolling: Sacred Texts, Materiality, and Dynamic Media Cultures*. 63-89. Berlin, Boston: De Gruyter, 2020.
- Perani, Mauro. "The Tagin: Their Origin, Use, and Oscillating Evolution between Embellishment and Mystical Signifier. New Light from the Ancient Bologna Sefer Torah". *The Hebrew Bible Manuscripts: A Millennium*. 297-348. Leiden, Boston: Brill, 2022.
- Pummer, Reinhard. *Sâmirîler: Din, Tarih, Gelenek*. çev. Muhammed Ali Bağır. İstanbul: Eskiyei Yayınları, 2020.
- Ray, Eric. *Sofer: The Story of a Torah Scroll*. Los Angeles: Torah Aura Productions, 1999.
- Robinson, George. *Essential Torah: A Complete Guide to the Five Books of Moses*. New York: Schocken Books, 2006.
- Rothkoff, Aaron. Rabinowitz, Louis Isaac. "Sefer Torah". *Encyclopedia Judaica*. 18/241-243. Jerusalem: Keter Publishing House, 2007.
- Scharfstein, Sol. *Torah and Commentary: The Five Books of Moses: Translation, Rabbinic and Contemporary Commentary*. Jersey City: KTAV Publishing House, 2008.
- Schleicher, Marianne. "Accounts of a Dying Scroll: On Jewish Handling of Sacred Texts in Need of Restoration or Disposal". *The Death of Sacred Texts: Ritual Disposal and Renovation of Texts in World Religions*. 11-30. London, New York: Routledge, 2016.
- Sidur Aşkenaz*. (<https://www.sefaria.org/texts>).
- Stolow, Jeremy. *Orthodox by Design: Judaism, Print Politics, and the Artsroll Revolution*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2010.
- Tigay, Jeffrey H. "The Torah Scroll and God's Presence". *Built by Wisdom, Establis-*

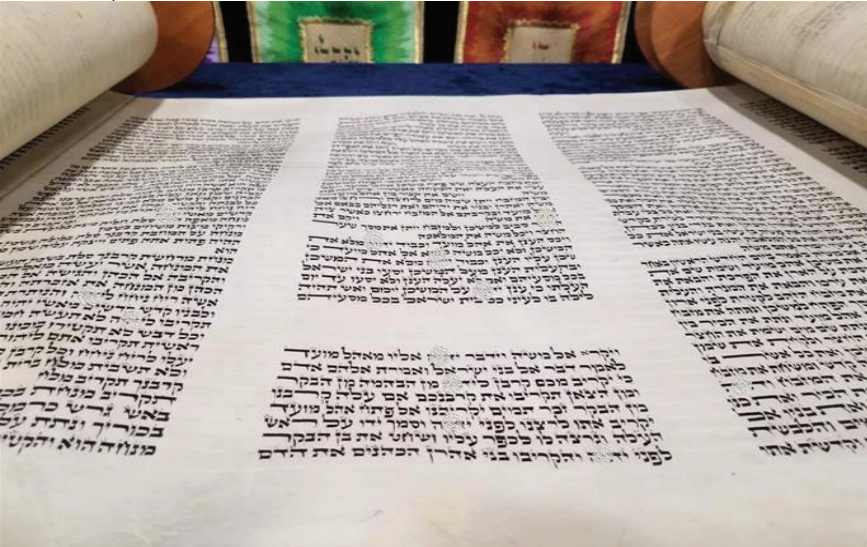
- hed by Understanding: Essays on Biblical and Near Eastern Literature in Honor of Adele Berlin.* 323-340. Bethesda: University Press of Maryland, 2013.
- Toorn, Karel Van Der. *Scribal Culture and the Making of the Hebrew Bible.* Cambridge, Massachusetts, London: Harvard University Press, 2007.
- Toorn, Karel Van Der. "The Iconic Book: Analogies between the Babylonian Cult of Images and the Veneration of the Torah". *The Image and the Book: Iconic Cults, Aniconism, and the Rise of Book Religion in Israel and the Ancient Near East.* 229-248. Leuven: Uitgeverij Peeters, 1997.
- Yardeni, Ada. Elizur, Binyamin. "A Hebrew Prophetic Text on Stone from the Early Herodian Period: A Preliminary Report". *Hazon Gabriel: New Readings of the Gabriel Revelation.* 11-29. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2011.
- Zohar.* (<https://www.sefaria.org/texts>).
- <https://www.memorialscrollstrust.org/index.php/czech-scrolls-museum/creating-a-torah-scroll>
- <https://www.sefaria.org/texts>

EKLER

Ek 1: Kılıfı ve üzerinde bulunması gereken nesnelere *Sefer Toralar*.



Ek 2: *Sefer Tora* içerisinde yer alan *be-Reşit* ve *va-Yikra* bölümleri arasında bırakılan boşluk.

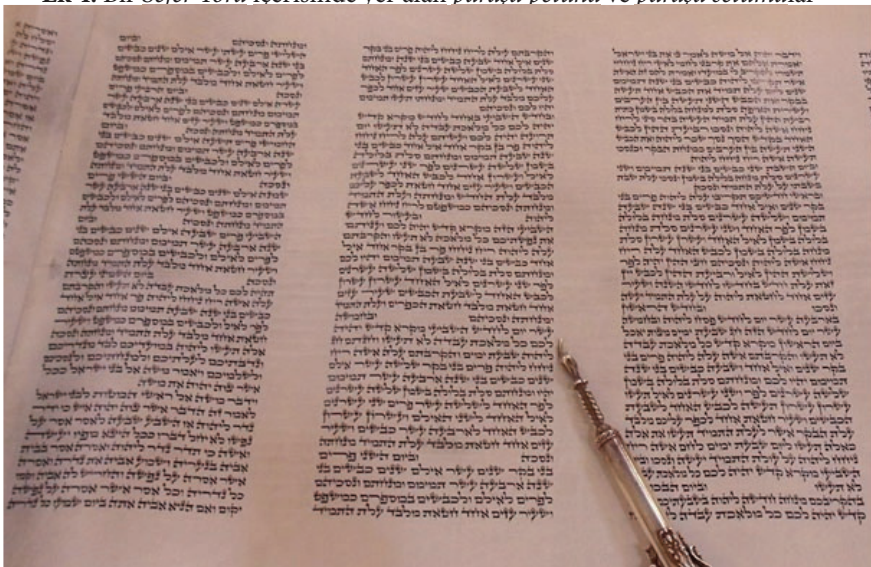


Ek 3: Bir *sofer* tarafından *Sefer Tora*'nın yazımına geçilmeden önce *Amalek* (עמלק) kelimesinin yazılması ve üzerinin çizilmesini gösteren bir resim.

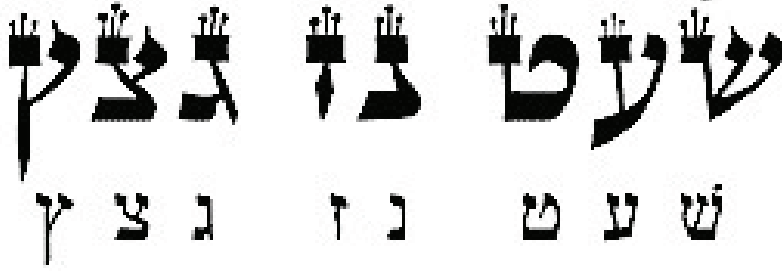


Kaynak: Eric Ray, *Sofer: The Story of a Torah Scroll*, (Los Angeles: Torah Aura Productions, 1999), 22.

Ek 4: Bir *Sefer Tora* içerisinde ver alan *paraşa petuha* ve *paraşa setumalar*



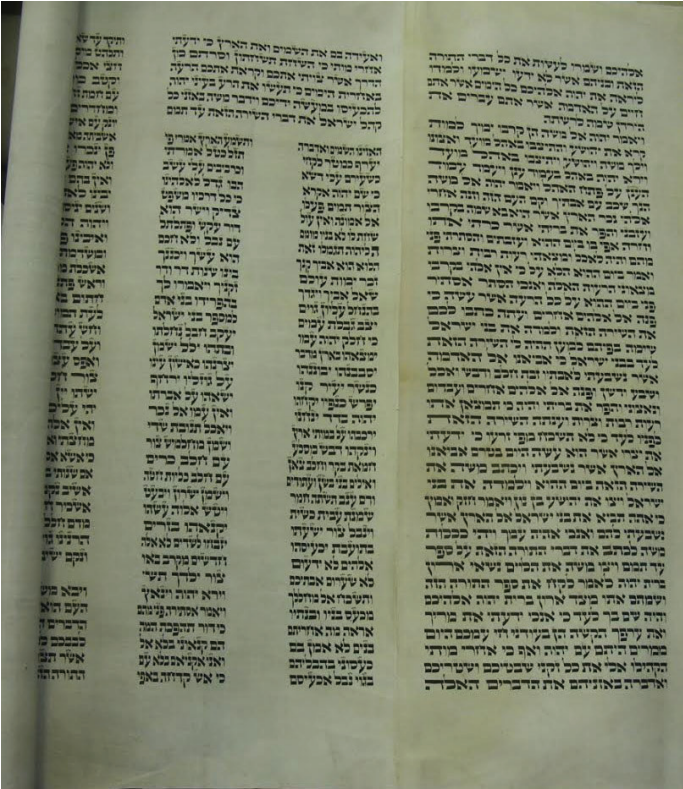
Ek 5: Şa'atnez Getz olarak formüle edilen harflerin Sefer Torâ'da yazımı



Ek 6: Sefer Torâ içerisinde yer alan Şirat ha-Yam isimli bölümün bulunduğu sayfa.



Ek 7: *Sefer Torā* içerisinde yer alan *Şirat ha-Azinu* isimli bölümün bulunduğu sayfa.



Ek 8: *Sefer Torā* içerisinde yer alan *On Emir*'in bulunduğu sayfa.



ŞÂFİÎ MEZHEBİNDE “TARİK” KAVRAMININ KULLANIMI VE İŞLEVİ

THE USE AND FUNCTION OF THE TERMS “TARĪQ” IN THE SHĀFĪ’Ī MADHĤĤAB

TAHA NAS

DOÇ. DR., MARDİN ARTUKLU ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ İSLAM HUKUKU
ANABİLİM DALI

ASSOCIATE PROFESSOR, UNIVERSITY OF MARDİN ARTUKLU FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES
DEPARTMENT OF ISLAMIC LAW

tahanas44@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0003-1234-1315>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1085598>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
10 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
20 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Nas, Taha, “Şâfiî Mezhebinde “Tarîk” Kavramının Kullanımı ve İşlevi [The Use and Function of the Terms “Tariq” in the Shâfi’î Madhhab]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 63-88.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ŞÂFİİ MEZHEBİNDE “TARİK” KAVRAMININ KULLANIMI VE İŞLEVİ

Öz

Şâfiî mezhebinin gelişiminin önemli merhalelerinden biri, hicri dördüncü asır itibariyle ortaya çıkan ve “tarik” diye isimlendirilen Irak ve Horasan şeklindeki ekolleşmedir. Şâfiî fıkının daha iyi anlaşılması açısından Şâfiî fakihlerin kullandıkları bu ıstılahlardan tam olarak ne kast ettikleri, oluşan ekolleşmenin ne zaman ve nasıl başladığı, farklı yönlerinin neler olduğu, ne tür sonuçlar doğurduğu, bunları tek çizgide birleştirme çabalarının nasıl geliştiği ve kimler tarafından buna katkı sunulduğu hususlarının incelenip araştırılması büyük önem arz etmektedir. Bu sebeple “tarik” kavramı, tariklerin ortaya çıkışı ve bunlara mensup fakihler, tarikler arasındaki ihtilafın mahiyeti, bunları telif veya birini tercih ve tercihte kullanılan ifadeler incelenmiştir.

Nevevî'nin söylediklerinden anlaşılın tarik ve türevleri, mezhepteki farklı kavil, vecih, tahric ve tercihlerin rivayet ve aktarımı ile ilgili oluşan ihtilafın bir neticesi olarak ortaya çıkan bir kavramlaşmadır. Yani Şâfiî fakihlerden biri bir konuda “iki kavil veya iki vecih var” derken diğeri bir “bir tek kavil” veya “bir tek vecih var” derse ya da biri bir konuda “mutlak ihtilaf var” derken diğeri “konunun izah gerektirdiğini” söylerse, mezhebin aktarımında *tarik* manasında bir ihtilaf oluşmuş demektir. Şâfiî fakihlerin ifadelerinden çok sayıda tarikin oluştuğu anlaşılma ile birlikte belirli bir isimle anılmış olup bilinen iki tarik bulunmakta olup bunlar Irak ve Horasan tarikleridir. Nevevî'nin ifade ettiğine göre, Şâfiî'nin açık ifadelerini, mezhebinin kaidelerini ve ilk dönem Şâfiî fakihlerin görüşlerini aktarma noktasında Irak tarikine mensup fakihler, Horasan tarikine mensup fakihlerden daha sağlam ve başarılıdır. Horasanlılar ise genelde aktardıkları bu metinler üzerindeki tasarruf, araştırma, tefrî ve düzenleme hususlarında Iraklılara göre daha başarılı olup bunları daha güzel işlemişlerdir.

Şâfiî'nin bıraktığı fıkıh birikimi, onun talebeleri ve sonraki müntesipleri tarafından devam ettirilmiş ve Ebû İshak el-Mervezî'ye kadar mezhep tek çizgi şeklinde gelişimini sürdürmüş, tarik şeklindeki ayrışma ise onun talebeleriyle başlamıştır. Bunlardan Bağdat'ta tedris faaliyetini sürdürmek üzere hocasının yerine geçen Ebû'l-Kâsım ed-Dâreki ile Merv'de ders halkası tesis eden Ebû Zeyd el-Mervezî'ye tariklerin ortaya çıkması nispet edilebilir. Zira Bu iki fakihten sonra gerek Bağdat'ta gerekse Horasanda iki tarik artık belirginleşmiş ve tarihin imamı olarak nitelenen şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Irak tarihinin imamı Ebû Hâmid el-İsferâyîni ve Horasan tarihinin imamı Ebû Bekr el-Kaffâl es-Sağır kabul edilmektedir. Bunların ardından yaklaşık üç yüz yıl boyunca yetişen fakihlerin çoğu ve onların ortaya koydukları eserler bu iki tarikten biriyle irtibatlı olmuştur. Bunun neticesi, iki tarik arasında, sonraki fukahâyı rahatsız edecek şekilde, çok sayıda ihtilaf noktası ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar, çeşitli düzeylerde olup, her zaman tam bir zıtlık şeklinde değilse de kimi zaman birinin söylediğinin tam tersini diğeri ifade eder tarzda olmuştur.

Bu durum bazı Şâfiî fukahâsının, ellerindeki çok sayıda eserde bulunan vecih ve tarikler arasındaki farkları giderme, onları uzlaştırma ameliyesine başvurmalarına sebep olmuştur. Bu manadaki ilk teşebbüs Ebû Ali es-Sincî ile başlamış, Cüveynî, Rûyanî, Gazzâlî, İmranî, Muâfi ve İbnü's-Salâh ile devam etmiştir. Tarikler arası uzlaştırma çabası içine girip bunu daha ileri bir seviyeye ulaştıran fakihlerden biri Râfiî olup onun faaliyetleri Nevevî'nin bu konudaki çalışmalarına temel teşkil etmiştir. Kendisinden önceki bu uzlaştırma çabalarından da istifade eden Nevevî, Râfiî'den farklı olarak, her iki ekolün dışından ikisine de tarafsız bir bakış açısıyla yaklaşmıştır. Eserlerinde o, Irak ve Horasan ayrımını açık bir şekilde, Irakîyyûn ve Horasanîyyûn ifadelerini sık sık kullanarak ifade etmekte ve bunları telif veya tercih etmektedir.

Mezhebin aktarımındaki ihtilafı ifade eden *tarik*lerin arasındaki karşıtlığı dile getirip onları uzlaştırmaya çalışan Râfî ve Nevevî, mezhepte mutemet olan, tercih edilen görüşü ifade etmek için genelde *el-mezhep* ıslahını kullanmışlardır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Şafî Mezhebi, Tarik, Irak – Horasan tarikleri, Tercih.

THE USE AND FUNCTION OF THE TERMS "TARİK" IN THE SHĀFĪ'Ī MADHHAB

Abstract

One of the important stages of the development of Shāfī'ī madhhab is the schooling of Irāq and Khorasān, which emerged as of the hijri fourth century and is called "tarīq". For a better understanding of Shafī'ī fiqh, research for what exactly Shāfī'ī faqehs mean by these terms, when and how the schooling started, what its different aspects are, what kind of results it has, how the efforts to combine them in a single line developed and who contributed to it will be examined is of great importance. For this reason, the concept of "tarīq", the emergence of tarīq and the faqīhs who belong to them, the nature of the conflict between tarīqs, the expressions used in choosing and choosing one or the other were examined.

Tarīq and its derivatives, understood from what Nawawī said, is a conceptualization that emerged as a result of the conflict that occurred about the narration and transmission of different qawil, wajih, takhrīj and preferences in the madhhab. That is if one of the Shāfī'ī faqīhs says "there are two qawils or two wajih" on a subject, and the other says "there is only one qawil" or "only one wajih", or if one says "there is absolute disagreement" on a subject and the other says "the subject requires explanation" it means that there has been a conflict in the meaning of tarīq in the transmission of madhhab. Although it is understood from the statements of Shāfī'ī faqīhs that there are many tarīqs, there are two known tarīqs, which are called with a certain name and these are Irāqī and Khorasān tarīqs. According to Nawawī, faqīhs belonging to the Irāqī tarīq are more robust and successful than the faqīhs of the Khorasān tarīq in conveying the clear expressions of Shāfī'ī, the principles of madhhab and the views of the early Shāfī'ī faqīhs. Khorasānians, on the other hand, was more successful than Irāqīs in terms of disposition, research, interpretation and arrangement of these texts, and they processed them better.

The knowledge of fiqh left by Shāfī'ī was continued by his students and later followers, and the madhhab continued to develop in a single line until Abu Ishaq al-Marwazī, and the separation in the form of tarīq began with his students. Among these, the emergence of tarīqs can be attributed to Ebu al-Qāsim ad-Dārekī, who replaced his teacher to continue his teaching activities in Baghdad, and Abu Zeyd al-Marwazī, who established a teaching circle in Marw. Because, after these two faqīhs, two tarīqs became evident both in Baghdad and Khorasān, and personalities described as the imams of the tarīqs emerged. Abū Hāmid al-Isferāyini's accepted as the imam of the Irāqī tarīq and Abū Bakr al-Qaffāl al-Sageer is accepted as the imam of the Khorasān tarīq. After these, most of the faqīhs who grew up for about three hundred years and the works they produced were related to one of these two tarīqs. As a result, many points of disagreement arose between the two tarīqs, disturbing the later faqīhs. These conflicts were at various levels, and although not always in complete opposition, they sometimes expressed the opposite of what one said to the other.

This situation caused some Shāfī'ī faqīhs to reduce the differences between wajih and tarīqs in their many works, and to engage in reconciliation activities. The first

attempt on this subject started with Abū Alī al-Sincī and continued with Juwaynī, Rūyānī, Ghazzālī, Imrānī, Muāfi and Ibn al-Salāh. One of the faqīhs who tried to reconcile the ṭarīqs and brought it to a higher level was Rāfi‘ī, and his activities formed the basis of Nawawī’s studies on this subject. Benefiting from these reconciliation efforts before him, Nawawī, unlike Rāfi‘ī, approached both of them from an impartial point of view from outside of both schools. In his works, he clearly expresses the distinction between Irāq and Khorasān by using the expressions Irāqiyūn and Khorasāniyyūn, and he prefers them.

Rāfi‘ī and Nawawī, who tried to reconcile and express the opposition between the ṭarīqs expressing the conflict in the transmission of Madhhab, generally used the term *al-madhhab* to express the preferred view that is the fiduciary in the madhhab.

Keywords: Islamic Law, Shāfi‘ī Madhhab, Tarīq, Irāqī - Khorasān ṭarīqs, Takhrij.

GİRİŞ

İslam hukuk tarihinin önemli mezheplerinden bir tanesi olan Şâfiî mezhebi, oluşum ve gelişim sürecinde çeşitli evrelerden geçmiştir. Bunların en önemlisi, Şâfiî’nin bizzat kendisine ait olan ve “kavl” diye nitelenen fıkıh birikiminin oluştuğu dönemdir. Çeşitli kavillerin bulunması sebebiyle bu, mezhepteki temel ihtilaf noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu evreden sonra Şâfiî’nin (ö. 204) talebelerinin ve ashâbü’l-vücûh diye nitelenen sonraki fakihlerin görüşlerinin ortaya çıktığı dönemdir. Bu evrede oluşan birikim, “vecih” diye nitelenmekte olup mezhepteki önemli bir merhaleyi ve ihtilaf noktasını da teşkil etmektedir.

Hicri dördüncü asırdan itibaren gerek Şâfiî’nin kavilleri gerekse ashâbü’l-vücûh fakihlerin görüşlerinden oluşan mezhep birikiminin aktarımında çeşitli farklılıkların ortaya çıktığı ve bunun “tarik” diye isimlendirildiği anlaşılmaktadır. Irak ve Horasan diye isimlendirilen bu tariklerin ortaya çıkışı, mezhebin ekol diyebileceğimiz farklı iki çizgiye ayrılmasına sebep olmuş ve bu şekilde yaklaşık üç asır devam etmiştir. Ancak bu durum, bazı Şâfiî fakihleri rahatsız etmiş ve onların harekete geçmesine, ellerinde bulunan Şâfiî mezhebine ait birikimi barındıran eserlerde yer alan kavl, vecih ve tarikler arasındaki farkları azaltma, aralarını bulup uzlaştırma ameliyesinin içine girmelerine sebep olmuştur. Telif dönemi diye bilinen bu sürecin Ebû Ali es-Sincî (ö. 427 veya 430) ile başladığı, Rāfi‘î (ö. 623) ve Nevevî’ye (ö. 676) kadar devam ettiği görülmektedir.¹ Dolayısıyla bu fakihlerin telif faaliyetine girmesinin en önemli sebeplerinden biri, tarikler arasındaki farklılıklar olup bunları giderme ve aralarında tercihte bulunma çabasıdır.

Ancak “tarik” ıstılahından kastedilenin ve bunun mahiyetinin ne olduğu, ne zaman ve hangi Şâfiî fakihlerle başladığı, tarikler arasındaki ihtilafın

¹ Taha Nas, *İmam Nevevî ve Şâfiî Mezhebindeki Otoritesi*, (Ankara: İlähiyât, 2016), 9, 16.

mahiyetinin ne olduğu, hangi fakihlerin bu tariklere bağlı hareket ettiği ve hangilerinin bağlı veya bağımsız olarak onları telif etmeye çalıştığı, tarikler arası telif ve tercihte göz önünde bulundurulmuş hususlar ve kullanılan üstünlük ifadelerinin neler olduğu gibi hususları bütüncül olarak inceleyen bir çalışmayı tespit edebilmiş değiliz. Bu ıstılaha dair ilk değerlendirmelerin Nevevî ve çağdaşı olan Ebû Şâme'de (ö.665) görüldüğü, sonra da Nevevî'nin eserlerinin şârihlerinde kısa bazı izahların bulunduğu, son dönemlerde de bazı eserlerde² ve bazı tezlerde³ kimi değerlendirmelerin bulunduğu, ancak bunların bu ıstılahı bütün yönleriyle inceleyen çalışmalar olmadığı görülmektedir.

Bu sebeple, Şâfi mezhebinin önemli bir dönemine tekabül eden ve sonraki dönemlerde de etkisi devam eden Irak ve Horasan tarikleri bağlamında kullanılan bu ıstılahı bütün yönleriyle bir makale çerçevesinde incelemenin yararlı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmada Şâfi fakihlerin ve sonraki dönem bazı araştırmacıların bu ıstılah ile ilgili yaptıkları değerlendirmeler ve bununla bağlantılı kullandıkları diğer kimi kavramlar incelenecek, bu değerlendirmelerin dayandığı temel esaslar tanıtılacak ve bunların tahlili yapılarak bazı sonuçlara ulaşılmaya çalışılacaktır. Böylece Şâfi mezhebinin önemli bir dönemini ve ihtilaf noktasını oluşturan bir sürecin daha iyi anlaşılması ve dolayısıyla hem mezhep müntesiplerinin hem de araştırmacıların istifade edeceği neticelere ulaşılması manasında bir katkı sunulmuş olacaktır.

1. TARİK/TARİKA İSTILAHI

Tarık veya tarîka şeklinde kullanılan bu ıstılah, lügatte çoğulu turuk (طُرُق) olan tarîk (طَرِيق), geniş yol ve tasavvuf ehlinin yöntemi anlamına gelirken; çoğulu tarâik (طَرَاتِق) olan tarîka (طَرِيقَة), geniş yol, yaşantı, mezheb/ekol ve tabaka anlamlarına gelir.⁴

İstılah olarak ise *tarik/tarika* ifadesini daha önce Maverdî (ö.450), Gazzâlî (ö.505), İmrânî (ö.558), Râfi, İbnü's-Salâh (ö. 643) ve Ebû Şâme gibi fakihler zikretmekle birlikte⁵ onu ilk tanımlayanın Nevevî olduğu görülmekte-

² Bilal Aybakan, *İmam Şâfi ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Baskı, 2011), 210; Nail Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Baskı, 2015), 467-472.

³ Muhittin Özdemir, *Şâfi Furu' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), (İstanbul, 2010), 167-172; Musa Kazım Bakır, *Horasan Şâfililiği ve Râfi*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), (Konya, 2019); 24-47.

⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y.), 4/2665; Heyet, *el-Mu'cemü'l-vasîf*, (Kahire: Mektebetü's-Şurûkî'd-Devliyye, 2004), 556.

⁵ Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450), *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhi mezhebi'l-İmami's-Şâfi: Şerhu Muhtaşari'l-Müzenî*, (thk. Ali Muhammed Muavviz - Adil Ahmed Abdülmevcüd),

dir. O, târiki “mezhebin aktarımında *ashâbın ihtilaf etmesi*” olarak tanımlamış ve bunun ne anlama geldiğini de şu şekilde izah etmiştir: Örneğin Şafîî fukahâsından biri bir konuda “iki kavil veya iki vecih vardır” derken diğeri bir ise “bir tek kavil” veya “bir tek vecih bulunduğunu” söylerse ya da biri bir konuda “mutlak ihtilaf vardır” derken diğeri “konunun izah gerektirdiğini” söylerse, mezhebin aktarımında *tarik* manasında bir ihtilaf vaki olmuş demektir.⁶ Nevevîden sonra, *Minhâc’ın* mukaddimesindeki “tarikayn veya turuk” bağlamında şarihler de Nevevî’nin yukarıda *el-Mecmû’*dan aktardığımız ifadelerini tekrar etmişlerdir.⁷ Ebû Zehrâ, Adülazîm ed-Dîb, Mağribiyye, Kavâsimî, Aybakan, Özdemir, Okuyucu ve Bakır gibi son dönem araştırmacılar da târiki Nevevî’nin bu izahıyla açıklamışlardır.⁸ Dolayısıyla tarikin ne olduğu konusunda Nevevî’nin söylediklerinden farklı bir değerlendirmenin ortaya çıkmadığını söyleyebiliriz.

Nevevî’nin bu istilahlarla ilgili söylediklerine bakıldığında tarik ve türevleri, mezhepteki farklı kavil, vecih ve tahrirlerin rivayet ve aktarımı ile ilgili oluşan ihtilafın bir neticesi olarak ortaya çıkan bir kavramlaşmadır. Bu tür bir ihtilaftan kaynaklı mezhep içi çizgiler ve ekolleşmeler ortaya çıkmadan önceki dönemde tarik ifadesinin “hadis rivayet tariki” anlamında kullanıldığı bilinmektedir. Bir konuda mezhepteki görüşlerin aktarımında ortaya çıkan ihtilafın ifade edilmesi anlamındaki “tarik”in de hadis rivayetindeki tarik ifadesiyle benzer bir anlam taşıdığı ve ondan esinlenmiş olabileceği söylenebilir. Zira ikisi de bir konuda farklı rivayetlerin bulun-

(Beirut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1994), 1/432; Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111), *el-Vasîf fi’l-mezhebe*, thk. Ahmed Mahmûd İbrahim, (Kahire: Daru’s-Selâm, 1417/1997), 2/367; İmrânî, Ebu’l-Huseyn Yahya b. Ebi’l-Hayr b. Salim (ö. 558), *el-Beyân fi mezhebi’l-İmamî’s-Şafîî*, (Beirut: Daru’l-Minhâc, 2000), 1/277; Râfîî, Ebu’l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni (ö. 623), *el-‘Aziz Şerhi’l-Vecîz: el-Ma’rûf bi’s-Şerhu’l-kebir*, (thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcûd), (Beirut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 1997), 3/128, 223; İbnü’s-Salâh, Takıyyüddin Ebû Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245), *Fetâvâ ve mesâilü İbni’s-Salâh*, thk. Abdülmu’tî Emin Kal’acî, (Beirut: Dâru’l-Ma’rife, 1406/1986), 1/132; Ebû Şâme, Ebu’l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmail (ö. 665/1267), *Muhtaşaru Kitâbi’l-müemmel li’r-reddi ilâ emri’l-evvel (Mecmûatu’r-resâilü’l-müniriyye içinde)*, (Kahire: 1343 h.), 3/28.

⁶ Nevevî, Muhyiddin Ebi Zekerriyya Yahya b. Şeref (ö. 676), *el-Mecmû’ Şerhu’l-Muhezzeb*, thk. Muhammed Necib el-Muti’î, (Cidde: Mektebetü’l-İrşâd, t.y.), 1/108.

⁷ Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed (ö.864), *Kenzü’r-râğibîn fi şerhi Minhâci’t-tâlibîn*, (Beirut: Dâru’l-Menhâc, 2013), 1/71; Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer (ö. 974), *Tuhfetü’l-muhtâc bi-serhi’l-Minhâc*, (y.y.: Mektebetu Mustafa Muhammed, t.y.), 1/48; Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza (ö. 1004), *Nihâyetü’l-muhtâc ilâ şerhi’l-Minhâc*, (Beirut: Daru’l-Kütübîl-İlmiyye, 2003), 1/49; Şirbîni, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb (ö. 977), *Muğni’l-muhtâc ilâ ma’rifeti me’âni’l-fâzîl-Minhâc*, (Beirut: Daru’l-Ma’rife, 1997), 1/36.

⁸ Muhammed Ebû Zehra, *İmam Şafîî*, trc. Osman Keskioglu, 3.Baskı, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996), 350; Cüveynî, İmamü’l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö. 478), *Nihâyetü’l-maḥlab fi dirâyeti’l-mezhebe* (Muhakkikin mukaddimesi), thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb, (Beirut: Daru’l-Minhâc, 2007), 139; Mağribiyye, Muhammed Târık Muhammed Hişâm, *el-Mezhebü’s-Şafîî*, (Dımaşk: el-Farûk Yayınevi, 1432/2011), 243-244; Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer, *el-Medḥal ilâ Mezhabi’l-İmam eş-Şafîî*, (Amman: Daru’n-Nefâis, 2003), 508-509; Aybakan, *İmam Şafîî*, 210; Özdemir, *Şafîî Furu’ Fıkıh*, 167; Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 467; Bakır, *Horasan Şafîiliği ve Râfîî*, 19.

duğunu ifade etmektedir. Bu manada mezhepte kullanılan "tarik" ıstılahı, genelde oluşan görüşlerin mezhebin farklı çevrelerinde sadece dile getirilip aktarılmasında meydana gelen bir ihtilaf olup, kimi araştırmacılar tarafından iddia edildiğinin⁹ aksine bir mezhep içi istidlal yöntemi mahiyetinde görünmemektedir. Ancak kimi zaman bu farklı görüşler aktarıldıktan sonra, bunların arasının bulunup telif edilmesi veya bunlardan bir tanesinin tercih edilmesi ya da nasıl anlaşılması gerektiğinin yorumlanarak izah edilmesi gibi yöntemlere başvurulmaktadır. Bu telif ve yorumlamalar neticesinde ortaya çıkan hükümde kısmi bir farklılık oluşsa da, tarihin farklı bir istidlal yöntemi olduğunu ortaya koymaz. Zira burada yapılan işlem, görüşlerin telifi veya tercihi şeklinde bilinen bir istidlal yöntemine başvurmaktan ibaret olup farklı yeni bir istidlal yöntemi ortaya konulmamaktadır. Nitekim Şafîî usul eserlerinde de mezhep içi istidlal yöntemleri izah edilirken, "tarik" diye bir istidlal yönteminden bahsedilmemektedir. Bu ıstılah ile ilgili değerlendirmelerde bulunan Nevevî'nin *el-Mecmu'*ndan aktardığımız yukarıdaki ifadeleri de böyle bir izlenim vermemektedir.¹⁰

Şafîî furû fıkıh eserlerinde genelde bu husus tarik, tarikayn, tarikateyn, turuk, tarikatü'l-Horasaniyyîn/Merâvize veya tarikatü'l-İrakiyyîn, el-İrakiyyûn, el-Horasâniyyûn ve el-Merâvize şeklindeki ıstılahlarla ifade edilmektedir. Şafîî mezhebinin gelişimine ve yayıldığı bölgelere bakıldığında Irak ve Horasan gibi Mısır ve Şam türü merkezlerde de Şafîî ders halkaları etrafında tarik denilebilecek anlayış çizgilerinin oluşmuş olması muhtemeldir. Ya da Horasan ve Irak'ta Bağdat ve Basra gibi alt ekoller veya her hangi bir mekana bağlı kalmaksızın mezhep içinde Müzenî, İbn Süreyc gibi bazı fakihlere nispet edilen ekolleşmeler oluşmuştur. Yahut vecih türü görüşler tarik olarak nitelenmiştir. Nitekim Maverdi ve Cüveynî "hayızın en azı" ile ilgili Şafîî'nin kavillerini değerlendiren üç tarik ve yine başka çok sayıda meselede ikiden fazla tarik zikretmekte ve bunu Irak ve Horasan'ın dışında Müzenî'nin, İbn Süreyc'in, Ebû İshak el-Mervezî'nin, Bağdatlıların, Basralıların tarihi gibi isimlerle de zikretmektedirler.¹¹ Râfîî ve Nevevî gibi fakihler de çok sayıda meselede ikiden fazla tarikten söz etmektedirler. Örneğin "sarhoş ve mürtedin itikâfının sahih olup olmadığı" ile ilgili çeşitli tariklerin bulunduğunu söyledikten sonra altı tarik saymaktadırlar.¹² Ancak oluşan tariklerin tamamı belirli bir isimle anılmamış veya belirli bazı

⁹ Mezhep içi bir istidlal yöntemi olduğuna dair iddia için bkz. Nail Okuyucu, *Şafîî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 467-468.

¹⁰ Nas, *İmam Nevevî*, 194-195.

¹¹ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 1/432 2/79, 6/474, 7/27-28; Cüveynî, *Nihâyetü'l-ma'lab*, 1/318, 2/110.

¹² Râfîî, *el-'Aziz*, 3/260-261; Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerriyya Yahya b. Şeref (ö. 676), *Ravzatü'l-İtalibin ve 'umdetü'l-mütta'kin*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd – Ali Muhammed Mu'avviz, (Riyad: Daru Alemlî'l-Kütüb, 2003), 2/263-264.

Şâfiî fakihlere nispet edilmiştir. Ayrıca tariklerin oluştuğu dönemde Şam'ın Haçlıların saldırılarına,¹³ Mısır'ın da Fatımîlerin hakimiyetine maruz kalması Şâfiî mezhebinin buralarda gelişiminin zayıflamasına sebep olduğu ifade edilmektedir.¹⁴ Ayrıca genelde vecihler bağlamında zikredilseler de¹⁵ Irak tarihi altında diyebileceğimiz Bağdat ve Basra tarikleri şeklinde bir ayırımın olduğu da görülmektedir.¹⁶ Bunlardan Irak ve Horasan tarikleri sonraki fukahâyı ortak üsluplarına doğru cezb etmiş ve bu isimleri alarak yaygınlık kazanmıştır.

Yukarıda geçtiği üzere Şâfiî fıkıh kitaplarında tarikatü'l-Horasanîyyîn yerine tarikatü'l-Merâvîze veya el-Merâvîze istihlaları da kullanılmaktadır. Bunun sebebi Şâfiî fakihlerin önemli bir kısmının Horasan bölgesinin önemli şehirlerinden biri olan Merv'e mensup olmaları, özellikle bu tarihin imamı kabul edilen Kaffâl el-Mervezi (ö.417), onun hocası Ebû Zeyd el-Mervezî (ö.371) ve onun da hocası olan Ebû İshâk el-Mervezî'nin (ö. 340) bu şehre mensup olmasıdır.¹⁷

Bu niteleme ve ayırım, bir fakihin ırkı veya doğduğu memleketine göre olmayıp, hoca – talebe ilişkisi içinde ilim elde ettiği çevreye nispetle yapılmış bir nitelemedir. Nitekim Horasan bölgesi içinde yer alan Nişâbur'a bağlı beldelerden olan İsferyân'e nispet edilen Ebû Hâmid el-İsferyânî (ö. 406) fıkıh ekolu olarak Irak tarihinin imamı kabul edilmiştir. Onun hocası Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî (ö. 375) yine Horasan bölgesi içinde yer alan Nişâbur'a bağlı beldelerden İsfehân'a mensup olmakla birlikte hem Irak hem de Nişâbur'da fıkıh öğrenmiş ve nihayetinde Bağdat'ta Şâfiî fıkıh ekolünün riyasetinde bulunmuş ve oradaki Şâfiî fakihlerin çoğu ondan ders almışlardır.¹⁸ Dolayısıyla Şâfiî mezhebinde “tarik” veya “tarîka” terimi kullanıldığında mezhep içindeki ekollerin sahip olduğu fıkıh birikimini hoca – talebe ilişkisi içinde elde ettiği kanal kastedilmektedir. Bu yolla elde edilen bilgi, mezhep imamına ait kaviller, erken dönem Şafii fukahasına ait içtihat ve tahrîcler ya da ayrışma sonrası dönemin müçtehitlerine ait tahrîcler¹⁹ veya tercihler olabilir.

Râfiî ve Nevevî, eserlerinde tarik ile vecih istihlalarının ne olduğunu,

¹³ Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 153.

¹⁴ İsferyânî, Cemaluddin Abdurrahim (ö. 772), *el-Muhimmât fi şerhi'r-ravzati ve'r-Râfiî*, (Beirut: Daru İbn Hazm, 2009), 1/95.

¹⁵ Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfiî*, 118-121.

¹⁶ Maverdî, *el-Hâvi'l-kebir*, 6/474.

¹⁷ Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvehhâb b Ali b. Abdilkafi (ö. 771), *Tabakâtü's-Şâfiî'iyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî, (y.y.: Daru İhyai'l-Kutubî'l-Arabiyye, t.y.), 1/326; Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (Muhakkikin mukaddimesi), 134-135.

¹⁸ Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (Muhakkikin mukaddimesi), 132, 134; Mağribiyye, *el-Mezhebü's-Şâfiî*, 150.

¹⁹ Aybakan, *İmam Şafii*, 197.

boyutlarını tanıtmaya ve onları birbirlerine karıştırmamaya özen göstermiş olmakla birlikte, önceki Şafîi fukahâsının kimi zaman vecheyn yerine tarikayn kimi zaman da tarikayn yerine vecheyni kullandıklarını belirtmişler. Nitekim Râfiî "ticaretin zekatı" konusunun sonlarında, "*ashâb tarikleri bazen vecih olarak isimlendirmiştir*" ifadesini kullanır.²⁰ Yine sargı üzerine mesh veya yıkama ile birlikte teyemmümün gerekli olup olmadığı konusunda Râfiî iki tarik bulunduğunu söyleyip izah ettikten sonra, Gazzâlî'nin Cüveynî'yi takip ederek bunu iki vecihle ifade ettiğini belirtmektedir.²¹ Bu manada Nevevî de, *el-Mühezzeb*'in müellifi Şîrâzî'nin her ikisini de birbirlerinin yerine kullandığını ifade edip buna dair örnekler verdikten sonra, bu karışıklığın gerekçesini, hem tariklerin hem de vecihlerin ashâb diye nitelenen fukahânın sözleri olması ile izah eder.²² Bununla birlikte, bir görüşün sade bir vecih mi yoksa tarik mi olduğunun fakih tarafından doğru tesbit edilememiş olması gibi durumlar, vecihleri tarik şeklinde aktaran fakih için bu iki istilâhın birbirine karışma sebeplerinden olabilir.

Mezhebin nakli konusundaki ihtilafın semeresi olan Irak ve Horasan tariklerinden hangisinin diğerine göre hangi açıdan daha üstün ve başarılı olduğunu Nevevî şu şekilde ifade eder: Şafîî'nin açık ifadelerini (naslarını), mezhebinin kavâidini ve mezhebimizin mütekaddimin fukahâsının farklı görüşleri olan vecihlerini aktarma noktasında Irak tarikine mensup fakihler, Horasan tarikine mensup fakihlerden genelde daha sağlam ve daha başarılıdır. Horasanlılar ise genelde aktardıkları bu metinler üzerindeki tasarruf, araştırma, tefrî' ve düzenleme hususlarında Iraklılara göre daha başarılı olup bunları daha güzel işlemişlerdir.²³ Buna göre her iki tarihin Şafîî mezhebinin birikimine dair yaptıkları çalışmalarda farklı meziyetlerinin ve dolayısıyla zayıf taraflarının da olduğu söylenebilir. Ancak her iki tarafın üstün yönleri göz önünde bulundurulup bir araya getirildiği zaman daha güzel neticelerin ortaya çıkacağı ve tarikleri telif ve tercih edenlerin bunu yaptıkları anlaşılmaktadır.

Mezhep içinde oluşan tariklerin çeşitli işlevleri olmuştur. İbn Süreyc'in faaliyetleri bağlamında bu hususu değerlendiren Okuyucu, tariklerin Şafîî'nin görüşünü tespitten tahkime, onun adına neticeye varmaktan mezhep içindeki farklı görüşlerin tespitine kadar geniş bir yelpazeye yayılan işlevlerinin bulunduğunu söylemiş ve bunlardan beş tanesine değinmiştir. Buna göre, Şafîî furû fıkıh eserlerinde tariklerin zikredildiği çok çeşitli meseleler incelendiğinde genel olarak tariklerin işlevi konusunda şu husus-

²⁰ Râfiî, *el-'Azîz*, 3/128.

²¹ Râfiî, *el-'Azîz*, 1/223.

²² Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/108.

²³ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/112.

lar söylenebilir: Bir meselede Şâfiî'ye ait kaç görüşün olduğu, birden fazla görüşün bulunması durumunda bunların sonraki Şâfiî fakihler tarafından nasıl yorumlanıp uzlaştırıldığı, kimlerin hangisini tercih ettiği veya mezhepte mutemet olan görüşün bunlardan hangisi olduğu hususunu ortaya koyma işlevini görmektedir. Ayrıca tarikler, her hangi bir meselede Şâfiî'den sonraki fakihlerin mezhep içinde ortaya koydukları ve vecih diye nitelenen görüşlerinin tespiti, bunların tahrîc ve tefrî açısından Şâfiî'nin görüşleriyle irtibatının veya ayrı bir içtihat olması yönlerinin tespiti işlevini gördükleri gibi fikhî bir meselenin ele alınırken sınırlarını, bağlamını ve diğer meselelerin hükümleriyle ilişkisini de ortaya koymaktadır.²⁴

2. TARİKLERİN ORTAYA ÇIKIŞI /OLUŞUMU

Şâfiî mezhebinin gelişiminin ve yayılmasının önemli evrelerinden biri, mezhebin aktarımında zamanla oluşan farklılıkların neticesi olarak ortaya çıkan ve birbirlerinden kısmen farklı olan mezhep içindeki çizgiler, mezhepleşme sürecinin tamamlanmasından sonra ortaya çıkmaya başlayan bir iç ekolleşmedir. Ebû İshak el-Mervezî'nin talebeleriyle başlayan ve tarik adı verilen bu mezhep aktarımına dayalı ekollerin ortaya çıkışının ve gelişiminin bilinmesi önemli olup bunu şu şekilde ifade edebiliriz:

Şâfiî, Mısırda bulunduğu ömrünün son yıllarında, ehl-i hadis olarak bilinen Medine çevresine özellikle icma ve Medine ehlinin ameli gibi usulî konular bağlamında eleştiriler yöneltmiştir. Ancak Irak'taki ilk dönemlerinden itibaren ehl-i rey'in zayıf taraflarını tespit edip eleştirdiğinden ve bu alanda da ciddi başarı sağladığından genelde ehl-i hadis olarak biliniyordu. Bu sebeple İslam coğrafyasının çeşitli merkezlerinden hadis öğrenmek için Mısır'a gelenler arasında Horasan bölgesinden de çok sayıda kişi vardı. Bunlar hadis malzemesinin yanında Şâfiî'nin fikhını barındıran eserler de alıp dönmüşlerdir. Bunun bir neticesi olarak, bu dönemlerde Horasan bölgesinde Şâfiî'nin fikhî görüşlerini benimseyenlerin neredeyse tamamı ehl-i hadis olarak bilinenlerden oluşmuştur.²⁵ Nitekim Nevevî, Horasan örfünde ehl-i hadisten kastedilenin Şâfiî fakihler, ehl-i re'iden kastedilenin de Hanefî fakihler olduğunu belirtmektedir.²⁶ Dolayısıyla Horasan bölgesinde hadis müktesebatı güçlü bir çevrede Şâfiî'nin fikhı yer buluyordu ki, Irakta rey'in güçlü olduğu bir çevrede gelişen Şâfiî fikh çizgisinden kısmen farklar taşınması ve bunun daha sonraki Irak – Horasan tariklerinin oluşmasında etkisinin olması muhtemeldir.²⁷

²⁴ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 469-472.

²⁵ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, (İstanbul: 2010), 38/238.

²⁶ Nevevî, *Ravzatü'l-İtalibin*, 4/395.

²⁷ Aybakan, "Şâfiî Mezhebi", *DİA*, 38/238.

Ayrıca Şâfiî'nin fıkıh müktesebatı içinde çeşitli kavillerinin ve bunları sonraki nesillere aktaran çok sayıda talebesinin da bulunduğu ve elimizdeki eserlerinin Rebî'in rivayetine dayanan görüşleri olduğu, diğer talebelerinin ise bunlardan farklı kimi bazı görüşleri ondan naklettikleri de bilinmektedir. Buna göre mezhep birikiminin birbirinden uzak bölgelere yayıldığı o günkü şartlarda bütün fakihlerin Şâfiî'nin ve ondan sonraki Şâfiî fakihlerin bütün eserlerine, dolayısıyla bütün görüşlerine vâkif olamadığı, her birinin Şâfiî'nin talebelerinden veya sonraki fakihlerden elde ettiklerini naklettikleri ve bunlara dayalı tahrîc ve tercih şeklinde içtihatla buldukları, bu sebeple de zamanla doğal olarak mezhebin aktarımında tarîk denilen farklı çizgilerin oluştuğu söylenebilir.

Mezhepleşme sürecinde İbn Süreyc'in ders okuturken talebelerinin yazdığı *ta'lik*lerin, devam eden süreçte mezhebin gelişimi için bir alt yapı oluşturduğu ve tariklerin oluşumuna etki ettiği ifade edilmektedir. Zira derslerde *el-Muhtasar* okunurken yazılan ta'likler, sadece okunan metindeki fikirlerin bir tekrarı değil, bunlarda hocalarından öğrendikleri metotla fikirleri onay veya red mahiyetinde kişisel kanaatler de ifade ediliyordu. Bunlar zamanla, sahipleri ashâbü'l-vücûh diye nitelenen kişisel görüşlerin ortaya çıkmasına doğru götürmüş ve bunlar vecih istilahıyla ifade edilmiştir. Tabakât kitaplarında ashâbü'l-vücûh'tan söz edilirken onların tarikleri farklı sıfatlarla nitelenmiş, hatta daha sonra ashâbü'l-vücûh ve't-tarîk ifadeleri birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Bu da ta'lik, vecih ve tarikin birbirleriyle bağlantılı olduğunu gösterir.²⁸ Bu yargıdan hareketle vecih şeklindeki kişisel görüşlerin zamanla başka alimler tarafından da benimsenmesiyle bir anlayış çizgisinin oluşmasına sebep olduğu ve bunun "tarîk" ile ifade edilmesine doğru götürdüğü söylenebilir. Dolayısıyla farklı tariklerin oluşmasında Ebû Zehrâ'nın iddia ettiği gibi çevre ve muhit faktörünün etkisi²⁹ kısmen olsa da daha çok yukarıda ifade ettiğimiz hususların etkili olduğunu söyleyebiliriz.

İbnü's-Salâh ve Nevevî'nin Irak ve Horasan tariklerini göz önünde bulundurarak verdikleri kendi hoca silsilelerine bakıldığında bu iki çizginin İbn Süreyc'in talebesi Ebû İshak el-Mervezî'de birleştiği görülmektedir.³⁰ Dolayısıyla Ali Cum'a'nın tariklerin oluşum ve ayrışmasının Şâfiî'nin talebeleri (ashâbı) ile başladığı şeklindeki iddiasının³¹ aksine, mezhebin baş-

²⁸ Halim, Fachrizal Azmi, *The Axis of Authority in the Later Shâfiî School of Law: Yahyâ b. Sharaf al-Nawawî*, The Institute of Islamic Studies McGill University, (Yayımlanmamış Doktora Tezi), (Montreal/Kanada: 2013), 86-87.

²⁹ Ebû Zehra, *İmam Şâfiî*, 352.

³⁰ İbnü's-Salâh, *Fetâvâ ve mesâil*, 1/132; Nevevî, Muhyiddin Ebi Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676), *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*, (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.), 1/18-19.

³¹ Ali Cum'a Muhammed, *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fikhiyye*, (Kahire: Daru's-Selâm, 2012),

langıç dönemlerinden Ebû İshak'a ve hatta onun vefatından otuz – kırk yıl sonraya kadar da tarik şeklindeki bir ayırımın bulunmadığı söylenebilir. Ancak Ebû İshak'ın talebelerinin İslam coğrafyasının her tarafına dağılmasıyla bu ekolleşmenin başladığı söylenebilir. Bunlardan Bağdat'ta tedris faaliyetini sürdürmek üzere hocasının yerine geçen Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî (ö. 375)³² ile Merv'de ders halkası tesis eden Ebû Zeyd el-Mervezî'ye (ö. 371)³³ tariklerin ortaya çıkması nisbet edilebilir. Zira bu iki fakihin faaliyetleri sonrasında Bağdat ve Horasan bölgeleri arasında gidip gelen ilim adamları, iki bölgedeki Şafîî fıkıh anlayışı arasındaki farkı ve ihtilafları açık bir şekilde görmeye başlamışlardır.³⁴

Bu iki fakihten sonra gerek Bağdat'ta gerekse Horasan'da iki tarik artık belirginleşmiş ve tarikin imamı olarak nitelenen şahsiyetler ortaya çıkmıştır. Irak tarikinin imamı olarak kabul edilen Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406), ed-Dârekî'den fıkıh öğrendikten sonra, mezhebin gelişimi ve yayılmasında önemli katkıları olan üçyüzü aşkın talebeye fıkıh öğretmiş ve münazara yeteneğiyle de ön plana çıkmış bir âlim olup mezhebe olan katkılarından dolayı "ikinci Şafîî" olarak tavsif edilmiştir. İsferâyînî, Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı üzerine yazdığı elli ciltlik ta'likte alimlerin görüşlerine, ihtilaf noktalarına, kaynaklarına ve münazaralarına yer vermiştir. Ayrıca fıkıh usulüne dair bir eseri de olduğu ifade edilmiştir.³⁵ Ondan sonra genç talebeleri Ebu't-Tayyib et-Taberî (ö. 450)³⁶ ve Ebu Hâtim el-Kazvînî (ö. 440)³⁷ tarikin öncülüğünü ve tedrisini yapmış, onlardan da Nevevî'nin *el-Mühezzeb* adlı eserini şerh ettiği talebeleri Ebû İshak eş-Şîrâzî (ö. 476) devralmış ki, bu çizginin fıkıh birikimi sonraki kuşaklara, büyük oranda onun yazdığı eserler ve üzerlerine yapılan çalışmalar vasıtasıyla ulaşmıştır. Ayrıca İsferâyînî'nin talebesi Ebu'l-Hasan el-Maverdî'nin (ö. 450) Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ını şerh ettiği *el-Hâvi'l-kebir*³⁸ adlı eseri de Irak tarikinin fıkıh birikimini günümüze ulaştıran önemli eserlerden bir tanesidir.

Horasan tarikinin imamı ise, Ebû Zeyd el-Mervezî'nin talebesi olan Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî (ö. 417) olup, el-Kaffal es-Sağır olarak bilinir. Otuz yaşından sonra ilim tahsiline başlamış olmasına rağmen, bu tarikin imamı sayılacak seviyeye gelmiştir. Gerek telif

45.

³² Şîrâzî, Ebû İshak Cemaluddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (ö. 476), *Tabakâtü'l-fukahâ'*, thk. İhsân Abbâs, (Beyrut: Duru'r-Raidi'l-Arabî, t.y.), 117-118.

³³ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 115.

³⁴ Halim, *The Axis of Authority*, 91-92.

³⁵ İbn Kâdi Şühbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed Takiyuddin ed-Dimeşki (ö. 851), *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, (Haydarabad: Bi Tab'ati Meclisi Daireti'l-Me'arifi'l-Osmaniyye, 1978-1979), 1/161-163.

³⁶ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 127-128.

³⁷ Şîrâzî, *Tabakâtü'l-fukahâ'*, 130.

³⁸ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/240-243.

gerekse tedris faaliyetiyle mezhebin gelişimi ve yayılmasına büyük katkıları olmuştur. *Şerhu't-telhîs*, *Şerhu'l-fürû'* ve *el-Fetâvâ* adlı eserleri vardır.³⁹ Ondan sonra Rüknu'l-İslâm Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö. 438), el-Kâdî Hüseyin (ö. 462), İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî (ö. 478) ve Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 505) gibi fakihler⁴⁰ bu tarikin devamını sağlamıştır. İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin *Nihâyetü'l-matlab fi dirâyeti'l-mezheb* adlı eseri ile Gazzâlî'nin eserleri bu çizginin birikimini aktarması açısından önemlidir.

Aybakan, Nevevî'nin *Tehzibü'l-esmâ'* adlı eserinde kullandığı bazı terkiplerin, Horasan ve Irak ekollerinin mütekaddimîn, mütevasıtîn ve müteahhirîn evrelerinin de bulunduğu dair bir gösterge olduğunu ifade etmiştir.⁴¹

3. TARİKLERE MENSUP FAKİHLER

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ebû İshak el-Mervezî'ye kadar mezhep tek çizgi şeklinde gelişimini sürdürmekte, tarik şeklindeki ayrışmanın ise onun talebeleriyle başladığı görülmektedir. Bu ayrışmadan sonra bu tariklerin her birine mensup çok sayıda fakih yetişmektedir. Bu başlık altında tariklerin gelişiminde ve devamında gerek tedris gerekse eser ortaya koyarak etkin olmuş belli başlı Şâfî fakihlerin isimlerini ve varsa önemli eserlerini vermeye çalışacağız.

Irak tarikine mensup fakihler:

- 1) Ebu'l-Kâsım ed-Dârekî (ö. 375).
- 2) Şeyh Ebû Hâmid el-İsferâyînî (ö. 406): Irak tarikinın imamı kabul edilmekte olup *et-Ta'lik*'i bulunmaktadır.
- 3) Ebu'l-Hasen Ahmet b. Muhammed b. Ahmed b el-Kâsım el-Mehâmîlî (ö. 415). *El-Mecmû'*, *el-Lübâb* ve *el-Mukni'* isimli eserleri bulunmaktadır.
- 4) Kâdî Ebû Ali el-Hasen b. Abdullah el-Bendenîci (ö. 425). *Ez-Zehîra* isimli eseri önemlidir.
- 5) Süleym er-Râzî: Ebu'l-Feth Süleym b. Eyyûb er-Râzî (ö. 447). *El-Mücerred* isimli eseri bulunmaktadır.
- 6) Kâdî Ebu'l-Hasen Ali b. Habîb el-Mâverdî (ö. 450). Önemli eseri *el-Hâvî'l-kebîr*'dir.
- 7) Kâdî Ebu't-Tayyib et-Taberî: Tahir b. Abdullah b. Tahir (ö. 450). *Ta'lik*'i bulunmaktadır.

³⁹ İbn Kâdî Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/175-176.

⁴⁰ Kavâsimî, *el-Medhal*, 347-349.

⁴¹ Aybakan, *İmam Şafî*, 196.

- 8) Kâdî Ebû Ali Hasan b. İbrahim el-Fârikî (ö. 528).
 - 9) İbni Ebî 'Asrûn: Ebû Sa'd Abdullah b. Muhammed b. Hibetullah b. Ali el-Mevsilî (ö. 585). *Safvetü'l-mezheb* adlı eseri bulunmaktadır. Irak tarikine mensup olup tarikleri birleştirme gayreti içinde olan fakihler:
 - 10) Ebû İshâk eş-Şîrâzî (ö. 476). *El-Mühezzeb* ve *et-Tenbîh* adlı eserleri önemlidir.
 - 11) İbnü's-Sabbâğ: Ebû Nasr Abdüsseyyid b. Muhammed el-Bağdâdî (ö. 477). Önemli eseri *eş-Şâmil*'dir.
 - 12) Ebü'l-Mehâsin Fahrüislâm Abdülvâhid b. İsmâil b. Ahmed er-Rûyânî (ö. 502). Önemli eseri *Bahru'l-mezheb*'dir.
 - 13) Kaffâl eş-Şâşî el-Müsteshirî: Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kaffâl eş-Şâşî el-Fârikî (ö. 505). Önemli eseri *Hilyetü'l-ulemâ fi mezâhibi'l-fukahâ*'dir.
- Horasan tarikine mensup fakihler:
- 1) Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mervezî (ö. 371).
 - 2) Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî es-Sağîr (ö. 417). Horasan tarikinin imamı olarak kabul edilmektedir.
 - 3) Mes'ûdî: Ebû Abdullah Muhammed b. Abdülmelik b. Mes'ûd b. Ahmed el-Mervezî (ö. 420'den sonra).
 - 4) Rüknu'l-İslâm Ebû Muhammed el-Cüveynî (ö. 438).
 - 5) Fûrânî: Ebu'l-Kâsım Abdurrahman b. Muhammed b. Fûrân (ö. 461). *El-İbâne* adlı eseri önemlidir.
 - 6) Kâdî Huseyn: Huseyn b. Muhammed b. Ahmed Ebû Alî el-Mervezî (ö. 462). *Ta'ik*'i bulunmaktadır. Horasan tarikine mensup olup tarikleri birleştirme gayreti içinde olan fakihler:
 - 7) Ebû Abdillâh el-Halîmî (ö. 403).
 - 8) Şeyh Ebû Ali es-Sincî: Hasan b. Şuayb el-Mervezî (ö. 427 veya 430).
 - 9) Ebû Sa'd Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Me'mûn b. Alî el-Mütevellî en-Nisâbûrî (ö. 478). *Tetimmetü'l-İbâne*'si meşhurdur.
 - 10) İmâmu'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf el-Cüveynî (ö. 478). *Nihâyetü'l-matlab* onun önemli eseridir.
 - 11) Ebü'l-Hasen Şemsüislâm Ali b. Muhammed El-Kiyâ el-Herrâsî (ö. 504). *Ahkâmü'l-Kur'ân* adlı eseri bulunmaktadır.
 - 12) Ebû Hamid el-Gazzâlî (ö. 505). *El-vesît*, *el-Besît* ve *el-Vecîz* adlı eserleri bulunmaktadır.⁴²

⁴² Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* (Muhakkikin mukaddimesi), 133.

4. TARİKLER ARASINDAKİ İHTİLAFIN MAHİYETİ

Şafî mezhebinin temelini şüphesiz Şafî'nin fıkıh birikimini oluşturan kavilleri oluşturur. Ondan sonra talebelerinden özellikle Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ı mezhepte uzun süre ders halkalarında okutulmuş ve İbn Süreyc döneminden itibaren üzerine *ta'lik* türü eserler yazılmıştır. Bu ta'liklerden bir tanesi de Ebû Hamid el-İsferâyî'nin alimlerin ihtilaflarını, delillerini ve münazaralarını da barındıran elli ciltlik eseridir. Nevevî, Irak Şafî fukahâsının tamamının veya çoğunluğunun ve Horasan Şafî fukahâsından da bazı grupların eserlerinin temel kaynağının İsferâyî'nin elli ciltlik bu *ta'liki* olduğunu söyler.⁴³ Görülen o ki, her ne kadar İsferâyî Irak tarikinin imamı olsa da onun eseri iki tarika mensup fukahânın eserlerinin temel kaynaklarından biri olmuştur. Aynı şekilde el-Kaffâl el-Kebîr'in *et-Takrib*'i de hem Irak hem de Horasan tariklerine mensup fukahânın temel kaynaklarından biri olmuştur.⁴⁴ Dolayısıyla her iki tarik arasında, mezhebin müracaat ettikleri temel kaynakları bakımından herhangi bir fark yoktur. Bununla birlikte zamanla iki tarik arasında, sonraki fukahâyı rahatsız edecek şekilde, çok sayıda ihtilaf noktası ortaya çıkmıştır. Bu ihtilaflar, çeşitli düzeylerde olup, her zaman yüzde yüz bir zıtlık şeklinde değilse de kimi zaman bu tarzda da olmuştur. Öyle ki, bir tarika mensup fukahânın hüküm bakımından geçerli saydığı bir eylem, diğer tarika mensup fukahâ tarafından geçersiz sayılmıştır. Bu yüzden bazı fakihler eserlerinde bunlara yer vermiş ve kritiğini yapıp uzlaştırma veya birini tercih etme çabasının içine girmiştir. Bunlardan Râfî ve özellikle Nevevî, eserlerinde çok sayıda meselede isimleriyle zikrederek bu iki tarikin görüşlerini aktarmış ve incelemiştir. Bu sebeple Nevevî'nin eserlerinden bu ihtilafın mahiyetini gösterecek iki örnek aktarmaya çalışacağız.

Nevevî, *el-Mecmu*'da "güneşte ısınmış suyun mekruh olup olmadığına" dair mezhepteki görüşleri şu şekilde aktarır:

"İlk dönem Şafî fukahâsının bu konuda söyledikleri yedi vecihte /görüşte toplanmaktadır. 1. Güneşte ısınmış su mutlak olarak mekruh değildir. 2. Bütün kaplarda ve beldelerde kasıtlı olarak güneşte ısıtılmış su mekruhtur. Irak tarikine mensup Şafî fukahâsının yanında en meşhur (eşher) olan görüş budur... 3. Kasıtlı ısıtma şart olmaksızın mutlak olarak mekruhtur. Maverdî'ye göre muhtar olan /tercih edilen görüş budur... 4. Sıcak beldelerde ve çekiçle dövülerek yapılan kaplarda ısımanı mekruhtur. Kasıt ve kabın üstünün kapatılmış olması şart değildir. Horasan tarikine mensup fukahânın yanında en meşhur görüş budur. Cüveynî, kasıt şartı konusunda Irak tarikine mensup fukahânın hata yaptığını söylemektedir. Çekiçle dövü-

⁴³ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, II, 210.

⁴⁴ Halim, *The Axis of Authority*, s. 97.

len kaplar konusunda da üç vecih vardır. a) Ebu Muhammed el-Cüveynî'ye göre çekiçle dövülen bütün kaplar. b) Saydelâni'ye göre sadece bakır kaplar. c) Saf oldukları için altın ve gümüş hariç diğer madenlerden dövülerek yapılan kaplar. Cüveynî bunu tercih etmiştir. 5. Kabın üstünün kapatılması şartıyla çekiçle dövülen kaplarda ısınmış su mekruhtur... 6. İki tabip böyle bir suyun beras (lepra) hastalığına sebep olacağını söylerse kullanılması mekruh olur, değilse mekruh olmaz. Bu görüşün zayıf olduğu ifade edilmiş... Ancak Nevevî'ye göre, iki tabibin şart koşulması zayıf olup, bu husus haber türünden olduğu için bir tabibin söylemesi yeterlidir. Doğru görüş de budur ve Şafî'nin el-Ümmîdeki nassına da daha uygundur. 7. Elbisenin yıkanmasında değil, insan vücudunda kullanılmasında mekruhtur. Nevevî, bu görüşün zayıf veya hatalı olduğunu söyler. Zira önceki görüşlerin, suyun hem bedende hem de elbisede kullanılması ile ilgili olduğunu vehm ettiriyor. Halbuki doğru olan, Maverdî'nin de ifade ettiği gibi kerâhet, güneşte ısınmış bir suyun sadece insan vücudunda kullanılması ile ilgilidir.⁴⁵

Bu alıntıda görüldüğü üzere “güneşte ısınmış veya ısıtılmış suyun insan bedeninde kullanılmasının mekruh olup olmadığı” hususunda gerek Şafî mutekaddimin fukahâsından gerekse Irak ve Horasan tariklerinden birbirine zıt çeşitli görüşler bulunmaktadır. Bunların içinden Nevevî, Şafî'nin nassına da daha uygun olduğu için altıncı maddedeki “bir tabibin hastalığına sebep olacağını söylemesi durumunda mekruh, değilse mekruh olmadığı” şeklindeki görüşü tercih etmiştir.

Nevevî'nin *er-Ravza*'da “mürted ve sarhoşun itikâfının geçerli olup olmadığı” ile ilgili olarak Râfi'nin söylediklerine “fer” adı altında yaptığı şu değerlendirmeye de mezhepteki mevcut ihtilâfı ortaya koymaktadır:

“Kâfirin, delinin, baygının, sarhoşun niyeti bulunmadığı için itikâfları sahih değildir. Şayet bir kimse itikâfı esnasında mürted olursa, Şafî'nin el-Ümmîdeki nassına göre, itikâfı geçersiz olmaz, İslam'a geri döndüğünde itikâfa devam eder. Yine el-Ümmîdeki nassına göre bir kimse itikâfta iken sarhoş olur, sonra ayılırsa itikâfa yeniden başlar. Şafî fukahası ise mürted ve sarhoşun itikâfı konusunda çeşitli **tariklere** ayrılmışlardır: 1. Mezhepte mutemed görüşe göre ikisinin de itikâfı geçersiz olur. Zira bunlar mescitten çıkmaktan daha ağırdır. Şafî'nin mürted ile ilgili nassı peş peşe olmayan itikâfa hamledilir ve dolayısıyla Müslüman olunca devam eder. Zira bize göre mürtedlik, mürted olarak ölmediği sürece, önceki amelleri boşa çıkarmaz / geçersiz kılmaz. Sarhoş ile ilgili nassı ise peş peşe olan bir itikâf ile ilgilidir. 2. Şafî'nin yukarıdaki iki nassının uygulanması şeklindedir. Bu durumda sarhoş ile mürted arasındaki fark şu şekildedir. Mürtedin

⁴⁵ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/133-134.

aksine sarhoş her durumda mescide girmekten alıkonulur. Ebû Hamid el-İsferâyî'nin eshâbı bu tariki tercih etmişler ve bunun mezhebin mutemet görüşü olduğunu ifade etmişlerdir. 3. İkisinde de (Şafî'den) iki kavi vardır. 4. İkisinin de itikâfı batıl /geçersiz olmaz. 5. Sarhoşluğun süresi uzun olduğu için itikâfı iptal eder. Aynı şekilde mürtedliğin süresi uzun olursa geçersiz kılar, değilse (Müslüman olunca itikâfa) devam eder. 6. Mürtedlikle itikâf geçersiz olur, sarhoşlukla olmaz. Zira sarhoşluk uyku gibidir, mürtedlik ise ibadete aykırıdır. Bu tariki Cüveynî ve Gazzâlî aktarmıştır. Onların dışında kimse bunu zikretmemiştir.”⁴⁶

Yaptığımız bu alıntıda görülüyor ki, mürted ve sarhoşun itikâfının geçerli olup olmadığı konusunda Şafî mezhebine mensup fakihler arasında neredeyse bütün olasılıkları ortaya koyacak şekilde birbirlerine tamamen zıt görüşler bulunmaktadır. Bir görüşte ikisi de geçersiz sayılırken diğer bir görüşte ikisi de geçerli sayılmaktadır. Birinde sarhoşun itikâfı geçersiz, mürtedinki geçerli sayılırken, diğerinde mürtedin geçersiz sarhoşunki geçerli sayılmaktadır. Dolayısıyla yorumlayıp uzlaştırma imkânının bulunmadığı bir durum söz konusu olup, Nevevî gerekçelendirerek birinin mezhepte mutemet görüş olduğunu beyan etmiştir.

Nevevî'nin eserlerinde, Şafî fukahâsının görüşlerini aktarırken ortaya çıkan diğer bir husus da, bir tarika mensup bütün âlimlerin her zaman aynı görüşü paylaşmadıkları, kendi içlerinde çeşitli görüşlere ayrılabilirdikleri, bu hususu göstermek üzere “Iraklılar / Horasanlılar yanında en meşhur görüş, Horasanlıların cumhuru, diğer bazı Horasanlılar / Iraklılar”⁴⁷ gibi ifadelerin de kullanıldığı görülmektedir. Ayrıca kimi zaman bir tarika mensup bir âlimin kendi tarikinin görüşünü değil, diğer tarihin görüşünü paylaştığı, onlarla aynı kanaate vardığı da karşılaşılan bir durumdur.⁴⁸

Şafîî fıkıh mezhebinin uzun gelişim ve yayılma süreci içerisinde ortaya çıkan farklı vecihler ile Irak ve Horasan tarikeleri arasındaki ihtilaflar, mezhebin geneli göz önünde bulundurulduğu zaman, çok da mübalağa edilmemesi gereken ihtilaflar olmakla birlikte, gene de bunlar, sıradan bir mezhep müntesibinin veya çok az sayıdaki yetkin fakih dışındaki diğer fakihlerin, bu görüşlerden hangisinin sahih olduğunu, mezhebin mutemet görüşünün hangisi olduğunu tesbit etmesini zorlaştıracak niteliktedir. Nitekim Nevevî, bu duruma şu şekilde dikkat çekmiştir: Şafîî mezhebine göre fetva verecek bir kişinin, şayet nakle, yazılmış bir kaynağa dayanacaksa mutekaddimîn fa-

⁴⁶ Nevevî, *Ravzatü'l-İtalibîn*, 2/263-264.

⁴⁷ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/133-134, 231.

⁴⁸ Örneğin Rüyânî'nin mensup olduğu Horasan tarikiyle değil, Irak tarikiyle aynı görüşte olduğunu gösteren bazı örnekler için bkz. Râfî, *el-'Aziz*, 8/293; Nevevî, *Ravzatü'l-İtalibîn*, 5/613, 633, 669. Mehâmilî'nin mensup olduğu Irak tarikiyle değil, Horasan tarikiyle aynı görüşte olduğunu gösteren bir örnek için bkz. Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/555.

kihlerin tamamı ve müteahhirin fakihlerin çoğunluğunun eserlerinden bir, iki ve daha fazla eserle iktifa etmesi caiz değildir. Zira aktardıkları görüşlerin kesinliği ve tercihi noktasında aralarında çok sayıda ihtilaf vardır. Müftü ise, bu eserlerde bulunan bilgilerin Şafî'nin mezhebi veya mezhebin râcih görüşü olduğuna dair kendisinde kesin kanaat oluşmadığı halde bunu Şafî'nin mezhebi olarak nakletmektedir. Bu durum mezheple en ufak bir ünsiyeti bulunan kişinin doğruluğunda şüpheye düşmeyeceği bir husustur. Hatta on tane müellifin kesin bir şekilde ortaya koydukları bir görüşün, mezhepteki râcih görüşe nisbetle şâz olduğu ve meşhur görüşe muhalif, bazen de Şafî'nin bir veya birden fazla nassına muhalif olduğu görülmektedir.⁴⁹

Nevevî'nin ifade ettiği bu durum, bazı Şafî fakihleri harekete geçirmiş ve onlar, önceki Şafî fukahânın ortaya koyduğu eserlerde yer alan vecihler ve tarikler arasındaki zıtlıkları giderme, farkları azaltma, aralarını bulup uzlaştırma ameliyesinin içine girmişlerdir. Bunların her biri bu konuda bir nebze, Râfiî ise önemli bir katkı sunmakla birlikte telif dönemi çalışmaları içinde Nevevî bunu kemale erdirmiştir. Dolayısıyla tarîk bağlamında, bunları telif çabasından da bir nebze söz etmekte yarar vardır.

5.GÖRÜŞLER ARASINDA TELİF VE TERCİH

Şafî mezhebinin ana gövdesi tek olmakla birlikte aktarımı sırasında oluşan farklılıklar giderek artmış ve mezhep Ebû İshak el-Mervezî'nin talebelerinden itibaren iki gelişim çizgisine ayrılmıştır. Bu ayrışmadan itibaren Râfiî ve Nevevî dönemlerine kadar Şafî fakihler ve onların oluşturduğu fıkıh literatürü genelde Irak ve Horasan ekollerinden biriyle irtibatlı gelişmiş ve fıkıh talebesi hangi ekolden gelen birikimden beslenmişse mezhep anlayışı da ona göre şekillenmiş ve ortaya koyduğu eserleri de bu anlayışa göre yazmıştır. Bu evrede yaşayan fakihlerin çok azı her iki ekolün fıkıh birikimini birlikte işleme ve onları objektif değerlendirme imkânı bulmuştur. Farklı merkezlerde yürütülen fikhî faaliyetler sonucunda oluşan Şafî fıkıh birikimi içindeki farklılıklar, özellikle Irak ve Horasan çevrelerinde belirginleşen farklı görüşler birçok fakihin dikkatini çekmiş ve bu durum onları rahatsız etmiştir.⁵⁰ Bu farklılıkları giderme veya azaltma ve mezhepte mutemet olan görüşü ortaya koyma saikıyla iki çizgiyi birleştirme girişimleri başlamış ve devam etmiştir.

Bu konudaki ilk girişim Horasan tarikinin imamı Kaffâl'in ve Irak tarikinin imamı İsferyî'nin talebesi Ebû Ali es-Sincî (ö. 427 veya 430) tarafından

⁴⁹ Nevevî, *el-Mecmû'*, 1/81.

⁵⁰ Aybakan, "Şafî Mezhebi", *DİA*, 38/239-240.

yapılmış olup buna dair ta'lik türünde bir eser telif etmiştir.⁵¹ Sonra İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî'nin (ö. 478) mezhebin farklı tariklerini uzlaştırmaya çalıştığı aktarılmaktadır.⁵² Cüveynî, Horasan bölgesi içindeki Nişabur'da, başta babası olmak üzere Horasan tarikine mensup fukahâdan ders almış ve sonra da ağırlıklı olarak orada tedris ve telif faaliyetini sürdürmüştür. Nitekim Horasanlılar ifadesini az kullanırken, bir meselede Iraklıların farklı görüşü bulunduğu, "İrakiyyûn" ifadesini kullanarak bunu aktarır.⁵³ Bu sebeple, tarikleri uzlaştırma işine girişmiş olsa da ağırlıklı olarak Horasan tariki üzere yürümüş olması yüksek ihtimaldir. Aynı şekilde Rûyânî (ö. 502) ve Gazzâlî (ö. 505) tarikler arası telif faaliyetinin içinde olmuştur. Ama Rûyânî daha çok Irak ekolünün, Gazzâlî ise Horasan ekolünün birikimini aktarma yoluyla tarikleri telif etmiştir.⁵⁴ Tarikleri kısmen birleştiren fakihlerden biri de İmrânî (ö. 558) olup, Nevevî'den aktarıldığına göre o, Irak tarikinin görüşlerini aktarır ama bazı yerlerde iki tariki de nakleder.⁵⁵ Irak ve Horasan tariklerini uzlaştırmaya çalışanlardan biri de Ebû Muhammed el-Mûsîlî el-Mu'âfi (ö. 630)'dir. *El-Kamil fi'l-fıkh* adlı eserini iki tarikin eserlerinden bilgileri toplayarak telif etmiştir.⁵⁶ Nevevî, kendi hoca silsilesini aktarırken İbnü's-Salâh eş-Şehrezûrî (ö. 643) ve babası Abdurrahman'dan sonra iki tariki birbirinden ayırmaktadır.⁵⁷ Bu da gösteriyor ki, İbnü's-Salah ve babası da iki tarikin ilmi birikimini öğrenmiş şahsiyetler olup İbnü's-Salâh'ın bunları uzlaştırmayla da iştigal ettiği ifade edilmektedir.⁵⁸ Ayrıca İbnü's-Salâh'ın babasından önceki Şafîî fakihlerden tarikleri telif çabası içine girenlerin de aslında tamamen bağımsız değil, daha çok bu tariklerden birine mensup oldukları da anlaşılmalıdır. Dolayısıyla bunların tarikleri telif derecesi, onların eserleri üzerine yapılacak çalışmalarla daha iyi anlaşılacaktır.

Tarikler arası uzlaştırma çabası içine giren fakihlerden bir tanesinin de Ebü'l-Kasım Abdülkerim er-Râfî (ö. 623) olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹ Ancak onun telif çabası kısmen Horasan tarikine meyilli görünmektedir. Hatta "Horasan" ifadesini genelde kullanmamakta, bu tarike mensup fakihlerin görüşlerini şahıslarına zafere etmektedir. Ama ilgili meselede Iraklıların farklı bir görüşü varsa bir ihtilaf unsuru olarak Iraklılar ifadesini kullanmaktadır.⁶⁰

⁵¹ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/208-209. Ayrıca bkz. Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfîi*, 129-131.

⁵² Sübkî, *Tabakât*, 5/175; İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 1/275.

⁵³ Bazı örnekler için bkz. Cüveynî, *Nihâyetü'l-matlab* 1/16, 17, 19, 39, 2/623.

⁵⁴ Bkz. Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfîi*, 135-142.

⁵⁵ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/373.

⁵⁶ İbn Kâdi Şühbe, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, 2/116.

⁵⁷ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ'*, 1/18-19.

⁵⁸ Aybakan, "Şafîî Mezhebi", *DİA*, 38/239.

⁵⁹ Geniş bilgi için bkz. Bakır, *Horasan Şâfiliği ve Râfîi*, 171-173.

⁶⁰ Râfîi, *el-'Aziz*, 1/51, 2/25, 28, 71, 80, 5/160.

Fethu'l-azîz adlı eserinde Horasaniyyûn teriminin sadece bir yerde geçtiği, Horasan bölgesinin en önemli şehri olan Merv'e nisbetle, bölgenin bir alt grubu olan "el-Merâvîze"nin altı yerde geçtiği ifade edilmektedir.⁶¹ Râfiî eserlerinde Iraklılar ifadesini zikrettiği yerler dışında da kimi zaman "tarik" ifadesini isim vermeksizin de kullanmakta,⁶² görüşleri tartışmakta ve hangisinin daha isabetli olduğunu ve delillerini aktararak tercihte bulunmaktadır. Nitekim Nevevî, *Ravzatü't-talibîn* adlı eserinin mukaddimesinde Şafiî fukahâsının eserlerinin çokluğundan, bunlarda yer alan ihtilaflardan ve bu sebeple artık çok az kişinin mezhebin mutemet görüşünü tesbit edebildiğinden söz ettikten sonra; bu farklı tarikleri bir araya toplayan, mezhebin içindeki görüşleri en güzel şekilde birbirinden ayıklayan, bu dağınık fıkıh birikimini veciz ifadelerle cem eden, meşhur eserlerde yer alan bütün malumatı bir araya toplayan kişinin, müteahhirin âlimlerimizden Râfiî olduğunu belirtir.⁶³

Dolayısıyla her ne kadar, Nevevî gibi tamamen tarafsız bir bakış açısıyla iki tarikin görüşlerine yaklaşmayıp, kısmen Horasan tarafını tutsa da onun yaptığı çalışmalar Nevevî'nin çalışmalarına temel teşkil etmiştir. Zira Müzenî'nin *el-Muhtasar*'ından sonra en çok Gazzâlî'nin *el-Vecîz*'i Şafiî fukahâsı arasında kabul görmüştür. Râfiî'nin, *el-Muharrer* adlı eseri büyük çapta *el-Vecîz*'in ihtisarı, *Fethu'l-azîz* (*eş-Şerhu'l-kebîr*) adlı eseri de Gazzâlî'nin bu eserinin şerhidir. Nevevî'nin Şafiî fukahâ arasında en çok kabul görmüş iki eserinden biri olan *er-Ravzâ*, *Fethu'l-azîz*'in ve *el-Minhâc* da *el-Muharrar*'ın muhtasarıdır. Dolayısıyla Râfiî'nin bu iki eseri Nevevî'nin mezhepte en önemli iki eserine temel teşkil etmiştir.

Kendisinden önceki bu uzlaştırma çabalarından da istifade eden Nevevî, eserlerinde Irak ve Horasan ayrımını açık bir şekilde, Irakiyyûn ve Horasaniyyûn ifadelerini sık sık kullanarak ifade etmektedir. Ancak Râfiî'den farklı olarak, her iki ekolün dışından ikisine de tarafsız bir bakış açısıyla yaklaşmakta ve bunları telif veya tercih etmektedir.

Nevevî, gerek Cüveynî ve Gazzâlî kanalıyla Râfiî üzerinden gelen Horasan fıkıh birikimini gerekse Ebû İshak eş-Şîrâzî'nin eserleri yoluyla gelen Irak fıkıh birikimini incelemiş ve Râfiî ile Şîrâzî'nin eserleri üzerine şerh veya muhtasar türü çalışmalar yapmıştır. Şîrâzî'nin *et-Tenbîh*'i üzerine yazdığı *Tashîhu't-tenbîh* adlı eseri, tam bir şerh veya ihtisar olmayıp, *et-Tenbîh*'te çeşitli açılardan yapılmış yanlış ve hataları tashih etmek amacına yönelik bir çalışmadır. Diğer eseri olan *el-Mecmû'* ise Şîrâzî'nin *el-Mühezzeb*'inin güzel ve detaylı bir şerhi olmakla birlikte, tamamlayamadığı eserlerinden-

⁶¹ Aybakan, *İmam Şafiî*, s. 197.

⁶² Râfiî, *el-Azîz*, 1/21, 2/28, 30, 146, 147.

⁶³ Nevevî, *Ravzatü't-talibîn*, 1/112-113.

dir. Dolayısıyla bu eserlerinden bütüncül bir istifade imkanı bulunmamaktadır. Bu yüzden Irak ekolüne mensup kabul edilen Şîrâzî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmaları, kısmen Horasan ekolüne mensup olmakla birlikte, iki tariki te'lif yönüyle de ön plana çıkmış Râfîî'nin eserleri üzerine yaptığı mütekâmil eserleri kadar mezhepte etkili olamamıştır. Nevevî iki tariki *er-Ravza*'da te'lif etmiş, görüşleri zikredip mutemet olanı ortaya koymaya çalışmıştır. *El-Minhâc*'ta ise ağırlıklı olarak sadece mutemet olan görüşü barındıracak şekilde bir muhtasar oluşturmuş ve bu çalışması sonraki Şafîî mezhebi müntesiplerinin büyük takdirini kazanmıştır.

Nevevî'nin okuduğu dersler, üzerine çalışma yaptığı veya te'lif yaparken istifade ettiği eserler, özellikle *el-Mecmû*'u yazarken istifade ettiği ve talebesi İbnü'l-Attâr'a verdiği kitap listesi,⁶⁴ eserlerinde müracaat edip de isim olarak zikrettiği kaynaklar veya eserlerinin mukaddimelerinde ifade ettikleri hem Irak hem de Horasan tariklerinin ilmi birikimini elde ettiğini ortaya koymaktadır. Ayrıca Nevevî'nin kendisinden geriye doğru iki tariki de göz önünde bulundurarak şu verdiği kendi hoca silsilesi de bu iki ekolün ilmi birikimini hocaları kanalıyla da nasıl aldığını göstermektedir:

Nevevî ð hocaları Ebû İbrahim İshak b. Ahmed b. Osman el-Mağribî el-Makdisî / Ebû Muhammed Abdurrahman b. Nuh b. Muhammed b. İbrahim b. Musa el-Makdisî ed-Dımaşkî / Abû Hafs Ömer b. Es'ad b. Ebî Ğalib er-Rebe'î el-İrbilî / Ebu'l-Hasan Sellâr b el-Hasan el-İrbilî ð (İlk üç hocası İbn Salah'tan okumuş) İbn Salah ð İbn Salah'ın babası Abdurrahman ð (Bundan sonra Irak ve Horasan tarikleri birbirinden ayrılmaktadır.)

ð *Irak tarikine mensup hoca silsilesi*: Ebû Sa'îd Abdullah b. Muhammed b. Hibetullah b. Ali b. Ebî Asrûn el-Mûsilî ð el-Kadî Ebû Ali el-Fârikî ð Ebû İshak eş-Şîrâzî ð Kadî Ebu't-Tayyib Tahir b. Abdullah et-Taberî ð Ebu'l-Hasen Muhammed b. Ali b. Sehl el-Mâsercîsî ð Ebû İshak İbrahim b. Ahmed el-Mervezî ð Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ömer b. Süreyc ð Ebu'l-Kasım Osman b. Beşşâr el-Enmâtî ð Ebû İbrahim İsmail b. Yahya el-Müzenî ð Ebû Abdullah Muhammed b. İdris eş-Şafîî.

ð *Horasan tarikine mensup hoca silsilesi*: Ebu'l-Kasım b. el-Bezeri el-Cezerî ð Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali el-Kiyâ el-Herrâsî ð Ebü'l-Me'âlî İmamü'l-Haremeyn el-Cüveynî ð Babası Ebû Muhammed ð Ebû Bekr Abdullah b. Ahmed el-Kaffâl el-Mervezî es-Sağîr (Horasan Tarikinin İmamı) ð Ebû Zeyd Muhammed b. Ahmed b. Abdullah el-Mervezî ð Ebû İshak el-Mervezî ð Silsilenin geri kalan kısmı Irak tarikinde aktardıkları ile aynıdır.⁶⁵

⁶⁴ İbnü'l-Attâr, Alaaddin Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî eş-Şâtîlî (ö.724), *Tuĥfetü'l-ġalibin fî tercemeti'l-İmam en-Nevevî*, (İmam Nevevî'nin *el-İycâz fî şerĥi süneni Ebî Davud es-Sicistani*'nin mukaddimesinde neşredilmiş nüsha), (Ammân: Daru'l-Eseriyye, 2007), s. 49-50, 53.

⁶⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-esmâ*, 1/18-19.

Nevevî'nin hoca silsilesine, Şafîî'den Nevevî'ye doğru bakıldığında, Ebû İshak el-Mervezî'ye kadar mezhep aynı çizgide devam etmekte, Ebû İshak el-Mervezî'nin talebelerinden itibaren ise mezhep Irak ve Horasan şeklinde iki tarika ayrılmakta ve bu ayrı çizgilerin İbn Salah'ın babasına varıncaya kadar yaklaşık üç yüz yıl devam ettiği görülmektedir. İbn Salah'ın babasından itibaren tekrar tek çizgiye doğru gitmekte ve bu tarikler arası telif ve tercih Nevevî'nin telifatı ile neticelenmektedir.

6. TERCİHTE ÜSTÜNLÜK İFADELERİ

Şafîî fukahâ tariklerle ilgili kimi farklı ıstılahlar kullandıkları gibi bunlar arasında tercihi ortaya koyan çeşitli ıstılahlar da kullanmışlardır. Râfîî, *el-Azîz* adlı eserinde, iki tarik arasında tercihte bulunurken *el-azhar* (أظھر)⁶⁶, *el-asahh* (الأصح)⁶⁷, *el-eşher* (الأشهر)⁶⁸, *el-eşbeh* (الأشبه)⁶⁹, *el-ekvâ* (الأقوي)⁷⁰ veya *el-aidel* (الأعدل)⁷¹ gibi ifadeler kullanmıştır. Ancak Râfîî *kavil*, *vecih* ve *tarik* ıstılahlarını birbiri yerine kullanmamakla birlikte, diğer birçok fakih gibi onun da bunlardan tercihe şayan olanını belirleme noktasında aynı ıstılahı farklı tercihler için kullandığını görmekteyiz.⁷² Yani birden fazla *kavil*, *vecih* veya *tarik* bulunduğunu ifade ettikten sonra Râfîî, bunlardan mezhepte tercih edilenin hangisi olduğunu aynı ifadelerle dile getirebilmektedir. Bu durumda Râfîî, Şafîî'nin kavilleri, ashâbın vecihleri veya Şafîî fukahânın tariklerini aynı tercih ifadeleriyle belirtebilmekte, her birisi için ona özel ayrı tercih ifadesi kullanmamaktadır. Bu sebeple onun yalnız tercih ifadelerinden, bu ihtilafın Şafîî'nin kavillerinden, sonraki fakihlerin vecihlerinden veya tariklerden hangisi arasında olduğu hususu anlaşılmamaktadır. Ayrıca Râfîî, *kavil*, *vecih* ve *tarik*lerden müftâ-bih olan görüşü belirtmek için *el-mezheb*, *zahiru'l-mezheb*, *el-mezhebü'l-meşhûr* gibi terimler kullanmıştır.⁷³

Râfîî'nin kullandığı bu kavramlara ilave olarak Nevevî, eserlerinde başka ıstılahlar da kullanmaktadır. Fakat o, gerek önceki fukahânın gerekse Râfîî'nin net olmayan kullanım şekline düşmemek için bu kavramların hangisinden neyi kastettiği hususuna genellikle telif ettiği eserlerin mukaddimelerinde yer vermiştir. Ancak ayrıntılı olan *el-Mecmû'* adlı eserinin mukaddimesinde bu ıstılahlara yer vermemiş, metin içinde onları kullanmıştır. *Er-Ravza*'nın mukaddimesinde ise görüşler arasındaki tercih ifade-

⁶⁶ Râfîî, *el-Azîz*, 2/68, 5/160.

⁶⁷ Râfîî, *el-Azîz*, 1/221.

⁶⁸ Râfîî, *el-Azîz*, 2/476, 4/96, 243.

⁶⁹ Râfîî, *el-Azîz*, 4/451.

⁷⁰ Râfîî, *el-Azîz*, 9/230.

⁷¹ Râfîî, *el-Azîz*, 9/65.

⁷² Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfîî*, 258-260.

⁷³ Bakır, *Horasan Şâfiîliği ve Râfîî*, 261.

lerini hangi manada kullanacağını öz olarak dile getirmiştir.⁷⁴ *El-Minhâc*'ın mukaddimesinde bunu biraz daha genişletmiş,⁷⁵ *Kitabü't-Tahkik* adlı eserinin mukaddimesinde ise diğer eserlerinin mukaddimelerinde değinmediği kimi ıstılahları da zikretmiş ve görüşler arasındaki tercih ifadelerini ve hangisiyle neyi kastettiğini ayrıntılı bir şekilde beyan etmiştir.⁷⁶

Nevevî, mezhep içinde ortaya çıkan görüşlerin aktarımındaki ihtilaf anlamına gelen tarikler arasında oluşan karşıtlığı ifade ettikten sonra, bunlardan mezhebin tercihe şayan ve mutemet görüşünü belirtmek üzere *el-mezhep* (المذهب) terimini kullanmıştır.⁷⁷ Dolayısıyla bir mesele ile ilgili bu ıstılahı kullandığında, o meselede tarik türünden bir ihtilaf bulunduğunu ve mezhepte tercihe şayan, fetvaya esas olan görüşün ne olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Yani *el-mezhep* dediğinde bu, sadece onun görüşü anlamına gelmez. Kendisinin de içinde bulunduğu mezhep fakihlerinin mutemet görüşünü ifade eder.

Nevevî, *racih görüşe göre* (علي الراجح) ıstılahını kullandığında, orada birden fazla meselenin bulunduğunu ve bunların bazısında birden fazla tarik, vecih veya kavi bulduğunu, bunların bir kısmında ihtilafın bulunmasıyla birlikte, tamamının tercihe şayan olması açısından müşterek olduğunu belirtmiş olmaktadır. *Minhâc* adlı eserinde, tercihe şayan görüşün karşısındaki görüşü ifade etmek üzere "bir kavle göre de şöyledir" (وفي قول كنا) tabirini kullanır.⁷⁸

Nevevî'nin eserlerinin mukaddimelerinde yer almayan ancak eserlerinde meseleleri incelerken müracaat ettiği kavramlar da bulunmaktadır. Bunlardan biri *ercah* (أرجح) kavramı olup bu, bir kavi, vecih veya tarikin diğer kavi, vecih ve tarike göre daha fazla tercihe şayan olmasını ifade eder. Bunun karşıtı olarak da, tercih sebeplerinden biriyle desteklenen anlamında *er-râcih* ıstılahını kullanmıştır.⁷⁹

SONUÇ

Şâfi mezheb birikimini ifade eden kavil, vecih ve tahrîclerin aktarımındaki ihtilaf anlamına gelen tarik ıstılahının kullanımı noktasında bazı sıkıntılar bulunsa da ondan ne kastedildiği konusunda fakihler arasında genelde farklı bir değerlendirme bulunmamaktadır. Özellikle Nevevî'nin

⁷⁴ Nevevî, *Ravzatü't-İ-talibin*, 1/114.

⁷⁵ Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676), *Minhâcü't-İ-talibin ve 'umdetü'l-müftin*, (Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005), s. 75; a.mlf., *Ravzatü't-İ-talibin*, 1/114.

⁷⁶ Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekeriyya Yahya b. Şeref (ö. 676), *et-Tahkik*, thk. Adil Ahmed Abdülmecûd – Ali Muhammed Mu'avviz, (Beyrut: Daru'l-Cil, 1992), s. 29-31.

⁷⁷ Nevevî, *Minhâc*, s. 75; a.mlf., *Ravzatü't-İ-talibin*, 1/114; a.mlf., *et-Tahkik*, s. 31. Bazı örnekler için bkz. *Ravzatü't-İ-talibin*, 3/294, 313, 322, 392, 5/411.

⁷⁸ Nevevî, *Minhâc*, s. 75.

⁷⁹ Nevevî'nin bu ıstılahı kullandığına dair bazı örnekler için bkz. *Ravzatü't-İ-talibin*, 3/323, 8/102, 150, 355.

yaptığı tanım ve bu tanım için yaptığı izah ile Irak ve Horasan tariklerine mensup fakihlerin yaptıkları faaliyetin diğerine üstün tarafları mahiyetinde söylediklerinin sonraki fakihler tarafından da her hangi bir ilave veya itiraz yapılmadan benimsendiği görülmektedir.

Şâfiî fakihlerin fûrû fıkıh eserlerine bakıldığında pek çok meselede ikiden fazla tarikten bahsettikleri, ancak isim vererek zikrettikleri tariklerin Irak ve Horasan tarikleri olduğu, Bağdat ve Basra ayırımının ise Irak tarihinin alt ayırımları olduğu görülmektedir. Dolayısıyla ikiden fazla tarikin zikredilmiş olması ya vecihlerin tarik olarak nitelenmesi ya alt tariklerin varlığı ya da Müzenî, İbn Süreyc veya Ebû İshak el-Mervezî gibi fakihlere nispet edilen tariklerin yahut isimlendirilmemiş tariklerin bulunması sebebiyledir. Mezhepteki tarik niteleme ve ayırımının, bir fakihin ırkı veya doğduğu memleketine göre yapılmış bir ayırım olmadığı, hoca – talebe ilişkisi içinde fakihin ilim elde ettiği çevreye nispetle yapılmış bir niteleme olduğu anlaşılmaktadır.

Irak ve Horasan tariklerinin oluşumunun Ebû İshâk el-Mervezî'nin talebeleriyle başladığı söylenebilir de bu tariklerin imamı seviyesinde görülen şahsiyetler onun talebelerinin talebesi olan Ebû Hâmid el-İsferâyîni ve Ebû Bekr el-Kaffâl es-Sağîr olup İmam Şâfiî'den yaklaşık iki yüz yıl sonra vefat etmiş kişilerdir. Onlardan sonra pek çok fakih mezhebin aktarımında onların yolunu takip etmiştir. Ancak tariklerin oluşumunun üzerinden çok geçmeden, her iki tarihin imamlarının talebesi olan Ebû Ali es-Sincî ile başlayan tarikleri telif etme ameliyesinin de başladığı görülmektedir. Fakat ilk zamanlarda bu telif faaliyetinin çok güçlü olmadığı, her iki ekolün fıkıh birikimini elde eden Cüveynî ve Gazzâli ile birlikte bunun güçlendiği, Râfiî ile bunun daha da ileri düzeye çıktığı, ancak bu üç fakihinde daha çok Horasan çevresinde yetiştirdiği, Nevevî'nin ise her iki ekole eşit mesafede durduğu ve onunla telif ve tercih faaliyetinin kemâle erdiği söylenebilir.

Tarikler arası telif faaliyeti yürüten fakihler, tariklerin görüşlerinin telif edilemediği durumlarda bu tariklerden hangisinin daha üstün ve mezhebin mutemet görüşü olduğunu ortaya koymaya çalıştıkları ve bunu ifade etmek için genelde *el-mezheb* ıstılahını kullandıkları görülmektedir.

KAYNAKÇA

Ali Cum'a, Muhammed. *el-Medhal ilâ dirâseti'l-mezâhibi'l-fıkhiyye*. Kahire: Daru's-Selâm, 2012.

Aybakan, Bilal. "Şâfiî Mezhebi". *DİA*. İstanbul: 2010.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2011.

- Bakır, Musa Kazım. *Horasan Şâfiiliği ve Râfiî*. Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış Doktora Tezi), Konya: 2019.
- Cüveynî, İmamü'l-Haremeyn Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf (ö. 478). *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb* (Muhakkikin mukaddimesi). thk. Abdülazîm Mahmud ed-Dîb. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2007.
- Ebü Şâme, Ebu'l-Kâsım Abdurrahmân b. İsmail (ö. 665/1267). *Muhtaşaru Kitâbi'l-müemmel li'r-reddi ilâ emri'l-evvel* (Mecmûatu'r-resâili'l-müniriyye içinde). Kahire: 1343 h.
- Ebü Zehra, Muhammed. *İmam Şafîi*. trc. Osman Keskiöglü. 3.Baskı. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1996.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed (ö. 505/1111). *el-Vasîṭ fi'l-mezheb*. thk. Ahmed Mahmûd İbrahim. Kahire: Daru's-Selâm, 1417/1997.
- Halim, Fachrizal Azmi. *The Axis of Authority in the Later Shâfi'i School of Law: Yahyâ b. Sharaf al-Nawawî*, The Institute of Islamic Studies McGill University. (Yayımlanmamış Doktora Tezi). Montreal/Kanada: 2013.
- Heyet. *el-Mu'cemü'l-vasîṭ*. Kahire: Mektebetü'ş-Şurûki'd-Devliyye, 2004.
- Heytemî, Şihâbuddin Ahmed b. Hacer (ö. 974). *Tuhfetü'l-muhtâc bi-şerhi'l-Minhâc*. y.y.: Mektebetu Mustafa Muhammed, t.y.
- İbn Kâdî Şühbe, Ebu Bekr b. Ahmed b. Muhammed Takiyuddin ed-Dimeşkî (ö. 851) *Ṭabaḳâtü'ş-Şâfi'iyye*. Haydarabad: Bi Tab'ati Meclisi Daireti'l-Me'ârifil-Osmaniyye, 1978-1979.
- İbn Manzûr. *Lisânü'l-Arab*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, t.y..
- İbnü's-Salâh, Takıyyüddin Ebü Amr Osmân b. Abdirrahmân eş-Şehrezûrî (ö. 643/1245). *Fetâvâ ve mesâilü İbni's-Şalâh*. thk. Abdülmü'tî Emin Kal'acî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1406/1986.
- İbnü'l-Attâr, Alauddin Ali b. İbrahim ed-Dımaşkî eş-Şâtîlî (ö.724). *Tuhfetü't-tâlibin fi tercemeti'l-İmam en-Nevevî* (İmam Nevevî'nin *el-İycâz fi şerhi süneni Ebî Davud es-Sicistani*'nin mukaddimesinde neşredilmiş nüsha). Ammân: Daru'l-Eseriyye, 2007.
- İmrânî, Ebu'l-Huseyn Yahya b. Ebî'l-Hayr b. Salim (ö. 558). *el-Beyân fî mezhebi'l-İmami's-Şafîi*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2000.
- İsnevî, Cemaluddin Abdurrahim (ö. 772). *el-Muhimmât fî şerhi'r-ravzati ve'r-Râfiî*. Beyrut: Daru İbn Hazm, 2009.
- Kavâsimî, Ekrem Yusuf Ömer. *el-Medḥal ilâ Mezhebi'l-İmam eş-Şafîi*. Amman: Daru'n-Nefâis, 2003.
- Mağribiyye, Muhammed Târik Muhammed Hişâm. *el-Mezhebü'ş-Şafîi*. Dımaşk: el-Farûk Yayınevi, 1432/2011.

- Mahallî, Celâlüddin Muhammed b. Ahmed (ö.864). *Kenzü'r-râğibîn fi şerhi Minhâci't-ğalibîn*. Beyrut: Dâru'l-Menhâc, 2013.
- Maverdî, Ebu'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habib (ö. 450). *el-Hâvi'l-kebir fi fıkhı mezhebi'l-İmami's-Şafîi: Şerhu Muhtaşari'l-Müzenî*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcüd. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Nas, Taha. *İmam Nevevî ve Şafîi Mezhebindeki Otoritesi*. Ankara: İlahiyât, 2016.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyya Yahya b. Şeref (ö. 676). *el-Mecmû' Şerhu'l-Muhezzeb*. thk. Muhammed Necib el-Mutî'i. Cidde: Mektebetü'l-İrşâd, t.y.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyya Yahya b. Şeref (ö. 676). *et-Tahkik*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd – Ali Muhammed Mu'avviz. Beyrut: Daru'l-Cil, 1992.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyya Yahya b. Şeref (ö. 676). *Minhâcu't-ğalibîn ve 'umdetu'l-müftîn*. Beyrut: Daru'l-Minhâc, 2005.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyya Yahya b. Şeref (ö. 676). *Ravzatü't-ğalibîn ve 'umdetü'l-müttağîn*. thk. Adil Ahmed Abdülmevcüd – Ali Muhammed Mu'avviz. Riyad: Daru Alemi'l-Kütüb, 2003.
- Nevevî, Muhyiddin Ebî Zekerıyya Yahya b. Şeref (ö. 676). *Tehzîbü'l-esmâ' ve'l-luğât*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, t.y.
- Okuyucu, Nail. *Şafîi Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfi Yayınları, 2015.
- Özdemir, Muhittin. *Şafîi Fırû' Fıkıh Literatüründe Mezhep Görüşleriyle İlgili Kavramların Gelişimi*. Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. (Basılmamış Doktora Tezi), İstanbul: 2010.
- Râfiî, Ebu'l-Kasım Abdülkerim b. Muhammed b Abdülkerim el-Kazvîni (ö. 623). *el-'Azîz Şerhi'l-Vecîz: el-Ma'rûf bi's-Şerhi'l-kebir*. thk. Ali Muhammed Muavviz – Adil Ahmed Abdülmevcüd. Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Remlî, Şemsuddin Muhammed b. Ahmed b. Hamza (ö. 1004). *Nihâyetü'l-muhtâc ilâ şerhi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Sübkî, Tacuddin Ebû Nasr Abdülvahhâb b Ali b. Abdilkafi (ö. 771). *Tabakâtü's-Şafîi 'iyyeti'l-kübrâ*. thk. Abdülfettah Muhammed el-Halevî – Mahmud Muhammed et-Tanâhî. y.y.: Daru İhyai'l-Kutubi'l-Arabiyye, t.y.
- Şirâzî, Ebû İshak Cemaluddin İbrâhim b. Ali b. Yusuf (ö. 476). *Tabakâtü'l-fukahâ'*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Duru'r-Raidi'l-Arabî, t.y.
- Şirbinî, Şemsuddin Muhammed b. el-Hatîb (ö. 977). *Muğni'l-muhtâc ilâ ma'rifeti me'ânî elfâzi'l-Minhâc*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1997.

NASLAR VE İNSAN FITRATI BAKIMINDAN TEKLİF-İ MÂ LÂ- YUTÂK'IN KONUMU

THE SITUATION OF THE DIVINE OFFERS IN TERMS OF NUŞÜŞ AND
NATURE OF HUMAN

NEZİR MAVİŞ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ, İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ,
KELÂM VE İSLÂM MEZHEPLERİ TARİHİ ANABİLİM DALI
DR., MUĞLA SITKI KOÇMAN UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF KALAM AND HISTORY OF ISLAMIC SECTS
MUĞLA/TURKEY

nezirmavis@mu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0001-9762-9849>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1076930>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted
21 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Mavis, Nezir, "Naslar ve İnsan Fitrati Bakımından Teklif-i Mâ Lâ-Yutâk'ın Konumu [The Situation of the Divine Offers in Terms of Nuşüş and Nature of Human]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 89-116.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



NASLAR VE İNSAN FITRATI BAKIMINDAN TEKLİF-İ MÂ LÂ-YUTÂK'IN KONUMU

Öz

Allah'ın insana güç ve imkânını aşan sorumluluklar yüklemesinin caiz olup olmadığı tartışılabilir kelâmî meselelerdendir. Fiillerinde insana tam bir özgürlük ve tercih hakkı tanıyan Mu'tezile, bu anlayış doğrultusunda teklif-i mâ lâ-yutâk'ı/güç yetirilemeyen ilâhî teklifi zulüm diye nitelemiştir. Allah'ın zulüm gibi kabih şeyler yapmasının O'nun adalet sıfatıyla bağdaşmadığından hareketle güç yetirilemeyen ilâhî teklifi caiz görmemiştir. Allah'ın sonsuz irade ve kudretinden hareket ederek O'nun dilediği şeyi dilediği şekilde yapabileceğini, bunun aksini söylemenin O'nu sınırlandırmak olacağını söyleyen Eş'arî görüşte ise güç yetirilemeyen ilâhî teklifin caiz olduğu savunulmuştur. Bu görüşlerden ilki naslarla ve insanın akıl, irade, güç ve vicdan gibi yaratılış özellikleriyle uyumlu görünmektedir. Zira Allah'ın sonsuz ilim, irade ve kudretini aciz, güçsüz ve sınırlı imkânlarla yarattığı insana karşı -teoride kalsa bile- hikmet, adalet, hakkaniyet gibi hiçbir ilke gözetmeksizin kullanıp ona üstesinden gelemeyeceği şeyler yüklemesini caiz görmek naslarla, naslarda bildirilen ilâhî adalet, hikmet, şefkat, merhametle bağdaşmadığı gibi, İslâm'ın kolaylık dini olduğunu ifade eden teysir âyetleriyle de bağdaşmamaktadır. Allah'ın kullarına, onların güç ve imkânlarını aşan yükümlülükler yüklemesini caiz görmeyen Mu'tezile, bu görüşünü akli açıdan kolayca temellendirdiği gibi, buna delil getirdiği âyetlerle de bu temellendirmeyi tutarlı şekilde yapmayı başarmıştır. Allah'ın insanlara yapamayacakları sorumluluklar yüklemesi bir yana, yapabilecekleri hususlarda bile onlara kolaylık sağladığına dikkat çeken bu anlayış, İslâm'ın kolaylık yönüyle ilgili âyetleri, ilâhî teklif görüşünü destekleyen kanıtlar mahiyetinde sunabilmiştir. Aslında teysir âyetleri ile güç yetirilemeyen ilâhî teklifin birbirini desteklemeyen yapıları dikkate alındığında birini kabul edenin diğerini reddetmesi gerektiği anlaşılmaktadır ki, Mu'tezile'nin yaptığı bu açıdan değerli ve anlamlıdır. Bir yandan, teysir âyetlerinin yorumunda Allah'ın kullarına din işlerinde kolaylık sağladığına vurgu yapan Eş'ariyye'nin öbür yandan, pratikte vaki olmasa Allah'ın kullarına güç yetiremeyecekleri sorumluluklar yüklemesinin geçerli olduğu görüşünde ısrar ederek başka bazı âyetleri buna temel yapması için ise aynı şeyi söylemek mümkün gözükmemektedir. Nakil merkezli bir kelâm anlayışına sahip olan Eş'ariyye, Allah'ın sonsuz güç ve iradesinden hareketle O'nun mülkü olan evren ve içindeki varlıklar üzerinde tasarrufta bulunurken hikmet ve adalet gibi bazı ilkelere göre hareket etmesini gerekli görmenin, O'nun kâdir Tanrı olma sıfatına halel getireceğini düşünmüştür. Dolayısıyla Allah için zulümden söz edilemeyeceği, O'nun dilediğini dilediği şekilde yapmasının adalet olduğunu söyleyen bu anlayışta, her ne kadar hakikatte vaki olmayıp teoride kalsa bile Allah'ın insana gücünü aşacak tekliflerde bulunması geçerli görülmüştür. İlahî güç ve iradeden hareketle ortaya konulan bu görüş zahiren isabetli görünse de Allah'ın hikmet, adalet, şefkat ve rahmet gibi sıfatlarına gölge düşürmekte; yaptıklarında hikmeti gözeten, kullarına şefkatle, merhametle muamelede bulunan, er-Rahmân, er-Rahîm ve el-Hakîm olan Allah tasavvuruna halel getirmektedir. İnsan irade, güç ve tercih sahibidir. Güzel ve çirkin fiillerini kendisi seçer. Bu seçme onun için var olmanın ve sınanmanın temelini oluşturmaktadır. İnsanın dinî ve dünyevî yükümlülüğünün geçerliliğinde fiillerini hür iradesiyle seçmesi, sorumluluğuyla kudret ve imkân arasında bir denge bulunması esastır. Allah'ın kullarını iman ve küfrü seçmede özgür bırakıp onları bu seçimden sorumlu tutması, insana yönelik ilâhî teklifte onun özgürlük-sorumluluk dengesiyle birlikte fitrî özelliklerini de gözettiğini göstermektedir. Eş'arîler'in fiili gerektiren kudretin insanın irade ve tercihine dayandığını söylemelerinin yanında, konuyla ilgili âyetlerin yorumunda güç yetirilemeyen ilâhî teklifte mal, imkân ve havâtır

belirleyici unsurlar olarak görmeleri, güç yetirilemeyen ilâhî teklifi mutlak manada geçerli saymadıklarını gösterdiği gibi bu hususta net olmadıklarını da ortaya koymaktadır. Bu durum, onların güç yetirilemeyen ilâhî teklifi savunmadaki ısrarlarıyla birlikte değerlendirildiğinde diğer bazı görüşlerinde olduğu gibi, bu konuyla ilgili görüş ve yorumlarında da Mu'tezile karşıtlığının etkili olduğu anlaşılmaktadır. İslâm'ın kolaylık dini olduğunu belirten teysîr âyetlerini İslâm'ın kolaylık yönüyle ilişkilendirmelerine karşın, güç yetirilemeyen ilâhî teklife cevaz vermeleri bunun göstergesidir. Zira bir yorumun isabetli olmasını sağlayan temel faktör konuyu objektif bir perspektiften ele almaktır. Objektiflikten ödünen verilerek ortaya konulan görüşlerin naslarla temellendirilmesi güçleşmektedir.

Anahtar kelimeler: Kelâm, Özgürlük, Sorumluluk, Teklif, Adalet, Teysîr.

THE SITUATION OF THE DIVINE OFFERS IN TERMS OF NUSUS AND NATURE OF HUMAN

Abstract

Whether it is permissible for Allah to impose responsibilities beyond his power and possibilities is one of the most controversial theological issues. The Mu'tazila, who gave full freedom and right of choice to people in their actions, described the proposal divine offer that could not be achieved as cruelty in line with this understanding. Since Allah's doing evil/bad and ugly things like cruelty is incompatible with His attribute of justice, he did not consider the proposal divine offer that could not be achieved permissible. In the Ash'ari view, which states that Allah can do whatever He wishes by acting out of His infinite will and power, and that to say otherwise would limit Him, it is argued that the divine offer that could not be achieved, is permissible. The first of these views seem to be compatible with the scriptures and the characteristics of human nature such as mind, will, power and conscience. For, it is permissible for Allah to use his infinite knowledge, will and power against the human being whom He has created with helpless, weak, and limited means -even if it remains in theory- without considering any principles such as wisdom, justice, and fairness, and to impose things that he cannot overcome, according to the scriptures, divine justice, wisdom, compassion is incompatible with scriptures, and it is also incompatible with the verses of taysîr, which state that İslâm is a religion of ease. Mu'tazila, who does not consider it permissible for Allah to impose obligations on His servants that exceed their power and possibilities, has easily justified this view in terms of reason and has succeeded in making this justification consistently with the verses that he has given evidence for. This understanding, which draws attention to the fact that Allah not only imposes responsibilities on people that they cannot do, but also facilitates them in what they can do, has been able to present the verses about the ease aspect of Islam as evidence supporting the view of divine offer. In fact, considering the non-supporting structures of the taysîr verses and the divine offer, which cannot be achieved, it is understood that those who accept one should reject the other, and what Mu'tazila did is valuable and meaningful in this respect. On the one hand, the same cannot be said for Ash'ariyya, who emphasizes that Allah facilitates His servants in religious matters in the interpretation of the taysîr verses, and on the other hand, insists on the validity of the divine offer, which could not be realized in practice, but based some other verses on it. Ash'ariyyah, who has a transmission-centered understanding of theology, considers it necessary to act according to some principles such as wisdom and justice while disposing of the universe and the beings in it, which is His property, based on Allah's infinite power and will. thought it would hurt. Therefore, in this understanding, which states that there is

no mention of oppression for Allah and that it is justice for Him to do whatever He wishes, it has been deemed valid that Allah makes proposals beyond his power, even if they do not occur in reality but remain in theory. Although this view, based on divine power and will, may seem correct on the surface, it casts a shadow over Allah's attributes such as wisdom, justice, compassion, and mercy; It harms the imagination of Allah, who is al- Raḥmān, al- Raḥīm, and al- Ḥakīm, who observes wisdom in what they do, treats his servants with compassion and mercy. In addition to the fact that the Ash'arites say that the power that requires action is based on the will and choice of human beings, the fact that they see property, possibility, and havâtir as the determining factors in the interpretation of the verses related to the subject, shows that they do not consider the divine offer that cannot be held to be absolutely valid. When this situation is evaluated together with their insistence on defending the divine offer that cannot be held, it is understood that anti-Mu'tazilism was effective in their views and comments on this subject, as in some of their other views. Although they associate the taysir verses, which state that Islam is the religion of convenience, with the aspect of ease of Islam, their permissiveness to the divine offer, which cannot be achieved, is an indication of this. The same is the case when they cannot put the issue on a ground of legitimacy at the level of confidence. Because one of the factors that ensure that an opinion or interpretation is accurate is to be able to look at the issue from an objective perspective. It becomes difficult to justify the opinions expressed by sacrificing objectivity.

Keywords: Kalâm, Freedom, Responsibility, Offer, Justice, Facilitation.

GİRİŞ

Kelâmda teklif-i mâ lâ-yutâk; ilâhî adalet, insan fiilleri ve kader bağlamında tartışılan, ihtilâflı konulardandır. Konuyla ilgili temel görüşler, kelâm sisteminde insanı merkeze alıp özgürlük-sorumluluk dengesini gözeterek ilâhî adaleti öne çıkaran Mu'tezile ile Allah'ın sonsuz irade ve kudretinden hareketle fiillerinde insana tam bir hürriyet ve tercih hakkı tanımayan Eş'ariyye'ye aittir. Her iki fırka da güç yetirelemeyen ilâhî teklif meselesini mezhebî kabullerine uygun şekilde ele almış; Mu'tezile bunun caiz olmadığını söylerken Eş'ariyye caiz olduğu görüşünü ortaya koymuştur.

Makalemizde, Allah'ın hiç kimseyi gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmayacağını belirten el-Bakara, 286 âyeti başta olmak üzere, konuyla ilgili naslara müracaat edilmektedir. Meselenin insan iradesi ve kudretiyle alakalı olması nedeniyle öncelikle insanın özgürlük-sorumluluk dengesinden kısaca söz edildikten sonra teklif-i mâ lâ-yutâk kavramına değinilmektedir. Daha sonra müfessirlerin konuyla ilgili âyetlere ilişkin yorumlarına, kelâmcıların görüş ve değerlendirmelerine yer verilmekte; her iki görüş karşılaştırılmaktadır. Bunu yapmaktaki amacımız, meseleyi daha açık şekilde ortaya koyarak söz konusu görüşlerden hangisinin naslarla ve insan

fitratıyla uyumlu olduğunu tespit etmektir. Bunların yanında, bu görüşlerin İslâm dininin kolaylığını ifade eden ve “teysir âyetleri” diye adlandırılabilen nasrlara uygun düşüp düşmediğine değinmesiyle de özgün bir perspektif sunan bu çalışmamız, bu açıdan alana katkı sağlamayı hedeflemektedir.

Konuyla ilgili olarak daha önce yapılmış çalışmalardan, “Kadi Abdülcebbar’ın Teklif Anlayışı”¹ adlı makalede, başlıkta adı geçen şahsın teklif tanımı tahlil edilmiştir. “İlahi Teklifin Ahlâkî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”² adlı makalede ise, ilâhî teklifin ahlâkîlik ve iyi gaye içermesi gerektiğine vurgu yapan Mu‘tezilî, Mâtürîdî ve Şii gelenekteki itizâlî/adlî yaklaşımlar ile Eş‘arî görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir.

Problematikliği net olarak ortaya koymak amacıyla Eş‘arî ve Mu‘tezilî görüşlere dengeli şekilde yer veren bu makalemizde ise, güç yetirelemeyen ilâhî teklifin Kur‘ân âyetleriyle; Allah’ın adalet, şefkat, merhametiyle; akıl, irade, vicdan ve hakkaniyet gibi fitrî/insanî özelliklerle uyuşup uyuşmadığı sorularına cevap aranmaktadır. Bu amaçla Kur‘ân âyetleri ve yorumlarına ağırlık verilmekte, gerektiği yerlerde Eş‘arî ya da Mu‘tezilî kaynaklara müracaat edilmektedir. Yararlandığımız kaynakların başında; *er-Risâle fi’l-kader*,³ *Makâlâtü’l-İslâmiyyin*,⁴ *Kitâbü’l-Luma*,⁵ *Câmiü’l-beyân*⁶ ve *Şerhu Usulî’l-hamse*⁷ gibi temel eserler bulunmaktadır.

1. ÖZGÜRLÜK-SORUMLULUK DENGESİ

İnsan için özgürlük onun ihtiyarı, yani serbestçe tercihte bulunması,⁸ sorumluluk ise davranışlarını veya yetki ve sorumluluk alanına giren bir

¹ Mustafa Bozkurt, “Kadi Abdülcebbar’ın Teklif Anlayışı”, *Dini Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık, 2006), 211-231. Aynı yazara ait olan, “Eş‘arî ve Kâdi Abdülcebbar’ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi” (*Uluslararası İmam Eş‘arî ve Eş‘arîlik Sempozyumu Bildirileri* [İstanbul: Beyan Yayınları, 2015], 151-166) adlı bildiride, bu bildirinin makaleden farkına işaret etmek üzere başlıkta da yer verilen Eş‘arî görüş üzerinde durulmayıp çalışmanın neredeyse tamamı Kâdi Abdülcebbar’ın teklif tanımına ayrılmıştır.

² Abdunhasır Süt, “İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelâmî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği”, *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.

³ Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr el-Basrî, “er-Risâle fi’l-kader”, *Resâilü’l-‘adl ve’l-tevhîd*, mlf. Muhammed Ammâra (Kahire-Beyrut: Dârü’ş-Şûruk, 1408/1988), 112-113.

⁴ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî, *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve’htilâfîl-muşallin* (Beyrut: en-Neşerâtü’l-İslâmiyye, 1426/2005).

⁵ Ebû’l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş‘arî el-Basrî, *Kitâbü’l-Lüma’ fi’r-redd ‘alâ ehli’z-zeyğ ve’l-bida’*, thk. Hamûde Zekî Gurâbe (Mısır: Matbaatü Mısır, 1374/1955).

⁶ Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Tefsîrü’l-Taberî -min Kitâbihi Câmiü’l-beyân ‘an te’vîli âyi’l-Kur‘ân-*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezü’l-Buhûs ve’l-Dirâsâtî’l-Arabiyye, 1422/2001).

⁷ Ebû’l-Hasen Kâdî’l-kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî, *Şerhu Uşulî’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1416/1996), 323-325, 510-515.

⁸ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhidî, *Kitâbü’l-‘Ayn*, thk. Abdülhamîd Hendâvî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/ 2003), 1/303.

şeyin sonuçlarını üstlenmesi demektir.⁹ İnsanın dünya işlerinde olduğu gibi, din işlerinde de sorumlu olabilmesi fiillerini özgürce yapabilmesine bağlıdır. İnsanı akıl ve irade gibi üstün özelliklerle donatan Allah, onu iman ve diğer eylemlerinde özgür kılmış, fiillerini hür iradesiyle serbestçe ortaya koymasına imkân tanımıştır. İnsana verdiği bu yetkinlik, onu donattığı akıl, irade ve istitâa/güç dairesinde Allah'a iman edip yalnızca O'na ibadet etmek ve yeryüzünü imar etmek gibi ödev ve sorumluluklar yüklediği insanın dünya imtihanını özgürlük-sorumluluk dengesi üzerine kurmuştur.

Allah, insanın yaratılış amacının yalnızca kendisine ibadet etmek olduğunu, وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ “Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.”¹⁰ âyetinde ifade etmektedir. Allah'a kul olmak ve yalnız O'na ibadet etmek ise O'nu bilmeye ve O'na iman etmeye bağlıdır. Yani insanın yaratılış gayesi olan Rabbinde kulluk görevini yerine getirebilmesinin ön şartı Allah'a imandır.

İnsanın var oluş sebebi kılınan Allah'a iman insan iradesine havale edilmiş, Allah kendisine iman edip etmemede insana özgürlük ve tercih hakkı vermiştir. Bu husus, وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ “Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin.”¹¹ âyetinde açıkça ifade edilmektedir. Konuyla ilgili diğer âyetlerde ise فَذَكِّرْ اِنَّكَ اَنْتَ مُذَكِّرٌ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ “Artık sen öğüt ver, çünkü sen ancak bir uyarıcısin. Onların üstünde egemen bir zorba değilsin.”¹² buyuran Allah, Elçisi Hz. Muhammed'in (s) insanların iman edip etmemelerinde hiçbir tesirinin bulunmadığına ve onların bu hususta özgürce yaptıkları tercihe göre muamele göreceklarine dikkat çekmektedir.

el-Kehf, 29. âyetinde Hz. Peygamber'in şu gerçekleri hatırlatması istenmektedir: İslâm, Allah tarafından gönderilmiş son dindir. Bu dinin karşısında herkes eşit düzeydedir. İnsanlar arasında ayırım yapmayan Kur'an, herkese aynı tarzda ve eşit düzeyde hitap etmektedir. Dileyen imanı, dileyen küfrü seçer. Allah katında buna göre muamele görür. İnsanların Allah'a iman etmeleri için bir baskı söz konusu olmadığı gibi, Allah'a inanan fakirler de müşrik zenginlerin keyfi için ihmal edilemez ve Peygamber'in yanından uzaklaştırılmazlar. Ayrıca, Kur'an'ın çağrısını reddedenlerin uhrevî sorumluluklarını vurgulayan bu âyet, din özgürlüğünün de temel dayanağı olarak dünyada mü'minlerle birlikte kâfirlerin de temel insan haklarının bulunduğu işaret etmektedir. Allah, insanı hakkı bâtıldan ayırmaya yarayan akıl ve irade ile donatmıştır. Bunları hakikatin ve iyinin arayışında

⁹ Şükrü Halûk Akalın vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005), 1794.

¹⁰ ez-Zâriyât, 51/56.

¹¹ el-Kehf, 18/29.

¹² el-Gâşîye, 88/21-22.

kullanmayıp bâtilda ısrar edenin kalbi kararır. Allah'ın böylelerini zorla doğru yola iletmesi mümkün ise de bu, O'nun insanoğlu için takdir ettiği özgürlük-sorumluluk, ceza-mükâfat dengesiyle bağdaşmamaktadır. Bunun için "Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin." buyurmuştur.¹³

İnsan eylemleri konusunda ilâhî kanun şudur: İnsan irade, güç ve ihtiyar sahibidir. Hayır şer, hüsün kubuh fiillerini kendisi seçer. Bu seçme yetisi, onun varlık sahnesine çıkarılışının özü ve anlamıdır. Bu yetileri bulunmayan insan düşünülemez.¹⁴ İnsanın sorumluluğunun meşruiyet zeminini, fiillerini özgür iradesiyle seçip ortaya koyması, sorumluluğunun güç ve imkânıyla orantılı olmasıdır. İnsan fiillerinin en üstünde ise onun tüm eylemlerini yönlendiren kalbi bir fiil mahiyetindeki iman bulunmaktadır. Allah'ın insanoğlunu iman ve küfür arasında muhayyer bırakıp hür iradesiyle yapacağı tercihten sorumlu tutması, özgürlük-sorumluluk dengesine oturtulan ilâhî teklifin insanın yaradılış özellikleriyle de uyumuna işaret etmektedir.

2. TEKLİF-İ MÂ LÂ-YUTÂK'IN ANLAMİ

Teklif, zorla yaptırmamak kaydıyla meşakkat içeren ve yapılmasında ya da terkinde bir fayda veya zararı gidermenin gözetildiği yükümlülüktür.¹⁵ Bazıları muhataba/mükellefe bir külfet/sorumluluk yüklemek anlamına gelen teklifin,¹⁶ meşakkat ve külfet yönüne vurgu yapmışlardır. Bu anlamda Arapçada, كَلَّفْتُكَ عَظِيمًا "Sana, külfet ve meşakkat içeren bir şey yükledim." denir. Bu tanıma göre dinde yapıp yapılmamasında bir mecburiyet bulunmayan mendûb, mekrûh ve mübâh kapsamındaki fiiller teklif dairesine girmemektedir. Dinin emrettiği bir fiilin şeri hükümlerden olduğuna inanmayı da teklif sayanlara göre ise iman gibi meşakkat içermeyen hususlar da teklif dairesine girmektedir. Vacip ve harâm gibi yapılmasında ya da sakınılmasında meşakkat bulunan fiiller ise her iki görüşe göre teklif kapsamındadır.¹⁷

Tanımından da anlaşıldığı üzere teklif, kişiye ister düşünsel/imanî isterse eylemsel/fiilî olsun icra edilmesinde maddi ya da manevi bir güçle birlikte bir fayda sağlamak veya zararı gidermek amacıyla kişiye yapabileceği ve yapıp yapmamakta özgür olduğu bir sorumluluk yüklemeyi ifade

¹³ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Erişim 14 Şubat 2022), 3/551-552.

¹⁴ Murtaza Mutahhari, *Adl-i İllâhî*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: Kevsir Yayınları, 2005), 130.

¹⁵ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 510.

¹⁶ Ebû'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Cürânî el-Hanefî, *Mu'cemü't-ta'rifât*, thk. Muhammed Siddik el-Minşevî (Kahire: Dârü'l-Fadîle, ts.), 59.

¹⁷ Muhammed Ali et-Tehânevî, *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*, thk. Ali Dahrûc, çev. Abdullah el-Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan Naşirûn, 1996), 504.

etmektedir. Mükellif/sorumluluk yükleyen ile mükellef/sorumlu kişi arasında gerçekleşen teklifin; (I) bir gaye ve amaca yönelik olması, (II) mükellefin gücünü ve imkânını aşmaması, (III) icra edilmesinin güç/efor gerektirmesi, (IV) mükellefin yapıp yapmamada özgür olması şartlarını taşıması gerektiği anlaşılmaktadır. İnsan fitratında bulunan akıl, irade ve vicdan gibi belirleyici özellikler, bu sorumluluğun yerine getirilebilmesi için, yüklendiği şahsın güç ve yetkinliğiyle orantılı olması gerektiğine hükmetmektedir ki bu, teklif-i mâ lâ-yutâk terkinde yer alan ve meşakkatli fiili yapabilmeye gücü¹⁸ anlamına gelen *يُطَاقُ*/yutâk ifadesinin karşılığıdır. Terkipteki *مَالًا*/mâ lâ ifadesinde bulunan *مَا*/mâ, “şey” anlamında, *لَا*/lâ da olumsuzluk ekidir. Bu ifadeler birleştirildiğinde ortaya çıkan “teklif-i mâ lâ-yutâk” ifadesi, Allah’ın insana güç yetiremeyeceği sorumluluklar yüklemesi anlamına gelmektedir.

Teklif-i mâ lâ-yutâk, kelâm ekolleri arasında Allah’ın adaleti, özgürlük-sorumluluk açısından insan fiilleri bağlamında istitâa/kudret, hüsün/iyi ve güzel ve kubuh/kötü ve çirkin konularıyla alakalı olarak tartışılan ihtilafli meselelerden biri olagelmıştır. Akıl ve vicdan, Allah’ın insana güç yetiremeyeceği yük yüklemeyeceğine hükmetmekle birlikte bu husustaki görüş ve yorumlar, insan fiillerine yönelik irade ve yaratmanın Allah’a nispet edilip edilmemesine göre farklılık göstermektedir.

Kur’ân’a bakıldığında, zahiren teklif-i mâ lâ-yutâk’ın geçerli olmadığını belirten birçok âyetle karşılaşmaktadır. Bu âyetlerin başında, *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا* “Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır.”¹⁹ ve benzer ifadeyle geçen *لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَيْتَهَا* “Allah hiç kimseyi kendi verdiği kadarıyla yükümlü tutmaz.”²⁰ âyeti gelmektedir.

Allah’ın sınırlı bir güç ve irade ile yarattığı insana gücünü aşan sorumluluklar yüklediğini/yüklemesinin caiz olmadığını gösteren yukarıdaki âyetlerin yanında, İslâm’ın kolaylık dini olduğunu, insanların dinî yükümlülüklerini kolayca yerine getirebilmeleri için Allah’ın onlara kolaylık sağladığını ifade eden, *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ* “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”²¹ gibi birçok âyet bulunmaktadır. Kolaylık ve kolaylaştırma temasından hareketle “teysîr âyetleri” diye isimlendirilebileceğimiz bu tür âyetlerde bildirilen hususların, Allah’ın sınırlı yetilerle

¹⁸ bk. Ebü'l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed İbn Manzûr el-Ensârî er-Rüveyfî’i, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), 9/307; 10/233.

¹⁹ el-Bakara, 2/286.

²⁰ et-Talâk, 65/7.

²¹ el-Bakara, 2/185.

yarattığı insanoğlunun sorumluluklarını zorlanmadan yerine getirebilmesine matuf olduğu açıktır. Yani, teysîr âyetlerini güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçersizliğine delil getirmek, başka deyişle böyle bir teklif ile teysîr gibi zıt görünen iki şeyi birbiriyle bağdaştırmak zor görünmektedir. Bunun aksini ileri sürmek ise teysîr âyetlerini; Allah'ın insana güç yetiremeyeceği sorumluluklar yüklemesinin caiz ve geçerli olduğu yönünde yorumlamak gibi bağlamından kopuk ya da iki hususu birbirinden ayırarak bir yandan teklif-i mâ lâ-yutâk'ın cevazına hükmederken diğer yandan teysîr âyetlerini İslâm'ın kolaylık dini olduğu düşüncesine temel yapmak gibi tutarsız bir te'vile gitmektir.

3. NASLAR VE İNSAN FITRATI BAKIMINDAN TEKLİF-İ MÂ LÂ-YUTÂK'IN KONUMU

Hasan el-Basrî (öl. 110/728), insan fiilleri ve kader konusunda Emevî halifesi Ömer b. Abdülazîze (öl. 101/720) yazdığı *Risâle fi'l-kader* adlı mektubunda, “*Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım.*”²² âyetini Allah'ın insanları yalnızca kendisine ibadet etmeleri için yarattığına delil getirmektedir. Allah'ın, insanları emrettiği şey ile aralarına girmek için yaratmadığını ve kullarına asla zulmetmediğini vurgulayan âyetleri²³ zikreden Basrî, *قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ* “*De ki: Allah kötülüğü emretmez.*”²⁴ âyetini Allah'ın asla şer/kötü olan şeyi emretmediğinin kanıtı olarak sunmaktadır.²⁵

Basrî'nin bir kısmını verdiği el-A'râf, 28. âyetinin tamamı, *وَإِذَا فَعَلُوا فَاحِشَةً قَالُوا*, *وَجَدْنَا عَلَيْهَا آبَاءَنَا وَاللَّهُ أَمَرْنَا بِهَآ قُلْ إِنْ أَرَادَ اللَّهُ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ اتَّقُوا اللَّهَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ* “*Onlar bir kötülük yaptıkları zaman 'Babalarımızı bu yolda bulduk. Allah da bize bunu emretti' derler. De ki: Allah kötülüğü emretmez. Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri mi söylüyorsunuz?*”²⁶ şeklindedir. Ebû Mansûr el-Mâtürîdî (öl. 333/944) bu âyeti yorumlarken İbn Abbâs'ın (öl. 68/687-88) âyette geçen *فاحشة/fâhişa* ibaresini “*mâsiyet/günâh*” diye tefsir ettiğini; Mücâhid'in (öl. 103/721) aynı ibareyi müşriklerin Kâbe'yi çıplak olarak tavâf etmeleriyle; diğer bazı müfessirlerin ise müşriklerin yitik ürün, hayvan, bitki ve diğer bazı şeyleri haram saymalarıyla ilişkilendirdiklerini aktarmaktadır. Söz konusu ibarenin, “*hakkında nehiy ve azarlama gelen mâsiyet*” anlamında ol-

²² ez-Zâriyât, 51/56.

²³ Âl-i İmrân, 3/182; el-Enfâl, 9/51; el-Hac, 10/22.

²⁴ el-A'râf, 7/28.

²⁵ Basrî, “er-Risâle fi'l-kader”, 112-113.

²⁶ el-A'râf, 7/28.

duğunu belirten Mâtürîdî'ye göre bu âyet, Allah'ın yalnızca hüsün olan şeyi emrettiğine, kabih olan şeyi ise yasakladığına işaret etmektedir.²⁷

Söz konusu âyetin tefsirinde müşriklerin, “Annelerimizden doğduğumuz halimizle Kâbe'yi tavâf ediyoruz.” diyerek Beytullah'ı çıplak tavâf ettiklerine dair Mücâhid'den (öl. 103/721) aktarımda bulunan İbn Kesîr'e (öl. 774/1377) göre bu, el-A'râf, 28. âyetinin iniş sebebidir. Olayın ayrıntısına inen İbn Kesîr, Kureyş kabilesi hariç Araplar'ın, Allah'a karşı günâh işledikleri elbiselerle Kâbe'yi tavâf edemeyecekleri düşüncesiyle ya Kureyşliler'den ödünç aldıkları ya da satın aldıkları tek giyimlik yeni elbiselerle Kâbe'yi tavâf ettiklerini; bunları bulamayanların ise bu vazifeyi çıplak şekilde yerine getirdiklerini; kadınların ise önlerini bir bezle örterek genelde gece tavâf yaptıklarını söylemektedir. Âyetin, müşriklerin söz konusu uygulamayı atalarının Allah'tan aldıkları bir emre dayanarak yaptıkları zannıyla uydurdukları bu bid'atı reddettiğini belirten müfessir, Allah'ın bu tür çirkin şeyleri emretmekten beri olduğuna vurgu yapmaktadır.²⁸

el-A'râf, 28. âyette geçen fâhişa ibaresine, kubhu belirgin olan günâh anlamını veren Zemahşerî (öl. 538/1144), müşriklerin atalarını üzerinde buldukları yola uydukları mazeretine sığınarak yaptıkları kötülükleri Allah'ın onlara emrettiğini ileri sürmelerini bâtil/geçersiz bir özür diye nitelemektedir. Müfessire göre bu geçersizliğin nedenlerinden biri, müşriklerin yaptığının taklitten ibaret olması ve taklidin ilim için bir yol olmamasıdır. Diğer neden ise bunun Allah'a yönelik bir iftira ve O'nun yüce sıfatları konusunda bir sapma olmasıdır. Çünkü müşrikler, “Şayet Allah bu yaptıklarımızı kerih görseydi atalarımızdan bunları devralmazdık.” diyerek yaptıkları kötülüklerde Allah'ın rızasının bulunduğu zehabına kapılmışlardır.²⁹

Müfessirlerin, Allah'ın kabih şeyleri emretmekten beri olduğu, aksine bunları yasaklayıp yalnızca hüsün olan şeyleri emrettiği konusunda hemfikir oldukları görülmektedir. el-A'râf, 28. âyet bağlamında kabih; açıkça şer ve günâh niteliği taşıyan bir durumu ifade etmekteyse de ibarenin anlamı bu çerçeveye sınırlı değildir. İnsan fiillerini Allah'a nispet etmeyen, aksine Allah'ın adaletinin insanın hür iradesiyle yaptıklarının sahibi/yaratıcısı olmasını gerektirdiğini söyleyen Mu'tezile'ye göre insan fiillerini Allah'a nispet etmek, onu kendisine ait olmayan şeyden sorumlu tutmak demektir ki

²⁷ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*, thk. Fâtma Yûsuf Eshamî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.), 2/221-222.

²⁸ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkı eş-Şâfiî, *Tefsîrü'l-Kur'ânî'l-âzîm*, thk. Sâmi b. Muhammed es-Seleme (Riyad: Dârün Tayyibe, 1418/1997), 3/402.

²⁹ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûnü'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dârü'l-Mârifetü, 1430/2009), 1325.

bu da kabîh ve zulümdür. Adil olan Allah kullarına zulmetmekten, onlara güç yetiremeyecekleri yükümlülükler yüklemekten beridir.³⁰

Kâdi Abdülcebbar'a (öl. 415/1025) göre Allah'ın adil olması, O'nun kabîh şeyleri yapmaması ya da tercih etmemesi, kendisine vacip olan şeyden geri durmaması ve tüm fiillerinin hüsün olması anlamındadır. Allah kabîh olan şeyin çirkinliğini bilmektedir fakat onu emretmekten beridir.³¹ Allah'a imanın insanın ihtiyarına bırakıldığını belirten, "Ve de ki: Gerçek, rabbinizden gelendir. Artık dileyen iman etsin dileyen inkâr etsin."³² âyeti, insanın iman ve diğer tüm fiillerinin muhdes olup kendisine ait olduğunu göstermektedir. Yine, insanın yaratılış amacının Allah'a ibadet etmek olduğunu ifade eden, "Ben cinleri ve insanları, başka değil sırf bana kulluk etsinler diye yarattım."³³ âyeti de aynı hususa işaret etmektedir.³⁴

Kadere dair risâlesinde, Allah'ın insana sorumluluklarını yerine getirebilmesi için bir kudret verdiğine dikkat çeken Hasan el-Basrî, لَمَنْ شَاءَ مِنْكُمْ "O (cehennem), insanlar için, sizden ileri gitmek ya da geri kalmak isteyen kimseler için uyarıcı büyük cezalardan biridir. Her nefis, yaptıklarına karşılık tutulan bir rehindir."³⁵ âyetlerini zikrederek insanın sınanması için gerekli olan kudret ve hür iradenin kendisine verildiğine ve akibetinin, özgürce yaptığı tercihlerle şekillendiğine işaret etmekte, insana kötülüğü emreden Allah değil şeytana uyan nefis olduğunu, konuyla ilgili âyetler ışığında ortaya koymaktadır.³⁶

Risalesinde teklif-i mâ lâ-yutâk konusuna da değinen Basrî, "Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz; lehinde olanı da kendi kazandığıdır, aleyhinde olanı da kendi kazandığıdır."³⁷ âyetini bu hususa delil getirmektedir. Allah'ın kendisine ibadet etsinler diye yarattığı insanlara ve cinlere yüklediği sorumlulukları yerine getirebilmeleri için, onlara gereken miktardan kat kat fazlasıyla kudret verdiğini; kendilerini donattığı akıl, irade ve duyularını iyiyi tercih etmede kullananları hidâyete/doğru yola ilettiğini; bunun aksini yapanları da dalâlete sevk ettiğini/saptırdığını söylemektedir.³⁸

Hasan el-Basrî'nin insan fiilleri ve kadere dair yukarıdaki yorumunun, kudretin fiile birlikte değil fiilden önce olduğunu savunan Mu'tezile'nin

³⁰ bk. Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 323-325, 510-515.

³¹ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 301-302.

³² el-Kehf, 18/29.

³³ ez-Zâriyât, 51/56.

³⁴ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 362.

³⁵ el-Müddessir, 74/37-38.

³⁶ Basrî, "er-Risâle fi'l-ğader", 113-114.

³⁷ el-Bakara, 2/286.

³⁸ Basrî, "er-Risâle fi'l-ğader", 115-116.

görüşüyle uyumlu olduğu, Kâdî Abdülcebbar'ın insan kudretine ilişkin anlatımında açıkça görülmektedir. Ona göre kudretin fiille birlikte olması halinde kâfir iman etmeye güç yetiremez. Bu durumda Allah'ın ona iman etmeyi emretmesi hüsün olmaz. Zira Allah kullarını güç yetiremedikleri şeylerle yükümlü kılmaz. Teklif-i mâ lâ-yutâk'ın caiz olmadığını gösteren en açık delil, “Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.”³⁹ ve “Allah hiç kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz.”⁴⁰ âyetleridir. Şayet güç yetirilemeyen ilâhî teklif caiz olsaydı Allah insana yapamayacağı şeyleri; meselâ, merdiven kullanmadan duvara tırmanmayı yüklerdi ki, bunun bâtil olduğu açıktır. Allah'ın, malı olmayanın zekât vermesini istememesi, kullarına güç yetiremedikleri şeyleri yüklediğini gösteren açık bir örnektir. Çünkü zekâtın sıhhat bulmasının şartı mal sahibi olmaktır. Aynı şekilde Allah, imana güç yetiremeyen kâfire de iman etmeyi emretmez. Çünkü iman ancak kudret (iman edebilme gücü) ile birlikte gerçekleşmektedir. Dolayısıyla kâfirin iman etmeye gücü bulunmaktadır ve küfrü ya da imanı seçen kendisidir.⁴¹

el-Bakara, 286. âyetinde geçen *وُوسع*/vüs' kelimesine; insana bir şeyi yapma konusunda genişlik/imkân ya da darlık/imkânsızlık sağlayan durum anlamını veren Zemahşeri'ye göre Allah'ın insana gücünün yetmediği şeyi yüklediğini belirten bu âyet, “Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”⁴² âyetinde belirtildiği üzere, O'nun adalet ve rahmetine işaret etmektedir. Zira beş vakitten fazla namaz kılmak, bir aydan fazla oruç tutmak, birden çok defa haccetmek gibi durumlar insanın yapabileceği şeyler olsa da Allah insana kolaylık tanıyarak bunları sınırlandırmıştır.⁴³

Yukarıdaki yorumda Allah'ın insana yapamayacağı şeyi yüklemesini geçerli görmek bir yana, yapabildiği hususlarda bile ona kolaylık tanıdığı vurgusu dikkat çekmektedir. Bu durum, Hasan el-Basrî'nin *Kader* risâlesinde ortaya koyduğu özgürlük-sorumluluk dengesinin Mu'tezilî otoritelere ilâhî teklifin insanın güç ve imkânıyla orantılı olduğunu belirten âyetlerin ve teysîr âyetleri ışığında ustalıkla kullanılarak güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçersizliği görüşünün aklî ve naklî temellendirmesinin yapıldığı, Abdülcebbar'ın aşağıdaki anlatımında açıkça görülmektedir.

Mu'tezile'nin Allah'ın kabîh fiilleri emretmediği ve yaratmadığı konusundaki ittifakından söz eden Abdülcebbar, Kur'ân'da kendisini zulümden

³⁹ el-Bakara, 2/286.

⁴⁰ et-Talâk, 65/7.

⁴¹ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-İhamse*, 78-79.

⁴² el-Bakara, 2/185.

⁴³ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 159.

nefyederek *لَا يَزَالُ بِظَلَامِكُمْ لَعِينًا* “*Senin rabbin kullarına asla haksızlık etmez.*”⁴⁴ ve *إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ* “*Şüphesiz Allah hiç kimseye haksızlık etmez.*”⁴⁵ ve *يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّبِعُوا هَذِهِ السُّبُلَ الَّتِي يَتَّبِعُونَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ* “*İnananlar! Bu yolları izlemeyin ki rahmet olasın.*”⁴⁶ buyurarak Allah’ın kullarına zulmetmekten münezzehe olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁷ Zulüm ve haksızlık yapanın zalim ve haksız, adaletli davrananın da adil olduğunu belirten müellif, *مَا تَرَىٰ فِي خَلْقِ الرَّحْمٰنِ مِن تَفٰوُتٍ ۗ وَرَبُّكَ أَكْبَرُ* “*Rahmânın yaratışında hiçbir uyumsuzluk göremezsin.*”⁴⁸ ve *أَلَمْ يَخْلُقْكُمْ أَسْفُلًا ۚ ثُمَّ مَرْفَعَكُمْ ۖ ثُمَّ يُنَزِّلُكُمْ إِلَيْهِ ۗ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو قُدْرَةٍ* “*O, yarattığı her şeyi güzel yapmıştır.*”⁴⁹ ve *بُنِيَ اللَّهُ السَّمٰوٰتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتِّ أَيَّامٍ ۚ وَلَهُ الْعَرْشُ عَظِيمٌ ۗ وَاللَّهُ يَوْمَئِذٍ عَلِيمٌ* “*Bu, her şeyi sapaşağlam yapan Allah’ın sanatıdır.*”⁵⁰ gibi âyetlerin Allah’ın kabîh fiilleri yaratmadığına, bu tür şeylerin kulların fiillerinden olduğuna delil getirerek “Onlar bununla yergi ve cezaya müstahak olmaktadırlar. Allah’ın insanlarda dalâleti yaratıp sonra da ‘Niçin iman etmediniz?’ diye onları cezalandırması düşünülemez.” sözüyle insanın özgürlük-sorumluluk dengesine ve ilâhî adalete dikkat çekmektedir.⁵¹

Allah’ın kabîh olan şeyleri irade etmediğini vurgulayan Abdülcebbar’a göre O, sevdiği, razı olduğu ve irade ettiği şeyleri emreder. Yasakladığı her şey de O’nun kerîh gördüğü, ayıpladığı, yerdığı ve cezalandıracağını vaat ettiği şeylerdir. Bunun delili, hikmetli⁵² olanın kerîh gördüğü şeyi emretmemesi ve irade ettiği şeyi de yasaklamamasıdır. Allah’ın kendisine iman etmeyi emretmesi, bunu irade ettiğini; küfrü yasaklaması da bunu kerîh gördüğünü göstermektedir. *وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعِبَادِ* “*Allah asla kulları için zulmü istemez.*”⁵³ âyeti ve baş tarafında kötülükler anıldıktan sonra, *كُلُّ دَلِيلٍ كَانَ سَبِيحَةً* “*Bütün bunların kötülüğü, rabbinin katında istenmeyen şeyler olmasıdır.*”⁵⁴ diyen bu âyet Allah’ın kabîh olanı irade etmediğinin delilidir. Çünkü hikmetli şeyi irade etmenin hikmet olması gibi, kabîh olan şeyi irade etmek kabîh, sefih/çirkef olan şeyi dilemek de sefâhettir.⁵⁵

Mu‘tezilî düşüncede Allah’ın zulüm ve haksızlık yapmaya kadir olup olmadığı konusu tartışmalı olmakla birlikte, bunun muhal olduğu fikrinin ağır bastığı anlaşılmaktadır. Bazı Mu‘tezilî kelâmcılar Allah’ın bu tür fiilleri yaratmaya kâdir olduğunu ifade eden bazı açıklamalar yapmışlardır.

⁴⁴ Fussilet, 41/46.

⁴⁵ el-Kehf, 18/49.

⁴⁶ en-Nisâ, 4/40.

⁴⁷ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 315-316.

⁴⁸ el-Mülk, 67/3.

⁴⁹ es-Secde, 32/7.

⁵⁰ en-Neml, 27/88.

⁵¹ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 78.

⁵² Hikmet, Allah’ın Âlim ve Mürid oluşunun, eksiksiz ilim ve mutlak irade sahibi oluşunun tecellisidir. Evrende bir “illet-i gaai/amaçsal neden, amaç” bulunduğunu gösterir. Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 72.

⁵³ el-Mü’min, 40/31.

⁵⁴ el-İsrâ, 17/38.

⁵⁵ Abdülcebbar, *Şerhu Uşuli'l-ğamse*, 80.

Allah'ın zulmetmeye kâdir olup olmadığı sorulduğu Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-50 [?]) Allah'ın bunu yapmasının muhâl olduğunu belirterek zulüm ve haksızlık yapmanın noksanlıktan kaynaklandığını ve Allah'a noksanlık nispet etmenin caiz olmadığını söylemiştir. Ebû Mûsâ el-Murdâr (öl. 226/841), Müslüman bir adama bile nispet edilmesi güzel görülmemen bu tür şeylerin Allah'a nispetinin kabîh olduğunu söyleyerek bunun Allah için müstahil/imkânsız bir durum olması nedeniyle "Allah zulmederse bu kabîh olur." denilmesini bile menetmiş fakat Allah'ın zulüm olan fillerde bulunup bulunmayacağı sorusunda ısrar edilince şunu söylemiştir: "Şayet Allah zulüm olan filleri yaratırsa zalim ve kâdir bir Rab olurdu. O'nun zulmetmeyeceğine dair birçok delil bulunduğu gibi, şayet Allah zulmetseydi bunun delillerini ortaya koyardı."⁵⁶

Mu'tezile'nin, Allah'ın kullarına zulmederek yapamayacakları şeyleri onlara yüklemeye kadir olduğu hususunda Eş'ariyye ile hemfikir olduğu, fakat bunu imkânsız görme açısından onlardan ayrıldığı anlaşılmaktadır. Yine her iki mezhebin, Allah'ın güç yetirilemeyen ilahi tekliflerde bulunup bulunmadığı konusunda da hemfikir oldukları görülmektedir. Çünkü Eş'ariyye, her ne kadar Allah'ın teklif-i mâ lâ-yutâk'ta bulunmasını teorik olarak caiz görse de pratikte bunun vaki olmadığını kabul etmektedir. Dolayısıyla her iki mezhebin bu hususta ayrıldığı tek noktanın, Eş'ariler'in güç yetirilemeyen ilâhî teklifi teorik olarak mümkün görmelerinden ibaret olduğu anlaşılmaktadır. Onların bu konuya ilişkin aklı ve nakli temellendirmelerinin Mu'tezile temellendirmeye göre zayıf olduğu da gözden kaçmamaktadır. Çünkü Mu'tezile, güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçersizliğini savunurken Allah'ın buna kadir olmadığını değil, aksine -yukarıdaki paragrafta geçtiği üzere- buna kadir olduğunu ve bunu yaptığında zalim bir Rab olacağını söylemeleri bunu göstermektedir. Netice olarak her iki mezhep de Allah'ın teklif-i mâ lâ-yutâk'ta bulunabileceği/buna gücünün olduğu noktasında birleştikten sonra Eş'ariyye sonsuz ilahi irade ve kudret temelinde bunu caiz görürken, ötekiler adalet ve hikmetle bağdaşmaması açısından bu cevazdan kaçınmaktadırlar. Eş'ariyye'nin güç yetirilemeyen ilahi teklifin pratikte vaki olmadığını kabul etmesi, bu hususta Mu'tezile'den çok farklı bir şey söylemediğini ortaya koymakta ve güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçerliliğinde ısrar etmesinde Mu'tezile karşıtlığının etkili olduğunu düşündürmektedir.

Mu'tezile'nin teklif konusuna bakışı tevhit ilkesine bakış tarzıyla da ilişkilidir. Allah'ın yegâne kadim varlık, biricik yaratıcı, her şeyi idare eden, tüm övgülerin ve tapınmaların tek mercii olduğu inancına hâlel getirme-

⁵⁶ Eş'ari, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*, 200-201.

meye özen gösteren bu anlayış, O'nun adaleti gereğince yarattıkları için iyi olanı emredip onları kötü şeylerden sakındırmasını gerekli görmektedir. Akla büyük önem veren Mu'tezile, Allah'ın emir, irade ve yaratmasının hüsün niteliğindeki şeylere taalluk ettiğine, kubuh taşıyan hususların ise bu dairenin dışında olduğuna inanmaktadır. Bu bakış açısına göre, insanın gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılınması haksızlık ve zulümdür. Dolayısıyla, adil olup kullarına asla zulmetmeyen Allah'ın kullarına yapamayacakları sorumluluklar yüklemesi caiz değildir.

Mu'tezile'nin aksine, insan fillerini yaratılış bakımından Allah'a nispet ederek hüsün ve kubh'un nakli olduğunu ileri süren Eş'ariyye, buradan hareketle -pratikte vaki olmasa da- Allah'ın insana gücünü aşan şeyleri teklif edebileceği, yapamayacağı şeylerden onu sorumlu tutabileceği görüşündedir. Allah'ın sonsuz kudret, irade ve meşiet sahibi olmasından ve dilediği şeyi dilediği şekilde yapabileceğinden hareket eden Eş'ari'ye (öl. 324/935-36) göre Allah'ın ahirette çocuklara azap etmesi, sonlu bir suça karşılık sonsuz bir ceza vermesi, mü'minlere azap ederek onları ebediyyen cehenneme koyması ve kâfirleri de cennete koyması gibi şeyler her ne kadar gerçekte vaki olmasa da, yani her ne kadar Allah bunları yapmayacağını beyan etse de bunun aksini yapması O'nun için zulüm olmayıp adalettir. Çünkü O, mülkünde tasarrufta bulunmaktadır.⁵⁷

Mu'tezile'de Allah için zulüm sayılan fiillerin Eş'ariyye'de adalete dönüşmektedir. Onlara göre Allah için zulümden söz edilemez. İnsanların haksızlık, kötülük, zulüm ve şer diye niteledikleri şeyler, onların düşüncesinde Allah için hüsün ve adalete dönüşmektedir. Bu bakış açısı onların yetkin Allah tasavvurlarından ileri gelmektedir. Bu tasavvura göre *“Dilediğini yapan yalnız O'dur.”*⁵⁸ âyetinde belirtildiği üzere dilediği şeyi dilediği şekilde yapan Allah için bir şeyin caiz olmadığını söylemek O'nu sınırlandırmak, yetkinliğine gölge düşürmek anlamına gelmektedir.

Eş'ari'ye göre, *“Allah hiç kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz.”*⁵⁹ âyetinde belirtilen yükümlülük insan gücüyle alakalı değil Allah'ın kuluna verdiği mal oranında infâk etmesini istemesiyle ilgilidir. Çünkü âyetin öncesinde, *“Lَيْبِقُ ذُو سَعَةٍ مِّنْ سَعَتِهِ وَمَنْ قَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُ فُلَيْبِقْ مِمَّا آتَاهُ اللَّهُ”* *“Varlıklı olan varlığından harcasın, rızıkı daralmış bulunan da Allah'ın kendisine verdiği kadarından harcasın.”*⁶⁰ buyrulmaktadır. Yine, *“لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا”* *“Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü*

⁵⁷ Eş'ari, *Kitâbü'l-Lüma'*, 117.

⁵⁸ el-Burûc, 85/16.

⁵⁹ et-Talâk, 65/7.

⁶⁰ et-Talâk, 65/7.

kılmaz.⁶¹ âyeti de insanın kalbine doğan ve onu mâsiyete/günâh işleme-ye davet eden havâtır gibi izalesine güç yetiremediği hususlardan sorumlu tutulmayacağını ifade etmektedir. Dolayısıyla bu âyet Allah'ın kuluna ancak takat getirebildiği hususları yüklediğini ifade etmektedir. Çünkü O'nun kullarına yüklediği sorumluluklar onların yapmakta aciz olmadıkları ve kolayca yapabilecekleri şeylerdir.⁶²

Her ne kadar Eş'arî, el-Bakara, 286 ve önceki âyete ilişkin yorumunda, Mu'tezile'nin görüşünü reddediyor gibi görünse de Allah'ın kullarına güçlerini aşmayan, kolayca yapabilecekleri sorumluluklar yüklediğini söylemesi, aslında Mu'tezile ile aynı anlayışı benimsediğini göstermektedir. Çünkü Mu'tezile'nin bu konuda kabul etmediği nokta, Allah'ın insana yerine getiremeyeceği yük yüklemesidir. Fakat yine de Eş'arî başka âyetleri ileri sürerek teklif-i mâ lâ-yutâk'ın geçerliliğinde ısrar etmektedir.⁶³

Eş'arî'nin yukarıdaki âyetler bağlamında, Allah'ın insana kolayca yapabileceği sorumluluklar yüklediğini söylemesi, bu âyetleri teysîr'le ilişkilendirdiğini de göstermektedir. Birbirinin zıddı mahiyetinde olduklarından teysîr'in kabul edilmesi güç yetirilemeyen ilâhî teklifin reddini gerektirmektedir. Dolayısıyla, bir yandan teklif-i mâ lâ-yutâk'ı caiz görüp diğer yandan teysîr'den söz etmek, çelişkili bir durumdur. Bu durumun farkında olan Eş'arî'nin, Allah'ın insana gücünü aşan yük yüklemeyeceğini belirten el-Bakara, 2/286. âyetteki *وَسِعَ* /vüs' ibaresini; insanın, kalbinden geçen ve kontrol edilmesi mümkün olmayan olumsuz duygu ve düşüncelerden sorumlu tutulmayacağı şeklinde tefsir etmesi, teklif-i mâ lâ-yutâk'ı havâtır ile kaydlatdığı anlamına gelmektedir. Benzer ifadelerle geçen et-Talâk, 7. âyetindeki güç yetirilemeyen hususu insanın gücüyle değil Allah'ın ona verdiği mal ile ilişkilendirmesi de aynı anlamdadır. Kuluna verdiği mal oranında onu zekât ve sadaka vermekle yükümlü tutan Allah'ın, aynı oranı onun fitratında; onu donattığı güç, akıl, irade ve diğer yetilerinde de gözetmesi olması gerektirir. Bu hususu tek taraflı değerlendirerek ilâhî teklifi insana verilen mal ve imkânla kaydlayan Eş'arî'nin, Allah'ın yarattığı fitratı ise bunun dışında tutması tutarlı görünmemektedir. Kanaatimizce bu tutarsızlığın nedeni Eş'arîliğin bakış açısında ve Mu'tezile karşıtlığında gizlidir. Allah'ın sonsuz güç ve iradesinden, her şeyin maliki olmasından hareketle, teoride güç yetirilemeyen ilâhî teklif-i caiz gören bu anlayışı Allah'ın hikmet, rahmet ve merhamet gibi sıfatlarıyla bağdaştırmak zor görünmektedir. Allah'ın mülkünde istediği şekilde tasarrufta bulunduğunu,

⁶¹ el-Bakara, 2/286.

⁶² Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, 107-108.

⁶³ Naif Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 240-241.

zulüm sayılan fiilleri yaratabileceğini ve bunun O'nun için adalet olduğunu söylemek meseleyi çözmediği gibi, daha girift hale sokmaktadır.

Eş'arî'ye göre meleklerin bilmedikleri bir şeyi haber vermelerini isteyen “*Ve Âdem'e وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهَا عَلَى الْمَلَائِكَةِ فَقَالَ أَنْبِئُونِي بِأَسْمَاءِ هَؤُلَاءِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ*” *Ve Âdem'e bütün isimleri öğretti. Sonra bunları meleklerle gösterip 'Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin' dedi.*⁶⁴ âyeti güç yetirilemeyen ilâhî teklifin caiz olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, ahirette insanların Allah'a secde etmeye çağrılacaklarını, fakat kâfirlerin bunu yapamayacaklarını ifade eden, “*O büyük korku ve dehşet günü gelip de secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar.*”⁶⁵ âyeti güç yetirilemeyen ilâhî teklifin ahirette caiz olduğunu gösterdiği gibi, dünyada caiz olduğunu da göstermektedir. “*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz.*”⁶⁶ âyetinde ise, kadınlar konusunda adaletli davranmaya güç yetirilemeyeceğini bildiren Allah'ın, başka âyetlerde adaletli olmayı emretmesi de teklif-i mâ lâ-yutâk'ın caiz olduğunu ortaya koymaktadır.⁶⁷

Müfessirlerin yukarıda geçen âyetlere ilişkin yorumları, Eş'arî'nin görüşünü temellendirmek amacıyla âyetleri literal bir okumaya tabi tuttuğunu düşündürmektedir. İbn Âşûr'a (1879-1973) göre memurun, amirin sorduğu şeyi bildiği karinesi, el-Bakara, 31. âyetinde geçen, “*Sözünüzde doğru iseniz şunların isimlerini bana söyleyin.*” emrinin, bazı müfessirlerin sandığı gibi teklif bi'l-hâl/hakikî olmadığını göstermektedir. Zira ta'cizde/aciz bırakmada emir sigâsının kullanımı mecâz ifade etmektedir. Bu mecâz, amirin memurun ilminin aciz kaldığı hususu biliyor olmasını gerektirmektedir ki, bu da amirin emrettiği şeye dair ilminin bulunduğu ortaya koymaktadır.⁶⁸ Meleklerin, Allah'ın bildirdiklerinden başkaca bir ilminin bulunmadığını ve ilmi her şeyi kuşatan Allah'ın bunu bildiğini ifade eden, “*قَالُوا سُبْحَانَكَ لَا عِلْمَ لَنَا إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَا*” *“Seni tenzih ederiz! Bize öğrettiğinden başka hiçbir bilgimiz yoktur.”*⁶⁹ âyeti bunu teyit etmektedir.

Allah, kendisinin bilip meleklerin ise bilmediği bazı hikmetlerle Hz. Âdem'i yarattığını bildirince bu muğlak ve tasdik edilmesi inanca bağlı olan açıklama onları ikna etmek için yeterliydi. Fakat Allah, bilginin ve imanın sadece kendisine güvenilenlerin haber vermesiyle elde edilmesini/taklidi yeterli bulmayıp meleklerin şahsında insanoğlunu gözlem, de-

⁶⁴ el-Bakara, 2/31.

⁶⁵ el-Kalem, 68/42.

⁶⁶ en-Nisâ, 4/129.

⁶⁷ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, 113-114.

⁶⁸ İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *Tefsîrühü't-tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984), 1/412.

⁶⁹ el-Bakara, 2/32.

ney ve düşünmeye yöneltmeyi istediğinden melekleri denemeye tabi tuttu. Âdem'e maddî ve mânevî varlık ve kavramların isimlerini, özelliklerini ya da varlıklara ad verme, dil üretme yetisini öğretti; sonra her şeyin aslı gayb âleminde bulunduğundan bunları meleklerle gösterdi. Onlardan Hz. Âdem'in müsbet sıfat ve kabiliyetlerinin kendilerinde fazlasıyla mevcut olduğuna yönelik düşüncelerinde haklı iseler bunların adlarını söylemelerini istedi. Bu denemede, kendilerine verilen bilme ve bilgi üretme yetilerinin Hz. Âdem'inkinden farkını anlayan melekler, onun hilâfet görevi için ehil olduğunu anlayıp itiraf ettiler.⁷⁰

Kıyamet gününün dehşetinden söz eden el-Kalem, 42. âyetinde geçen Allah'a secde etme çağrısının halis mü'minleri münâfıklardan ayırmaya matuf, teşrif temyizi mahiyetinde bir imtihan olduğuna dikkat çeken İbn Âşûr, kâfirlerin dünyada da Allah'a secde etmediklerinden hareketle bu çağrıyı münâfıkların ifşâ ve rezil edilmeleriyle ilişkilendirmekte ve bu yorumunu bir hadisle desteklemektedir.⁷¹ Hadiste, kıyamet gününde tüm mü'minlerin Allah'a secdeye kapanacakları, münâfıkların da secde etmek isteyecekleri fakat belleri yekpare bir tabaka kılınacağından eğilmek istediklerinde yüzüstü yere düşecekleri, böylece nifâklarıyla ortaya çıkıp rezil olacakları belirtilmektedir.⁷²

Yukarıdaki yorumdan hareketle kâfirlerin dünyada güç yetiremedikleri iman teklifiyle ahirette de karşılaşacaklarını söylemenin isabetli olmadığı anlaşılmaktadır. Yorumunda aynı hususa değinen İbn Âşûr'un, dünyada Allah'a secde etmeyi reddeden müşrik ve kâfirlerin ahirette bunu yapmaya çağrılmalarının anlamsız olduğuna dikkat çekerek bu çağrının mü'minleri, dünyada kendileriyle birlikte Allah'a secde eden münâfıklardan ayırmaya yönelik olduğunu belirtmesi manidârdır.⁷³ Zira tüm insanlar fitrat bakımından eşit yaratılmışlardır. Başka deyişle yaradılış ve donanım bakımından kâfir ile münâfiğin mü'minden bir farkı bulunmamaktadır. Aralarındaki tek fark özgür iradelerini kullanarak imanı ya da inkârı seçmeleridir.

en-Nisa, 129. âyeti kocanın eşlerine karşı sevgi ve beğenme gibi gücünün yetmediği hususlarda sorumlu tutulmadığını göstermektedir. Âyette kocaya emredilen husus; tüm meylini bir eşe yoğunlaştırarak diğerlerini ihmal etmeyip onların tümüne hüsn-ü muâşeretle davranması ve onları haklarından mahrum bırakmamasıyla sınırlıdır.⁷⁴

el-Kalem sûresinin başında (3. âyet), eşleri arasında adaletli davranama-

⁷⁰ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 1/104-105.

⁷¹ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr*, 29/98.

⁷² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *es-Şâhih* (Dimaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002), "Tefsîr", 2.

⁷³ bk. İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr*, 29/98.

⁷⁴ İbn Âşûr, *Tefsîrû't-tahrîr*, 5/218.

maktan korkan erkeklere bir eşle yetinmeleri tavsiye edilmişti. en-Nisâ, 129. âyette ise birden çok eş arasında tam olarak adaleti sağlamanın imkânsızlığı açıkça ifade edilmektedir. Bu gerçek karşısında çokeşliliğin yasaklanması beklenirdi. Fakat Allah zorunlulukları, mübrem ihtiyaçları, olağan dışı halleri bildiğinden insanların yerine getirmede zorlanacakları bir yasak yerine, iki alternatif önermektedir: (I) Tek eşle evli erkekler zorunluluk bulunmadıkça bununla yetinmelidirler. Çünkü ilgili âyetlerde adalet ve hakkaniyet vurgusu vardır. Birden çok kadınla evlenmede bunun sağlanamayıp günaha girme riski bulunmaktadır. (II) 3. âyetin tefsirinde belirtilen zaruri haller sebebiyle birden çok kadınla evlenen erkekler ise gönül, sevgi, bağlılık gibi eşit davranamayacakları farklılıklar haricinde, eşlerine karşı maddî konularda adil davranacak, biriyle aktif bir evlilik hayatı yaşarken diğerini askıda (yalnız, maddî bakımdan zayıf) bırakmayacaklardır.⁷⁵

Allah kullarına adaletli olmayı emrettiği halde kocanın eşleri arasında adaletli davranmaya güç yetiremeyeceğini belirten en-Nisâ, 129. âyeti, eşler arasında sevgi ve bağlılık gibi insan gücünü aşan hususların bundan istisna edildiğini de ifade etmektedir. Bu durum, âyetin güç yetirilemeyen ilâhî teklifin cevazıyla ilişkilendirilmesinin isabetli bir yaklaşım olmadığını göstermektedir. Çünkü el-Bakara, 286. âyette belirtilen güç yetirilemeyen şeyin havâtır olduğunu söyleyerek Allah'ın kullarını bundan sorumlu tutmayacağını belirten Eş'arî'nin, aynı doğrultuda en-Nisâ, 129. âyetindeki güç yetirilemeyen hususu da Allah'ın adaletli davranma emrinden istisna etmesi gerekirdi. Bunu yapmayarak Allah'ın başka âyetlerde yer alan adalet emrinden hareketle kocanın eşleri arasında adaletli davranmaya güç yetiremeyeceğini belirten en-Nisâ, 129. âyetini adalet emri dairesine sokması görüşünü temellendirmeye matuf, tutarsız yaklaşım mahiyetindedir.

Aynı yaklaşım Taberî'nin (öl. 310/923), el-Bakara, 286. âyetiyle ilgili tefsirinde de görülmektedir. Bu âyeti teysîr anlamında yorumlayan müfessir bu bağlamda Allah'ın, kullarına imkânlarının bulunmadığı, yerine getiremeyecekleri sorumluluklar yüklediği, onları zora sokmadığını söylemektedir. Âyetteki “nefs”in mü'minlere karşılık geldiğini belirten müfessir, Allah'ın mü'minler için din işlerini kolaylaştırdığını söyleyerek *وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ* ve *“O seçti ve size din konusunda hiçbir güçlük yükledi.”*⁷⁶ ve *يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ* *“Allah sizin için kolaylık istiyor, güçlük çekmenizi istemiyor.”*⁷⁷ âyetlerini buna delil getirmektedir. Aktardığı bir rivayette, el-Bakara, 286. âyetindeki güç yetirilemeyen şeyin “vesvese” olduğu ve

⁷⁵ Karaman vd., *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/155-156.

⁷⁶ el-Hac, 22/78.

⁷⁷ el-Bakara, 2/285.

Allah'ın kulunu bundan sorumlu tutmayacağı; başka bir rivayette ise bunun vüs' olduğu ve takât/güç anlamına geldiği belirtilmiştir. Müfessir, bu malumatı verdikten sonra âyetin; Allah'ın kulunu din içinde zora koşmayıp ona kolaylık tanıdığı, kalbine doğan vesvese ve havâtır'dan onu sorumlu tutmayıp aksine bilerek ve kastederek işlediği hayır ve şer amellerinden onu sorguya çekeceğini ifade ettiğini söylemektedir.⁷⁸

Mu'tezile'nin aksine, güç yetirilemeyen ilâhî teklife cevaz veren Eş'ariyye'nin teklif-i mâ lâ-yutâk ile teysîr âyetlerini bağdaştırma gibi bir gayrete lüzum görmediği anlaşılmaktadır. Onların, bir yandan teysîr âyetlerini yorumlarken Allah'ın kullarına kolaylık dilediğini ve işlerini kolaylaştırdığını vurguladıkları, diğer yandan teklif-i mâ lâ-yutâk konusunda da Allah'ın kullarına kaldıramayacakları sorumluluklar yüklemesinin geçerliliğini savundukları; böylece bu iki hususun birbiriyle ilişkili ve birbirini destekleyen yönünü görmezden geldikleri anlaşılmaktadır.

Taberî'ye göre وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ “Allah onların kalplerini ve kulaklarını mühürlemiştir, gözlerinde de kalın bir perde bulunmaktadır ve onlar için büyük bir azap vardır.”⁷⁹ âyeti, teklif-i mâ lâ-yutâk'ın mümkün olduğunu gösteren delillerdendir. Çünkü burada Allah, inkârcılardan bazılarının kalplerinin ve işitme duyularının mühürlediğini haber vermekle birlikte, onlardan yükümlülüğü düşürmemekte, kalplerinin ve işitme duyularının mühürlenmesine yol açan küfürlerini mazeret görmemekte, aksine buyruklarına uymadıkları için onlara acıklı bir azap vaat etmektedir.⁸⁰ Ona göre aynı hususa işaret eden en açık delillerden biri de يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ “Ey insanlar! Sizi ve sizden öncekileri yaratan rabbinize kulluk edin ki takvâya eresiniz.”⁸¹ âyetidir. Bu âyet, teklif-i mâ lâ-yutâk'ın ancak Allah'ın bu teklifi yönelttiği kişiye yardım etmesiyle caiz olacağını söyleyenlerin iddiasının geçeriz olduğunun delilidir Zira kâfirlerin iman etmeyeceklerini ve dalâletlerinden dönmeyeceklerini haber veren Allah'ın, onları küfürden dönerek iman etmeye ve yalnızca O'na ibadet etmeye çağırması bunu ortaya koymaktadır.⁸²

Taberî'nin güç yetirilemeyen ilâhî teklif konusunda net olmadığı anlaşılmaktadır. Çünkü temelde insanın yerine getiremeyeceği yükümlülüğün kendisine yüklenmeyeceğini kabul etmekle birlikte, yine de bu konuda Mu'tezile ile polemige girerek güç yetirilemeyen ilâhî teklifin caiz olduğunu iddia etmekte ve bunu temellendirmek için âyetlerden deliller getirmek-

⁷⁸ Taberî, *Tefsîr*, 5/153-154.

⁷⁹ el-Bakara, 2/7.

⁸⁰ Taberî, *Tefsîr*, 1/100.

⁸¹ el-Bakara, 2/21.

⁸² Taberî, *Tefsîr*, 1/134.

tedir. Eş'arî gibi Taberî'de de ortaya çıkan bu ikilem ya bu konudaki görüşlerini sistematize edemediklerini ya da Mu'tezile karşıtlığı nedeniyle bu tavrı sergilediklerini ortaya koymaktadır.⁸³

Güç yetirilemeyen ilâhî teklif insanın kudreti ile bağlantılı bir konudur. Meselenin temelini oluşturan kudret yerine naslarda istitâa, tâkat ve vüs' ibarelerinin kullanıldığı görülmektedir. Bir fiili yapabilme güç ve imkânını ifade eden kudretin karşıt anlamı, o fiili yapmaya güç yetirememek anlamındaki acizliktir. İstitaâ'nın fiilden önce olduğunu söyleyen Mu'tezile fiille birlikte bulunan kudreti red etmiştir. İstitaâ'nın fiille birlikte bulunduğunu ve kudretin temelini oluşturduğunu söyleyen Eş'arî,⁸⁴ Hızır'ın Hz. Mûsâ'ya söylediği, *إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا*, "Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin."⁸⁵ sözünü buna delil getirmektedir. Ona göre burada Peygamber'in sabremediğine dair bilgimiz, O'nun Hızır'ın yaptıklarına sabretmeye istitâasının bulunmadığını göstermektedir. İstitaâ bulunmadığında fiilin gerçekleşmediğini, bulunduğu ise gerçekleştiğini gösteren bu durum, istitâa'nın fiille birlikte olduğunu göstermektedir. Aynı şekilde, *مَا كَانُوا يَسْتَطِيعُونَ السَّمْعَ وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا* "Onlar (hakikati) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı."⁸⁶ ve *وَأَنذَرْتُ الْكَافِرِينَ لَا يَأْمُرُونَ بِالْحَقِّ وَلَا يَنْهَوْنَ عَنِ الْبَاطِلِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُتَكَبِّرُونَ* "Vahye kulak vermeye de tahammül edemeyen kâfirler."⁸⁷ âyetleri Allah'ın hakikati duymakla sorumlu tuttuğu kâfirlerin buna güç yetiremediklerini ifade etmektedir ki bu naslar, güç yetirilemeyen ilâhî teklifin caiz olduğunu göstermektedir. Çünkü hakkı kabul etmeyen, bu yükümlülüğü yerine getirecek istitâa'ya sahip değildir. Allah, kâfirleri kendisine iman etmekten sorumlu tutarak onlara yapamayacakları bir yük yüklemiştir. Onların iman etmeye güç yetirememelerinin sebebi, bunu yapmaktan aciz olmaları değil imanın zıddı olan işlerle iştigal etmeleridir.⁸⁸

Eş'arî'nin güç yetirilemeyen ilâhî teklifi iki kısma ayırdığı anlaşılmaktadır. İlki; kişinin güç yetirmediği, yapmaktan aciz olduğu için yerine getiremeyeceği tekliflerdir ki bunlar pratikte vaki olmamıştır. İkincisi; kâfirin iman etmek için gereken ön koşullara sahip olmakla birlikte, imanın zıddı olan şeylerle iştigal etmesi nedeniyle iman etmeye güç yetirememesidir. Bu durumda iki seçenekten birine yönelen irade ve tercih, onun zıddı olan diğer seçeneği engellemektedir. Kâfirlere iman etme sorumluluğunun yüklenmesi bu hususla ilgilidir. Yani, kişinin ilâhî teklife güç yetirememesi, onun zıddı olan başka şeyleri yapmasından kaynaklanıyorsa, yaptığı şeyi

⁸³ Yaşar, *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları*, 243.

⁸⁴ bk. Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, 93.

⁸⁵ el-Kehf, 18/67.

⁸⁶ Hûd, 11/20.

⁸⁷ el-Kehf, 18/101.

⁸⁸ Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, 99-100.

bırakıp emredildiği şeyi yerine getirmekle yükümlüdür. Dolayısıyla bu tür teklifler kabih sayılamaz.

Eş'arî'nin, imanın zıddı olan inkârı, iman etmeye güç yetirememesi hali diye tarif ettikten sonra, kâfirin iman etmeyişinin sebebini acizlikle değil, teklifin zıddı olan işlerle iştigal etmekle ilişkilendirmesinde sebep ve sonucun yer değiştirdiği anlaşılmaktadır. Burada, kâfirin neden iman etmediği yönündeki temel ve basit sorunun cevabının söylenen şey olmadığı açıktır. Zira kâfirin imanın zıddı olan şeylerle iştigal etmesi, inkârının sebebinden ziyade gereği ve sonucudur. Aynı şey mü'min için de geçerlidir. İmanın zıddı olan işlerle meşguliyete ilişkin olarak sorulması gereken soru, "Kâfir niçin imanın zıddı olan işlerle iştigal etmektedir?" olmalıdır. Bu sorunun cevabı ise, "İman etmediği ya da inkâr ettiği için." olmalıdır. İman ve inkâr fiillerinde insan fıtratının; aklının, iradesini kullanma ve tercihte bulunma yetisinin görmezden gelinemeyeceği aşikârdır. İnsana fiillerinde tam bir hürriyet tanımayan bir düşüncenin, güç yetirilemeyen ilâhî teklif meselesinde bu olguya etkin bir rol vermemesi yönetsel açıdan tutarlı gözükse de hakikat noktasında durum farklı olmaktadır. Zira insanın tüm fiilleri gibi iman ve inkâr fiillerinde de yaratılışında bulunan hür irade ve tercih esastır ki bu, Allah'ın insanı yarattığı fıtratın; özgürlük-sorumluluk dengesinin gereğidir.

el-Bakara, 286. âyetinde geçen "*Lehine olanı da kendi kazandıdır, aleyhine olanı da kendi kazandıdır.*" ifadesi; insan fiilleri ve kader konusunda çağlar boyu devam eden ve kelâmî ekollerin oluşmasına zemin hazırlayan tartışmaya bir nebze açıklık getirmektedir. İnsanın, fiillerinin oluşmasında özel bir irade ve kudretinin bulunmadığını söyleyen Cebriyye; insan fiillerinin, onun irade ve kudretine dayandığını, fiilin sahibi ve mücidi insanın kendisi olduğunu belirten Mu'tezile; insan fiillerinde Allah'ın iradesiyle birlikte, tamam bir etkinliğe sahip olmasa da kendi irade ve kudretinin de bulunduğunu söyleyen Eş'arî ve tüm bu görüşlerin ortasını bulmaya çalışan Mâtürîdî, konuyla ilgili diğer delillerin yanında bu âyeti temel almıştır. Mâtürîdiyye'ye göre Allah insana irade ve kudret vermiştir. Bu irade ve kudret muhdes olup hayır ve şer fiillere taalluk eder ve bu anlamda "külli" özelliktedir. Külli irade ve kudretin iyi ya da kötü fiillere taalluku ise cüz'îdir. Yani cüz'î kudret cüz'î irade demektir. Buna kesinleşmiş ve fiile yönelmiş azîm ve kesb de denilmektedir. Kesb fiilin aslında (yok iken var olmasında ve yaratılmasında) değil, vafında, (hayır ya da şer olmasında) etkilidir. İnsan sorumluluğu da bu kesbe dayanmaktadır.⁸⁹

⁸⁹ Bk. Mâtürîdî, *Te'vilât*, 1/264-265; Ebü'l-Yüsr el-Pezdevî, *Uşûlî'd-dîn*, thk. Hans Peter Lens (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1424/2003), 255-256.

Eş'ariyye şunu iddia etmiştir: Hüsün ve kubhun aklî oluşu ve Allah'ın fiillerinin ister istemez bu ölçüte göre belirlenmesi, O'na bir tür yükümlülük yüklemek; O'nun fiillerini insan aklının çizdiği çerçevede icra etmeye mecbur olduğunu söylemek anlamına gelmektedir. Oysa Allah'ın irade ve meşietinin mutlak olması, bu sınırlamalardan beri ve onlarla bağdaşmaz olması demektir. Başka deyişle Eş'ariyye'ye göre, Mu'tezile'nin adl, akıl, seçme yetisi (ihtiyar ve istitâa), hikmet ve maslahat terimleri bağlamında ortaya koyduğu görüş; öncelikle Hâlık'ı, yarattığı mahlûk ile kıyaslamak demektir, sonra da tevhid-i zât ve tevhid-i ef'âl'a aykırı düşmektedir. Mu'tezile ise buna karşı Eş'ariler'in inançlarını Kur'an'da sıkça tekrarlanan tenzih (Allah'ı eksik sıfatlardan beri kılma) ilkesine aykırı görmüş ve demişlerdir ki: Onların inançları zorunlu olarak insanı, Allah'ın münezzeh bulunduğu hususları O'na isnat etmeye götürmektedir. Ancak her şeyden önce Kur'an, Allah'ın bunlardan münezzeh olduğunu açıkça bildirmektedir. Zulüm, abes, fahşâ Allah'a nispet edilemez.⁹⁰

Yazı yazamayan birisinden yazmasını istemek akla ve gerçeğe ne kadar aykırıysa Allah'ın sorumluluk yüklediği insanı hakikati anlayabileceği bir yetiyle (akıl), doğru veya yanlış birbirinden ayırt edip bunlardan dilediğini tercih etme irade ve bu tercihini gerçekleştirecek güçle donatmadan sınaması da akla ve gerçeğe o kadar aykırıdır. Allah'ın akla ve hakikate aykırı işler yapması söz konusu olmaması, insana yapacağı teklifin imkân dâhilinde olmasını gerektirmektedir. Varlıklar içerisinde teklifin muhatabı olan insan, Allah'ın kendisini donattığı imkân ve lütuf ile imtihana tabi tutulmuştur.⁹¹

Konuyla ilgili görüş ve yorumlar incelendiğinde Eş'ariyye'nin teklif-i mâ lâ-yutâk anlayışının bir yönden isabetli, diğer yönden ise isabetsiz olduğu anlaşılmaktadır. Fiilin kendisine dayandığı ve Allah'ın mü'min kuluna yardımı olarak gördükleri gücü nefyetme, yani inkârda direten ve iman etmeyecekleri haber verilen kâfirlerin iman etmek için gerekli güce sahip olmadıklarını söyleme açısından isabetli olan bu görüş, bu gücü güç yetirelemeyen ilâhî teklifin dayanağı kılma açısından ise isabetli görünmemektedir. Kudreti iki kısma ayırmaları, ilâhî teklif anlayışlarına bir nebze açıklık getirmektedir. Onlara göre, teklifin dayanağı olup fiilden önce bulunan ve temekkün/imkân bulma, sağlık/vücut öğelerinin sağlamlığı gibi şartlara bağlı olan bir kudret bulunmaktadır ki mü'min ve kâfir, itaat eden ile etmeyen her kes bunda eşittir. *“Gitmeye gücü yetenin o evi ziyaret etmesi, Allah'ın insanlar üzerinde bir hakkıdır.”*⁹²

⁹⁰ Mutahhari, *Adl-i İlâhî*, 27-28.

⁹¹ Süt, “İlahî Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı”, 289.

⁹² Âl-i İmrân, 3/97.

ve *وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ* “Gücümüz olsaydı inanın ki sizinle beraber sefere çıkardık diye Allah’ın adına yemin edecekler.”⁹³ gibi âyetlerde söz konusu olan teklif, bu kudretle ilgilidir. Fiille birlikte bulunan ve kudretin hakikatini oluşturan istitâa ise “Onlar (hakikati) ne görebiliyorlar ne de işitebiliyorlardı.”⁹⁴ âyetinde geçtiği üzere, kâfirlerin görme ve işitme yetileri olduğu halde, imana gelmedikleri için gerçekte görmemek ve işitmemekle nitelenmeleri halidir. “Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin.”⁹⁵ gibi âyetlere konu edilen istitâa da bu türdendir. Dolayısıyla fiili gerektiren istitâa, kişinin irade ve tercihinin dayanmaktadır.⁹⁶

Eş’arî’nin güç yetirilemeyen ilâhî teklifi mutlak manada geçerli görmediği, yukarıdaki yorumundan da anlaşılmalıdır. Fiili gerektiren istitâa’nın kişinin irade ve tercihinin dayandığını söylemesi bunu göstermektedir. Kâfirin de mü’min gibi iman etmeye güç yetirebildiği fakat bunu irade ve tercih etmediği anlamına gelen bu durum, Mu’tezile’nin de söylediğiyle aynı şeydir. Dolayısıyla Eş’arî’nin teoride de olsa güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçerliliğinde ısrar etmesinin temelinde, kudret sıfatına yaptığı vurgunun yanında Mu’tezile karşıtlığının etkili olduğu söylenebilir.

SONUÇ

İslâm inançlarını aklî bir temele oturtmayı gaye edinen Mu’tezile, ilâhî adaleti öne çıkaran, hassas bir kelâmi sistem geliştirmiştir. Allah’ın kulları için aslâhı yaratmasını gerekli gören bu sistemde O’nun irade ve yaratması hüsün olan şeylere hasredilmiş, kabîh şeylerden ise tenzih edilmiştir. Sınırlı güç ve imkânlarla yaratılıp sınava tabi tutulan insandan hareketle fiillerinde ona tam bir özgürlük ve tercih hakkı tanıyarak özgürlük-sorumluluk dengesini dikkate alan bu düşüncede Allah’ın kullarına teklif-i mâ lâ-yutâk’ta bulunması kabîh ve zulüm nitelemesi almış ve caiz görülmemiştir.

Kelâm sisteminde nakli merkeze alan Eş’ariyye ise “Dilediğini yapan yalnız O’dur.” (el-Burûc, 85/16) gibi naslardan hareketle ilâhî irade ve kudret sıfatlarını öne çıkarmıştır. Bu bağlamda Allah’ın mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunmasını yetkinliği için gerekli gören bu düşüncede O’nu aslâh ve hikmet gibi şeylerle kayıtlamanın yetkinliğini sınırlandırmak anlamına geleceği düşünülmüştür. Allah için zulümden söz edilemeyeceğini, O’nun dilediği şeyi dilediği şekilde yapmasının adalet olduğunu söyleyen Eş’ariyye, gerçekte vaki olmayıp teoride kalsa da Allah’ın insana gücünü açacak teklif-

⁹³ et-Tevbe, 9/42.

⁹⁴ Hûd, 11/20.

⁹⁵ el-Kehf, 18/67.

⁹⁶ bk. Eş’ari, *Kitâbü’l-Lüma*, 99-100.

lerde bulunması caiz görülmüştür. İlahi güç ve irade açısından bakıldığında zahiren isabetli gibi görünen bu anlayış, Allah'ın hikmet, adalet ve rahmet gibi sıfatlarıyla bağdaşmamakta; hikmetle iş yapan, şefkat ve merhamet sahibi bir Tanrı tasavvuru yerine, abesle işgal eden, kaos yaratan, zulüm ve haksızlık yapan bir Tanrı tasavvurunu ikame etmektedir.

Hasan el-Basrî'nin, Allah'ın insanlara güç yetiremeyecekleri yükümlülükler yüklemesini caiz görmediği, *Kader* risâlesinde ortaya koyduğu insan fiilleri ve kadere dair görüş ve yorumlarında açıkça görülmektedir. Mu'tezile'nin bu konuyla ilgili anlayışının Hasan el-Basrî'den onay aldığını gösteren bu durum, Mu'tezile'nin düşüncesini ona nispet etmesinde haklılık payı olduğuna da işaret etmektedir.

Mu'tezile'nin güç yetirilemeyen ilâhî teklifi caiz görmemesi, “*Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.*”⁹⁷ ve “*Allah hiç kimseyi kendi verdiğinden fazlasıyla yükümlü tutmaz.*”⁹⁸ gibi konuyla doğrudan ilgili gözüken naslarla uyumludur. İkinci âyette belirtilen teklifi, insanın gücünü değil Allah'ın kuluna verdiği mal ve imkânı ifade ettiği yönünde te'vil eden Eş'arî'nin, ilk âyette geçen güç, mal ve imkân anlamına gelen “vüs” ibaresini; insanın kontrol etmeye güç yetiremediği kalbinden geçen ve onu şerre çağırان havâtır diye te'vil etmesinin, yukarıda bahsedilen zorluktan neşet ettiği anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu yorum, onun güç yetirilemeyen ilâhî teklifi mutlak anlamda caiz görmediğini göstermektedir.

Eş'arî'nin aynı âyetler bağlamında ilâhî teklifin “insanların kolayca yapabilecekleri şeyler” olduğunu söylemesi, bu âyetler ile İslâm'ın teysîr/kolaylaştırma yönünü arasında bir ilişki kurduğunu ortaya koymaktadır. Teklif-i mâ lâ-yutâk ile teysîr'in birbirinin zıddı mahiyete sahip konular olduğu dikkate alındığında birini kabul etmek ötekini reddetme sebebi olmalıdır. Buradan hareket edildiğinde Eş'arî'nin her iki hususa dair kabulünün tutarlı gözükmeyeceği söylenebilir. Yine bir yandan, güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçerliliğini savunup diğer yandan, insanın kontrol edemediği havâtır'ı bundan istisna etmesi, gerçekte bu husustaki ilâhî teklifin geçersizliğine hükmettiğini göstermektedir. İlahi teklifin insana verilen mal ve imkânla orantılı olduğunu belirtmesi de aynı hususa işaret etmektedir.

Dikkati çeken bir diğer husus da yaklaşım tarzı gereğince Allah'ın mü'min kulunu ebediyen cehenneme, kâfiri de cennete sokmasını ilâhî adalet diye niteleyen Eş'arî'nin ilâhî adalet anlayışı ile teklif-i mâ lâ-yutâk'ta mal, imkânla ve havâtır gibi hususları dikkate alması arasındaki orantısızlıktır. Başka deyişle her ne kadar Kur'an'ın adalet, ödül ve ceza konsepti ile

⁹⁷ el-Bakara, 2/286.

⁹⁸ et-Talâk, 65/7.

ve insan fitratıyla uyuşmasa da Eş'arî'nin ilâhî adalet anlayışı ile güç yetirilemeyen ilâhî teklife cevaz vermesi arasında bulunan zahirî uyumluluk hali, güç yetirilemeyen ilâhî teklifin geçersizliğini ifade eden naslardaki ilâhî teklifin mal, imkân ve havâtır gibi şeylerle kayıtlı olduğunu söylemesinde tersine dönmektedir. Zira Allah'ın yetkinliğine hanel getirmemek adına zulüm ve çirkin sayılan hususları bile adalet sayan bu anlayışın aynı doğrultuda ilâhî teklifi de hiçbir şekilde kayıtlamaması beklenirdi.

Müfessirlerin, Eş'arî'nin görüşüne delil getirdiği bazı âyetlere ilişkin yorumları, onun görüşünü temellendirmek için bu nasları literal okuduğu izlenimi vermektedir. Eş'arî'nin ilâhî teklif anlayışına delil getirdiği, “*O büyük korku ve dehşet günü gelip de secdeye çağrıldıklarında bunu yapamazlar.*”⁹⁹ âyetinde bahsedilen secde çağrısının; mü'minleri münâfıklardan ayırmaya dönük, teşrif temyizi niteliğinde bir sınav olduğuna dair yorumların; bu çağrı üzerine münâfıkların secde etmek isteyeceklerini fakat belleri yekpare kılınacağı için eğilmek istediklerinde yüzüstü yere düşeceklerini belirten hadisle aynı doğrultuda olması bunu göstermektedir. Eş'arî, Allah'ın başka âyetlerde adaleti emrettiği halde, “*Ne kadar üzerine düşseniz de kadınlar arasında âdil davranmaya güç yetiremezsiniz.*”¹⁰⁰ sözünde kadınlar arasında adaletli davranmaya güç yetirilemeyeceğini haber verdiğinden hareketle bunu ilâhî teklif görüşüne delil getirmektedir. Oysa, “*Allah hiç kimseyi, gücünün yetmediği bir şeyle yükümlü kılmaz.*”¹⁰¹ âyetini yorumlarken havâtır'ı istisna ettiği gibi, burada da kocanın eşlerine karşı sevgi ve bağlılığını istisna etmesi gerekirdi. Nitekim bunu yapan bazı müfessirler; bu âyetin, ilâhî teklifin insanın güç yetiremeyeceği, eşler arasında sevgi ve bağlılık gibi hususları kapsamadığına dikkat çekmişlerdir.

Eş'arî'nin öncelikle imanın zıddı olarak inkârı; iman etmeye güç yetirememesi hali diye tespit ettikten sonra onu kişinin aciz kalmasına değil imanın zıddı olan şeylerle meşgul olmasına dayandırması isabetli görünmemektedir. İnkârda ısrar eden ve Allah'ın iman etmeyeceklerini haber verdiği kâfirlerin iman etmek için gerekli güçlerinin bulunmadığını söylemesi makul ise de bu kudreti güç yetirilemeyen ilâhî teklife temel yapması böyle değildir. Çünkü imanın zıddı olan şeylerle meşgulliyet, inkârın sebebi değil sonucu olmaya daha uygundur. Aynı şey iman için de geçerlidir. İnsanın yaradılışının, irade ve tercihinin iman ve inkâr fiilinde etkili olduğu müsellemdir. Nitekim Eş'arî de fiili gerektiren istitâanın kişinin irade ve tercihinin dayandığını söylemiştir. Bu durum, onun güç yetirilemeyen ilâhî

⁹⁹ el-Kalem, 68/42.

¹⁰⁰ en-Nisâ, 4/129.

¹⁰¹ el-Bakara, 2/286.

teklifin geçerliliği ve geçersizliği arasında gidip geldiğini göstermektedir. Bu durum, teoride de olsa güç yetirilemeyen ilâhî teklifi savunmadaki ısrarlarıyla birlikte değerlendirildiğinde Eş'ariyye'nin bu meselede ortaya net bir anlayışly koymadığı anlaşılmaktadır. Kanaatimizce bu belirsizliğin ortaya çıkmasında ilâhî irade ve kudrete yaptıkları vurgunun yanında, konuyu tam olarak sistemleştirememeleri ve Mu'tezile karşıtlığı etkili olmuştur.

KAYNAKÇA

- Akalın, Şükrü Halûk vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 10. Basım, 2005.
- Basrî, Ebû Saîd el-Hasen b. Yesâr. “er-Risâle fi'l-ķader”. *Resâilü'l-'adl ve't-tevhîd*. mlf. Muhammed Ammâra. Kahire-Beyrut: Dârü'ş-Şürûk, 1408/1988.
- Bozkurt, Mustafa. “Eş'arî ve Kâdi Abdülcebbâr'ın Teklif Konusundaki Görüşlerinin Mukayesesi”. *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arilik Sempozyumu Bildirileri* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2015), 151-166.
- Bozkurt, Mustafa. “Kadı Abdülcebbâr'ın Teklif Anlayışı”. *Dini Araştırmalar* 9/26 (Eylül-Aralık, 2006).
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fi. *es-Şahhîh*. Dımaşk-Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerif el-Hanefî. *Mu'cemü't-ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşevî. Kahire: Dârü'l-Fadîle, ts.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Maķâlâtü'l-İslâmiyyin ve'h'tilâfi'l-muşallin* (Beyrut: en-Neşerâtü'l-İslâmiyye, 1426/2005), 200-201.
- Eş'arî, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Kitâbü'l-Lüma' fi'r-redd 'alâ ehli'z-zeyğ ve'l-bida'*. thk. Hamûde Zekî Gurâbe. Mısır: Matbaatü Mısır, 1374/1955.
- Ferâhidî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdülhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tünisî. *Tefsîrüt-tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârüt-Tunisiyye li'n-Neşr, 1984.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşki eş-Şâfiî. *Tefsîrüt-l-ķur'âni'l-'azîm*. thk. Sâmi b. Muhammed es-Seleme. 8 Cilt. Riyad: Dârün Tayyibe, 1418/1997.

- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- Kâdi Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu Uşulî'l-ħamse*. thk. Abdülkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Baskı, 1416/1996.
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Erişim 14 Şubat 2022. <http://www.insanveislam.org/FileUpload/ep813891/File/kuran-yolu.pdf>.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmud. *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*. thk. Fâtıma Yûsuf Eshamî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, ts.
- Mutahhari, Murtaza. *Adl-i İllâhî*. çev. Hüseyin Hatemî. İstanbul: Kevser Yayınları, 2005.
- Pezdevî, Ebü'l-Yüsr Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyin b. Abdilkerîm. *Uşûlî'd-dîn*. thk. Hans Peter Lens. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1424/2003.
- Süt, Abdulnasır. "İlahi Teklifin Ahlakî ve Kelamî Arka Planı: Teklif-i mâ lâ Yutâk Örneği". *Mukaddime* 6/2 (2015), 283-308.
- Teberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Tefsîrû't-Taberî -min Kitâbihi Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân-*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 26 Cilt. Kahire: Merkezü'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye, 1422/2001.
- Tehânevî, Muhammed Alî. *Mevsû'atü keşşâfi ıstılahâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. thk. Alî Dahrûc. çev. Abdullah el-Hâlidî. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1996.
- Yaşar, Naif. *İlk Üç Asır Kelâm Tartışmaları ve Taberî*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haķâiki't-tenzil ve 'uyûnü'l-eķâvil fi vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dâru'l-Mârife, 1430/2009.

YAHUDİLER SİYONİZM'İ HİRİSTİYANLARDAN MI ALDILAR?

DID JEWS ADOPT ZIONISM FROM CHRISTIANS?

ELDAR HASANOĞLU

DOÇ.DR., ANKARA HACI BAYRAM VELİ ÜNİVERSİTESİ,
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, DİNLER TARİHİ ANABİLİM DALI
ASSOC.PROF. ANKARA HACI BAYRAM VELİ UNIVERSITY,
FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT OF HISTORY OF RELIGIONS
ANKARA, TURKEY

eldar.hasanoglu@hbu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-6036-9788>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1095550>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
29 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
23 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Hasanoğlu, Eldar, "Yahudiler Siyonizm'i Hıristiyanlardan mı Aldılar? [Did Jews Adopt Zionism From Christians?]. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 117-154.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



YAHUDİLER SİYONİZM'İ HİRİSTİYANLARDAN MI ALDILAR?

Öz

Siyonizm İsrail Devleti'nin ana ideolojisi olup dünyanın çeşitli noktalarında yaşayan Yahudileri -ata yurdu olduğu iddiasıyla- Filistin topraklarına taşıyıp burada bir Yahudi devleti kurmayı amaçlamıştır. Bir fikri akım ve sosyal hareket olarak 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkan Siyonizm 1948'de amacına ulaşmıştır. Bu gelişme subjektif yönüyle Hristiyan dünyasındaki şartlarla bağlantılı olduğu kadar, objektif boyutta Yahudiliğin kendi iç dinamikleri ile ilgilidir. Katolikler ve Ortodoksların Yahudileri dışlaması onların topluma kaynaşmasını engelleyerek ulusal bilinci beslemiştir. Öte yandan Protestanlar Mesih İsa'nın yeryüzüne tekrar gelişi için Filistin topraklarında bir Yahudi devleti kurmanın şart olduğuna inanarak 17. yüzyıldan itibaren bu uğurda çalışmışlardır. Hristiyanlar arasında Restorasyon doktrini ile ifade edilen ve iki asır boyunca mayalanan bu görüşler ve çalışmalar Yahudiler nezdinde Siyonizm kavramı ile ifadesini bulmuştur. Protestan liderlerin Yahudiliğe bakışı farklı olsa da, Fiziki Restorasyon doktrinini benimseyen ikinci nesil Protestanlar hem teolojik hem pratik boyutta Yahudi yanlısı bir çizgi benimsemişlerdir. Filistin'de Yahudilerin yerleştirilmesinin sadece dini bir mesele olmakla kalmadığı, konunun jeostratejik boyutunun olduğu da göz ardı edilmemelidir. Protestan devletlerin bu ideyi desteklemesinin kendilerine Papalık karşısında, nitekim Avrupa'nın içerilerine doğru ilerleyen Osmanlı karşısında elverişli konum kazandıracakını söylemek izahtan varestedir. Bu teolojik ve pratik arka plandan hareketle, Yahudilerin Filistin'de yerleştirilmesi hususu Protestanlar açısından özel ehemmiyet arz etmiştir. Bu bağlamda İngiltere özellikle öne çıkmıştır. Konu 17. yüzyıldan itibaren İngiltere'de ilmi ve siyasi çevrelerin gündeminden düşmemiştir. Kronolojik sıraya bakarak Yahudilerin Siyonizm fikrini Hristiyanlardan aldığı iddia edilmiştir. Oysaki Hristiyanlara kıyasla Yahudiler arasında Siyonizm kuramsal ve sosyal olarak geç tarihte ortaya çıksa da, Yahudi kutsal metinlerinde onun fikri temellerine rastlandığı gibi Yahudi tarihinde fiili örnekleri de bulunmaktadır. Seçilmiş halk anlayışı ve vaat edilmiş topraklar idesi, ibadetlerde ve dualarda Kudüs'e dönüş temasının sürekli vurgulanması Siyonistlerin Filistin topraklarında bir Yahudi ulus devleti kurma hedefi için teolojik dayanak teşkil eder. Bu hususlar Yahudilerin zihninde Kudüs'e yerleşme sevdasını beslemiştir. Ayrıca tarih Yahudilerin Filistin'de bir Yahudi devleti kurma gayretine veya böyle bir fırsatı oluşturma çabalarına şahit olmuştur. Hz. İsa'nın beklenen Mesih olduğu düşüncesi, ardından Bar Kohba ayaklanması, İmparator Julian ve İmparatoriçe Eudokia nezdinde girişimler ve Persleri Bizans'a karşı kıskırtma gibi olgular buna örnek gösterilebilir. Hz. İsa'nın Yahudileri Roma'ya karşı ayaklanmaya davet etmemesi ve vaazlarında Yahudi devleti kurmaya değinmemesi, o sırada Roma İmparatorluğu'na bağlı olan Yahudilerin onu reddedilerindeki en önemli faktörlerden biri olmuştur. M.S. 70 yılında II. Mabedin yıkılmasının ardından bölgede tansiyon dinmemiş, Kudüs'ü geri almayı hedefleyen Yahudi isyanları Bar Kohba sonrasında görülmez olmuşsa da bu uğurdaki faaliyetler hız kesmeden devam etmiştir. Bölgeyi elinde tutan Roma ve Bizanslı yöneticiler nezdinde lobi faaliyetlerinden netice alınmaması Yahudileri durduramıştır. Meselenin çözümü için savaşa girmeyi göze alan Yahudiler Bizans İmparatorluğunun rakibi olan Perslerin yanında yer almış, netice itibarıyla 614 yılında Kudüs'ü ele geçirerek kısa bir süreliğine amaçlarına erişebilmişlerdir. Nitekim 638'de Müslümanlar Kudüs'ü fethedince Yahudiler gelip buraya yerleşmiş ve sonraki asırlarda da gelmeye devam etmişlerdir. Yahudilerin de hemen buraya gelmeleri, oluşan her fırsatı değerlendirdiklerine işaret eder. Ancak Kudüs'te ve diğer şehirlerde yaşam serbestliğine kavuşsalar da Selçuklular ve Osmanlılar zamanındaki sahte Mesih ayaklanmaları, burada yaşamının Yahudiler için yeterli olmadığını gösterir. Onlar Kudüs'te bir Yahudi devleti kurup

kutsal mabedi inşa etme hayalinden hiç vazgeçmemiş, ancak güç yetiremedikleri için sessiz kalmışlardır. 19. yüzyıl Avrupa'sındaki şartların oluşturduğu uygun zemin Yahudilere bu teorik ve pratik mirası Siyonizm şeklinde kuramsallaştırma imkânını sunmuştur. Sürekli Hıristiyan Antisemitizmi nedeniyle ulusal bilinçleri canlı olan Yahudiler, Yahudi tarihindeki ve teolojisindeki ilgili öğeleri çağın diline adapte etmeyi başarmışlardır. Ulus devlet idesi Yahudiler nezdindeki vaat edilmiş topraklar ve Yahudi seçilmişliği ideleri ile irtibatlı görülmüştür. Avrupa'da Yahudiler için yaşama imkânlarının zorluğu Theodor Herzl ve diğer Siyonist liderleri arayışa sokmuştur. Oluşan fikri ve sosyal atmosfer bir bütün halinde Yahudiler arasında Siyonizm akımının doğuşunu ve tutunmasını temin etmiştir.

Anahtar kelimeler: Dinler Tarihi, Yahudilik, Hıristiyanlık, Siyonizm, Kudüs, İsrail.

DID JEWS ADOPT ZIONISM FROM CHRISTIANS?

Abstract

Zionism is the main ideology of the State of Israel and aimed to move Jews who lived in various regions of the world to Palestinian lands –claiming it to be their ancestral home - to establish a Jewish state there. Emerging as an intellectual trend and social movement at the end of the 19th century, Zionism achieved its goal in 1948. While this development is subjectively related to the conditions in the Christian world, it is objectively related to the internal dynamics of Judaism. The exclusion of Jews by Catholics and Orthodoxes has prevented them from integrating into society and kept their national consciousness alive. On the other hand, Protestants believed that it was necessary to establish a Jewish state in Palestine for the return of Jesus Christ to the earth and endeavored for this sake since the 17th century. These views and efforts, which were in process of fermentation among Christians for a couple of centuries, found its expression among the Jews with the concept of Zionism. Although Protestant leaders had a different view of Judaism, second-generation Protestants who embraced the doctrine of Physical Restoration took a pro-Jewish line both theologically and practically. It should not be overlooked that the resettlement of Jews in Palestine was not only a religious issue, but also had a geostrategic dimension. It does not need further explanation to claim that the support of the Protestant states to the idea would provide favorable position against the Papacy, and also against the Ottomans, who were advancing into Europe. Based on this theological and practical background, the settlement of Jews in Palestine was of particular importance for Protestants. England especially came to the fore in this context. The issue has not fallen from the agenda of academic and political circles in England since the 17th century. Considering this chronology, it was claimed that the Jews adopted the idea of Zionism from the Christians. However, although Zionism emerged among Jews theoretically and socially later, in comparison to Christians, its intellectual foundations are found in Jewish scriptures as well as its actual examples in Jewish history. The concept of the chosen people, the idea of the promised land, and the constant emphasis in the liturgy on returning to Jerusalem provided the theological basis for the Zionist goal of establishing a Jewish nation-state in Palestine. These issues fed the desire of settling in Jerusalem in the minds of the Jews. Besides, the history has witnessed Jews' efforts to establish a Jewish state in Palestine or to create such an opportunity. The facts such as the idea of being Jesus the expected Messiah, the Bar Kokhba revolt, attempts before Julian The Apostate and Princess Eudoxia and provoking the Persians against Byzantium can be given as examples. The fact that Jesus did not invite the Jews to revolt against Rome and did not touch on the establishment of a Jewish state in his sermons, was one of the most important factors in the rejection of the Jews, who were affiliated with

the Roman Empire at that time. The tension in the region did not subside after the destruction of the Second Temple in 70 C.E. and although the Jewish revolts aiming to conquest Jerusalem back, became invisible after Bar Kohba, the activities for this purpose continued without slowing down. Jews' lobby activities in the presence of Roman and Byzantine administrators who held the region then were unfruitful but this did not stop them. They ventured to fight for the solution to the problem and sided with the Persians, the rivals of the Byzantine Empire, eventually achieved their goals for a short time by capturing Jerusalem in 614. Further, after the Muslim conquest of Jerusalem in 638 Jews settled there and continued to come in the following centuries. The fact that the Jews came here immediately, indicates that they took advantage of every opportunity. However, although Jews gained permission to settle in Jerusalem and other cities, the false Messianic uprisings during the Seljukid period and Ottoman period show that solely living here was not enough for them. They never gave up their dream of establishing a Jewish state in Jerusalem and building the holy temple, but remained silent because they could not realize it. The appropriate ground in Europe created by the conditions the in 19th century offered the Jews the opportunity to theorize this theoretical and practical legacy in the form of Zionism. The Jews, whose national consciousness was alive due to continuous Christian Antisemitism, succeeded in adapting the relevant elements in Jewish history and theology to the language of the age. The idea of the nation-state was considered relevant with the ideas of the promised land and Jewish chosenness. The difficulty of living conditions for Jews in Europe made Theodor Herzl and other Zionist leaders in search. The existing intellectual and social atmosphere as a whole ensured the birth of the Zionist movements and Jews' adherence to it.

Keywords: History of Religions, Judaism, Christianity, Zionism, Jerusalem, Israel

GİRİŞ

Siyonizm, Yahudiler arasında 19. yüzyılda ortaya çıkan ve bu inancılı paylaşılanların ata yurtları saydıkları Filistin topraklarında özgürce, başka bir ulusun egemenliği altında olmadan yaşayabilecekleri bir devlet kurmayı hedefleyen ideoloji ve milliyetçi akımın adıdır. Destekleyicileri tarafından Yahudi halkına özgürlük getiren bir hareket olarak nitelenmekle birlikte, karşıtları tarafından Filistin topraklarında işgalci konumda olan sömürgeci güç olarak karakterize edilmektedir. Başlangıçta Yahudilerin sadece bir kısmı tarafından desteklenmiş, birtakım dindar Yahudi cemaatler Siyonizm'in seküler değerleri terennümü dolayısıyla bu ideolojiye muhalefet etmiş ve harekete karşı çıkmıştır. Ancak zamanla bu muhalefet çözülmüş, destek daha da yaygın hale gelmiştir. 1948'de İsrail Devleti'nin kurulması ile somut netice ortaya koyması ve dahi ardından bölgedeki genişlemesi dolayısıyla aleyhindekileri önemli ölçüde pasif konuma düşürmeyi başarmıştır.¹

¹ Daniel Mahla, *Orthodox Judaism and the politics of religion: from prewar Europe to the State of Israel* (Cambridge: Cambridge University Press, 2020), 72-73; Alan Dowty, *The Jewish State: a century later* (Berkeley: University of California Press, 1998), 53.

Siyonculuk, Siyon yandaşlığı anlamına gelen Siyonizm kavramı, Yahudilikte Kudüs’ün isimlerinden biri olan Siyon sözcüğünden türemiştir ve Kudüşçülük anlamına gelir. Yahudi kutsal metinlerinde Kudüs’ü ifade etmek için kullanılan isimlerden biri de Siyon sözcüğüdür.² Şehir M.Ö. 11. yüzyılın sonlarında Hz. Davut zamanında Yahudilerin eline geçmeden öncesi dönemde de bu isimle adlandırılmıştır.³ Orijinali itibariyle eski Kudüs’teki Siyon dağının adı olsa da zamanla şehrin tamamını, bilahare bölgeyi kapsayacak kadar genişleyerek İsrail diyarını (*Erets Yisrael*) ifade etmiştir.⁴ Yahudi kutsal metinlerinde İsrailoğulları’nın Babil sürgününden vatanlarına dönüşleri için Siyon’a Dönüş (*Şivat Tsiyon*) tabiri kullanılmıştır.⁵ Siyon tabiri aynı zamanda kutsal metinlerde “Siyon kızı” şeklinde Kudüs’ü ve burada yaşayan Yahudiler için de kullanılmıştır.⁶

Siyonizm, dünyanın dört bir yanına dağılmış Yahudilerin geri dönüp özgürce yaşayabilecekleri bir anavatan kurmayı ve başkenti Kudüs olan bir Yahudi devleti inşa etmeyi amaçlayan ideolojidir. Köklerini Yahudi tarihi ve teolojisinden alsa da Yahudiler arasında fikri ve sosyal bir hareket olarak 19. yüzyılda ortaya çıkmıştır.⁷ Bu yüzyılın başından itibaren Avrupada bazı hahamlar tarafından dile getirilen bu amaç çok geçmeden muhafazakâr veya laik liderler tarafından geliştirilerek ideolojiye dönüşmüş, yüzyılın sonlarında ise geniş kitlelere yayılan bir hareket olmuştur. Kelimenin kavramsallaştırılması da yine yüzyılın sonlarındadır. Siyonizm tabiri 1890’da (bazı kaynaklara göre 1892’de) Avusturyalı Yahudi yazar Nathan Birnbaum tarafından literatüre kazandırılmış⁸ ve müteakip süreçte Yahudi aydınların ve kitlelerin sahip çıkmasıyla yaygınlaşmıştır. Dini literatürde civar yerlerden Erets Yisrael’e gelmek *aliya*/yükseliş, yücelme diye ifade edilirken buradan başka yerlere göç etmek ise *yarad*/iniş, düşüş sözcüğü ve türevleriyle ifade edilmiştir.⁹ Teşekkülü sırasında Siyonizm bu kavramları kullanmakla toplumsal destek elde etmeği amaçlamış olmalıdır. *Hibbat Ziyon*/Siyon Aşkısı veya *Hovevey Ziyon*/Siyon Aşıkları akımı olmak üzere-

² Örn. II. Samuel 5:7; I. Krallar 8:1; I. Tarihler 11:5; II Tarihler 5:2; Mezmurlar 137: 1, 3.

³ II. Samuel 5:7. “*Ve Davut Siyon Kalesi’ni ele geçirdi. O, Davut’un kentidir.*”

⁴ Hershel Edelheit – Abfaham J. Edelheit, *History of Zionism: a handbook and dictionary* (London: Routledge, 2018), 574.

⁵ Mezmurlar 126: 1.

⁶ Örn. Zekeriya 9: 9; Ağtlar 2: 10; Neşideler Neşidesi 3: 11.

⁷ Rafael Medoff – Chaim I. Waxman, *Historical dictionary of Zionism* (Lanham: The Scarecrow Press, 2008), xxv-xxviii; Lawrence J. Epstein, *The dream of Zion: the story of the First Zionist Congress* (Lanham: Rowman and Littlefield, 2016), 1-2.

⁸ Medoff - Waxman, *Historical dictionary of Zionism*, 47; Bülent Şenay, *Christian Zionism, theopolitics and Biblical myth-making* (Bucuresti: Bucharest University Press, 2021), 17.

⁹ Detaylı bilgi için bkz. Judith Hauptman, “Aliyah and Yeridah in Rabbinic sources”, *Israel and the Diaspora in Jewish Law: essays and responses*, ed. Walter Jacob vd. (Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 1997), 95-114.

re 19. yüzyılın son çeyreğinden itibaren *aliya*/yükseliş diye isimlendirilen Yahudilerin Filistin bölgesine yaptıkları örgütlü göç dalgaları ile Siyonizm sosyal bir harekete dönüşmüştür.¹⁰ Destekçilerinin yaklaşımlarına ve eğilimlerine binaen Siyonizm'in içeriği süreç içerisinde belli yönere yoğunlaşmış ve birini ötekenden ayıran birtakım özellikler edinmiştir. Bu durumu ifade etmek için Siyonizm kavramının önüne bu nitelikleri ifade eden dini, kültürel, siyasi, liberal, sol vs. vasıflar eklenerek kullanılmıştır. Bu minvalde Siyonizm'in farklı kolları olmakla birlikte, bunlar arasında İsrail Devleti'nin kurulması gibi somut sonuca sahip olması ve diğer kollarındaki doktrinlerin pek çoğunu teorik veya fiili boyutta kendi şemsiyesi altında kapsamaya dayısıyla Siyasal Siyonizm eğilimi bu akımı temsil edici kavram olarak öne çıkmaktadır.

Siyonizm ideolojisi 19. yüzyılda Avrupa Yahudileri arasında doğup gelişse de bu ideolojinin içeriği olan Yahudilerin ata yurtlarında toplanması amacı, 16. yüzyılda özellikle Protestanlığın Püriten koluna mensup olanlar tarafından dile getirilmiştir. İleride detaylıca açıklanacağı üzere bu söylem Fiziki Restorasyon adıyla bilinir. Aradaki kronolojik sıralamadan hareket eden bazı araştırmacılar söz konusu Restorasyon doktrinini Hıristiyan Siyonizm'i şeklinde niteleyerek onu Yahudi Siyonizm'ini destekleyen, onun oluşumuna olanak tanıyan ve hatta bir ölçüde onu başlatan ana etken olarak karakterize etmiştir.¹¹ Hatta bazı araştırmacılar net tarih vererek Filistin topraklarına dönme fikrinin 1840'larda İngiliz Evanjelistler tarafından Yahudilere arasında yaygınlaştırıldığını ileri sürmüşlerdir.¹² Ancak bu fikri savunanların Hıristiyan Siyonist şeklinde değil Restorasyonist ismiyle adlanmasının isabetli olacağı ifade edilmiştir.¹³ Ayrıca, ortaya çıktığı 16. yüzyılda bu görüşler henüz filizlenme aşamasında olmuştur. Oysaki 19. yüzyıla ait olduğu göz önüne alındığında Siyonizm kavramının bu yüzyıldan öncesi bir zaman dilimine ait edilmesi anakronik olacaktır.¹⁴ Nitekim Siyonizm'in Hıristiyan sıfatıyla birlikte zikredilmesi kronolojik olarak kavramın Yahudiler arasında kullanımından sonraya tesadüf eder. Bu bağlamda işaret edilmelidir ki Hıristiyan Siyonist tabiri Hıristiyan Siyonizm'i tabirinden daha önce tedavüle çıkmıştır. Bu durum Hıristiyan Siyonizm'i

¹⁰ Dan Cohn-Sherbok, *Introduction to Zionism and Israel: from ideology to history* (London/New York: Continuum, 2012), 53 ve dvm.

¹¹ Steven Paas, *Christian Zionism examined: a review of ideas on Israel, the Church and the Kingdom* (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2020), 17.

¹² J.E. Gulbrandsen, *Jesus is Israel: the seed of Abraham is Christ the Church* (Victoria: Friesen Press, 2019), 110-111.

¹³ Donald M. Lewis, *A short history of Christian Zionism: from the Reformation to the twenty-first century* (Illinois: InterVarsity Press, 2021), 45.

¹⁴ Andrew Crome, *Christian Zionism and English national identity 1600-1850* (Macmillan: Palgrave, 2018), 8.

tabirinin literatürdeki kavramsallaşma durumuyla ilgili ipucu vermektedir. Hıristiyan Siyonist tabiri ilk defa 1896’da Theodor Herzl tarafından William Hechler’i ifade etmek için kullanılmıştır. Herzl aynı tabiri 1897’de Basel’de toplanan I. Siyonist Kongresi’ne davet edilerek katılan Kızılhaç örgütünün kurucusu İsviçreli bankacı Jean-Henri Dunant için de kullanmıştır.¹⁵ Bazı uzmanlar ise bu tabirin ilk defa 1897’de Dunant için kullanıldığını ifade eder.¹⁶ 1899’da Colombia Üniversitesi’nde Sami Diller profesörü Richard Gottheil’in popüler bir dergi için kaleme aldığı yazısında atıf yaptıkları arasında bir Hıristiyan Siyonist’in bulunduğunu yazması, nitekim 1903’te *New York Times* editörüne yazılan mektuplarda ve ölüm ilanlarında zikredilmekle basında yer almıştır. Hıristiyan Siyonizmi tabiri ise ilk defa 1899’da kullanılmıştır.¹⁷

Bu çalışmada Yahudiler arasında Siyonizm’in oluşmasındaki başat aktörün Hıristiyan Siyonizm’i olduğu iddiasının gerçeklik payı değerlendirilmeye çalışılacaktır. Bunun için önce Hıristiyanlıkta pratik ve teorik boyutta Siyonizm’le alakalı öğeler ele alınacaktır. Bu bağlamda Antisemitizm ve Hıristiyan dünyasında Yahudi düşmanlığı örneklerine yer verilecek, Protestanlıktaki Restorasyon düşüncesi tanıtılacak ve Siyonizm ile ilişkisi irdelenecektir. Ardından Yahudiliğin kendisinde teorik ve pratik boyutta Siyonizm’le alakalı öğelerin mevcut olup olmadığı hususu ele alınacaktır. Bu bağlamda Yahudilikte Kudüs’ün konumu anlatılacak ve bu algıdan beslenen bilinçle Yahudilerin bu şehirde var olma uğrunda yaptıkları girişimlerden örnekler verilecektir. Bu örnekler, Roma’nın Yahudileri şehirden sürdüğü 70 yılından başlayıp Müslümanların, Yahudilere şehre geri dönüş izni verdikleri 638 yılına kadar geçen tarihsel süreçle sınırlandırılacaktır.

1. HİRİSTİYAN AVRUPA’DA SİYONİZM’E İMKÂN SAĞLAYAN FAKTÖRLER

Hıristiyan dünyada yaşanan bazı gelişmelerin Siyonizm’e yaradığı inkâr edilemez. Bu gelişmeler kronolojik olarak Siyonizm’in Yahudiler arasında ortaya çıkmasından önce gelip pratik ve teorik olmak üzere ikiye ayrılır. Pratik boyut Yahudi düşmanlığıdır; asırlar boyunca süren dışlanmışlık duygusu Yahudilerde kimlik bilincini canlı tutmuştur. Konunun teorik boyutu ise Protestanlıkta Yahudilerin Filistin’de yerleşimini savunan söylemlerdir.

¹⁵ Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 2-3. (Lewis bu bilgiyi Paul R. Wilkinson, *For Zion’s sake: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby* (Milton Keynes: Paternoster, 2007), 16’dan naklen aktarmıştır.)

¹⁶ Şenay, *Christian Zionism*, 17. (Şenay bu bilgiyi Stephen Sizer, *Christian Zionism and road-map to Armageddon* (Illinois: IVP, 2004), 13’ten naklen aktarmıştır.)

¹⁷ Stephen Spector, *Evangelicals and Israel: the story of American Christian Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 2, 256; Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 3.

Bu söylemler, birkaç asır sonra Yahudiler arasında ortaya çıkan Siyonizm'in temel gayelerinden biri olan vaat edilmiş topraklara dönüş ülküsü ile benzerlik arz eder. Bu benzerlik konuyu gündemde tutma açısından Siyonizm'e fayda sağlasa da Yahudilerin Hıristiyanlaşması gayesine odaklandığı için aslında Siyonizm'in rakibi olarak görülmelidir.

1.1. Pratik Etken: Antisemitizm

Hıristiyanlık doktrinsel olarak kendisini Yahudi düşmanlığı üzerine inşa etmiş, asırlar boyunca Hıristiyanlar her fırsatta Yahudi karşıtı davranışlar sergilemişlerdir. Aslında Hıristiyan dünyada tarihin şahit olduğu antisemit örnekler Yahudileri Siyonizm'e sarılmaya zorlayan temel faktörlerden biri sayılabilir. Bu düşmanlık ve dışlamacılığın teolojik yönü kadar ekonomik yönünün varlığı da göz ardı edilmemelidir. Yahudilerin İsa Mesih'i çarmıhta öldürmeleri Hıristiyanların Yahudi düşmanlığı için teolojik argüman oluştururken, Avrupa'daki kralların finansal sıkıntılarını Yahudilerin malvarlığına el koyarak aşmaya çalışmaları,¹⁸ ticari rekabette Yahudileri Hıristiyanların gerisine düşürme gayreti gibi¹⁹ konunun arkasında yatan ekonomik etkenleri göz önüne sermektedir.

Erken dönemden itibaren Hıristiyanların Yahudiler ile araya mesafe koymaları, Roma'ya karşı ayaklanarak sürekli problem çıkaran, isyancı Yahudi topluluktan sayılmamak ve hem de müstakil bir din hüviyetine kavuşmak amacına yönelikti. Elvira Sinodu'nda (305-306) Yahudilerle evlilik, birlikte yiyip içme vs. gibi kaynaşmayı sağlayan çeşitli eylemleri yasaklayan kararlar dışlayıcı yaklaşımın resmi ifadesidir. Ayrıca, 4. yüzyıla kadar Hıristiyanlar devlet gücüne sahip olmadıkları dönemde Yahudilere yaptırım imkânlarından yoksun oldukları halde, bu yüzyılın ortalarından itibaren Roma'nın meşru ve resmi inancına dönüşen Hıristiyanlık dışlayıcı tavrını belli etmiştir. Aryüsçü yöneticiler döneminde Roma'nın tutumu sert olmasa da 5. yüzyılın sonlarına doğru Vizigotlar'ın Katolikliğe geçmesiyle durum değişmiş, Toledo'da toplanan bazı sinodlarda (589, 633, 636, 653, 681, 694) Yahudiler aleyhinde sert kararlar alınmıştır. Düşmanlarla işbirliğine girme ve haksız kazanç elde etme gibi ithamlardan yola çıkan bu kararlar Yahudilerin bir şekilde Hıristiyanlaştırılmaları hedefine ayarlanmıştır. Yahudilerin taşınmaz mal sahibi olmaları engellendiği gibi belli mesleklerden de mene-

¹⁸ Eveline Brugger, "Between a rock and a hard place: rulers, cities, and 'their' Jews in Austria during the persecutions of the fourteenth century", *Jews in Medieval Christendom: slay them not*, ed. Kristine T. Utterback vd. (Leiden: Brill, 2013), 199.

¹⁹ Birgit Wiedl, "Codifying Jews: Jews in Austrian town charters of the thirteenth and fourteenth centuries", *Jews in Medieval Christendom: slay them not*, ed. Kristine T. Utterback vd. (Leiden: Brill, 2013), 207.

dilmiş, Şabat tutma, sünnet vs. gibi dini uygulamalar yasaklanmıştır. Yine bu kararlar dolayısıyla Yahudiler malvarlıklarının müsaderesi, belli yaşın üzerindeki çocukların ellerinden alınması, toplumdan dışlanma ve köleleştirilme gibi eziyetlere maruz bırakılmış, dahası sürgün ve idam cezalarıyla yüz yüze kalmışlardır.²⁰ 8. yüzyılın başlarında Müslümanların Endülüse gelmesiyle Yahudiler huzura ve refaha kavuşmuşlardır.

11. yüzyıldan itibaren Batı Avrupada Müslümanlara karşı güçlenmeye başlayan Hıristiyan yayılcılığı (*Reconquista*) ve fanatizmi burada Müslümanların yönetiminin sonunu getirdiği gibi Yahudileri de şiddet sarmalına sürüklemiş, Avrupa antisemitizm şöleni sahnesine dönmüştür.²¹ Hatta sanat ve edebiyatta Yahudi imajı şeytan ile eşleştirilmiş, Yahudi nefreti sistematik biçimde körüklenmiştir.²² Fanatik Hıristiyan halk Yahudi din adamları ve sivilleri dahi hedef tahtasına yerleştirmiş, Yahudi düşmanlığı Papalık kurumunun ve bölgedeki kralların siyasi çizgisi olmuştur. Yahudiler civardaki Müslüman beldelere göç ederek kurtulmuş, gidemeyenler ise bu sistemli kıyımdan yerel yöneticilere sağladıkları fayda ölçüsünce korunabilmişlerdir. Oluşan yoğun antisemitizm atmosferinde Yahudiler hayatta kalabilmek için getto diye adlandırılan kendi özel mahallelerine sıkışıp kalmışlardır. Hıristiyan din adamları halkı Yahudilere karşı kışkırtıyor, fanatikler saldırarak Yahudilerin evlerini, sinagoglarını, tüm mahallelerini ateşe veriyor, kadın ve çocuk demeden herkesi katlediyorlardı. Krallar Yahudiler aleyhine çeşitli kararlar alıyor, malvarlıklarını müsadere ediyor, onları kendi topraklarından sürüyorlardı. Yahudi tarihi kaynakları Yahudilerin İspanya, Fransa, İngiltere vs. gibi devletlerde maruz kaldıkları mezalimlerle zengindir.²³ Bu eziyetlere katlanamayan bazı Yahudiler Hıristiyanlığı kabul

²⁰ Detaylı bilgi için bkz. Marcel Simon, *Verus Israel: study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135-425* (Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2009), 207 ve dvm; William Nicholls, *Christian Antisemitism: a history of hate* (Lanham: Rowman Littlefield Publishers, 1993), 204-206; Norman Roth, *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: cooperation and conflict* (Leiden: Brill, 1994), 26-34.

²¹ Detaylar ve konuyla ilgili çalışmaların özet değerlendirmesi için bkz. Marc Saperstein, "Jewish-Christian relations in the Middle Ages: misconceptions, realities, enigmas", *CCAR Journal: a Reform Jewish Quarterly* 40/4 (1993), 51-60.

²² Detaylar için bkz. Joshua Trachtenberg, *The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism* (Illinois: Varda Books, 2001), 11-30; Robert Bonfil, "The Devil and the Jews in the Christian consciousness of the Middle Ages", *Antisemitism through the ages*, ed. Shmuel Almog (Oxford: Pergamon Press, 1988), 91-125.

²³ Rita Rios de la Llave, "Discrimination against the Jewish population in medieval Castile and Leon", *Religion and power in Europe: conflict and convergence*, ed. Joaquim Carvalho (Pisa: Plus Pisa University Press, 2007), 53-76; Maria Dolores Cabanas, "The difficulties of integrating and assimilating converted Jews (conversos) in in medieval Castile and Leon", *Religion and power in Europe: conflict and convergence*, ed. Joaquim Carvalho, (Pisa: Plus Pisa University Press, 2007), 77-102; Edward Flannery, *The anguish of the Jews: twenty-three centuries of Antisemitism* (New York: Stimulus Books, 2004), 122 ve dvm; François Soyler, *Medieval Antisemitism?* (Leeds: Arc Humanities Press, 2019), 54 ve dvm.

etmek veya öyle görünmek zorunda kalmış, yaşanan tecrübeler Marrano diye adlanan gizli Yahudi kimliğini doğurmuştur.

Avrupa'da sergilenen düşmanlık Yahudileri topluma kaynaşmaktan alıkoymanın yanında ulusal kimlik bilinçlerini de beslemiştir. 18-19. yüzyıllarda Avrupa ülkelerinde Yahudilerin eşit yurttaşlık statüsü yasalarla sağlansa²⁴ da her iki cenah tarihten tevarüs ettikleri hafızayı silememişlerdir. Yahudiler Hıristiyanlara kaynaşmaya pek sıcak bakmamış, Hıristiyanlar da Yahudilere dışlayıcı gözle bakmaya devam etmişlerdir. Bu tarihsel hafızanın ve sosyal atmosferin kavşağında, Siyonizm'in öncüleri bu sorunların nihai çözümünü Yahudilerin kendi ulusal devletlerini kurmalarında görmüş ve gerekli girişimlere başlamışlardır. Nitekim Fransadaki Alfred Dreyfus olayı²⁵ ile Avrupa'da Yahudi düşmanlığının son bulmayacağına, yegâne çarenin o sırada teşekkül etmekte olan Siyonizm'e sarılmak olduğuna Yahudiler ikna edilmiş ve Siyonizm'in doktrinleri giderek yayılmıştır.

1.2. Teorik Arka Plan: Protestan İdeler

Katoliklik 16. yüzyılda parçalanmış ve Avrupa'da Protestanlık akımı ortaya çıkmıştır. Bu yeni akım kilisenin tarih içerisinde bazı bidatler ürettiğini iddia etmiş, dini bu bidatlerden arındırarak Hıristiyanlığın erken dönemindeki saf, katıksız doktrinlere sarılmayı ve söz konusu dönemdeki dini yaşamın canlandırılması gerektiğini savunmuştur. Bu yaklaşımın model aldığı zaman dilimi Hıristiyanlığın başlangıç çağı, yani Yahudilikten ayrılma sürecinin henüz tamamlanmadığı Havariler Dönemi olduğu için,²⁶ Protestanlık Yahudilik ile birtakım ortak değerleri paylaşmak durumuna kalmış, hatta ondan beslendiği için Protestanlığın fikri teşekkülünde Yahudilik merkezi konuma sahip olmuştur.²⁷ Bu bağlamda, Protestanlıkta önemli doktrinlerinden biri olan Restorasyon doktrini, Protestanlık ile Yahudilik arasındaki yakın değerlerden biri olmuştur. Dini kaynaklarda farklı anlamlara da işaret eden Restorasyon, konuyla ilgili bağlamda Tanrı'nın Yahudilerle ahdinin etkisinin devam ettiğini ve ilahi vaat üzerine Yahudilerin

²⁴ Dan Cohn-Sherbok, *Judaism: history, belief and practice* (London/New York: Routledge, 2017), 231-233.

²⁵ Fransız ordusunda casusluk skandalı yaşanınca Yahudi asıllı subay Alfred Dreyfus'tan şüphelenilmiş ve yargılanmış, ancak sonradan casusun o olmadığı ortaya çıkmıştır. Avrupa'da Yahudilerin her zaman olağan şüpheli olarak görüldüklerine örnek olan bu olay Siyonist lider Theodor Herzl'i etkileyen faktörlerin başında gelmektedir. (Jacques Kornber, *Theodor Herzl: from assimilation to Zionism* (Bloomington: Indiana University Press, 1993), 190.)

²⁶ Brian A. Brown, *Three Testaments: Torah, Gospel, and Quran* (Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2012), 186.

²⁷ R. Po-chia Hsia, "Judaism and Protestantism", *The Cambridge History of Judaism VII: the early modern world, 1500-1815*, ed. Jonathan Karp vd. (Cambridge: Cambridge University Press, 2017), 50.

kurtulacağı anlamına gelir.²⁸ İlahi planda Yahudilerin hala ehemmiyetini kaybetmediği kurgusundan yola çıkan inanışa göre bu kurtuluş Mesihî Çağ diye isimlendirilen ahir zamanda gerçekleşecektir. Protestanlar söz konusu Mesih’in teslisteki İsa Mesih (*Christ*) olduğunu ve yeryüzüne tekrar geleceğini (*parousia*) savunurken Yahudiler onu kendilerini vaat edilmiş topraklarda bağımsız devlete kavuşturan, küresel egemenliklerini temin eden ilahi kurtarıcı (*Maşiah*) olarak algılarlar.

Restorasyon doktrini erken dönemlerden itibaren Protestan teologlar tarafından manevi ve fiziki nitelikte olmak üzere iki farklı şekilde yorumlanmıştır. Her ikisi de Yeni Ahit koleksiyonundaki Romalılar kitabında Pavlus’un söylemine uygun olarak²⁹ Yahudilerin Hıristiyan olarak kurtulacağını ifade etmiş, ama bazıları burada söz konusu olanın sadece manevi kurtuluş olduğunu savunurken bazıları da sürgünden vaat edilmiş topraklara dönüş şeklinde fiziki kurtuluştan bahsetmişlerdir. Her iki yaklaşım Protestanlığın erken dönemlerinden itibaren gündeme gelmiştir. Ancak ilk nesil kanaat önderleri manevi kurtuluş yanlısı iken ikinci nesilden itibaren fiziki kurtuluş yaklaşımı buraya eklenmiştir;³⁰ Huldrych Zwingli (öl. 1531), Martin Luther (öl. 1546), Philip Melancton (öl. 1560), John Calvin (öl. 1564) tarafından savunulan görüş, manevi kurtuluş yaklaşımıdır.³¹ Örneğin Luther’e göre Restorasyon, Yahudilerin Hıristiyanlığa girip kurtuluşa ermekle manevi olarak canlanması şeklinde anlaşılmalıdır.³² Buna karşın, onları takip eden nesildeki Protestan teologlar kutsal metinlerde Tanrı’nın Yahudileri ata yurtlarına geri döndüreceğini ifade eden pasajlara dikkat çekmiş ve bu ilahi vaatlerin gerçekleşeceği inancıyla Manevi Restorasyon yaklaşımının ötesine geçmiş ve Yahudilerin vaat edilmiş topraklara yerleşeklerinden bahsederek Fiziki Restorasyon yorumunu ileri sürmüşlerdir.³³

Görüldüğü üzere, Fiziki Restorasyon yaklaşımı vaat edilmiş topraklara geri dönüş hayali bakımından daha geç tarihte ortaya çıkacak olan Siyo-

²⁸ James M. Scott, *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian perspectives* (Leiden: Brill, 2001), 7. Restorasyon konusunda modern anlamda ilk bilimsel çalışmanın 1861’de *The restoration of the Jews: the history, principles and bearings of the question* adıyla David Brown tarafından yapıldığı ifade edilir. (Franz Kobler, “Sir Henry Finch (1558-1625) and the first English advocates of the restoration of the Jews to Palestine”, *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 16 (1945-1951), 101.

²⁹ Romalılar 11’de Pavlus İsrailoğulları’nın İsa Mesih’in müjdesini kabul edecekleri ve kurtulacaklarından bahseder. Bu pasaj Restorasyon doktrini bağlamında teologların başvurdukları temel kaynaklardan biri olmuştur.

³⁰ Carl F. Ehle, *Prolegomena to Christian Zionism in America: the views of Increase Mather and William E. Blackstone concerning the doctrine of the Restoration of Israel* (New York: New York University, Doktora tezi, 1977), 32.

³¹ Protestan kanaat önderlerinin Yahudilere bakışıyla ilgili bkz. D. Philip Bell vd. (ed.), *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, (Leiden: Brill, 2006), 69-247.

³² Luther’in Yahudilere bakışı ve zaman içerisinde görüşlerinin değişmesiyle ilgili bkz. Richard S. Harvey, *Luther and the Jews: putting right the lies* (Eugene: Cascade Books, 2017), 40-49.

³³ Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 49-50.

nizm ile Protestanlık arasındaki müşterek noktadır. Protestanlıktan önce ortaçağ Hıristiyan teolojisinde Yahudilerin vaat edilmiş topraklara dönüşüne ilişkin yaklaşımın, dönemin baskın Yahudi karşıtı atmosferi nedeniyle gelişme imkânına sahip olmayacağı aşikârdır. Yahudilerin ahir zamanda Hıristiyanlığa gireceği şeklindeki geleneksel görüşün bu dönemde de devam etmesiyle birlikte, farklı bir yaklaşım da gündeme getirilmiştir. Fransiskan tarikatından İtalyan rahip Borgo San Donnino'lu Gerardo (öl. 1276) 1255'te yayımladığı *Introductorium in Evangelium Aeternum* eserinde bazı Yahudilerin Yahudi olarak kaldıkları halde kurtuluşa erebilecekleri ve vaat edilmiş topraklara dönecekleri görüşünü ileri sürmesi, bu dönemde konuyla ilgili bir iddianın varlığı bakımından önem arz eder.³⁴ Bu görüşünün yanı sıra Gerardo'nun eserinde ileri sürdüğü sınırları zorlayan diğer görüşleri de ciddi tepki doğurmuş, onları çürütmeğe yönelik reddiyeler kaleme alınmasının yanı sıra kitabı yakılmış, ders vermesi yasaklanmış, kendisi 1263'te heretiklik suçlamasıyla Papalık tarafından yargılanmış ve hapsedilmiş, tutsaklıktayken ölmüştür.³⁵ Gerardo'nun uğradığı tecziye bu görüşün geliştirilmesini engellediği gibi muhtemelen sonraki dönemde bu nitelikteki görüşlerin dile getirilmesine sekte vurmuş olmalıdır. Yahudilerin vaat edilmiş topraklara dönüşü Protestanlığın ortaya çıkmasıyla oluşan Papalık takibatından serbestlik atmosferinde telaffuz edilebilmiştir.

Yahudilerin vaat edilmiş topraklara dönüşü, yani Fiziki Restorasyon doktrinini savunan yaklaşım ilk olarak 1526/1527'de Yahudilik uzmanı Alman teolog Martin Cellarius/Borrhaus (öl. 1564) tarafından ileri sürülmüştür. Cellarius bu görüşünü bir başka muteber meslektaşına, St. Thomas Kilise Okulu'nun sorumlusu Wolfgang Capito'ya (öl. 1541) telkin etmeyi ve onu etkisi altına almayı başarmış, bu görüş daha çok onun vasıtasıyla dillendirilmiştir. Bu yaklaşımın telaffuzu onların bulunduğu Strazburg'da ciddi tartışmalara sebebiyet vermiştir. Söz konusu dönemde Strazburg'un Yahudilik/İbranilik çalışmaları hususunda Avrupa akademiyasında ciddi ağırlığa sahip olduğu³⁶ göz önüne alındığında, bu tartışmaların kısa zaman içerisinde diğer yerlerdeki Protestan cemaatlerine de bir şekilde ulaştığı ihtimali akla gelmektedir. Capito, Cellarius'un *De Operibus Dei* adlı eserine yazdığı duygusal takdim yazısında ve 1528'de kutsal metinlerin Hoşea bölümüne yazdığı tefsirde bu görüşü savunmuştur. Capito'ya göre Yahudilerin fiziki olarak vaat edilmiş topraklarda bulunması Mesih'in manevi

³⁴ D.H. Kromminga, *The Millenium in the Church: studies in the history of Christian chilliasm* (Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1945), 152-156; Ehle, *Prolegomena*, 41-42.

³⁵ Gordon Leff, *Heresy in the Later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent c.1250-c.1450* (Manchester: Manchester University Press, 1999), 81-82.

³⁶ Debra Kaplan, *Beyond expulsion: Jews, Christians and Reformation Strasbourg* (Redwood City: Stanford University Press, 2011), 121-127.

krallığının habercisi sayılır. Yeryüzünde Mesih’in krallığı Yahudilerin ata yurtlarına geri dönüşleri ile ilan edilmiş olacaktır. Manevi Restorasyon yorumunu savunan diğer Protestan yazarlar ise bu görüşe ciddi biçimde karşı çıkıyorlardı.³⁷ Görüş farklılığı sonraki süreçte de devam etmiş ve her iki yorumu destekleyen çalışmalar kaleme alınmıştır.

Protestanlık içerisinde Fiziki Restorasyon’u savunma hususunda öne çıkan grup Pürütenler olmuştur.³⁸ Bu akım 16. yüzyılın sonlarına doğru İngiltere’de ortaya çıkmıştır. Sonraki süreçte Yahudilerin ata yurtlarında yerleşmeleri hususunda en etken adımların İngiltere’den gelmiş olması bu görüşün politikadaki etkisinin sürekliliğini göstermektedir. 16. yüzyıldan itibaren İngiltere’de bu görüşler dile getirilmeye başlanmış ve ilk başta seyrek olsa da zamanla hem devlet ricali arasında, hem de ilmi ve dini çevrelerde destekçileri artmıştır. Onları etkileyen görüşler özellikle John Calvin ve varisi Theodor Beza ile yakın arkadaşı Martin Bucer gibi kıta Avrupa’sındaki ve John Bale, John Foxe gibi İngiltere’deki teologların konuyla ilgili görüşleri olmuştur.³⁹ Bu yüzyılın ortalarından itibaren İngiltere’de çok okunan kitaplar adeta toplum arasındada Siyonizm’in tohumlarını serpiyordu. Ahir zamanda Hıristiyanlığa girecekleri ve kurtulacakları şeklindeki geleneksel görüşü sürdürseler de bu kitaplar İngiltere toplumunda Yahudi seçkinliği fikrini işleme açısından önemli bir rol ifa etmiştir.⁴⁰ Kral James tercümesinden yarım asır önce İngilizce Kitab-i Mukaddes çevirisi olan Cenevre tercümesi, mükerrer baskılarında farklı anlam derinliği kazanıyordu⁴¹ ve toplumu Manevi Restorasyon ile birlikte Fiziki Restorasyon’a da hazırlaması açısından önemli işleve sahipti.⁴²

Kaynaklar 1580’lerden itibaren konunun daha net biçimde ele alındığını ve Roger Edwards, Ralph Durden, Francis Kett, Edmund Bunny gibi teologların vaazlarında ve yazılarında Yahudilerin vaat edilmiş topraklara mutlak dönüşünden bahsettikleri bilgisini verir. Ne var ki onların görüşle-

³⁷ G. Sujin Pak, *The Reformation of prophecy: early modern interpretations of the prophet and Old Testament prophecy* (Oxford: Oxford University Press, 2018), 100; R. Gerald Hobbs, “Bucher, the Jews and Judaism”, *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*, ed. D. Philip Bell vd. (Leiden: Brill, 2006), 156.

³⁸ Gerhard Falk, *The restoration of Israel: Christian Zionism in religion, literature and politics* (New York: Peter Lang, 2006), vii.

³⁹ Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 49, 52; Paas, *Christian Zionism examined*, 56-57; Robert O. Smith, *More desired than our salvation: the roots of Christian Zionism* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 53-66.

⁴⁰ Gerald R. McDermott, “A history of Christian Zionism: is Christian Zionism rooted primarily in Premillennial Dispensationalism”, *The New Christian Zionism: fresh perspectives on Israel and the Land*, ed. Gerald R. McDermott (Downers Grove: InterVarsity Press, 2016), 58.

⁴¹ Tekrar baskılarda yapılan eklemelerle ilgili değerlendirme hakkında bkz. Andrew Crome, *The restoration of the Jews: early modern hermeneutics, eschatology and national identity in the Works of Thomas Brightman* (Cham: Springer, 2014), 53-54.

⁴² Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 52-53; Smith, *More desired than our salvation*, 60.

ri sapkınlık olarak değerlendirilmiş ve yargılanmışlardır. Bunlardan Ralph Durden 1586'da İsrailoğulları'nı Yehuda'ya veya o zamanki adıyla Filistin'e götürüleceğini ve kendisinin bu hususta Tanrı tarafından görevlendirildiğini ileri sürmüş, bu yüzden hapis yatmıştır.⁴³ Cambridge Üniversitesi'nden vaiz Francis Kett 1585'te yayımlandığı *Göksel Kudüs'ün ilahi gizemleri hakkında insani övgülerin şanlı ve nefis derlemesi/ The glorious and beautiful garland of mans glorification containing the Godly misterie of heavenly Jerusalem* isimli kitabındaki görüşlerinden dolayı itikatta sapıklık suçlamasıyla yargılanmış ve 1589'da yakılmıştır. Onu yargılayan görüşleri konuyla ilgili bağlamda İsa'nın insanlığın değil kendi günahı nedeniyle yargılanıp öldürüldüğü, ancak hazırda insanlığın günahını üstlenmek için Yehuda'ya/Filistin'e geldiği ve Yahudileri oraya toplamak için hazırlıklar yapmaya başladığı gibi geleneksel görüşe muhalif olan söylemleri olmuştur.⁴⁴

17. yüzyılın ortalarında İngiltere'de Fiziki Restorasyon yaklaşımının gelişimi zirve noktasını yakalamıştır. Ancak işaret edilmelidir ki bu yüzyılın başında İngiltere'de Yahudiler üzerindeki baskı henüz hafiflememişti. Örneğin 1608'de İngiltere'nin seçkin yargıci Sir Edward Coke Yahudilerin yabancı halk ve daimi düşman sayıldıkları, nitekim kafir oldukları için yeminlerine güvenilmeyeceğinden dolayı mahkemelerde tanıklık yapma haklarının olmadığını kurallaştıran bir karar vermiştir. 1609'da Londra'da yaşayan Portekizli tacirler Yahudiliğin propagandasını yaptıkları şüphesi sebebiyle şehirden kovulmuşlardır. 1618'den önce bir grup Püriten Yahudi yaşamını benimsediği için Adalet Divanı (Court of Star Chamber) tarafından sert şekilde cezalandırılmıştır.⁴⁵ Ancak Püritenler'in tüm zorluklara karşı direnişleri sonucu İngiltere'de yoğun Yahudileşme trendi ortaya çıkmış ve hayli sayıda cemaat Yahudiliğin dini hükümlerini uygulamaya koyulmuştur. Şabat kurallarını gözetmek, Yahudi bayramlarını kutlamak, beslenmede koşer kurallarına uymak, sünnet olmak, kendisini Yahudi veya İsrailoğulları soyuna mensup birisi olarak nitelemek başvuru uygulamalarıdır. Bu trendin yaygınlığı dolayısıyla Püritenlik İngiltere kamuoyunda o dönemde Yahudilikle özdeşleştiriliyordu.⁴⁶ Bu atmosferde 17. yüzyılın ortalarına doğru İngiltere'de Milleniyarist/Binyılcı yayınlarda ani patlama

⁴³ Crome, *Christian Zionism*, 31-32; James Shapiro, *Shakespeare and the Jews* (New York: Colombia University Press, 2016), 142-143; Christopher Hill, "Till the conversion of the Jews", *Milleniarism and Messianism in English literature and thought 1650-1800*, ed. Richard H. Popkin (Leiden: Brill, 1988), 26.

⁴⁴ Dewey D. Wallace, "From eschatology to Arian heresy: the case of Francis Kett", *Harvard Theological Review* 67/4 (1974), 461-462.

⁴⁵ Robert M. Healey, "The Jew in Seventeenth-Century Protestant thought", *Church History* 46/1 (1977), 64.

⁴⁶ Aidan Cottrell-Boyce, *Jewish Christians in Puritan England* (Eugene: Pickwick Publications, 2021), 1-2.

yaşanmıştır.⁴⁷ Bu durum söz konusu Fiziki Restorasyon’u savunan görüşün toplum içerisinde giderek daha çok yaygınlaştığına yönelik işaret sayılmalıdır. Kendilerinden sonrakiler üzerinde ciddi etkiye sahip olan Thomas Brightman (öl. 1607) ve Thomas Draxe (öl. 1618), Kraliçe I. Elizabeth’in Rusya sefiri Giles Fletcher (öl. 1623), ünlü devlet adamı ve parlamentoda Restorasyon doktrini ilk savunan figür olmasıyla bilinen Sir Henry Finch (öl. 1625), önemli Püriten figürlerinden Richard Sibbes (öl. 1635) ve Joseph Mede (öl. 1639), Anglikan Kilisesi’ne ters düşmesi dolayısıyla 1633’te Amerika’ya göç etmek zorunda kalan John Cotton (öl. 1652), haç çıkarmayı reddettiği için takibata maruz kalınca 1635’te Amerika’ya göç eden Peter Bulkeley (öl. 1659) vs. nice teolog vaazlarında ve yazılarında kutsal metin koleksiyonunda yer alan Daniel, Vahiy vs. gibi kitaplarda anlatılan apokaliptik kehanetleri yorumlayarak Yahudilerin Yehuda/Filistin topraklarına geri dönecekleri ve Kudüs’ün merkez olacağı şeklindeki propagandalarla söz konusu doktrini yoğun ve baskın bir şekilde gündemde tutuyorlardı.⁴⁸ Püriten milleniyaristlere göre Yahudilerin Manevi ve Fiziki Restorasyon’u Mesih’in yeryüzüne tekrar dönüşü (*Parousia*) için ön şart olup romantik ifadeyle bu yaklaşım “*kuru kemiklerinin canlandırılıp eski önemine kavuşuncaya kadar Mesih’in yeryüzüne dönüşü ertelenecektir*” şeklindeydi.⁴⁹ 17. yüzyılın ortalarında Püritenlerin İngiltere’de iktidarı ele geçirmesiyle Fiziki Restorasyon doktrini, yani Yahudilerin vaat edilmiş topraklarda iskânı konusu İngiltere’de yaygın desteğe kavuşmuştur.⁵⁰ Bu değişim İngiliz devlet adamı Oliver Cromwell (öl. 1658) sayesinde gerçekleşmiştir. Söz konusu dönemde İngiltere’de Püritenlerin etkin olarak katıldığı Sivil Savaş sonucunda İngiltere devlet sisteminde krallıktan cumhuriyete değişmiş, 1649’da Oliver Cromwell yönetime el koymuştur. Sıkı bir dindar Püriten olan Cromwell Yahudiliğe deruni bir yakınlık duymuştur. O ve yandaşları kendilerini kutsal metinlerdeki figürlerle özdeşleştiriyorlardı; örneğin Cromwell’in tipolojisi Hz. Musa idi. 1753’te Yahudilerin Normalleşme Yasası’nın parlamentoda reddedilmesine ve nitekim talep ettikleri hakları vermek için 1655’te toplanan Whitehall Konferansı’nın bu amacına ulaşmamasına rağmen Cromwell kendi yetkisini kullanarak sınırlı sayıda Yahudiye geri dönme ve hatta Londra’da sinagog yapma izni vermiştir.⁵¹

⁴⁷ Crawford Gribben, *The Puritan Millennium: literature and theology 1550–1682* (Dublin: Four Courts Press, 2000), 48.

⁴⁸ Lewis, *A short history of Christian Zionism*, 64-71; Smith, *More desired than our salvation*, 69-94; Paas, *Christian Zionism examined*, 58-59; Falk, *The restoration of Israel*, 81.

⁴⁹ Reiner Smolinski, “Israel redivivus: the eschatological limits of Puritan typology in New England”, *The New England Quarterly* 63/3 (1990), 363.

⁵⁰ Falk, *The restoration of Israel*, vii.

⁵¹ Albert M. Hyamson, “The Jew Bill of 1753”, *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 6 (1908-1910), 156-188; Cottrell-Boyce, *Jewish Christians in Puritan England*, 31; Falk, *The restoration*

Cromwell'in vefatından sonra İngiltere'de Püritenizm zayıflama sürecine girse de Amerika ve kıta Avrupasında Fiziki Restorasyon yandaşları bu görüşleri savunmaya ve propagandasını yapmaya devam etmişlerdir. 19. yüzyıldan itibaren Osmanlı'nın elindeki Filistin topraklarında İngiltere'nin attığı somut adımlar bu doktrini bir adım daha ileri götürmüştür. 1838'de Kudüs'te İngiltere konsoloslugu açılmıştır; bu, Avrupa devletleri arasında Filistin'de tesis edilen ilk konsolosluktur.⁵² Nitekim bu yüzyılda Yahudiler arasında fikri ve sosyal bir akım olarak Siyonizm ortaya çıkmış, *aliya* adı verilen göç dalgaları ile dünyanın farklı noktalarında yaşayan Yahudiler Filistin'e gelip yerleşmişlerdir. 20. yüzyılın başlarında ise sıra ürün toplanmaya gelmiştir. 1916'da Sykes-Picot Anlaşması ile Osmanlı toprakları İngiltere ve Fransa arasında taksim edilmiş, 1917'de Balfour Deklorasyonu ile İngiltere Dışişleri Bakanı Lord Arthur Balfour'un Siyonist liderlerden Lord Rothchild'e yazdığı mektupta Filistin'de Yahudilere devlet kurulacağı vaat edilmiştir. İngiliz askerler 1917'de Kudüs'ü ele geçirmiş, 1920'de bölgede devlet mekanizması olarak Britanya Filistin Mandası kurulmuştur.

İşaret edilmelidir ki kutsal metinleri eskatolojik perspektiften yorumlasalar da Püritenlerin Fiziki Restorasyon düşüncesi sadece teolojik boyutla sınırlı olmayıp stratejik gayeler de taşımıştır. Osmanlı İmparatorluğu'nun ve Katolik Papalık kurumunun askeri gücünden çeken Püriten İngiltere'de bu görüşü savunan teologlar ve politikacılar, Filistin'in Yahudiler tarafından ele geçirilmesinin ardından İngilizlerin Osmanlı ve Papalık üzerinde zaferin geleceğine inanıyorlardı.⁵³ Dolayısıyla Püritenlerin Yahudilere desteğini irdelerken konuyu sadece dini metinlerin yorumlanmasından çıkan sonuç olarak görmeyip İngiltere'nin Yahudileri Osmanlı'ya ve Papalığa karşı stratejik müttefik olarak görmesi veya bu amaçla kullanma stratejisi de göz ardı edilmemelidir.

2. SÜRGÜNDEN KAVUŞMAYA KADAR YAHUDİLERİN GÜNDEMİNDE KUDÜS

M.S. 70'te Titus komutasındaki Roma ordusu Kudüs'ü ele geçirmiş, şehir halkını sürgüne göndermiş, şehri yakıp yıkmış ve bu sırada mabedi de imha etmiştir. Bununla da Yahudi tarihinde II. Mabet dönemi sona ermiş ve 1948'de İsrail devletinin kurulmasına kadar devam eden Büyük Sürgün/Disapora dönemi başlamıştır.

of Israel, vii-viii.

⁵² Şenay, *Christian Zionism*, 118; Jonathan Parry, *Promised Lands: The British and the Ottoman Middle East* (New Jersey: Princeton University Press, 2022), 222.

⁵³ Falk, *The restoration of Israel*, 60; N.I. Matar, "The idea of the Restoration of the Jews in English Protestant thought", *The Harvard Theological Review* 78/1 (1985), 115, 123-124.

Siyonizm Yahudilerin bölgeye yoğunlaşmasını sağlasa da önceki dönemlerde de burası Yahudilerin gündeminden düşmemiştir. Hz. Süleyman'ın yaptırdığı I. Mabedi Babilliler yıksa da sonradan onun yerinde II. Mabedin yapıldığını bilen Yahudiler tarihin aynı şekilde tekerrür edebileceğinden umutlarını kesmemiş, uygun ortam kollayarak bireysel veya organize şekilde kutsal topraklara yerleşmeye çabalamış ve dini yaşamın canlandırılması motivasyonu ile mabedi yeniden inşaaya gayret etmişlerdir. Yahudilerin Kudüs sevdası sadece vatana duyulan sıradan özlem değil kutsal metinlerce desteklenen, dini inançlarla canlı tutulan ve dualarda sürekli Tanrı'dan dilenen bir husus olmuştur. Kudüs'e yerleşme imkânı Roma ve Bizans imparatorlukları döneminde yer yer pratikte gerçekleşse de sürekli olmamıştır. Ancak şehrin Müslümanlar tarafından fethedilmesinin ardından Yahudiler Kudüs'e kavuşma imkânı bulmuş, Müslüman yöneticiler tarafından kendilerine engel oluşturulmadan asırlar boyunca burada yaşamışlardır.

2.1. Yahudilerin Kudüs Sevdasının Dini Arka Planı

Tarihteki örneklerden hareketle, Yahudilerin bölgeye bakışlarını formüle eden ve fiili yaklaşımlarını belirleyen etkenin dini inançlar olduğu söylenmelidir. Yahudilerin Filistin topraklarına bakışı ve burada devlet kurma fikri teolojik argümanlara dayalı olup vaat edilmiş topraklar ve Mesih doktrinleri ekseninde şekillenmiştir. Bu iki doktrin tarih boyunca Yahudilerin gündeminden düşmediği gibi konuyu canlı tutmayı da sağlamıştır. Kutsal metinlerde bu toprakların Tanrı tarafından Yahudilerin atası Hz. İbrahim'e ve soyundan gelenlere bağış olarak verildiği ve günahları sebebiyle Tanrı'nın onları sürgüne gönderdiği, ancak sürgünden kurtarıp bu topraklara geri getireceği anlatılmaktadır. Bu yüzden onlar kendilerini toprağın asıl sahibi saymış ve orada yaşama hakkının kendilerinde olduğuna ve bu imkânın Tanrı tarafından kendilerine verileceğine inanmışlardır. Babil Sürgünü dönemindeki kutsal metinlerde sürgünün biteceğine yönelik pasajların içerdiği vaatler⁵⁴ Büyük Sürgün döneminde de Yahudilere umut aşılama devam etmiştir.

Benzer şekilde, ibadetlerde ve dualarda genel olarak vaat edilmiş topraklara, özel olarak ise Kudüs'e yapılan atıflar, kutsal toprakları sürgündeki Yahudilerin gündeminde tutma ve bu konuda bilinçlendirme bakımından önemli işleve sahip olmuştur. Kudüs, kible şehir olması hasebiyle Yahudilerin günde üç vakit ibadet sırasında döndükleri bir şehir olduğu için

⁵⁴ "Sion'a dönecek ve Kudüs'te oturacağım." (Zekeriya 8:3); "Ve şöyle diyor orduların Tanrısı: halkımı doğudaki, batıdaki ülkelerden kurtarıp geri getireceğim. Onlar Kudüs'te yaşayacaklar." (Zekeriya 8:7-8). Ayrıca bkz. Zekeriya 2:10-12; Yeşaya 54:11-12; Hagay 2:7-9.

akıldan çıkması, unutulması imkansızdır. Nerede olurlarsa olsunlar, her ibadet sırasında Kudüs'e yönelmenin Yahudilerde şehre bağlılık ve aidiyet duygusunu geliştirmesi izahtan varestedir. Nitekim günlük ibadetlerde okunan *Amida/Şemone Esre* duasında Kudüs'e yapılan atıflar onu daima gündemde tutan ilave bir faktördür. Söz konusu duanın "*Dediğin gibi şehrin Kudüs'e dön ve oraya yerleş. Onu yakında, bizim zamanımızda ebedilik yap. Kulun Davut'un tahtını oraya hızlıca hazırlayıp yerleştir. Kutsal olan Sensin Rabbim, ey Kudüs'ün mimarı*"⁵⁵ kısmı, görüldüğü üzere okuyana Kudüs'e tekrar yerleşme özlemini telkin etmektedir. Bu duanın okunması sırasında "*Evinin devir'inde/kutsalların kutsalında kulluğu canlandır*" ve "*Gözlerimiz senin merhametle Siyon'a dönüşünü seyretsin, kutsal olan Sensin Rabbim, ey Şehina'sını Siyon'a geri döndüren*"⁵⁶ okunan pasajlarda geçen "evin, kutsalların kutsalı ve Siyon" gibi tabirler de Kudüs'le irtibatlıdır. Yine yıllık hac bayramlarında ve diğer bayramlarda, özel günlerde, çeşitli dini merasimlerde okunan farklı dualarda Kudüs (*Yeruşalayim* ve *Siyon*) ismen anılmaktadır. Bu dualarda Kudüs'ü ziyaretin karşılığının gelecek dünyada verileceği, halkı sürgünden geriye Kudüs'e döndürmesi, Tanrı'nın Kudüs'te oturması, Tanrı'dan niyazda bulunurken diğer hatırlılarla birlikte Kudüs'ün de zikredilmesi, Kudüs'e öfkesinin bitmesi niyazı, Kudüs'e yas tutanların teselli edilmesi niyazı, Kudüs'ün 12 kabilenin birlikteliğinin sembolü ve şükretme mevkii olması, İsrailoğulları'na olduğu gibi Kudüs'e de Tanrı'nın özel ihtimamı, Siyon dağına, mabede, isminin terennüm ettiği mukaddes evine ve Kudüs'e de acıması için Tanrı'ya yalvarma, Kudüs'ün en kısa zamanda inşa edilmesi, Tanrı'nın evinin Kudüs'ün ortasında olduğu, Kudüs'ün sokaklarında gençlerin neşeli seslerinin duyulması niyazı gibi konular yer alır.⁵⁷ Yine günahların kolektif affı bayramı olan *Yom Kipur/Kefaret Günü* bayramında ve Mısır'dan çıkışın anısına kutlanan ve Yahudilikte en önemli bayramlardan biri kabul edilen Pesah/Fısıh bayramında zikredilen "*Seneye Kudüs'te!*" söylemi,⁵⁸ Kudüs ve kutsal topraklar idealini yeni nesillere aşıl原因 faktörlerden olmuştur.

Yukarıda işaret edilen inanış ve duaların canlı tuttuğu hafıza Yahudiler nezdinde Kudüs'ü unutulmaz ve vazgeçilmez bir konuma yerleştirmiştir. Bundan hareketle, Siyonizm'deki gibi geniş kitleleri etkileyecek kadar yaygın olmasa da, Yahudi tarihi sürgün döneminde Yahudilerin bireysel veya

⁵⁵ Bkz., *Sidur Kol Yaakov*, çev. Liliane Zerbib (Kazes), (İstanbul: Gözlem, 2005), 131, 263, 333, 741.

⁵⁶ *Sidur Kol Yaakov*, 134-135.

⁵⁷ *Sidur Kol Yaakov*, 35, 87, 91, 133, 175, 177, 217, 263, 291, 415, 471, 475, 483, 487, 509, 531, 793, 875, 947. Ayrıca bkz. Şevket Özcan, "Yahudi dualarında Kudüs", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2019), 23-47.

⁵⁸ Rabbi Hara Person vd. (ed.). *Mishkan HaSeder* (New York: Central Conference of American Rabbis, 2021), 197; Moşe Farsi (ed.). *Pesah Ağadası* (İstanbul: Gözlem, 2008), 162-163.

organize şekilde kutsal topraklara yerleşme çabaları olduğu gibi zaman zaman bu amaçla liderlerin ortaya çıkmasına şahit olmuştur. İnsanları ikna etmek için genelde Mesih doktrininden istifade etmeye çalışan bu liderler başarılı olmadığı için tarihe sahte Mesihler olarak geçmişlerdir.

2.2. Yahudilerin Kudüs’e Yerleşim İsteği

Başkentleri ve kutsal mabetleri yıkılan, ata yurtlarından uzak düşen Yahudiler bu durumu sineye çekmemiş ve tarih boyunca bazen bireysel ve kitlesel yerleşim yoluyla, bazen de savaşarak geri dönmeye çalışmışlardır. Mabedin yıkılmasının üzerinde yaklaşık 10 yıl geçtikten sonra Yahudiler dikkat çekmeden geri dönüp Kudüs’e yerleşebilmişlerdir. Erken dönemlerde Roma’ya karşı direnme, imparatorluğun gücünü zayıflatma amacıyla ayaklanma, Roma ordusunun bölgeden tasfiyesi gibi farklı saiklerle isyanlara başvurmaktan geri durmamış, sonraki süreçlerde ise farklı yöneticiler nezdinde lobi faaliyetleri yapmakla amaçlarına erişmek istemişlerdir.

Kaynaklar mabedin düşüşünden sonra dahi bölgede Yahudilerin direnişe devam ettiklerinden bahseder. M.S. 73’te Masada Kuşatması’nda Yahudiler teslim olmak yerine ölümü tercih etmiş ve toplu halde intihar etmişlerdir. Bu hadise, Yahudi hafızasında derin iz bırakmış, onlar için ciddi boyutta direniş ve savaş motivasyonu sağlamıştır.⁵⁹ Yehuda topraklarında oturmaya devam etmekle birlikte M.S. 80’li yıllardan itibaren az sayıda Yahudi gelip Kudüs’e yerleşmiş, Roma buna tepki göstermemiştir.⁶⁰

Yahudiler M.S. 115’te İmparator Trajan’a karşı Akdeniz havzasını kapayan geniş çaplı bir isyan başlatmışlar. Bu, mabedin yıkılmasından sonra Yahudilerin başlattığı ilk büyük savaştır. Sirenayka/Libyada patlak veren isyan Mısır’a, daha sonra Kıbrıs’a sıçramış, ardından Yehuda’da pek yoğun olmamakla birlikte Nusaybin, Erbil ve Fırat boyunca Mezopotamya’nın farklı bölgelerinde dağınık halde yaşayan Yahudiler ayaklanmıştı. Yahudi tarihi kaynaklarında Diaspora Ayaklanması anlamına gelen “*Mered ha-Galuyot/ha-Tfutsot*” şeklinde isimlendirilen ve 115’te başlayan isyan 117’de General Lusius Quietus tarafından bastırılmıştır ve Roma tarihi kaynaklarında onun adıyla Kitos Ayaklanması olarak bilinir.⁶¹ Mabedin yakında yeniden inşa edileceğini söyleyen meçhul bir din adamı/Tanna’nın sağladığı motivasyon ile baş gösteren ayaklanma imparatorun Partlar üzerine çıktığı

⁵⁹ İsrail Devleti’nde askeri yemin törenlerinin bir süre Masada’da yapılması askerlere bu duygu aşılarmayı hedefliyordu.

⁶⁰ Menashe Har-El, *Golden Jerusalem* (Jerusalem: Gefen, 2004), 27.

⁶¹ Areti Demosthenos, “Jews and Muslims in Cyprus: positive aspects of coexistence”, *Jewish-Muslim relations: historical and contemporary interactions and exchanges*, ed. Ednan Aslan vd. (Wiesbaden: Springer VS, 2019), 181.

doğu seferi sırasında olduğu için özellikle ordunun kontrolünden uzakta kalan batı topraklarında şiddetli çatışmalar yaşanmıştır. Kıprıs'ta 240.000, Sirenayka'da 200.000 kayıp vardı ve Libya'daki Roma kolonileri tamamen yok edilmiştir.⁶² Romalı tarihçilerden Cassius Dio ve kilise tarihçisi Eusebius'un bu savaş için belli bir sebepten bahsetmediği, ancak büyük ihtimalle sebebin Kudüs'ü ele geçirerek mabedi yeniden inşa etme hedefi olduğu, dolayısıyla Mesih beklentisiyle gerçekleştiği ifade edilmiştir.⁶³ Ancak bu isyanın tek merkezden yönetilmeyip bölgesel liderlere bağlı olması, onu Mesihçi hareketlerden saymaya olanak tanımamaktadır. Bazıları zamanlamaya dikkat çekerek Partların teşviki ihtimali üzerinde durmuş ve kanıt olarak Yahudilerin önemli din bilgini R. Akiba'nın Partların elindeki bölgelere sık seyahat etmesini göstermişlerdir. Bu yaklaşıma göre ayaklanmada imparatorluğun gücünü zayıflaması Partların işine yarayacak, nitekim Yahudiler de Kudüs'te yeniden hâkimiyet kurabilecekti.⁶⁴ Dolayısıyla bazıları bu ayaklanmanın planlandığını ileri sürerken bazıları ise Trajan'ın eşi Plotina'nın öfkesi yüzünden tesadüfen geliştiğini iddia etmişlerdir.⁶⁵ Halkı yok etme talimatı alan sert mizaçlı General Quietus Yahudilere görülmemiş amansızlıkla davranmıştır; rivayete göre Yahudilerin yaşadığı şehirlerin sokaklarındaki cesetler günlerce toplanıp bitirilememiştir. İsyancıları sindirmedeki başarısını ödüllendiren imparator onu Yehuda bölgesine vali atamış, en sert cezalar uygulamaktan geri durmaması talimatını vermiştir. Ancak Quietus Yahudilerin direniş azmini yok edememiştir. Bu sırada halk arasında yayılmakta olan apokaliptik Ezra'nın Vahyi (2. Esdras) kitabı toplumdaki Mesih beklentisini yükseltmiş, bu beklentilerin oluşturduğu atmosfer Roma imparatoru Hadrian (öl. 138) döneminde, hakkında Mesih propagandası yapılan Bar Kohba isyanını doğurmuştur.⁶⁶ Bu zamana kadar bölgede devam eden ufak çaplı direnişler ve tansiyon bu isyan ile zirve noktasını görmüştür.⁶⁷

132 yılının sonlarında Yahudiler Şimon isimli liderin öncülüğünde or-

⁶² H. Graetz, *History of the Jews: from the reign of Hyrcanus to the completion of the Babylonian Talmud* (Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1902), II, 394-398.

⁶³ Martin Goodman, "Trajan and the origins of Roman hostility to the Jews", *Past & Present* 182 (2004), 25-26; Alexander Fuks, "Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117", *The Journal of Roman Studies* 51/1-2 (1961), 103.

⁶⁴ Heinrich Ewald, *The history of Israel, VIII: the post apostolic age*, çev. J.F. Smith (London: Longmans Green, 1886), 272.

⁶⁵ Plotina'nın 9 Av'da doğurduğu erkek çocuk Hanuka bayramı sularında ölmüştür. Yahudilikte milli matem günü olan 9 Av'da onların üzülmelerini ve Hanuka bayramındaki eğlenmelerini çocuğun doğumu ve ölümü ile ilişkilendiren Plotina kocasına "barbarları boyun eğdirmek yerine uzak düşen Yahudileri cezalandırması" gerektiğini söylemiştir (Graetz, *History of the Jews*, II, 395).

⁶⁶ Ewald, *The history of Israel*, VIII, 55-56, 275-276; Graetz, *History of the Jews*, II, 398-399.

⁶⁷ Emil Schürer, *A history of the Jewish people, II: political history of Palestine from B.C. 175 to A.D. 135* (Edinburgh: T&T Clark, 1924), 285.

ganize olarak İmparator Hadrian’a karşı ayaklanmıştı. Bu isyan yaklaşık 4 yıl sürüp 135 veya 136’da bastırılmıştır. Şimon bilinen bir aileden olmadığı gibi becerileri ile daha önceden temayüz etmiş birisi de değildi; bölgedeki gergin atmosfer ve önemli din bilgini Rabbi Akiba’nın onu kral Mesih ilan etmesi⁶⁸ sayesinde şöhreti ve itibarı artmıştır. Şimon gerçek bir kral gibi davranıyordu; o, kendi adına bastırıldığı sikkelerde ilahi kurtarıcının alameti olan yıldız figürünün kullanmıştır ve bu yüzden ona “yıldızın oğlu” anlamında Bar Kohba denmiştir.⁶⁹ Tarihçiler isyanın başlama sebebi olarak 130 yılında bölgeye sefer eden imparatorun Yahudilikte oldukça önemli olan sünnet ritüelini yasaklaması ve Kudüs’ü Roma şehir tarzında yeniden inşa etmek isteyip mabedin bulunduğu yerde de Jüpiter tapınağı yapma planı olduğunu göstermişlerdir. O zamana kadar mabet harabe durumda olsa da umutlarını canlı tutan Yahudiler kutsal şehirlerinin yerinde pagan şehir, kutsal mabetlerinin yerinde putperest tapınağın inşa edilmesini sindirememiş, tansiyon yükselmiştir.⁷⁰ İlk aşamalarında isyanın elde ettiği kazanımlar Yahudilerin heyecanını zirveye taşımıştır. İsyana Diaspora’daki Yahudiler ve hatta Samiriler de katılmıştır. Onlar ilahi kurtarıcı Mesih’in, Yahudilerin kralının geldiğine sevinmiş, Yahudi devletinin tekrar kurulacağına ve mabedin yeniden inşa edileceğine ümitleri canlanmıştı. 400.000 veya 580.000 kişilik ordu ile Bar Kohba girdiği çatışmalarda Roma lejyonunu ve sonradan gönderilen generalleri ve orduyu alt etmiş, Kudüs başta olmak üzere bölgedeki diğer şehirlerini ele geçirmiştir. Ancak onun mabedi inşa etme teşebbüsüyle ilgili bir bilgi bulunmamaktadır. İsyanı bastırmak için Hadrian Yehuda’ya imparatorluğun en iyi generali Julius Severus’u göndermiş ve kanlı çatışmalar neticesinde isyan sona ermiştir.⁷¹ Bar Kohba isyanının bastırılmasının ardından Hadrian tekrar ayaklanma cesaretlerini kırmak için Yahudilere kalıcı ders vermeye karar vermiştir. O, isyanın elebaşlarını şiddetle cezalandırmış, Kudüs’ü Yahudilerin hafızasından silme amacıyla burayı tamamen yerle bir etmiş ve Yahudilerin şehre girmelerini kesinlikle yasaklamış, hac ibadeti dahil herhangi bir mazeretle bu kurala uymayan herkes idam ile cezalandırılmasını emretmiştir. Hadrian şehrin harabeleri üzerine yeni bir şehir inşa etmiştir. Roma tarzında yapılan bu yeni şehir

⁶⁸ Bu konuda lehte ve aleyhte argümanlarla ilgili bkz. Matthew V. Novenson, “Why does R. Akiba acclaim Bar Kokhba as Messiah?”, *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 40/4-5 (2009), 551-572.

⁶⁹ Ewald, *The history of Israel*, VIII, 283-284; Peter Schafer, *The history of the Jews in the Greco-Roman world* (London: Routledge, 2003), 147-149.

⁷⁰ Schürer, *A history of the Jewish people*, II, 293-294; Lindsay Powell, *The Bar Kokhba War AD 132-136: the last Jewish revolt against imperial Rome* (Bloomsbury: Bloomsbury USA Publishing, 2017), 10.

⁷¹ Graetz, *History of the Jews*, II, 410-411, 414-419.

imparatorun şerefine Aelea Kapitolina şeklinde adlandırılmıştır.⁷² Yaşanan fiziki değişiklik dolayısıyla şehirde Yahudiliği anımsatan hiçbir iz kalmamıştır. İsyanın bastırılmasıyla ciddi bir darbe alsalar da Yahudiler Kudüs'le bağlarını kesmemiş, şehri sahiplenmekten vazgeçmemişlerdir. R. Akiba'nın öğrencisi, Kabbala'nın kurucusu kabul edilen önemli din bilgini R. Şimon Bar Yohay'ın "Fars atlarının İsrail topraklarında bağlandığını gördüğünüzde Mesih'in gelişini bekleyin" söylemi,⁷³ Yahudilerin Kudüs davalarında uluslararası müdahale olanaklarını bile göz ardı etmediklerinin işareti olarak görülebilir. Nitekim ilerleyen süreçte tarih Yahudilerin Kudüs'ü ele geçirmek için Roma ve Bizans'a karşı Perslerle işbirliğine şahit olmuştur. Öte yandan, bazı araştırmacılar dini kaynaklarda Kudüs'le ilgili söylemleri argüman göstererek Hadrian'ın koyduğu bu yasağa pratikte pek de uyulmadığını ileri sürmüşlerdir.⁷⁴ Nitekim 333 yılına tarihlenen anonim *Bordeaux Hacı (Bordeaux Pilgrim)* isimli kaynağın yazarı Kudüs'ten bahsederken Siyon tepesinde Hz. Davut'un sarayının olduğu mahalde 7 sinagogdan sadece birinin kaldığını nakletmiştir. O, mabedin mahallini ziyareti sırasında burada delikli bir taşın bulunduğunu, Yahudilerin her yılda bir defa gelip onu yağladıklarını ve onun yanında ağlayarak, elbiselerini yırtarak yas tutmanın ardından çekip gittiklerini yazmıştır.⁷⁵ Bazı uzmanlar bu sinagogun şehirdeki Ebionitler⁷⁶ ait olduğunu ifade ederek Hadrian'ın koyduğu yasağın Yahudiler tarafından delinmesi ihtimalini reddetmiş, onların bu imkâna İmparator Büyük Konstantin'in (öl. 337) fermanıya kavuştuklarını ileri sürmüşlerdir.⁷⁷ İşaret edilmelidir ki Hadrian'ın koyduğu bu yasak resmi olarak Konstantin tarafından güncellenmiştir. O, Yahudilerin ulusal matem günü olan *Tişa b'Av*/9 Ağustos gününde şehre girip mabedin harabeleri üzerinde yas tutmalarına izin vermiştir.⁷⁸

Yahudilerin Kudüs'e dönüş bağlamında sonraki girişimi 361-363 yıllarında tahtta olan İmparator Filavius Julian zamanında olmuştur. Kaynaklar Julian'ı Hıristiyanlara mesafeli ama Yahudilere yakın birisi olarak nakleder.⁷⁹

⁷² Schafer, *The history of the Jews*, 163-164.

⁷³ *Midrash Rabbah: Lamentations* 1.14.43. (R. H. Freedman vd. (ed.). *Midrash Rabbah* (London: Soncino Press, 1939).)

⁷⁴ Michael Avi-Yonah, *The Jews of Palestine: a political history from Bar Kokhba war to the Arab conquest* (Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1976), 163-165.

⁷⁵ *Itinera Hierosolymitana*, CSEL, 38.22 (Gunter Stemberger, *Jews and Christians in the holy land: Palestine in the fourth century*, çev. Ruth Tuschling (Edinburgh: T&T Clark, 2000), 40-41'den naklen).

⁷⁶ Erken dönem Hıristiyan gruplarından olan Ebionitler Yahudi geleneğini sürdürürlerdi ve zamanla tarih sahnesinden kalkmışlar.

⁷⁷ Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, 41-42.

⁷⁸ Graetz, *History of the Jews*, II, 564; Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, 163-166; Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, 41-42.

⁷⁹ Çağdaş veya yakın dönemde yaşamış Nazianus'lu Gregor, Chrysostom, Sozomen, Theodoret gibi kilise babaları Julian'ın Yahudi sevgisinin asıl sebebinin Hıristiyanlara kin ve nefret duyması, dolayısıyla bunun bir denge politikası olmasına inanmışlardır. (Michael Adler, "Julian and the Jews", *The*

313 yılında Milano Fermanı ile Hıristiyanlığı imparatorluğun meşru dinlerden biri olarak tanıyan Büyük Konstantin’in din politikasına Julian uymamış, Hıristiyanlıktan çıkmış ve Roma’nın eski pagan inancına teveccüh göstermiştir; bu nedenle de Hıristiyan tarihçiler onu tarihe Dönek Julian (*Julian the Apostate*) diye kaydetmişlerdir.⁸⁰ Pagan inancını benimsese de Yahudilerle arasının iyi olduğu ve hatta onlardan imparatorluk için dua istediği nakledilmektedir.⁸¹ Onun Yahudilere yakınlığı ve nitekim Yahudi ve Hıristiyan kutsal metinlerine derin vukufiyeti, diğer imparatorlar arasında pek şahit olunmayan bir durumdur. Julian yazılarında Hıristiyan doktrinleri ile Yahudi doktrinlerini mukayese etmiş ve Yahudiliğin üstünlüğünü savunmuştur.⁸² Yahudi din bilgini Rabbi II. Hillele mektubunda “kardeşim” diye hitap eden Julian’ın kişisel olarak pek çok Yahudi ile tanışıklığı olmuş, öldüğünde Yahudiler onun için yas tutmuşlardır.⁸³ O kendinden önceki imparatorların Yahudilere karşı çıkardığı tüm fermanları ve Yahudilerden alınan özel vergileri feshetmiş, Kudüs’te mabedi yeniden inşa etmeği planlamıştır. Eskiden Kudüs’e gitmeleri yasak olan Yahudiler onun sayesinde serbestliğe kavuşunca Diaspora’dan buraya akın etmişlerdir.⁸⁴ İlk el niteliğinde kaynaklar mabedin inşa edilme teklifinin Julian’dan mı yoksa Yahudilerden mi geldiği hususunda farklılaşmaktadır. Kilise Babası John Chrysostom (öl. 407) Julian’ın Yahudilerin kurban kesmemelerinin sebebinin mabedin olmadığını öğrenince mabedi yaptırma isteğinin oluştuğunu ifade eder. VI. yüzyılın başlangıcına ait bir Süryani kroniğine göre ise doğu seferine çıkan Julian Tarsus’tayken Urfa Yahudileri hediyelerle gelmiş, onun hatırına koşer/helal olmayan yemeklerden yemiş ve ardından mabedin yapılmasına iznini ve desteğini talep etmişlerdir.⁸⁵ Bunun dışında esas sebep olarak tarihçiler konuyu imparatorun Hıristiyan düşmanlığına bağlayıp mabedin inşa edilmesinin onları sahtekâr durumuna düşüreceği gibi imar faaliyetlerine duyduğu isteğin dışavurumu şeklinde değerlendirmişlerdir. Bazıları ise asıl sebep olarak Yahudilerin gönlünü kazanıp uzun vadede onları kendi inancına çekme hedefi, Partların topraklarında yaşayan Yahudileri etkileyerek onları kendi tarafına çekme ve olası saldırıda onların desteğinden fayda-

Jewish Quarterly Review 5/4 (1893), 595).

⁸⁰ Nicholas Baker-Brian vd. (ed.), *Emperor and author: the writings of Julian ‘the Apostate’* (Swansea: The Classical Press of Wales, 2012), xiii.

⁸¹ Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, 200.

⁸² Adler, “Julian and the Jews”, 596, 603-604.

⁸³ Philip Ginsbury - Raphael Cutler, *The phases of Jewish history* (Israel: Devora Publishing, 2005), 131-132.

⁸⁴ Schafer, *The history of the Jews*, 184. Julian’ın bu hususta Yahudilere mektubuyla ilgili bkz. Graetz, *History of the Jews*, II, 598.

⁸⁵ Stemberger, *Jews and Christians in the Holy Land*, 203.

lanma hedefi gibi farklı önermelerde bulunmuşlardır.⁸⁶ Mabedin yeniden inşa edilmesi Yahudiler arasında ciddi heyecan doğursa da gerçekleşmemiştir. 363 yılının Mart ayında Partlar üzerine sefere çıkan Julian Antakyalı Alypius'u inşaat işlerini yönetmek üzere görevlendirmiştir. Bu sırada inşaat süreci başlamış, ancak iki ay sonra Mayıs'ta durmak zorunda kalmıştır. Bunun sebebi Kudüs'ün şiddetli bir depremle sallanması ile mabedin temelleri yakınında ortaya çıkan ve bazı işçileri yakan alevler olmuştur. O dönemin Hıristiyan yazarları bunu ilahi bir engel olarak yorumlarken bazıları da yangını Hıristiyanların sabotaj amacıyla çıkardıkları üzerinde durmuşlardır. Durum Julian'a rapor edilip kararı beklenmiş, ancak o Haziran'da yaralanıp kısa süre sonra ölünce mabet inşaatı devam etmemiştir.⁸⁷ Onun ardından tahta çıkan imparatorların Hıristiyan yanlısı tutumu ve Kudüs'e dönüş yasasını güncelleyip Konstantin'in fermanına uygun olarak yılda sadece bir kereye mahsus olmak üzere *Tişa b'Av/9* Ağustos günü şehre girme izni vermeleri⁸⁸ Yahudilerin umutlarını suya düşürmüştür.

Devam eden süreçte şehirde Yahudilerin varlığına işaret eden ipuçları mevcuttur. Yahudilerin her sene *Tişa b'Av/9* Ağustos günü yöneticilere bir miktar para verince şehre girebilip mabedin kalıntıları üzerinde yas tuttukları ve burada boru çaldıkları ifade edilmiştir.⁸⁹ Ayrıca, Doğu Hıristiyanlığında önemli figür olan Süryani din adamı Samsatlı Barsauma'nın (384-456) şehre çocukken ilk ziyaretinde buradaki Yahudilerin, Samirilerin ve paganların kalabalık olmasından rahatsızlık duyduğu, sonralar din adımıyken geldiği ikinci ziyareti sırasında şehirdeki Yahudilerin ve Samirilerin sinagogları ile pagan tapınaklarını yıktığı bilgisi,⁹⁰ şehirde Yahudilerin varlığına yorumlanabilir. Buna rağmen, uzmanlar Yahudilerin Kudüs'e gelişini Eudocia ile ilişkilendirmiş, Yahudilere sıcak davranıp şehre dönmelerine izin verdiğini ifade etmişlerdir.

Yahudilerin Kudüs'le ilgili sıradaki girişiminin İmparator II. Theodosius'un eşi olan Eudocia zamanında olduğu ifade edilir. Bazıları durumu romantikleştirerek Eudocia'nın onlara geri dönüş izniyle Siyonist akımı başlattığını ileri sürmüşse de⁹¹ bu yaklaşım anakronik olduğu gibi

⁸⁶ Bu önermeleri savunan tarihçilerle ilgili bkz. Adler, "Julian and the Jews", 619.

⁸⁷ Schafer, *The history of the Jews*, 184.

⁸⁸ Volker Menze, "The dark side of holiness: Barsauma the 'roasted' and the invention of a Jewish Jerusalem", *Motions of late antiquity: essays on religion, politics and society in honour of Peter Brown*, ed. Jamie Kreiner vd. (Turnhout: Brepols, 2016), 232.

⁸⁹ Andreas Kaplony, *The Haram of Jerusalem 324-1099: temple, friday mosque, area of spiritual power* (Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002), 185.

⁹⁰ Jan Willem Drijvers, "Barsauma, Eudocia, Jerusalem and the Temple Mount", *The wandering holy man: the life of Barsauma Christian Asceticism and Religious Conflict in Late Antique Palestine*, ed. Johannes Hahn vd. (Oakland: University of California Press, 2020), 89-90.

⁹¹ F. Nau, "Sur la synagogue de Rabbat Moab et un mouvement Sioniste favorise par l'imperatrice Eudocie (438) d'après la vie de Barsauma le Syrien", *Journal Asiatique* 210 (1927), 189-191; Kenneth G.

tarihsel olarak da isabetli görünmemektedir. İşaret edilmelidir ki dönemin kaynakları arasında bu olay hakkında bilgi veren tek kaynak, Doğu Hıristiyanlığında önemli figür olan Süryani din adamı Samsatlı Barsauma'nın (384-456) hayatını anlatan (*Vita Barsumae*)⁹² kroniktir.⁹³ Bazı araştırmacılar bu girişimin Eudocia'nın 338'de hac ziyareti sırasında, bazıları da imparatorluk başkentinden Kudüs'e gelip yerleştiği ve 440-460 yıllarında şehrin valisi olduğu sırada, 443'te gerçekleştiğini ifade eder.⁹⁴ Yine bazı araştırmacılar söz konusu girişimin neticelerinin fazla uzun sürmeden Hıristiyan fanatikler tarafından engellendiğini ve Yahudilerin şehirden atıldığını, bazıları ise Eudocia'nın 460'ta ölümüne kadar Yahudilerin şehirde kalmaya devam ettiklerini ifade etmiştir.⁹⁵ Dönemin diğer kaynakları bu hususta bilgi vermedikleri gibi Eudocia ile Yahudiler arasında yakınlığa ilişkin de herhangi bir imada bile bulunmamışlardır. Bu sebeple söz konusu iznin gerçekleşmesine ilişkin şüpheler dile getirilmiş ve onun imparatorluğun genel Yahudi politikasına pek uymadığı, muhtemelen Barsauma'nın itibarını yükseltmeyi amaçladığı için söz konusu kroniğe dâhil edildiği ileri sürülmüştür.⁹⁶ Nitekim Eudocia'ya atfedilen bu davranışın hiçbir makul sebebinin olmadığı ifade edilerek yegâne sebebin Yahudilerin yüklü miktarda rüşvet vererek bu izni aldıkları ihtimali üzerinde durulmuştur.⁹⁷ İlgili kaynağa (*Vita Barsumae*, 91:4) göre Celile ve çevresinde yaşayan Yahudilerin Eudocia'ya başvurarak mabedin harabeleri üzerinde dua etme iznine olumlu yanıt verilmiştir. Yahudiler bu izni sürgünün bitişi olarak algılamış ve "Kudüs'te krallığımız kurulacaktır" diyerek Diasporada, Bizans ve Babil topraklarında yaşayan tüm Yahudilere mektuplar yollamış, onları Kudüs'e davet etmişlerdir. Bu davet üzerine Yahudilerin heyecanı ve umutları yükselmiş, akın akın Kudüs'e gelmeye başlamışlardır. Bu durum yerli Hıristiyanlar tarafından çevredeki din adamlarına haber verilmiş, Barsauma tepkili halde müritleriyle şehre yürümüştür; bu onun şehre dördüncü gelişidir. Sukkot bayramında 103.000 kişilik kalabalık Kudüs'te toplanmıştır. Onların gelişi şehrin yerlisi Hıristiyanlar tarafından hoş karşılanmadığı için bu yoğun kalabalığın beslenme ve barınma ihtiyacının nasıl karşılanması hususu

Holum, *Theodosian empresses: women and imperial dominion in late antiquity* (Berkeley: University of California Press, 1989), 217.

⁹² *The life of the Syrian saint Barsauma: eulogy of a hero of the resistance to the Council of Chalcedon*, çev. Andrew N. Palmer (Oakland: University of California Press, 2020).

⁹³ Drijvers, "Barsauma, Eudocia, Jerusalem and the Temple Mount", 91, 94.

⁹⁴ Yahudilerin talebinin hac ziyareti sırasında geldiğini ve valilik zamanında da tekrarlandığını, her iki başvuruda sıcak mukabele görüldüğü ama Yahudilerin şehre gelişinin valilik zamanında gerçekleştiği görüşü, bu ihtilafı iki görüşü telif etmektedir. (Menze, "The dark side of holiness", 231-232.)

⁹⁵ Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, 224; Stemberger, *Jews and Christians in the holy land*, 312; Menze, "The dark side of holiness", 239-140.

⁹⁶ Drijvers, "Barsauma, Eudocia, Jerusalem and the Temple Mount", 95-96.

⁹⁷ Hagith Sivan, *Palestine in late antiquity* (Oxford: Oxford University Press, 2008), 217.

belli değildir ve konuyu nakleden araştırmacılar bununla ilgili hiçbir bilgi aktarmamıştır. Yahudiler siyah giysili halde mabedin harabelerine gitmiş, burada onların bir kısmı dua ederken bazıları da elbiselerini yırtarak ve kafalarına kül serpererek yas tutmuşlardır. Bu sırada Barsauma'nın müritleri onları taşa tutarak saldırmış, yaralananlardan 4 kişi ölmüştür. Eudocia'nın Yahudilere zarar verilmeyeceği fermanına muhalif davrandıkları için saldırganlar yargılanmış ve ertesi gün idam edilmek üzere 18'i tutuklanmıştır. Bunun üzerine şehirdeki Hıristiyan halk galeyana gelmiş ve güç dengelerinin değişmesi üzerine hükmü uygulamak zorlaşmıştır. Konuyu tekrar ele alan yeni yargı meclisi kurulmuş, bu meclis Yahudilerin cesetlerinde yara izi olmadığını ortaya çıkarmış, nitekim bir Yahudi kadının da söz konusu mahalde kendiliğinden düşüp ölmesi üzerine Yahudi din adamları gelerek bunun ilahi bir ceza olduğunu ve müritlerin suçsuz olduğunu itiraf edince hapsedilenler salıverilmiştir.⁹⁸ Bunun ardından Yahudiler şehirden çıkartılmış, geride kalanlar zorla vaftiz edilmiştir. Yahudilerin şehre tekrar gelişinin 614'te Perslerin şehri ele geçirmesi zamanında mümkün olduğu belirtilmekle birlikte,⁹⁹ Meir Loewenberg az sayıda da olsa burada Yahudilerin mevcut olduğu, nitekim dışarıdan gizlice şehre gelmeye devam ettiklerini ileri sürmüştür.¹⁰⁰

Yahudilerin Kudüs'le ilgili sonraki girişimi 7. yüzyılın başlarında gerçekleşmiştir. İmparator I. Justinianus (527-561) döneminden itibaren Yahudiler aleyhinde katı yasalar konulmuştu ve sonraki imparatorlar döneminde de Yahudilerle Bizans arasında tansiyon oldukça yüksekti.¹⁰¹ Karai Sehl b. Mazliah 6. yüzyılda Yahudilerin Kudüs'e gelmesinin mümkün olmadığını, doğudakilerin Tiberiada, batıdakilerin Gazzede, güneydekilerin ise Zoar'da ibadet ettiklerini nakletmiştir.¹⁰² İçinde buldukları sorunların giderek şiddetlendiğini, nitekim Kudüs'ü geri almada isteklerine diplomatik teşebbüslerle nail olamadıklarını gören Yahudiler o dönemin uluslararası konjonktürünü değerlendirerek Sasanilerle Bizans arasındaki tarihi husumetten ve savaştan faydalanmaya başvurmuşlardır. O sırada Kudüs'ü elinde bulunduran Bizans'a karşı Sasanilerle işbirliğine giren Yahudiler, savaşa yaklaşık 20.000 asker ile katılmışlardır. Bu destek karşılığında onların amacı Kudüs'ü ele geçirmek ve mabedi inşa etmektir. Nitekim Sasanilerin Bi-

⁹⁸ Kaplony, *The Haram of Jerusalem*, 184-185; Drijvers, "Barsauma, Eudocia, Jerusalem and the Temple Mount", 90-91; Menze, "The dark side of holiness", 236-238.

⁹⁹ Holm, *Theodosian empresses*, 217; Menze, "The dark side of holiness", 239-240.

¹⁰⁰ Meir Loewenberg, "The status quo on the Temple Mount during the Byzantine Empire (300-618)", https://www.academia.edu/13211707/The_status_quo_on_the_Temple_Mount_during_the_Byzantine_Empire_300_618_, 1-15, 10-11 (erişim tarihi 12.03.2022).

¹⁰¹ Schafer, *The history of the Jews*, 188-190.

¹⁰² Har-El, *Golden Jerusalem*, 30-31.

zans üzerinde zaferiyle¹⁰³ 614’te Yahudiler 20 günlük kuşatmanın ardından Kudüs’e girebilmişlerdir.¹⁰⁴ Kaynaklar Kudüs’te büyük katliam yaşandığını, Hıristiyanların kiblesi olan Kıyamet Kilisesi’nin yağmalandığını ve kutsal mezarın yakıldığını, din adamları dâhil sivil halkın Yahudilerin gazabından kurtulamadığını nakleder. Her ne kadar modern tarihçilere göre tartışmalı olsa da, şehir ele geçirildikten sonra Yahudilerin öldürdükleri kişi sayısının 66.500 veya 90.000 civarında olduğu, bunlardan sadece 24.500 kadarının Mamella sarnıcında katledildiği kaynaklarda geçmektedir.¹⁰⁵ Anlaşma gereği şehrin yönetimini Sasanilerden devralan Yahudilerin burayı bir Yahudi şehrine dönüştürmeye çalıştıkları, mabette ibadeti canlandırmaya çalıştıkları Yahudi tarihçiler tarafından ifade edilse¹⁰⁶ de o döneme ilişkin bilgi veren kaynaklarda mabedin inşasına yönelik herhangi bir girişim hakkında bilgi bulunmamaktadır ve ilgili görüşler tahmine dayanmaktadır.¹⁰⁷ Nitekim Yahudiler 3 yıl kadar şehri yönetseler de Sasaniler Hıristiyanların tepkisini fazla çekmemek maksadıyla 617’de Kudüs’te onların yönetimine son vermiştir. Bu defa da Yahudiler Hıristiyan şiddetinden kurtulmak için şehirden kaçmak zorunda kalmıştır. İmparator Herakliyus 629’da şehri Sasanilerden geri almayı başarsa da hâkimiyeti uzun sürmemiş, 638’de şehir Müslümanların eline geçmiştir.¹⁰⁸ Yahudiler Kudüs’e serbest giriş imkânına Müslümanlar zamanında kavuşmuşlardır.

Genel kabule göre hicri 17/miladi 638 yılında Ebu Ubeyde b. Cerrah (öl. 18/639) komutasındaki İslam ordusu Kudüs’ü fethetmiştir. Şehrin savaşız teslimi için Kudüs patriği Sofronyus tarafından koşulan şarta göre halife Hz. Ömer bizzat buraya gelmiş ve şehrin anahtarı kendisine takdim edilmiştir. Burada Hz. Ömer’in bizzat imzaladığı Ömer Emannamesi ile meşhur olan metne göre gayrimüslimlerin can ve mal güvenliği ve inanç hürriyeti garanti altına alınmıştır. Kudüs fethedilirken burada Yahudilerin varlığına ilişkin hiçbir kayıt bulunmadığı gibi bazı kaynaklar patriğin şartlarından birinin Yahudilerin şehre kabul edilmemesi olduğunu ve halife tarafından kabul edildiğini ileri sürmüştür. Aslında aralarındaki tarihsel husumet ile birlikte Hıristiyanların daha birkaç yıl önce Yahudiler tarafından uğradık-

¹⁰³ Kuran-i Kerim’de Rum suresinde bu zaferden bahsedilir.

¹⁰⁴ Har-El, *Golden Jerusalem*, 31.

¹⁰⁵ Elliott Horowitz, “The vengeance of the Jews was stronger than their avarice: modern historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614”, *Jewish Social Studies* 4/2 (1998), 9-10; Gideon Avni, “The Persian conquest of Jerusalem (614 c.e.) - an archaeological assessment”, *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010), 44.

¹⁰⁶ Avi-Yonah, *The Jews of Palestine*, 266.

¹⁰⁷ Kaplony, *The Haram of Jerusalem*, 184.

¹⁰⁸ F.E. Peters, *Jerusalem: the holy city in the eyes of chroniclers, visitors, pilgrims, and prophets from the days of Abraham to the beginnings of modern times* (New Jersey: Princeton University Press, 1995), 170-173.

ları şiddet nedeniyle bu şartın olması anlaşılabilir bir durumdur. İslam tarihi kaynakları içerisinde bu hususta bilgi veren İbn Cerir et-Taberi (öl. 310/923), Ömer Emannamesi'ni anlatırken Seyf b. Ömer'den (öl. 180/796) naklettiği rivayette Yahudilerin şehre yerleşmelerine izin verilmemesi şartından bahseder.¹⁰⁹ Bu nedenle Yahudilerin Hz. Ömer tarafından Kudüs'e gelmelerine izin verilip verilmediği uzmanlar arasında tartışılmıştır. İşaret edilmelidir ki Taberi dışında Büyük Mihael (öl. 1199), Bar Hebraus (öl. 685/1286) gibi Süryani tarihçiler de böyle bir şarttan bahseder. Ancak erken dönem tarihçileri içerisinde Ebu'l-Hasen Belazuri (öl. 279/892), Ebu'l-Abbas Yakubi (öl. 292/905'dan sonra) gibi İslami kaynaklar, Said b. Bitrik (öl. 328/940) gibi Hıristiyan kaynaklar böyle bir şarttan bahsetmemiştir.¹¹⁰ Konuyu inceleyen uzmanlar da böyle bir şartın ileri sürülüp sürülmediği, ileri sürülmüş olduğu takdirde halifenin bu şartı kabul edip etmediği hususunda farklı görüşler sergilemişlerdir. Yahudilerin asırlarca Kudüs'te bulunmadığına dikkat çeken bazı araştırmacılar bu şartın ileri sürülüp kabul edildiğini makul bulmuşlardır.¹¹¹ Ancak Kudüs'ün fethinden sonra Yahudiler buraya gelebildikleri gerçeğinden hareketle böyle bir şarta karşı çıkanların görüşü daha sağlıklı görülmüştür. Fetihler sırasında Yahudilerin Sasanilere ve Bizans'a karşı Müslümanlara yardım etmeleri, fethedilen diğer şehirlerde Yahudilere yönelik ayrımcılığa yol verilmediği gibi dönemin tarihsel sosyal şartlarına dikkat çeken araştırmacılar Hıristiyanlar tarafından böyle bir şart ileri sürülse bile halifenin bunu kabul etmeyeceğini ileri sürmüşlerdir.¹¹² Ayrıca Hıristiyanlar ile Yahudiler arasındaki tarihi düşmanlığı bilen halifenin, Kudüs'te yerli halk arasında denge unsuru olmaları için Yahudilerin şehre gelişinin engellenmesinin hilafetin genel politikasına uygun olmayacağı, dolayısıyla böyle bir şartın kabul edilmesinin mümkün olmadığı ifade edilmiştir.¹¹³ Ayrıca, bazı araştırmacılar söz konusu şartın İslam kaynakları içerisinde sadece Seyf b. Ömer'den gelmesi dolayısıyla rivayet tekniği açısından zayıf bir dayanak olarak nitelendirmiş, nitekim metne sonradan eklendiği ihtimalinden bahsetmişlerdir.¹¹⁴ İşaret edilmelidir ki Yahudi kaynaklarında yer alan bilgiler de böyle bir şartın kabul edildiği ihtimalini zayıflatmaktadır. Yahudi araştırmacılar erken dönem kaynakla-

¹⁰⁹ Muhammed b. Cerir et-Taberi, *Tarihu'r-rüsül ve'l-müluk*, (Beyrut: Daru't-Turas, 1387), III, 609.

¹¹⁰ Moshe Gil, "The political history of Jerusalem during the early Muslim period", *The history of Jerusalem: the early Muslim period (638-1099)*, ed. Joshua Praver vd. (Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996), 8-9.

¹¹¹ Yusuf el-Karadavi, *Her Müslümanın ortak davası Kudüs*, çev. İzzet Marangozoğlu (İstanbul: Nida, 2000), 67-68.

¹¹² Mustafa Fayda, *Hz. Ömer zamanında gayrimüslimler* (İstanbul: İFAV, 1987), 147.

¹¹³ İhsan Süreyya Sırma, *İslami tebliğin örnek halifeler dönemi* (İstanbul: Beyan, 2015), 108.

¹¹⁴ Eldar Hasanoglu -Nuh Arslantaş, *Kudüs: vahiyile kutsanan şehir* (İstanbul: Albaraka Yayınları, 2021), 171.

rından hareketle halifenin Yahudileri Kudüs'e naklettirdiği ve burada onlara müstakil bir mahalle tahsis ettiği, böylece dünyanın farklı yerlerindeki Yahudilerin serbest bir şekilde Kudüs'e gelip yerleşme imkânına kavuştuğu gibi ilim öğrenme, ibadet etme gibi çeşitli amaçlarla özgürce şehri ziyaret ettikleri bilgisini vermişlerdir.¹¹⁵ Hatta bazı Yahudi kaynaklar ileri giderek fethin ardından halifenin verdiği izinle Kudüs'e yerleşen Yahudilerin ibadet etmeleri için mabet tepesi üzerinde bir sinagog kurulduğunu ve bu sinagogun bir süre ayakta kaldığını ileri sürmüşlerdir.¹¹⁶ Böyle bir bilgiye İslam kaynaklarında rastlanmasa da Yahudilerin Kudüs'e gelme serbestliklerini Müslümanların şehre hâkimiyetine borçlu oldukları bilinmektedir.

Devam eden süreçte Yahudiler Kudüs'e ve çevresine yerleşebilmiş, burayı ziyaret edebilmişlerdir. Müslümanlar sayesinde Yahudilerin kavuştuğu bu imkân Haçlılar zamanında kesintiye uğramıştır. Şehri ele geçiren Haçlılar buradaki camilerle birlikte sinagogları da tahrip etmiş, ötekiye tahammülsüzlük örneği sergileyerek ölümden bir şekilde kurtulanları buradan kovmuşlardır. Ancak Müslüman hâkimiyetinin tekrar kurulmasıyla birlikte Yahudiler yine serbestçe Kudüs'e gelebilmişlerdir. Osmanlılar döneminde Avrupa'da Hıristiyan zulmünden kaçan Yahudiler imparatorluğun farklı bölgelerine, nitekim Filistin'e de yerleşmişlerdir.¹¹⁷ 19 yüzyılın sonlarından itibaren Siyonizm akımı serbest yerleşim imkânından faydalanarak dünyanın çeşitli noktalarındaki Yahudileri buraya getirmeye başlamıştır. Kısa bir zaman içerisinde bu örgütlü ve hedefli göçler ileride sosyal, politik ve güvenlik risklerini de beraberinde getireceği öngörüsüyle belli kısıtlamalara tabi tutulmuştur. Ancak 1917'de bölgenin İngilizlerin eline geçmesi Müslümanların kontrol mekanizmasının sonunu getirmiş, böylece Yahudiler serbest bir şekilde dalgalar halinde gelip Filistin topraklarına yerleşmişlerdir. Bu göçlerle oluşan demografik yapıya dayanarak 14 Mayıs 1948'de İsrail Devleti kurulmuş, böylece Siyonizm amacına erişmiştir.

SONUÇ

Siyonizm 19. yüzyılda Avrupa'da yaşayan Yahudiler arasında ortaya çıkmıştır. Yahudi milliyetçiliğini esas alan bu akım Yahudilerin Filistin toprak-

¹¹⁵ Mann, Jacob, "A tract by an early Karaite settler in Jerusalem", *Jewish Quarterly Review* 12/3 (1922), 284-285; Simha Asaf, *Makorot u-mehkarim be-toldot Yisrael* (Yeruşalim: Mosad ha-Rav Kook, 1946), 22.

¹¹⁶ Detaylı bilgi ve argümanlar için bkz. F.M. Loewenberg, "A synagogue on Har ha-Bayit in the 7th century: dream or historical fact?", *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 21 (2016), 259.

¹¹⁷ Fetihten sonra Yahudilerin Kudüs'e göçleri hususunda detaylı bilgi ve kaynaklarla ilgili bkz. Nuh Arslantaş, "İslami dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi göçü Aliya", *Belleken* 75/274 (2011), 641-689; Arie Morgenstern, "Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840", *Azure* 12 (5762/2002), 71-132.

larında devlet kurmaları hedefler. Bazı araştırmacılar Yahudiler arasında yayılan bu ideolojinin Hıristiyanlıktan etkilendiğini ileri sürmüşlerdir. Bu yaklaşımı savunanlar söz konusu iddialarına Protestanlığın bir doktrini olan Fiziki Restorasyon yaklaşımını kanıt göstermişlerdir. Bu yaklaşım Mesih'in tekrar gelişini Yahudilerin Filistin topraklarında yerleşmesine bağlamıştır. Öte yandan, bu yaklaşımın dünyevi getirisi Papalık ile Osmanlı ordusuna karşı Yahudilerden faydalanma olanağıdır. Fiziki Restorasyon ilk olarak Protestanlığın erken dönemlerinde kıta Avrupa'sında dile getirilmiş, 16. yüzyılın sonlarında özellikle Püriten İngiltere'de yoğun bir şekilde gündem olmuş ve Cromwell'in iktidara gelişiyle ivme kazanmıştır. Cromwell'den sonra görece sessizlik dönemine girse de sonraki yüzyıllarda Ortadoğu'nun jeopolitiğinde İngiltere'nin oynadığı rol bu teo-politik çizginin sürdürüldüğünü göstermektedir. Bu perspektiften hareketle bazı araştırmacılar Fiziksel Restorasyon yaklaşımını Hıristiyan Siyonizmi şeklinde niteleyerek onu Yahudi Siyonizm'inin kökeni olarak değerlendirmişlerdir.

Bahis konusu iddia kronolojik sırayı argüman gösterse de indirgemeci bir değerlendirmedir ve kavramsal açıdan eleştiriye açıktır. Fiziki Restorasyon tabiri 16. yüzyıla ait bir kavram olduğu halde Siyonizm tabiri bir kavram olarak 19. yüzyılın sonlarında ortaya çıkmıştır ve dolayısıyla Hıristiyan Siyonizmi ifadesi de bu tarihin ürünüdür. Bu iki kavramın arasında yaklaşık 350 yıl olması hasebiyle, kavram anakronizmi bu iddianın zaaf noktasıdır. Öte yandan, söz konusu kavramlar içerik açısından da uyumsuzluk içerisindedirler. Şöyle ki Siyonistler Filistin'de Yahudi ulusuna ait olan her bir ferдин vatani olacak şekilde bir devlet inşasını hedefleyip bu doğrultuda harekete geçmişlerdir. Oysaki Fiziksel Restorasyon yaklaşımını benimseyenler Yahudilerin bahis konusu topraklara geri dönmeleri için faaliyetler yapmak yerine bunun ahir zamanda gerçekleşeceğini düşünmüş ve o zaman diliminde Yahudilerin toplu şekilde Hıristiyanlığa gireceğine inanmışlardır.

Yahudi teolojisi ve tarihi dikkatle incelendiği takdirde, Yahudiliğin kendisinde Siyonizm için köken teşkil edecek yeterince teorik ve pratik dayanağın mevcut olduğu görülmektedir. Siyonizm'in, Hıristiyan dünyasında asırlardır süren Yahudi dışlamacılığı ve antisemitizmin kazandırdığı farklılık bilincine dayandığı, öte yandan Fiziki Restorasyon doktrininden kaynaklanan fikri atmosfer ortamında doğduğu inkâr edilemez. Ortaya çıktığı tarihsel süreç göz önüne alındığında, Yahudilerin Avrupadaki tecrübeleri ile Siyonizm'in teşekkülü arasında tepkisel bir bağın kurulması tutarsız değildir. Ancak bu bağı organik bir nitelikte görmek ve ikisi arasında sebep sonuç ilişkisi kurmak zorlama bir yorum olup Siyonizm ideolojisinin Yahudi-

liğin iç dinamiklerinden kaynaklandığına ilişkin verileri göz ardı etmektir. Çünkü Siyonizm sadece Avrupadaki şartların ortaya çıkardığı subjektif sonuç olmayıp başlı başına Yahudi tarihi ve teolojisinden beslenen geleneksel hafızanın objektif ürünüdür. Ortaya çıkışı ve gelişimi bakımından subjektif boyutta Hıristiyan dünyasıyla ilişkili olsa da Siyonizm'in objektif olarak Yahudiliğin kendi değerlerden kaynaklandığını söylemek gerçeğe daha uygun görünmektedir. Nil'den Fırat'a kadar uzanan bölgeyi atalarından kendilerine kalan miras ve hak olarak gören ve Kudüs'ü odak nokta olarak benimseyen Yahudiler, asırlar boyunca süregelen dualarda ve ibadetlerde bu şehirle kendileri arasında organik bağ olduğunu vurgulamış ve aidiyet duygusunu sonraki kuşaklara aktarabilmişlerdir. II. Mabedin yıkılması ve sürgün döneminin başlamasının ardından bu topraklardan vazgeçmemiş, savaş ve barışçıl yöntemlerle burayı tekrar ele geçirmek için tüm fırsatları kullanmışlardır. Kudüs'e yeniden sahip olmak amacıyla 115-117'de imparator Trajan'a ve 132-135'te imparator Hadrian'a karşı bizzat ayaklandıkları veya 614'te Pers Bizans savaşına katıldıkları, nitekim burada serbestçe yaşamak amacıyla Julian, Eudocia ve Hz. Ömer nezdinde girişimlerde buldukları örneklerinden de görüldüğü üzere Yahudiler bu doğrultuda ya bizzat kendileri savaşmış veya savaş konjonktürünü değerlendirmiş, ya da yöneticiler nezdinde lobi faaliyetleriyle bu topraklarda var olmaya çalışmışlardır. Dolayısıyla, Yahudilerin Kudüs sevdası tarih boyunca fırsat bulduğu her ortamda faaliyete geçse de çaplı bir netice doğurmadığı, ancak 19. yüzyılda jeopolitik dengelerin uygunluğu sebebiyle bağımsız devlet kurulabildiği söylenebilir. Netice itibarıyla, Yahudiler için bu ideolojinin dışarıdan kazanılmış bir olgu değil kendi inançları ve tarihlerinden gelen içsel bir dürtü olmasına binaen mezkûr iddia gerçeği tam olarak yansıtmamaktadır.

Siyonizm ideolojisinin taşıdığı özellikler ona kendi ideallerini hem seküler hem dindar çevreler arasında yayma ve onları kendi etrafında toplama imkânını sunmuştur. Ortaya çıktığı dönemin ruhunu yansıtan milliyetçilik ve ulus devlet doktrinlerini temsil etmesiyle seküler mahiyette olan Siyonizm ideolojisi, bu doktrinlerin dindeki karşılığı olarak görülebilen Yahudi seçilmişliği ve vaat edilmiş topraklar inançları dolayısıyla teolojik mahiyet arz eder. Bu bağlamda Siyonizm, Yahudiliğin geleneksel doktrinlerinin Avrupada 19. yüzyılda yaygın olan milliyetçilik ve ulus devlet doktrinlerine uyarlanmış versiyonu gibi durmaktadır. 18. yüzyılda ortaya çıkan Haskala/ Yahudi Aydınlanması ve giderek yayılan Reformist akımın eleştirileri sebebiyle kan kaybetmekte olan Yahudilik, konuyla ilgili çerçevede içsel bir dönüşümle kendisini Siyonizm şeklinde güncellemeyi ve gelenekteki doktrinleri bazı revizyonlarla çağın diline tercüme etmeyi başarmıştır. İçine

doğduğu Hıristiyan dünyasındaki antisemitizm ve dışlamacılık sorununa acil bir çözüm olarak, asırlardır süren Mesih'in gelişini bekleme doktrinini paranteze almış ve kendi kendine kurtuluş düsturu ile seküler kesimin desteğini kazanabilmiştir. Uygulanan paradigmatik revizyon dolayısıyla bazı dindar gruplar başlangıçta Siyonizm'e karşı tepkili ve mesafeli dursalar da 1948'de İsrail Devleti'nin kurulması, 1967'de Kudüs'ün doğu yakasındaki Eski Şehir kısmında Yahudilerin otorite kurması, 1980'de çıkan Kudüs Yasası, 2018'de çıkan İsrail Ulus Devlet Yasası gibi dini hamaseti besleyen gelişmeler ve bu süreçte politikacılar tarafından dile getirilen dini referanslı söylemler vasıtasıyla Siyonizm ideolojisinin teolojik değerlerden yoksun olmadığı yansıtılmış ve dindarların desteği temin edilmiştir. Nitekim Dini Siyonizm akımı, başını sekülerlerin çektiği bu ideolojiyi Yahudi dini değerleriyle ilişkilendirmeyi başarmıştır. Bu açıdan, Siyonizm nev-i şahsına münhasır olarak sekülerlik ile diniliği kendi içerisinde başarılı bir biçimde harmanlamayı başarmıştır. Bina binaen, Siyonizm ideolojisinin Yahudiliğin özünden ve deruni niteliklerinden kaynaklandığını, dış etkenlerin katkısıyla da hedeflerinde başarılı olduğunu söylemek isabetli bir değerlendirme olacaktır.

KAYNAKÇA

- Adler, Michael. "Julian and the Jews". *The Jewish Quarterly Review* 5/4 (1893), 591-651.
- Arslantaş, Nuh. "İslami dönemde (638-1099) Filistin'e Yahudi göçü Aliya". *Belleten* 75/274 (2011), 641-689.
- Asaf, Simha. *Makorot u-mehkarim be-toldot Yisrael*. Yeruşalim: Mosad ha-Rav Kook, 1946.
- Avi-Yonah, Michael. *The Jews of Palestine: a political history from Bar Kokhba War to the Arab conquest*. Oxford: Basil Blackwell Publisher, 1976.
- Avni, Gideon. "The Persian conquest of Jerusalem (614 c.e.) - an archaeological assessment". *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357 (2010), 35-48.
- Bonfil, Robert. "The Devil and the Jews in the Christian consciousness of the Middle Ages". *Antisemitism through the ages*. ed. Shmuel Almog. 91-125. Oxford: Pergamon Press, 1988.
- Brown, Brian A. *Three Testaments: Torah, Gospel, and Quran*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2012.
- Brugger, Eveline. "Between a rock and a hard place: rulers, cities, and "their" Jews in Austria during the persecutions of the fourteenth century". *Jews in Me-*

- dieval Christendom: slay them not.* ed. Kristine T. Utterback vd. 189-200. Leiden: Brill, 2013.
- Cabanas, Maria Dolores. "The difficulties of integrating and assimilating converted Jews (conversos) in in medieval Castile and Leon". *Religion and power in Europe: conflict and convergence.* ed. Joaquim Carvalho. 77-102. Pisa: Plus Pisa University Press, 2007.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Introduction to Zionism and Israel: from ideology to history.* London/New York: Continuum, 2012.
- Cohn-Sherbok, Dan. *Judaism: history, belief and practice.* London/New York: Routledge, 2017.
- Cottrell-Boyce, Aidan. *Jewish Christians in Puritan England.* Eugene: Pickwick Publications, 2021.
- Crome, Andrew. *Christian Zionism and English national identity 1600-1850.* Macmillan: Palgrave, 2018.
- Crome, Andrew. *The restoration of the Jews: early modern hermeneutics, eschatology and national identity in the Works of Thomas Brightman.* Cham: Springer, 2014.
- Demosthenos, Areti. "Jews and Muslims in Cyprus: positive aspects of coexistence". *Jewish-Muslim relations: historical and contemporary interactions and exchanges.* ed. Ednan Aslan vd. 177-198. Wiesbaden: Springer VS, 2019.
- Dowty, Alan. *The Jewish State: a century later.* Berkeley: University of California Press, 1998.
- Drijvers, Jan Willem. "Barsauma, Eudocia, Jerusalem and the Temple Mount". *The wandering holy man: the life of Barsauma Christian Asceticism and Religious Conflict in Late Antique Palestine.* ed. Johannes Hahnvd. 89-102. Oakland: University of California Press, 2020.
- Edelheit, Hershel – Edelheit, Abfaham J. *History of Zionism: a handbook and dictionary.* London: Routledge, 2018.
- Ehle, Carl F. *Prolegomena to Christian Zionism in America: the views of Increase Mather and William E. Blackstone concerning the doctrine of the Restoration of Israel.* New York: New York University: Doktora tezi, 1977.
- Nicholas Baker-Brian vd. (ed.). *Emperor and author: the writings of Julian 'the Apostate'.* Swansea: The Classical Press of Wales, 2012.
- Epstein, Lawrence J. *The dream of Zion: the story of the First Zionist Congress.* Lanham: Rowman and Littlefield, 2016.
- Ewald, Heinrich. *The history of Israel, VIII: the post apostolic age.* çev. J.F. Smith. London: Longmans Green, 1886.

- Falk, Gerhard. *The restoration of Israel: Christian Zionism in religion, literature and politics*. New York: Peter Lang, 2006.
- Fayda, Mustafa. *Hız. Ömer zamanında gayrimuslimler*. İstanbul: İFAV, 1987.
- Flannery, Edward. *The anguish of the Jews: twenty-three centuries of Antisemitism*. New York: Stimulus Books, 2004.
- Fuks, Alexander. "Aspects of the Jewish Revolt in A.D. 115-117". *The Journal of Roman Studies* 51/1-2 (1961) 98-104.
- Gil, Moshe. "The political history of Jerusalem during the early Muslim period". *The history of Jerusalem: the early Muslim period (638-1099)*. ed. Joshua Prawer. 1-37. Jerusalem: Yad Izhak Ben-Zvi, 1996.
- Ginsbury, Philip - Cutler, Raphael. *The phases of Jewish history*. Israel: Devora Publishing, 2005.
- Goodman, Martin. "Trajan and the origins of Roman hostility to the Jews". *Past & Present* 182 (2004), 3-29.
- Graetz, H. *History of the Jews: from the reign of Hyrcanus to the completion of the Babylonian Talmud*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1902.
- Gribben, Crawford. *The Puritan Millennium: literature and theology 1550-1682*. Dublin: Four Courts Press, 2000.
- Gulbrandsen, J.E. *Jesus is Israel: the seed of Abraham is Christ the Church*. Victoria: Friesen Press, 2019.
- Har-El, Menashe. *Golden Jerusalem*. Jerusalem: Gefen, 2004.
- Harvey, Richard S. *Luther and the Jews: putting right the lies*. Eugene: Cascade Books, 2017.
- Hasanoğlu, Eldar – Arslantaş, Nuh. *Kudüs: vahiyle kutsanan şehir*. İstanbul: Albarka Yayınları, 2021.
- Hauptman, Judith. "Aliyah and Yeridah in Rabbinic sources". *Israel and the Diaspora in Jewish Law: essays and responses*. ed. Walter Jacob vd. 95-114. Pittsburgh: Rodef Shalom Press, 1997.
- Healey, Robert M. "The Jew in seventeenth-century Protestant thought". *Church History* 46/1 (1977), 63-79.
- Hill, Christopher. "Till the conversion of the Jews". *Milleniarism and Messianism in English literature and thought 1650-1800*. ed. Richard H. Popkin. 12-36. Leiden: Brill, 1988.
- Hobbs, R. Gerald. "Bucher, the Jews and Judaism". *Jews, Judaism, and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. ed. D. Philip Bell vd. 137-170. Leiden: Brill, 2006.

- Holum, Kenneth G. *Theodosian empresses: women and imperial dominion in late antiquity*. Berkeley: University of California Press, 1989.
- Horowitz, Elliott. "The vengeance of the Jews was stronger than their avarice: modern historians and the Persian Conquest of Jerusalem in 614". *Jewish Social Studies* 4/2 (1998), 1-39.
- Hsia, R. Po-chia. "Judaism and Protestantism". *The Cambridge History of Judaism VII: the early modern world, 1500–1815*. ed. Jonathan Karp vd. 50-76. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- Hyamson, Albert M. "The Jew Bill of 1753". *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 6 (1908-1910), 156-188.
- D. Philip Bell vd. (ed.). *Jews, Judaism and the Reformation in Sixteenth-Century Germany*. Leiden: Brill, 2006.
- Kaplan, Debra. *Beyond expulsion: Jews, Christians and Reformation Strasbourg*. Redwood City: Stanford University Press, 2011.
- Kaplony, Andreas. *The Haram of Jerusalem 324-1099: temple, friday mosque, area of spiritual power*. Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 2002.
- el-Karadavi, Yusuf. *Her Müslümanın ortak davası Kudüs*. çev. İzzet Marangozoğlu. İstanbul: Nida, 2000.
- Kobler, Franz. "Sir Henry Finch (1558-1625) and the first English advocates of the restoration of the Jews to Palestine". *Transactions (Jewish Historical Society of England)* 16 (1945-1951), 101-120.
- Kornber, Jacques. *Theodor Herzl: from assimilation to Zionism*. Bloomington: Indiana University Press, 1993.
- Kromminga, D.H. *The Millenium in the Church: studies in the history of Christian chilliasm*. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1945.
- Leff, Gordon. *Heresy in the Later Middle Ages: the relation of heterodoxy to dissent c.1250-c.1450*. Manchester: Manchester University Press, 1999.
- Lewis, Donald M. *A short history of Christian Zionism: from the Reformation to the twenty-first century*. Illinois: InterVarsity Press, 2021.
- Llave, Rita Rios de la. "Discrimination against the Jewish population in medieval Castile and Leon". *Religion and power in Europe: conflict and convergence*. ed. Joaquim Carvalho. 53-76. Pisa: Plus Pisa University Press, 2007.
- Loewenberg, F.M. "A synagogue on Har ha-Bayit in the 7th century: dream or historical fact?". *Hakirah: The Flatbush Journal of Jewish Law and Thought* 21 (2016), 253-262.
- Loewenberg, F.M. Meir. "The status quo on the Temple Mount during the Byzantine Empire (300-618)". https://www.academia.edu/13211707/The_status_

- quo_on_the_Temple_Mount_during_the_Byzantine_Empire_300_618_*, 1-15, 10-11 (erişim tarihi 12.03.2022).
- Mahla, Daniel. *Orthodox Judaism and the politics of religion: from prewar Europe to the State of Israel*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020.
- Mann, Jacob. "A tract by an early Karaite settler in Jerusalem". *Jewish Quarterly Review* 12:3 (1922), 257-298.
- Matar, N.I. "The idea of the Restoration of the Jews in English Protestant thought". *The Harvard Theological Review* 78/1 (1985), 115-148.
- McDermott, Gerald R. "A history of Christian Zionism: is Christian Zionism rooted primarily in Premillennial Dispensationalism". *The New Christian Zionism: fresh perspectives on Israel and the Land*. ed. Gerald R. McDermott. 45-75. Downers Grove: InterVarsity Press, 2016.
- Medoff, Rafael – Waxman, Chaim I. *Historical dictionary of Zionism*. Lanham: The Scarecrow Press, 2008.
- Menze, Volker. "The dark side of holiness: Barsauma the 'roasted' and the invention of a Jewish Jerusalem". *Motions of late antiquity: essays on religion, politics and society in honour of Peter Brown*. ed. Jamie Kreiner vd. 231-247. Turnhout: Brepols, 2016.
- R. H. Freedman vd. (ed.). *Midrash Rabbah*. London: Soncino Press, 1939.
- Rabbi Hara Person vd. (ed). *Mishkan HaSeder*, New York: Central Conference of American Rabbis, 2021.
- Morgenstern, Arie. "Dispersion and the Longing for Zion, 1240-1840". *Azure* 12 (5762/2002), 71-132.
- Nau, F. "Sur la synagogue de Rabbat Moab et un mouvement Sioniste favorise par l'imperatrice Eudocie (438) d'apres la vie de Barsauma le Syrien". *Journal Asiatique* 210 (1927), 189-191.
- Nicholls, William. *Christian Antisemitism: a history of hate*. Lanham: Rowman Littlefield Publishers, 1993.
- Novenson, Matthew V. "Why does R. Akiba acclaim Bar Kokhba as Messiah?". *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic, and Roman Period* 40/4-5 (2009), 551-572.
- Özcan, Şevket. "Yahudi dualarında Kudüs". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 35/1 (2019), 23-47.
- Paas, Steven. *Christian Zionism examined: a review of ideas on Israel, the Church and the Kingdom*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2nd ed., 2020.
- Pak, G. Sujin. *The Reformation of prophecy: early modern interpretations of the prophet and Old Testament prophecy*. Oxford: Oxford University Press, 2018.

- Parry, Jonathan. *Promised Lands: The British and the Ottoman Middle East*. Jew Jersey: Princeton University Press, 2022.
- Moşe Farsi (ed.). *Pesah Agadası*. İstanbul: Gözlem, 2008.
- Peters, F.E. *Jerusalem: the holy city in the eyes of chroniclers, visitors, pilgrims, and prophets from the days of Abraham to the beginnings of modern times*. New Jersey: Princeton University Press, 1995.
- Powell, Lindsay. *The Bar Kokhba War AD 132–136: the last Jewish revolt against imperial Rome*. Bloomsbury: Bloomsbury USA Publishing, 2017.
- Roth, Norman. *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain: cooperation and conflict*. Leiden: Brill, 1994.
- Saperstein, Marc. "Jewish-Christian relations in the Middle Ages: misconceptions, realities, enigmas". *CCAR Journal: a Reform Jewish Quarterly* 40/4 (1993), 51-60.
- Schafer, Peter. *The history of the Jews in the Greco-Roman world*. London: Routledge, 2003.
- Schürer, Emil. *A history of the Jewish people, II: political history of Palestine from B.C. 175 to A.D. 135*. Edinburgh: T&T Clark, 1924.
- Scott, James M. *Restoration: Old Testament, Jewish, and Christian perspectives*. Leiden: Brill, 2001.
- Shapiro, James. *Shakespeare and the Jews*. New York: Colombia University Press, 2016.
- Sırma, İhsan Süreyya. *İslami tebliğin örnek halifeler dönemi*. İstanbul: Beyan, 2015.
- Sidur Kol Yaakov*, çev. Liliane Zerbib (Kazes), İstanbul: Gözlem, 2005.
- Simon, Marcel. *Verus Israel: study of the relations between Christians and Jews in the Roman Empire, AD 135-425*. Oxford/Portland: The Littman Library of Jewish Civilization, 2009.
- Sivan, Hagith. *Palestine in late antiquity*. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- Sizer, Stephen. *Christian Zionism and road-map to Armageddon*. Illinois: IVP, 2004.
- Smith, Robert O. *More desired than our salvation: the roots of Christian Zionism*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- Smolinski, Reiner. "Israel redivivus: the eschatological limits of Puritan typology in New England". *The New England Quarterly* 63/3 (1990), 357-395.
- Soyer, François. *Medieval Antisemitism?*. Leeds: Arc Humanities Press, 2019.
- Spector, Stephen. *Evangelicals and Israel: the story of American Christian Zionism*. Oxford University Press, 2009.

- Stemberger, Gunter. *Jews and Christians in the Holy Land: Palestine in the fourth century*. çev. Ruth Tuschling. Edinburgh: T&T Clark, 2000.
- Şenay, Bülent. *Christian Zionism, theopolitics and Biblical myth-making*. Bucuresti: Bucharest University Press, 2021.
- Taberi, Muhammed b. Cerir. *Tarihu'r-rüsül ve'l-müluk*. Beyrut: Daru't-Turas, 2. Basım, 1387.
- The life of the Syrian saint Barsauma: eulogy of a hero of the resistance to the Council of Chalcedon*. çev. Andrew N. Palmer. Oakland: University of California Press, 2020.
- Trachtenberg, Joshua. *The Devil and the Jews: the medieval conception of the Jew and its relation to modern Antisemitism*. Illinois: Varda Books, 2001.
- Wallace, Dewey D. "From eschatology to Arian heresy: the case of Francis Kett". *Harvard Theological Review*. 67/4 (1974), 459-479.
- Wiedl, Birgit. "Codifying Jews: Jews in Austrian town charters of the thirteenth and fourteenth centuries". *Jews in Medieval Christendom: slay them not*. ed. Kristine T. Utterback vd. 201-222. Leiden: Brill, 2013.
- Wilkinson, Paul R. *For Zion's sake: Christian Zionism and the role of John Nelson Darby*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.

HZ. PEYGAMBER'İN NAMAZA İSTİÂZE İLE BAŞLAMA RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

AN ANALYSIS ON THE NARRATIONS ABOUT PROPHET'S STARTING PRAYER (SALĀH) WITH INVOCATION

SİNAN ERDİM

DR. ÖĞR. ÜYESİ, KASTAMONU ÜNİVERSİTESİ, İLAHİYAT FAKÜLTESİ, HADİS ANABİLİM DALI
DR. ASSOCIATE PROFESSOR, KASTAMONU UNIVERSITY, FACULTY OF THEOLOGY,
DEPARTMENT OF HADITH
KASTAMONU, TURKEY

serdim@kastamonu.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0003-2564-5027>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1092380>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
23 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
20 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Erdim, Sinan, "Hz. Peygamber'in Namaza İstiâze ile Başlama Rivâyetleri Üzerine Bir İnceleme [An Analysis on the Narrations About Prophet's Starting Prayer (Salâh) with Invocation]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 155-177.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



HZ. PEYGAMBER'İN NAMAZA İSTİÂZE İLE BAŞLAMA RİVÂYETLERİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Öz

Namaza başlanıldığında Fâtihâ Sûresi'nden önce istiâze etmek Mâlikî Mezhebi hariç diğer üç mezhep tarafından amel edile gelen bir uygulamadır. Konuyla ilgili nakledilen rivâyetlere göre az sayıda da olsa bazı sahâbiler namaza bu şekilde başlamışlardır. Ayrıca tâbiinin önde gelen isimlerinin de istiâze ile kiraâte başladıkları nakledilmiştir. Ancak bu istiâzeler alışla gelen tek tip bir istiâze olarak karşımıza çıkmamaktadır. Ayrıca bazıları Fâtihâ Sûresi'nden önce bazıları ise sonrasında istiâze etmişlerdir. Nitekim çalışmamızda da görüleceği üzere bu farklı uygulamalar musannifler tarafından da bab başlıklarına yansıtılmıştır. Konuyla ilgili Hanefî Mezhebi'nin kurucularının söylemlerine baktığımızda, İmâm Muhammed'in (ö. 189/805) *el-Asl*'da namazın kılınışını anlatırken Sübhâneke Duâsı'nın ardından namaz kılan kişinin içinden istiâze edeceğini söylediğini görmekteyiz. Hem İmâm Muhammed hem İmâm Ebû Yusuf (ö. 182/798) *Âsâr*'larında bunu İbrâhim en-Nehâî'nin söylemine dayandırmışlardır. Bunun haricinde neden bu şekilde istiâze ile başladıklarına dair onlardan herhangi bir delil tespit edemedik. İmâm Mâlik (ö. 179/795) ise Ramazan ayı hariç farz namazda kiraâten önce istiâze edilmesini doğru bulmamaktadır. Bu uygulamaların gerekçesini ise Medine amelinin ve Medine kurrâlarının uygulamalarının bu şekilde devam ede gelmesi olarak sunmaktadır. İmâm Şâfiî (ö. 204/820) konuyla ilgili bazı deliller ortaya koymuştur. "Kur'ân okuduğın zaman kovulmuş şeytandan Yüce Allâh'a sığın" âyetini ve Ebû Hureyre ve İbn Ömer uygulamalarını delil olarak sunmuştur. Fakat bu sahâbilerden nakledilen rivâyetler zayıftır. Hz. Peygamber'in kiraâte istiâze ile başladığına dair herhangi bir rivâyet ortaya koyamaması ise önem arz etmektedir. Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) ve Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın (ö.290/903) İbn Hanbel'den (ö. 241/855) naklettiklerine göre o istiâze çekilmesini uygun bulmaktadır. Ancak konuyla ilgili herhangi bir rivâyeti delil olarak kendisinden nakletmemişlerdir. Kütüb-i Sitte müellifleri ise bu konuyu "Tekbirden sonra ne söylenir?" veya "Namaza kendisine ile başlanılan duâlar" vb. başlıklar altında ele almışlardır. Buhârî (ö. 256/870) eserinde söz konusu bablarda Hz. Peygamber'in namaza istiâze ile başladığına dair herhangi bir rivâyet tahrîc etmemiştir. Aksine Enes b. Mâlik'ten Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in kiraâte direkt Fâtihâ Sûresi ile başladığına dair bir hadis naklederek Mâlikî Mezhebi ile aynı uygulamayı tercih etmiştir. Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'inde de Hz. Peygamber'in Fâtihâ'dan önce istiâze ettiğine dair herhangi bir rivâyet görmemekteyiz. Sünen-i Erbaa sahipleri ise eserlerinde söz konusu bablarda Hz. Peygamber'in kiraâte istiâze ile başladığına dair rivâyetleri nakletmişlerdir. Bu eserlerde nakledildiğine göre dört sahâbi Hz. Peygamber'in namaza istiaze ile başladığını nakletmişlerdir. Bunlar; Ebû Saîd el-Hudrî, Cübeyr Mut'im, Abdullâh b. Mes'ûd ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'dir. Çalışmamızda da görüleceği üzere bu sahâbilerden nakledilen rivâyetlerde ve haklarında önemli ihtilaflar söz konusu olmuştur. Örneğin Hz. Peygamber'in bunu ne zaman söylediği farklı şekillerde nakledilmiştir. Kimine göre gece teheccüde kalktığına, kimine göre gece namaza başladıktan sonra kimine göre de tüm namazlara başlarken söylemiştir. Ayrıca rivâyetlerde de görüleceği üzere Hz. Peygamber tarafından okunduğu nakledilen bu istiâze yaygın istiâzeye göre bazı farklılıklar da içermektedir. Bazı muhaddisler göre bu konuda nakledilen ve en iyi hadis olarak gösterilen rivâyetin aslı mürsel olup sonra muttasıl hale getirilmiştir. Ayrıca bir başka husus da konuyla alakalı aynı bir rivâyet için farklı muhaddisler tarafından zayıf veya hasen hükmünün verilebilmesidir. Ya da bir muhaddisin zayıf saydığı bir rivâyeti konuyla alakalı farklı tariklerin varlığından hareketle başka bir muhaddis sahîh sayabilmektedir. Bütün bu bilgiler sünnet olarak ifade edilen bu uy-

gulamanın yani namazda kıraâte istiâze ile başlamanın kaynağının Hz. Peygamber dışında bir kaynak olma ihtimalini de zihne getirmektedir. Bu uygulamanın sahâbe ve tabiîn dönemi âlimleri veya kurrâları tarafından başlatılma olasılığının da göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatini taşımaktayız. Amacımız bütün bu veriler ışığında Hz. Peygamber'in namaza başladığında mu'tad bir şekilde Fâtiha Süresi'nden önce istiâze edip etmediği hakkında bazı sonuçlara ulaşabilmektir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hz. Peygamber, İstiâze, Merfû, Sünnet.

AN ANALYSIS ON THE NARRATIONS ABOUT PROPHET'S STARTING PRAYER (ŞALĀH) WITH INVOCATION

Abstract

Invoking before starting prayer (şalâh) with the Surah Fatiha is a practice that has been acted by the three sects except for Maliki. Regard to the narrations about the subject, though ven sahabis were numbersmall number they started prayer (şalâh) like this way. Besides, it was narrated that the prominent names of tabiîn also started recitation with invocation. Nevertheless, these invocations do not appear as ordinary and standardized invocations. In addition, some invoked before the Surah Fatiha and some after. Hence, as can be seen in our study, these different practices were represented in chapter headings by musannifs (authors), too. Relevant to this issue, when we look at the statements of the founders of Hanafi sect, we see that Imam Muhammad while explaining how to perform prayer (şalâh) in el-Asl said that a person who prays (performs şalâh) after Subhanaka prayer will invoke silently. Both Imam Muhammad and Imam Ebu Yusuf in their Asar's attributed this to the statement of Ibrahim an-Nahai. Apart from this, we could not determine any evidence from them regarding why they started with an invocation like this. Imam Shafi'i put some evidence relevant to this issue. He put the verse "While reciting the Kur'an take refuge from the accursed Satan" and Abu Hurayra's and Ibn Omar's practices as evidence. The narrations he related from these sahabis in are weak. His disability in presenting any narration about the Prophet's starting recitation with invocation has importance. According to the narrations from Ibn Hanbel related to Ebu Davud and Abdullah, son of Ahmad b. Hanbal, he approved invoking. Nevertheless, they did not relate any nation from him regarding to the issue as evidence. The Kutub al-Sittah authors discussed this issue under the headings "What is said after takbir?" or "Prayers with which prayer (şalâh) is started" etc. In his work, Buhari did not deduce from those chapt any narration regarding to the Prophet's startingprayer (şalâh) with invocation. On the contrary, he chose the same practice as the Maliki sect while narrating a hadith from Enes b. Malik that the Prophet, Ebu Bekr and Omer started recitation directly with the Surah Fatiha. Also in Muslim's Sahih, we could not see any narration regarding to the Prophet's invocation before the Surah Fatiha. The owners of Sunan collections narrated in relevant chapters of their works that the Prophet started recitation with invocation. Narrated in these collections, four sahabis related that the Prophet started prayer (şalâh) with invocation. These are Abu Said al-Hudri, Cubeyr Mu'tim, Abdullah b. Mes'ud and Abu Umama al-Bahili. As can be seen in our study, there has been significant disagreement on the narrations related from these sahabis and from themselves. For instance, the time the Prophet said this was narrated differently. To some he said this when he woke for prayer (şalâh) at night, to some after he started prayer (şalâh) at night and to some while starting all prayers (şalâhs). Besides, as seen in the narrations this invocation that was recited from the Prophet involves also some differences regarding to the common invocation. To some muhaddisths

(hadith scholars), the origin of the narration that was related and shown as the best hadith, was mursal and made muttasil afterwards. Furthermore, another point for the same narration regarded to the topic is that deducing weak or hasan from different muhaddisths. Or another muhaddith accepted the narration as sahih regarding to the existence of different tarikhs which were related as weak by a muhaddith. All this information is the source of this practice, which is expressed as sunnah, that is, starting the qiraah with invocation in prayer brings to mind the possibility of the source other than the Prophet. We think that the possibility of this practice being started by the scholars or the Qurra of the Companions and Tabiin period should not be ignored. Our aim is to reach some conclusions about whether or not the Prophet invoked before the Surah Fatiha customarily while starting the prayer (şalâh).

Keywords: Hadith, The Prophet, Invocation, Marfu, Sunnah.

GİRİŞ

Namaza başlanıldığında Fâtiha Sûresi'nden önce istiâze etme hususunda Mâlikî Mezhebi hariç diğer mezheplerde benzer bir uygulama söz konusudur. Hanefî Mezhebi kurucularından İmâm Muhammed namaza nasıl başlanıldığını anlatırken kişinin tekbîr aldıktan sonra Sübhâneke Duâsı'nı okuyacağını ve sonrasında içinden (وَيَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) istiâze edeceğini belirtir.¹ Hanefî kurucu İmâmlarından neden bu şekilde başladıklarına dair onlardan herhangi bir merfû veya mevkûf delil tespit edemedik.

İmâm Mâlik ise konuyla ilgili olarak şunları söylemiştir: “Kişi farz namazda kıraâttten önce istiâze etmez. Ramazan ayında ise istiâze eder. Çünkü kurrâlar Ramazan'da kalktıkları (namaza) zaman okuya gelmişlerdir.”²

İmâm Şâfiî'nin ise konuyla ilgili bazı deliller sunduğu görülmektedir. Önce “Kur'ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Yüce Allâh'a sığın” âyetini vermiştir. Sonra Ebû Hureyre'nin farz bir namazda imâm iken sesini yükselterek (وَيَتَعَوَّذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ) dediğini nakletmiştir. Ayrıca İbn Ömer'in istiâzeyi gizlice okuduğunu aktarmıştır. Ebû Hureyre rivâyetini isnâdıyla vermiştir.³ İmâm Şâfiî'nin bu hadîsi kendisinden aldığı İbrâhîm b. Muhammed çok zayıf râvîlerden kabul edilmiştir.⁴ Yani bu rivâyet çok zayıftır. İbn Ömer'in ise ileride geleceği üzere istiâze ettiği sahîh olarak nakledilmiştir. Ancak bunu namazda okuduğuna dair bir rivâyet tespit ede-

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Asl* (Karaçi; İdâretü'l-Kur'ân, t.y.), 1/3.

² Ebû Abdillâh Enes b. Mâlik b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî, *el-Müdevvene* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 1/63.

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1990), 1/129 vd.

⁴ Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü'l-kemâl fi esmâi'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980), 2/187.

medik. İmâm Şâfiî'nin bu konuda Hz. Peygamber'den herhangi bir hadîs sunmaması ise dikkat çekmektedir.

Ebû Dâvûd, Ahmed b. Hanbel'e "Kişi namaza başladığında istiâze eder mi?" diye sorulduğunu, onun da "Evet" dediğini aktarmıştır.⁵ Oğlu Abdullâh ise bâbasının Sübhâneke Duâsı'ndan sonra اعوذ بالله من الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ ان الله هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ibarelerini seçtiğini söylemiştir.⁶

Bu konu hadîs musannefatında genel olarak namaza başlanılan duâlar ve vb. konular bağlamında ele alınmıştır. Bu başlıklarda temel üç konu ele alınmaktadır. Bunlar; Sübhâneke veya Veccehtü vb. duâların okunması, sonrasında eûzunun çekilmesi ve üçüncü olarak da besmelenin okunup okunmayacağı ve cehriliği meseleleridir. Kütüb-i Sitte müellifleri de bu bağlamda bâb başlıkları oluşturmuşlardır. Buhârî'nin eserinin "Tekbîrden sonra ne söylenir" bâbında Hz. Peygamber'in namaza eûzu-besmele ile başladığına dair herhangi bir rivâyet görememekteyiz. Tam tersine burada Enes b. Mâlik'in "Hz. Peygamber, Ebû Bekr ve Ömer namaza بالحمد لله رب العالمين ile başladıkları" hadîsine yer vererek kanaatini bu şekilde ortaya koymuştur.⁷ Müslim'in de *Sahih*'inin "Namazın sıfatları ve kendisi ile başlanılan şeyler" ve "Besmelenin cehri olmayacağı görüşünde olan kimsenin delili" bâblarında yine Hz. Peygamber'in eûzu ile başladığına veya Fâtihadan önce istiâze ettiğine dair herhangi bir rivâyet görmemekteyiz.⁸

Sünen-i Erbaa'nın üçü istiâze ile başlama rivâyetlerine yer vermiştir. İstiâze ile başlama rivâyetleri merfû olarak dört sahâbiden nakledilmiş olup bunlar; Ebû Saîd el-Hudrî (ö. 74/693-94), Cübeyr Mut'im (ö. 59/678-79), Abdullâh b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ve Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705). Ebû Dâvûd eserinin "Namaza başlanılan duâlar" bâbında birçok rivâyete yer vermiştir. Bunlardan sadece Cübeyr b. Mut'im hadîsinde istiâze ile başlama bilgisi mevcuttur.⁹ "Namaza Sübhâneke ile başlanması görüşünde olanlar" bâbında ise tahrîc ettiği Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetine göre "Hz. Peygamber gece namazına kalkınca önce Sübhâneke'yi okur. Sonra üç tekbîr ve tehlîl getirir ve akabinde şeytandan Yüce Allâh'a sığınır, sonra okurdu."¹⁰ Tirmizî (ö. 279/892) de "Namaza başlarken kişi ne söyler" bâbında Ebû

⁵ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel* (Mısr: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 1/46.

⁶ Ebû Abdîrahmân Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Mesâilü İbn Hanbel* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1981), 1/76; 1/131.

⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Boğa (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987), "Sıfatu's-Salât", 8.

⁸ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâs, t.y.), "Salât", 13, 46.

⁹ Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *Sünen* (Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988), "Salât", 118.

¹⁰ Ebû Dâvûd, "Salât", 119.

Saîd el-Hudrî rivâyetine yer vermiştir.¹¹ İbn Mâce'nin (ö. 273/887) eserinin "Namaza başlama" bâbında tahrîc ettiği Ebû Saîd el-Hudrî hadîsinde istiâze kısmı olmayıp Hz. Peygamber'in sadece Sübhâneke'yi okuduğu bilgisi mevcuttur.¹² "Namazda istiâze" başlığı altında ise Cübeyr b. Mut'im ve İbn Mes'ûd hadîsini vermiştir. Cübeyr rivâyetinde Hz. Peygamber'in namaza girdiğinde istiâze ettiği nakledilmişken, İbn Mes'ûd hadîsinde mutlak olarak yani namazda bilgisi olmaksızın "Hz. Peygamber şeytandan Yüce Allâh'a istiâze ederdi" bilgisi vardır.¹³ Nesâî'nin (ö. 303/915) *Sünen*'inin "Kıraâtle tekbîr arasında duâ etmek" isimli bâblarında sadece Ebû Saîd el-Hudrî rivâyeti tahrîc edilmiştir. Ancak bu hadîste de sadece Sübhâneke mevcut olup istiâze bulunmamaktadır.¹⁴

İbn Huzeyme (ö. 311/924) ise "Namazda kıraâten önce istiâze" bâbında *فإذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم* ayetine ve İbn Mes'ûd hadîsine yer vermiştir. Halbuki bu rivâyette yukarıda da belirttiğimiz üzere Hz. Peygamber'in namazda istiâze ettiği bilgisi mevcut değildir.¹⁵ İbn Hibbân (ö. 354/965) *Sahîh*'inin "Kişinin namazda kıraâta başlamadan önce istiâze etmesi" isimli bâbında Cübeyr b. Mut'im rivâyetine yer vermiştir. Bu rivâyet "Hz. Peygamber namaza başladığında istiâze ederdi" şeklindedir.¹⁶ Beyhâkî (ö. 458/1066) eserinin "İftitâhdan sonra istiâze" bâbında Cübeyr b. Mut'im ve Ebû Saîd el-Hudrî hadîslerine yer vermiştir. Bu rivâyetlerde istiâze mevcuttur. Ayrıca İbn Mes'ûd rivâyetine de yer vermiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu rivâyet sadece Beyhakî tarafından "Namaza istiâze ile başladır" şeklinde nakledilmiştir. Beyhakî, ayrıca İbn Mes'ûd rivâyetinin mevkûf ve merfû olarak nakledildiğine de işaret etmiştir. Hz. Ömer'in ise Sübhâneke Duâs'ını okuduktan sonra istiâze ettiğini aktarmıştır.¹⁷ Beyhakî "Eûzunun cehri veya gizli olması" bâbında Ebû Hureyre'nin cehri, İbn Ömer'in gizli okuduğunu nakletmiştir. Beyhakî bu rivâyetleri yukarıda verdiğimiz İmâm Şâfiî isnâdı ile tahrîc etmiştir. Ayrıca tâbiînden Hasan-ı Basrî (ö.

¹¹ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezid et-Tirmizî, *Sünen* (Beirut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî: t.y.), "Ebvâbu's-Salât", 179.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid Mâce el-Kazvinî, *Sünen* (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1987), "İkâmetü's-Salât", 1.

¹³ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 21.

¹⁴ Ebû Abdîrrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, *Sünen* (Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1986), "Sifatu's-Salât", 15.

¹⁵ Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Sahîh* (Beirut: el-Mektebü'l-İslâmi, 1970), 1/240.

¹⁶ Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîh* (Beirut: Müessesetu'r-Risâle: 1993, t.y.), 5/80.

¹⁷ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ* (Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994), 2/35 vd.

110/728), İbn Sirîn (ö. 110/729), Atâ b. Ebî Rebâh (ö. 114/732) ve İbrâhîm en-Neha'nin (ö. 96/714) de istiâze ettiğini nakletmiştir.¹⁸

1. KONUyla İLGİLİ MERFÛ RİVÂYETLER

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Hz. Peygamber'in namaza istiâze ile başladığını aktaran rivâyetler merfû olarak dört sahâbîden nakledilmiştir: Ebû Saîd el-Hudrî, Cübeyr Mut'im, Abdullâh b. Mes'ûd ve Ebû Ümâme el-Bâhilî'dir. Bu rivâyetleri incelerken öncelikle hicrî ilk üç asır hadîs kitaplarına başvuracak ihtiyaç halinde de sonraki dönem hadîs kitaplarındaki rivâyetlere yer vereceğiz.

1. 1. Ebû Saîd el-Hudrî Rivâyetleri

Hanefîlerin ve Hanbelîlerin namaza başladıkları ve sünnet olarak niteledikleri Sübhâneke Duâsı'nın kaynağının Hz. Peygamber mi yoksa sahabe mi olduğunu tespit etmek amacıyla yaptığımız çalışma da konuyla ilgili olarak birçok sahâbîden merfû rivâyet nakledildiğini gördük. Ancak bu rivâyetlerin tamamı -Ebû Saîd el-Hudrî hadîsi hariç- zayıftır. Ayrıca nakledilen söz konusu rivâyetlerin -Ebû Saîd hadîsi hariç- hiçbirinde bu istiâze kısmı bulunmamaktadır. Ebû Saîd rivâyetine Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö. 211/826-27), İbn Ebî Şeybe (ö. 235/849), İbn Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd, Tirmizî ve Nesâî eserlerinde yer vermişlerdir. Bu rivâyetlerin bir kısmı sadece "Sübhâneke Duâsı ile başladılar" şeklinde tahrîc edilmişken bir kısmında ise istiâze kısmı bulunmaktadır.¹⁹ Ayrıca rivâyetlerin önemli bir kısmında Hz. Peygamber'in bu istiâzeyi gece namazında söylediği geçmektedir. İstiâzeyi içeren rivâyetlerin metni genel olarak şu şekildedir:

عن أبي سعيد الخدري قال كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل كبر ثم يقول : سبحانك اللهم وبحمدك وتبارك اسمك وتعالى جدك ولا إله غيرك " ثم يقول " لا إله إلا الله " ثلاثا ثم يقول " الله أكبر كبيرا " ثلاثا " أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه. ثم يقرأ: أ¹

Hadîsi tahrîc eden muhaddislerin hepsi şu ortak isnâd ile nakletmişlerdir: Ca'fer b. Süleymân-Ali b. Ali-Ebû'l-Mütevekkil-Ebû Saîd el-Hudrî-Hz. Peygamber. Hadîs dördüncü râvîsine kadar ferd olarak gelmiş ve onun kanalı ile yayılmıştır. Bu rivâyeti ve hakkındaki değerlendirmeleri müstakil bir çalışmada ele aldığımızdan burada tekrar etmeyeceğiz.²¹ Ancak ora-

¹⁸ Beyhaki, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/36.

¹⁹ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebi Şeybe el-Kûfî, *el-Kitâbü'l-musannefî*; thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Riyâd: Mektebetü'r-Rüsd, 1409), 1/210; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned* (Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.), 3/69; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 1; Nesâî, *Sünen*, "Sıfatu's-Salât", 18.

²⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 2/78; Ebû Dâvûd, *Sünen*, "Salât", 122; Tirmizî, *Sünen*, "Ebvâbu's-Salât", 178; İbn Hanbel, 3/50.

²¹ Sinan Erdim, "Sübhâneke Duâsı Kimin Sünneti?", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

da ulaştığımız sonuçlar genel olarak şu şekildedir: Ebû Dâvûd bu rivâyetin aslının mürsel olduğunu ve hatalı olarak müsned nakledildiği bilgisini aktarmıştır.²² Tirmizî de tahriç ettikten sonra isnâdın eleştirildiği bilgisine atıfta bulunmuş ve Ahmed b. Hanbel'den "Sahih değil" bilgisini aktarmıştır.²³ Nevevî (ö. 676/1277) ve Şuayb el-Arnâvût (ö. 1437/2016) da bu rivâyeti zayıf sayanlar arasındadır.²⁴ Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Hacer (ö. 852/1449) hasen olduğu görüşündedir.²⁵ Elbânî (ö. 1420/1999) ise rivâyetin en azından hasen sayılabileceği ve başka sahâbîlerden gelen diğer rivâyetlerden hareketle sahîh derecesine yükseleceği görüşündedir.²⁶ Bizim kanaatimiz ise hatâlı nakledildiği yani zayıf olduğu şeklindedir.

Bu rivâyeti Abdürrezzâk b. Hemmâm şâz olarak aşağıdaki şekilde de nakletmiştir. Şâz saymamızın sebebi Abdürrezzâk hariç aynı isnadla nakletmelerine rağmen hiçbir muhaddisin istiâzeyi bu lafızlarla ve mutlak olarak nakletmemeleridir.

عن أبي سعيد الخدري: أن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان يقول قبل القراءة أعوذ بالله من الشيطان الرجيم.²⁷

Rivâyet "Hz. Peygamber okumaya başlamadan önce أعوذ بالله من الشيطان الرجيم derdi" şeklinde nakledilmiştir. Yani gece veya gündüz namazı veya namaz içi ya da dışı ayırımı yapmadan nakledilmiştir. Bu konuda tek başına sahîh olarak gelen hiçbir rivâyet mevcut değildir.

1. 2. Cübeyr b. Mut'im Rivâyetleri

Bu rivâyeti Tayâlisî (ö. 204/819), İbn Ebî Şeybe, İbn Hanbel, İbn Mâce, Ebû Dâvûd ve Ebû Ya'lâ (ö. 307/919) eserlerinde tahrîc etmişlerdir.²⁸ Isnadların tümünde râvîler dördüncü râvîye kadar aynıdır: Amr b. Murrah-Âsım-İbn Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im'dir.

Cübeyr b. Mut'im'in oğlu Nâfi b. Cübeyr tâbiindedir ve sika kabul

21/2 (25 Aralık 2021): 653-671.

²² Ebû Dâvûd, "Salât", 122.

²³ Tirmizî, "Ebvâbu's-Salât", 179.

²⁴ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Ezkâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994), 1/44 vd.; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 18/51 vd.

²⁵ Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyutî, *Tuhfetü'l-ibrâr b. nüketi'l-ekzâr li'n-Nevevî* (Medine: Dâru't-Turâs, 1997), 1/66, 67.

²⁶ Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *İrvâu'l-ğalil fi tahrirci ehâdisi menâri's-sebil* (Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985), 2/50.

²⁷ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyeri, *el-Musannef*, thk. Habiburrahmân el-A'zamî (Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî: 1403, t.y.), 2/86.

²⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd et-Tayâlisî, *Müsned* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.), 1/128; İbn Hanbel, 4/80; İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 2; Ebû Dâvûd, "Salât", 118; Ebû Ya'lâ Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî, *Müsned* (Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1984), 13/93.

edilmiştir.²⁹ Hadîsin kendisinden yayıldığı râvî Amr b. Murra da âlimlerin çoğunluğunca sika kabul edilmiştir.³⁰

Sihatini tespit açısından isnâdın en önemli kişisi üçüncü râvisidir. Bu râvînin isminde ihtilaf edilmiştir. Hadîsi Amr b. Murra'dan birçok râvî almış olup bu râvîler üçüncü râvînin ismini farklı telaffuz etmişlerdir; Âsım el-Anezî, Âsım b. Umeyr el-Anezî, Abbâd b. Âsım, Ammâr b. Âsım. Örneklerde de görüleceği üzere bazı isnâdlarda ise bir adam şeklinde geçmektedir. Tabakât kitaplarında onu tanıtan muhaddislerin birçoğu bu duruma dikkat çekmişlerdir.³¹

Bu bağlamda muhaddisler onu tanıtırken çoğunlukla hakkında cerh ve ta'dil değerlendirmesinde bulunmamıştır.³² Ayrıca Buhârî, İbn Hibbân ve Mizzî (ö. 742/1341) gibi muhaddisler onu bu rivâyetle tanıtmışlardır.³³ Kaynaklarda onu sika râvîler arasında zikreden sadece İbn Hibbân'dır.³⁴ Ebû Dâvûd ve İbn Mâc'e'nin *Sünen*'lerinde tek bu hadîsinin olduğuna da dikkat çekilmiştir.³⁵

Bezzâr (ö. 292/905) "Bu adam ma>ruf biri değil. Biz bunu şunun için söyledik. Bu hadîsi Nâfi b. Cübeyr'den ondan başka nakleden yoktur. Hz. Peygamber'den nakleden de yoktur."³⁶

İbn Huzeyme, Cübeyr b. Mut'im rivâyetinin Ebû Saîd el-Hudrî rivâyetine benzediğini ancak bu hadîsi nakleden râvînin isminde ihtilaf edildiği söylemiş ve şu değerlendirmede bulunmuştur: "Âsım el-Anezi ve Abbâd b. Âsım meçhûl kimselerdir. Kim oldukları bilinmiyor."³⁷

Buhârî onu tanıtırken bu hadîsin farklı tarihlerini vermiş ve "Bu sahîh değil" şeklinde bir ifade kullanmıştır.³⁸

İbn Hacer onun hakkında "makbûl" değerlendirmesinde bulunmuştur.³⁹ İbn Hacer, makbûl kavramını "Kendisine mutebaat edilir. Ancak leyyinu'l-hadîs olan biridir" olarak açıklamıştır.⁴⁰

²⁹ Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326), 10/404.

³⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 22/32 vd.

³¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhim el-Cu'fi el-Buhârî, *et-Târihu'l-kebir* (Haydarâbâd, Dâiretü'l-Meârif, t.y.), 6/37; Ebû'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-İlelü'l-vâride fi ehâdîsi'n-nebeviyye* (Riyâd: Darü Taybe, 1985), 13/425.

³² Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6/488; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdris er-Râzî İbn Ebî Hâtîm, *el-Cerh ve't-ta'dil* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952), 6/349.

³³ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6/489; Mizzî, *Tehzîb*, 13/534; Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Haydarâbâd: Dâru'l-Meârif, 1973), 7/258.

³⁴ İbn Hibbân, *Sikât*, 1/159.

³⁵ Ebû'l-Fazl Zeynüddin Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdurrahmân el-İrâkî, *Zeylü Mizânî'l-İ'tidâl* (Beyrut: Daru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1973), 1/130.

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Bezzâr, *Müsned* (Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009), 8/65.

³⁷ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/238-9.

³⁸ Buhârî, *et-Târihu'l-kebir*, 6/489.

³⁹ Ebû'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer, *Takribü't-Tehzîb* (Suriye: Dâru'r-Reşid, 1986), 1/286.

⁴⁰ İbn Hacer, *Takrib*, 1/74.

Elbânî de onu meçhûl olarak nitelemiştir.⁴¹

Aşağıda da görüleceği üzere bu hadîsin isnâdı Elbânî ve Şuayb el-Arnâvût tarafından da zayıf olarak nitelendirilmiştir.

Rivâyetlerin metni büyük oranda şu şekildedir:

عَنْ ابْنِ جُبَيْرِ بْنِ مُطْعَمٍ، عَنْ أَبِيهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمَّا دَخَلَ الصَّلَاةَ كَبَّرَ وَقَالَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا - قَالَهَا ثَلَاثًا - وَالْحَمْدُ لِلَّهِ كَثِيرًا - قَالَهَا ثَلَاثًا - وَسَبَّحَانَ اللَّهَ بُكْرَةً وَأَصِيلًا - قَالَهَا ثَلَاثًا - أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ نَفْخِهِ وَنَفْثِهِ وَهَمَزِهِ».⁴²

Cübeyr b. Mut'im dedi ki: "Hz. Peygamber namaza girince tekbir aldı. Üç defa tekbir getirdi. Üç defa "Yüce Allâh'a çokça hamdolsun" dedi. Üç defa "Yüce Allâh>1 sabah ve akşam tesbih ederim" ve "Kovulmuş şeytandan, nefhinden, nefsinden ve hemzinden Yüce Allâh'a sığınırım" dedi.

Metinde anlamı kapalı olan nefh şiir, nefh kibir, hemz ise ilişme, dokunma olarak açıklanmıştır. Bu açıklamalar bazen Hz. Peygamber'e bazen Amr'a bazen de ondan nakleden râvîlerden Husayn'a izafe edilmiştir.⁴³

Rivâyetin bazı tariklerinde bu namazın tatavvu' olduğu geçer. Bir rivâyete göre ise Amr hangi namaz olduğunu bilmemektedir.⁴⁴

Muhaddisler hadîsi şu isnâdlarla nakletmişlerdir:

1-Tayâlisî-Şu'be-Amr b. Murra-Âsim-İbn Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁴⁵

2-İbn Ebî Şeybe-İbn İdrîs-Husayn-Amr b. Murra-Abbâd b. Âsim-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁴⁶

3-İbn Hanbel-Yahyâ b. Hudrî-Mis'ar-Amr b. Murra-Bir Adam-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁴⁷

Şuayb el-Arnâvût: "Bu hadîs hasen li gayrihidir. Nâfi'den alan râvînin zayıflığı sebebiyle isnâdı zayıftır. İsminde ihtilaf edilmiştir" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁴⁸Şuayb el-Arnâvût aynı değerlendirmeyi aşağıdaki diğer İbn Hanbel isnâdları için de yapmıştır.

4-İbn Hanbel-Veki-Mis'ar-Amr b. Murra-Bir Adam-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁴⁹

5-İbn Hanbel-Abdullâh b. Muhammed-Husayn-

İbn Hanbel-Abdullâh b. Muhammed-Abdullâh b. İdrîs-Husayn-Amr b. Murra-Abbâd b. Âsim-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁵⁰

⁴¹ Elbânî, *İrvâ*, 2/54.

⁴² Tayâlisî, *Müsned*, 2/255.

⁴³ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/80, 82, 85; Ebû Dâvûd, "Salât", 121.

⁴⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/80; Ebû Dâvûd, "Salât", 121.

⁴⁵ Tayâlisî, *Müsned*, 2/255.

⁴⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/209, 215; 6/19.

⁴⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 4/80.

⁴⁸ İbn Hanbel, *Müsned*, 27/303.

⁴⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 27/34.

⁵⁰ İbn Hanbel, *Müsned*, 27/324.

6-İbn Hanbel-Muhammed b. Ca'fer-Şu'be-Amr b. Murra-Âsım-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁵¹

7-İbn Mâce-Muhammed b. Beşşâr-Muhammed b. Ca'fer-Şu'be-Amr b. Murra-Âsım-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im- Hz. Peygamber.⁵²

Elbânî bu isnâda “zayıf” demiştir.

8-Ebû Dâvûd-Amr b. Merzûk-Şu'be-Amr b. Murra-Âsım-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁵³

9-Ebû Dâvûd-Müsedded-Yahyâ b. Mis'ar-Amr b. Murra-Bir Adam-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁵⁴

Elbânî yukarıdaki iki Ebû Dâvûd isnâdına da “zayıf” demiştir.

10-Ebû Ya'lâ-Züheyr b. Harb-Abdurrahmân b. Mehdî-Şu'be-Amr b. Murra-Âsım-Nâfi b. Cübeyr-Cübeyr b. Mut'im-Hz. Peygamber.⁵⁵

Hâkim (ö. 405/1014) bu hadîsin sahîh olduğunu Buhârî ve Müslim'in onu tahrîc etmediğini söylemiştir. Zehebî (ö. 748/1348) de bu hadîs için “sahîh” değerlendirmesinde bulunmuştur. ⁵⁶Elbânî cevap olarak şunları söylemiştir: “Bu konuda tartışma söz konusudur. İbn Hibbân dışında kimse bu râvîyi tevsik etmemiştir. Onun isminin tartışmalı olması onun tanınmadığını hissettirmektedir. Bu sebeple Buhârî “Sahîh değil” dedi. Bununla birlikte konuyla ilgili diğer hadîsler için bu hadîs iyi bir şâhiddir.”⁵⁷

1. 3. Abdullâh b. Mes'ûd Rivâyetleri

Bu rivâyeti Tayâlisî, İbn Hanbel, İbn Mâce, Ebû Ya'lâ ve Beyhakî eserlerinde rivâyet etmişlerdir.⁵⁸ Tayâlisî rivâyeti mevkûf olarak nakletmiştir. Beyhakî ise hem merfû hem mevkûf olarak tahrîc etmiştir.

İsnadların tümünde râvîler üçüncü râvîye kadar aynı olup şu şekildedir: Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd. Yani bu hadîs üçüncü râvîsi Atâ b. es-Sâib'e kadar ferd olarak gelmiş ve onunla yayılmıştır. Hadîsi İbn Mes'ûd'dan aktaran Ebû Abdurrahmân Abdullâh b. Ebî Habib Kûfeli olup tâbiîndendir. Âlimlerce sika kabul edilmiştir.⁵⁹

Atâ b. es-Sâib de Kûfeli olup bu hadîs onun kanalı ile yayılmıştır. Âlimler genellikle onu sika kabul etmekle birlikte ömrünün sonunda hafızasının

⁵¹ İbn Hanbel, *Müsned*, 27/339.

⁵² İbn Mâce, “İkâmetus-Salât”, 2.

⁵³ Ebû Dâvûd, “Salât”, 188.

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 118.

⁵⁵ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 13/393.

⁵⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nisâbüri, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 1/360.

⁵⁷ Elbânî, *İrvâ*, 2/55.

⁵⁸ Tayâlisî, *Müsned*, 1/49; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403, 404; İbn Mâce, “İkâmetu's-Salât”, 2; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 8/411; 9/258; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/36.

⁵⁹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 5/183.

bozulduğunu söylemişlerdir. Bozulmadan önce işitenlerin hadîsleri sahîh, diğerlerinin rivâyetleri ise zayıf sayılmıştır. İhtilattan önce ondan nakilde bulunanlar arasında Şu'be, Hammâd b. Zeyd, Sevrî, Vüheyb, Züheyb, Zâide ve Eyyûb isimli muhaddisler bulunmaktadır. İhtilat sonrası ondan hadîs alanlar arasında ise Muhammed b. Fudayl, Cerir, Hüşeym, Hâlid el-Vâsîti ve İbn Uleyye zikredilmiştir. Ebû Hâtîm onun hafızasının çok bozulduğunu söylemiştir. Onun telkine maruz kaldığı da ifade edilmiştir.⁶⁰

İbn Hacer, Atâ b. es-Sâib'in ihtilatı hakkında âlimlerin söylediklerini aktardıktan sonra şunları söylemiştir: "Sevrî, Şu'be, Züheyb, Zâide Hammâd b. Zeyd ve Eyyûb'un Atâ'dan rivâyetleri sahîhtir. Bunların dışındakilerin rivâyetinde ise tevakkuf edilir. Hammâd b. Selem'e ise ihtilaf edilmiştir. Ortaya çıkan şudur ki o iki defa işitmiştir. Dârekutnî'nin (ö. 385/995) sözlerinden anlaşıldığına göre bir defa Eyyûb ile birlikte işitmiştir. Bir defa da daha sonra Basra'ya onların yanına geldiği zaman Cerîr ve arkadaşları ile birlikte hadîs dinlemiştir. Allâhu a'lem."⁶¹

Aşağıdaki isnâdlarda da görüleceği üzere bu rivâyeti Atâ b. es-Sâib'den dört râvî almıştır. Birisi Hammâd b. Selem'dir ki Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşlarının tahkik ettiği İbn Hanbel'in *Müsne'd*'inde ifade edildiğine göre ihtilat öncesi almış ve rivâyeti mevkûf olarak nakletmiştir. Ancak yukarıda verdiğimiz İbn Hacer'in ifadesine göre ondan ihtilat sonrası da nakli söz konusudur. Tespit edebildiğimiz rivâyetlerin dört tanesi İbn Fudayl kanalı ile nakledilmiş olup bu râvî ihtilat sonrası bu hadîsi almıştır. İki rivâyet Ammâr b. Rüzeyk tariki ile nakledilmiştir. Bu râvînin ise ihtilattan önce mi sonra mı aldığı bilinmemektedir. Beyhâkî'nin naklettiği bir rivâyet ise Verkâ tarafından nakledilmiş olup Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları bir defasında ne zaman aldığı bilinmediğini bir defasında ise ihtilattan sonra aldığı söylemişlerdir. Isnadları verdiğimiz yerde bu değerlendirmelerine de yer vereceğiz.

Rivâyetin metinleri genel olarak aynıdır.

عن عبد الله عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان يقول اللهم إني أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفته ونفخه قال فهمزه الموتة ونفته الشعر ونفخه الكبير.⁶²

Abdullâh b. Mes'ûd'dan nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s): "Kovulmuş şeytandan, nefhinden, nefsinden ve hemzinden sana sığınırım" derdi. Onun hemzi ilişkisi, nefsi şiiir, nefhi de kibirdir."

Yukarıda da ifade ettiğimiz üzere Ebû Dâvûd et-Tayâlisî mevkûf, Beyhâkî hem merfû hem mevkûf, diğerleri ise merfû olarak nakletmişlerdir.

⁶⁰ İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/203 vd.; Mizzi, *Tehzîb*, 14/410.

⁶¹ İbn Hacer, *Tehzîb*, 7/207.

⁶² İbn Ebi Şeybe, *Musannef*, t.y., 6/17.

Ebû Dâvûd'un rivâyetine göre namazda şeytandan ve onun nefhinden Allâh'a sığınan Abdullâh b. Mes'ûd'dur. Bu sığınma da mutlak olarak "namazda" şeklinde nakledilmiştir.

Muhammed b. Fudayl rivâyetlerinde -Beyhakî hadîsi hariç- Hz. Peygamberin bu şekilde istiâze ettiği bilgisi mevcuttur. Ancak bunları namazda veya namaza başlarken söylediği bilgisi bulunmamaktadır.⁶³ Ammâr b. Rûzeyk rivâyetinde de Hz. Peygamber'in bu istiâzesinin namazda olduğuna dair bir bilgi yoktur.⁶⁴

Verkâ hadîsinde de namaz geçmez. Ancak Hz. Peygamber'in bu ifadeleri söylemeleri için sahabeye öğrettiği bilgisi vardır.

Hadîsi muhaddisler şu isnâdlarla nakletmişlerdir:

1-Ebû Dâvûd et-Tayâlisî-Hammâd b. Seleme-Atâ-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd.⁶⁵

Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları Hammâd'ın ihtilattan önce Atâ'dan hadîs aldığını âlimlerin doğruladıklarını belirtilmiştir.⁶⁶ Ancak yukarıda da verdiğimiz üzere İbn Hacer ihtilattan sonra da dinlediği kanaatindedir.

Beyhakî, Hammâd b. Seleme'nin bu rivâyeti mevkûf olarak naklettiğini belirtmiştir.⁶⁷

2-İbn Ebî Şeybe-İbn Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.⁶⁸

Muhammed b. Fudayl Atâ'dan ihtilattan sonra işittiği için hadîs zayıftır.

3-İbn Hanbel-Ebû'l-Cevâb-Ammâr b. Rûzeyk-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.⁶⁹

Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları bu hadîs için sahîh li gayrihi demiştir. İsnadının ise hasen görülebileceğini söylemiştir. Ammâr b. Rûzeyk'in Atâ'nın ihtilatından önce mi sonra mı ondan hadîs aldığının kaynaklarda geçmediğini söylemiştir. Ammâr'ın Sevrî'den önce vefat etmesinden hareketle onun gibi ihtilattan önce olduğuna hükmetmiştir.

İsnaddaki râvîlerden Ebû'l-Cevâb bazı âlimlerce sika, bazıları tarafından ise saduk sayılmıştır.⁷⁰ İbn Hacer, onun için "Saduk, bazen yanılırdı" demiştir.⁷¹ Dikkatimizi çeken bir husus da Ammâr b. Ruzeyk'in İbn Fudayl'a göre daha az tercih edildiğidir.

⁶³ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 6/17; İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403; İbn Mâce, "İkâmetu's-Salât", 2.

⁶⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 9/258.

⁶⁵ Tayâlisî, *Müsned*, 1/49.

⁶⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/378.

⁶⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/54.

⁶⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 6/17.

⁶⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîb*, 2/289.

⁷¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/96.

4-İbn Hanbel-Abdullâh b. Muhammed-Muhammed b. Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.⁷²

Muhammed b. Fudayl ihtilattan sonra işittiği için zayıftır. Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları hadis hakkında "Sahîh li gayrihidir. Bu isnâd zayıftır" demişlerdir.⁷³

5-İbn Mâce-İbn Münzir-İbn Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.⁷⁴

Elbânî de bu tarîk için "sahîh" demiştir.

6-Ebû Yal'a-İbn Ebî Şeybe-İbn Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber.⁷⁵

Muhammed b. Fudayl ihtilattan sonra işittiği için rivâyet yine zayıftır.

7-Ebû Yal'a-Ebû Hayseme-Ebû'l-Cevâb-Ammâr b. Rûzeyk-Atâ-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz.Peygamber.⁷⁶

8-Beyhakî-Ebû Abdullâh el-Hâfız-Muhammed b. Ya'kûb-İbrâhîm b. Abdillâh-Ahmed b. Ebî Zabya-Verkâ-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber:

Beyhakî-Ebû Abdullâh-Muhammed b. Mûsâ-Muhammed b. Eyyûb-İbn Ebî Şeybe-Muhammed b. Fudayl-Atâ b. es-Sâib-Ebû Abdurrahmân-İbn Mes'ûd-Hz. Peygamber: "Hz. Peygamber namaza girince şöyle dedi." Verkâ'nın hadîsinde ise: "Hz. Peygamber şöyle dememizi emrederdi: ve Kovulmuş şeytandan nefhinden, nefsinden ve hemzinden Yüce Allâh'a sığınırım."⁷⁷

Bu rivâyetten sonra Beyhakî Hammâd'ın bu rivâyeti Atâ'dan mevkûf olarak naklettiği söylemiştir.

Şuayb el-Arnâvût ve arkadaşları bir yerde Verkâ'nın ihtilattan sonra işittiğini söylemişlerdir.⁷⁸ Bir yerde ise kimsenin onun durumunu açıklamadığını o yüzden tevakkuf edilmesi gerektiğini söylemişlerdir.⁷⁹

İsnaddaki râvîlerden İbrâhîm b. Abdullâh için Zehebî "sadûk" demiştir.⁸⁰ Yine İbn Hacer, Ahmed b. Ebî Taybe için "saduktur ve ferd hadîsleri vardır" demiştir.⁸¹

Elbânî Abdullah b. Mes'ûd hadîsi hakkında şunları söylemiştir: "Hâkim

⁷² İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403.

⁷³ İbn Hanbel, *Müsned*, 1/403.

⁷⁴ İbn Mâce, "İkâmetü's-Salât", 2.

⁷⁵ Ebû Yal'a, *Müsned*, 8/411.

⁷⁶ Ebû Yal'a, *Müsned*, 9/258.

⁷⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/36.

⁷⁸ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 10/ 495.

⁷⁹ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/ 378.

⁸⁰ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed ez-Zehabî, *Mizânü'l-i'tidâl fî nakd'r-ricâl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 1/44.

⁸¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/80.

onu “sahih” saydı. Zehebî de onayladı. Ancak bu tartışmalıdır. Busûri *Zevaid*'de “Bu zayıf bir isnâddır. Atâ ihtilatâ maruz kaldı. Muhammed b. Fudayl ihtilattan sonra ondan hadîs aldı” dedi.”⁸² Dikkât edilirse rivâyetin diğer tarikleri hakkında bir değerlendirmeye gitmeye gerek görmemektedir. Halbûkî Elbânî zayıf tariklerin birbirlerini güçlendirdiği metodunu sıkça kullanan biridir.

1. 4. Ebû Ümâme el-Bâhilî Rivâyetleri

Bu rivâyeti sadece İbn Hanbel'in eserinde tespit edebildik.

1-İbn Hanbel-Behz-Hammâd b. Seleme-Ya'lâ b. Atâ-Dımeşki Bir Şeyh-Ebû Ümâme el-Bâhilî-Hz. Peygamber.⁸³

2-İbn Hanbel-İshâk b. Yusuf-Şerik-Ya'lâ b. Atâ-Bir Adam-Ebû Ümâme el-Bâhilî-Hz. Peygamber.⁸⁴

أَبَا أُمَامَةَ الْبَاهِلِيِّ يَقُولُ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا دَخَلَ فِي الصَّلَاةِ مِنَ اللَّيْلِ كَبَّرَ ثَلَاثًا، وَسَبَّحَ ثَلَاثًا، وَهَلَّلَ ثَلَاثًا، ثُمَّ يَقُولُ: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْخِهِ وَشُرْكَهِ».⁸⁵

Ebû Ümâme el-Bâhilî'den nakledildiğine göre Hz. Peygamber (s) gece namaza girdiği zaman üç defa tekbîr, üç defa tesbih, üç defa tehlîl getirir ve sonra şöyle derdi: “Ey Allâh'ım kovulmuş şeytandan, onun hemzinden, nefhinden ve şirkinden sana sığınırım.”

Rivâyette meçhûl bir râvî olduğu için hadîs zayıftır. Şuayb el-Arnâvût isnâdın zayıf hadîsin ise hasen li ğayrihi olduğunu söylemiştir.

Konuyla alakalı Hasan-ı Basrî ve Ebû Seleme b. Abdurrahmân'dan nakledilen mürsel rivâyetler de mevcuttur.

Şuayb el-Arnâvût, İbn Hanbel'in Ebû Seleme b. Abdurrahmân kanalı ile naklettiği hadîsin isnâdının zayıf olduğunu söylemiştir. Çünkü İkrime'nin Yahyâ'dan rivâyeti zayıftır ve ayrıca hadîs mürseldir. Rivâyette namaz kaydı da yoktur.⁸⁶

قال يحيى قال أبو سلمة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا قام من الليل يقول اللهم أنى أعوذ بك من الشيطان الرجيم من همزه ونفثه ونفخه قال وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول تعوذوا بالله من الشيطان الرجيم من همزه ونفخه ونفثه⁸⁷

Hasan-ı Basrî'nin mürsel rivâyetleri ise üç ayrı râvî tarafından nakledilmiştir. Birinde namaz kaydı yoktur. Birinde Hz. Peygamber bu ifâdeleri teheccüde başlamadan önce, birinde ise namaza başladığı zaman söylemiştir:

⁸² Elbânî, *İrvâ*, 2/56.

⁸³ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/253.

⁸⁴ İbn Hanbel, *Müsned*, 5/253.

⁸⁵ İbn Hanbel, *Müsned*, 36/512.

⁸⁶ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/156.

⁸⁷ İbn Hanbel, *Müsned*, 6/156.

عن الحسن أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يقول اللهم إني أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفته ونفخه قالوا ما أكثر ما تستعبد من هذا لمن هذا قال أما همزه فهو الجنون وأما نفخه فالكبر وأما نفته فالشعر.⁸⁸

Bu rivâyeti Hasan'den nakleden Hişam b. Hassan hakkında İbn Hacer: "Hasan ve Atâdan rivâyetleri hakkında eleştiriler mevcuttur. Çünkü irsâl ettiği söylenmektedir" demiştir.⁸⁹

Ebü Dâvûd'un *Merâsîl*'inde İmran b. Müslim tarîki ile şu şekilde nakle-dilmiştir:

عَنِ الْحَسَنِ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ إِذَا قَامَ مِنَ اللَّيْلِ يُرِيدُ أَنْ يَتَهَجَّدَ قَالَ قَبْلَ أَنْ يَكْبُرَ: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاللَّهُ أَكْبَرُ كَبِيرًا أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْتِهِ وَنَفْخِهِ « قَالَ ثُمَّ يَقُولُ: «اللَّهُ أَكْبَرُ»⁹⁰.

İsnâddaki râvîlerden İmran b. Müslim (ö. ?) hakkında İbn Hacer "sadûk" değerlendirmesinde bulunmuştur.⁹¹ Diğerleri sikadır.

Yine İbn Hacer'in nakline göre Müsedded de bu hadisi eserinde nakletmiştir. Orda Hasan'den hadisi alan Avf b. Ebî Cemile âlimlerin çoğunluğunca sika ancak kaderî ve şii olarak nitelenmiştir.⁹²

وَقَالَ مُسَدَّدٌ حَدَّثَنَا يَحْيَى عَنْ عَوْفٍ عَنِ الْحَسَنِ قَالَ بَلَغَنِي أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَقُولُ إِذَا افْتَتَحَ الصَّلَاةَ اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمْزِهِ وَنَفْتِهِ وَنَفْخِهِ قَبْلَ مَا هَمْزُهُ قَالَ هَمْزُهُ الْمُؤْتَةُ الَّتِي تَأْخُذُ بَنِي آدَمَ وَنَفْتُهُ الشَّعْرُ وَنَفْخُهُ الْكِبَرُ.⁹³

Bu rivâyetlere dikkat çekmemizin sebebi yukarıda verdiğimiz merfû hadislere benzemeleridir. Yani tâbiîn döneminde bilinen bu mürsel hadisin zaman içerisinde zayıf ve vehimli râvîler tarafından muttasıl hale dönüştürüldüğü veya yerleşik uygulamaya uygun bir hale dönüştürülerek nakledildiği ihtimalinin göz ardı edilmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Aşağıda gelecek olan bir rivâyet, Hz. Ömer'den de merfû olarak Dârekutnî tarafından tahrîc edilmiştir. Ancak Dârekutnî bu rivâyeti nakleden râvîlerden birinin onu ref' ettiğini söylemiştir. Diğer râvîlerin Hz. Ömer'den mevkûf olarak olarak naklettikleri rivâyetin sahîh olduğunu söylemiştir.⁹⁴ Ancak aşağıda da geleceği üzere sahîh kabul edilen bu mevkûf rivâyetin istiâzesi ile merfû rivâyetlerdeki istiâze farklıdır.

Abdürrezzâk b. Hemmâm ve İbn Ebî Şeybe'nin konu hakkında oluşturdukları bâb başlıkları ve burada naklettikleri rivâyetler meselenin anlaşılması noktasında önemli fikirler vermektedir. Abdürrezzâk b. Hemmâm'ın

⁸⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/84.

⁸⁹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/572.

⁹⁰ Ebü Dâvûd Süleymân b. el-Eşas b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi, *el-Merâsîl* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 1/88.

⁹¹ İbn Hacer, *Takrîb*, 1/430.

⁹² Mizzi, *Tehzîb*, 22/437.

⁹³ Ebü'l-Fadl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâ'idü'l-mesânîdi's-semâniye* (Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419), 4/30.

⁹⁴ Ebü'l-Hasen Ali b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966), 1/299.

“Namazda istiâze” isimli bâbında İbn Cüreyc, Atâdan “Namazda veya dışında istiâze kıraâten önce vaciptir” sözünü duyunca sebebinin “Kur’ân okuduğun zaman kovulmuş şeytandan Yüce Allâh’a sığın” ayeti mi?”⁹⁵ olduğunu sorar ve “Evet” cevâbını alır.⁹⁶

Sahâbeden Hz. Ömer ve oğlu İbn Ömer’in de istiâze ettikleri sahîh sayılan rivâyetlerle aktarılmıştır.⁹⁷ Hz. Ömerin istiâzesi namazda olup Sübhâneke Duâsı’nı okuduktan sonra bir rivâyete⁹⁸ göre şu şekilde nakledilmiştir: *أعوذ بالله من الشيطان الرجيم الحمد لله رب العالمين* Bir rivâyette ise *ثم تعوذ* şeklinde nakledilmiştir.⁹⁹ Şuna da dikkat çekmek de fayda mülâhaza ediyoruz. Hz. Ömer’in Sübhâneke ile namaza başladığını aktaran birçok sahîh hadislerde bu istiâze bilgisi geçmemektedir.¹⁰⁰ Nitekim Hanefî kaynaklarına; İmâm Muhammed ve Ebû Yusuf’un *Âsâr*’larına bakıldığında Hz. Ömer’in namaza Sübhâneke ile başladığı aktarılmıştır. Ancak istiâze okuduğuna dair bir rivâyet nakledilmemiştir.¹⁰¹

İbn Ömer’in istiâzesi ise mutlak nakledilmiş olup namaz kaydı bulunmaktadır:¹⁰² *اللهم أعوذ بك من الشيطان الرجيم أو أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم*

İstiâzelerin şeklinin de farklı olduğunu ve namazda da farklı yerlerde okunduğu görülmektedir. Nitekim Abdürrezzâk b. Hemmâm “Ne zaman istiâze edilir?” şeklinde bir başlık açmıştır.¹⁰³ İbn Ebî Şeybe ise “İstiâze nasıldır ve kıraâten önce mi sonra mı?” şeklinde bir bâb başlığı oluşturmuştur.¹⁰⁴

Tâbiînden Tâvûs b. Keysân *رب أعوذ بك من همزات الشياطين وأعوذ بك رب أن يحضرون* şeklinde istiâze ederdi.¹⁰⁵

İbn Sirîn’in Fâtihadan önce ve sonra *رب أعوذ بالله السميع العليم من همزات الشياطين وأعوذ* şeklinde istiâze ettiği nakledilmiştir.¹⁰⁶

Hasan-ı Basrî’nin Fâtihadan önce *رب أعوذ بالله السميع العليم من الشيطان الرجيم* şeklinde istiâze ettiği aktarılmıştır.¹⁰⁷

⁹⁵ en-Nahl 16/98.

⁹⁶ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/83.

⁹⁷ Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfi, *Musannef*, thk. Ebû Habîb Nâsır b. Abdilazîz (Riyâd: Dâru Künûzi İşbilyâ, 2015), 3/23 vd.

⁹⁸ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 1/214.

⁹⁹ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 1/214.

¹⁰⁰ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 1/208 vd.

¹⁰¹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfi, *el-Âsâr* (Beirut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, t.y.), 1/21; Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad eş-Şeybânî, *el-Âsâr* (Beirut: Dâru’l-Kütüb’l-İlmiyye, t.y.), 1/122.

¹⁰² Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/84; İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, 1/214.

¹⁰³ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/86.

¹⁰⁴ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 1/214.

¹⁰⁵ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/84.

¹⁰⁶ İbn Ebî Şeybe, *Musannef*, t.y., 1/215.

¹⁰⁷ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/86.

İbrâhîm en-Neha'nin Fâtihadan sonra istiâze ettiği Saîd b. Cübeyr'in ise önce istiâze ettiği bilgisi mevcuttur.¹⁰⁸

Elbânî Hz. Peygamber'in kıraatten önce أعوذ بالله من الشيطان الرجيم dediği rivâyeti için şöyle demiştir: “İki ziyâde şeyle sahihtir. Bu iki şey olmadan onun için bir asl bilmiyorum.” O ziyâdenin ise نفخه ونفته وهمزه olduğu ve bu şekliyle Ebû Saîd el-Hudrî, Cübeyr b. Mut'im, İbn Mes'ûd ve Hz. Ömer ve Ebû Ümâme rivâyetlerinde de geçtiğini söylemiştir.¹⁰⁹

Elbânî, İbn Münzir'in “Hz. Peygamber'in kıraâte başlamadan önce أعوذ بالله من الشيطان الرجيم dediği Hz. Peygamber'den nakledilmiştir” demesine şöyle cevap vermiştir: “Bununla ilgili bilinen hadîs kitaplarında -Ebû Dâvûd'un *Merasil*'inde Hasan-ı Basrî'den nakledilen rivâyet hariç- herhangi bir şeye vâkıf olmadım. O hadîs Hasan-ı Basrî mürseli olduğu için zayıftır. O hadîste bu sığanın namazda olduğu da yoktur. En iyisi Cübeyr b. Mut'im rivâyetindeki gibi istiâze etmektir. Bazen de السميع العليم ifadesini bazı hadîslerde geçtiği gibi ziyâde etmektir. Ebû Dâvûd, Tirmizî ve diğerlerinin hasen bir isnâdla naklettiği Ebû Saîd el-Hudrî hadîsinde olduğu gibi.”¹¹⁰

Elbânî bütün bu rivâyetler için şu değerlendirme de bulunmuştur: “Özetle beş tane mûsned ve Hasan-ı Basrî ve Ebû Seleme'nin mürselleri birbirine eklenirse bu ziyâdenin sıhhati ve Hz. Peygamber'e nisbeti kesinleşir ve namaz kılan kişiye onu söylemesi Hz. Peygamber'e iktidâen gerekli olur”¹¹¹

SONUÇ

Konuyla alakalı incelediğimiz rivâyetler ve mezheplerin yaklaşımları bizde şu kanaatleri oluşturmuştur. Öncelikle sahâbeden Hz. Ömer'in namazda Sübhâneke Duâsı'ndan sonra istiâze ettiğine dair sahih sayılan bazı rivâyetler mevcuttur. Ancak konuyla ilgili birçok rivâyetin sadece “Sübhâneke Duâsı” okurdu şeklinde nakledilmesi sebebiyle bu bilgiye ihtiyatla yaklaşılması gerektiği kanaatindeyiz. İbn Ömer'in ise istiâze ettiği bilgisi bulunmakla beraber bunun namazda olduğu kaydı yoktur. İbn Mes'ûd'un namazda istiâze ettiğine dair nakledilen bir rivâyet mevcut olmakla birlikte sıhhati tartışmalıdır. Yani bazı âlimlerce sahih bazılarına göre zayıftır. Ayrıca hadîs “namazda istiâze ederdi” şeklinde nakledilmiş olup namazın neresinde söylediğine dair bir açıklık getirmemektedir. Bu üç sahâbinin istiâzesi birbirinden farklıdır.

¹⁰⁸ Abdürrezzâk b. Hemmâm, *Musannef*, 2/87.

¹⁰⁹ Elbânî, *İrvâ*, 2/53.

¹¹⁰ Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Temâmu'l-minne fi't-ta'lik alâ fikhî's-Sünne* (Dâru'r-Râye, t.y.), 1/176.

¹¹¹ Elbânî, *İrvâ*, 2/57.

Tâbiîn âlimlerine gelince onların da tek tip bir istiâzelerinin olmadığını görmekteyiz. Ayrıca bazıları yine namazla kayıtlı değildir. Namazda ise kiminin Fâtiha öncesi, kiminin sonrası, kiminin de her iki yerde de istiâze ettiği aktarılmıştır.

Mezheplere gelince İmâm Mâlik Ramazan ayı hariç farz namazlara istiâze ile başlanılmasını doğru bulmamaktadır. Ramazanı istisna etmesine ise kurrâların âdetlerini gerekçe olarak gösterir. Hanefî ve Hanbelî mezheplerinin kurucuları Fâtiha Sûresi öncesi istiâze etmekle beraber bu konuda bir delil sunmamışlardır. İmâm Şâfiî ise delil olarak merfû bir hadîs vermemiş ancak iki mevkûf hadîs nakletmiştir. Biri Ebû Hureyre'ye diğeri İbn Ömer'e izafe edilen bu hadîsler son derece zayıftır. Onun konuyla en iyi delili ilgili Nahl Sûresi'ndeki meşhur ayettir.

Kanaâtimizce konuyla ilgili bilinen en erken rivâyet Hasan-ı Basrî'nin mürsel hadîsidir. Üç râvî ondan bu hadîsi mürsel olarak almıştır. Bu rivâyetler de birbirinden farklıdır. Birine göre Hz. Peygamber bu ifadeleri namazda değil mutlak olarak, birine göre gece teheccüde kalktığına tekbirden önce söylerdi. Birinde ise namaza başladığında söylerdi. Yukarıda geçtiği üzere istiâze ile birlikte başka farklı ibareler de bulunmaktadır.

Hasan-ı Basrî'den mürsel olarak nakledilen bu rivâyet benzer bir içerikle muttasıl merfû olarak da nakledilmiştir. Hz. Peygamber'in namaza istiâze ile başladığını aktaran rivâyetler merfû olarak dört sahâbîden nakledilmiştir: Ebû Saîd el-Hudrî, Cübeyr Mut'im, Abdullâh b. Mes'ûd ve Ebû Ümâme el-Bâhilî.

Bunlar içerisinde en iyi rivâyet olarak Ebû Saîd'in hadîsi kabul edilmiştir. Bu rivâyete göre Hz. Peygamber gece namaza kalkınca Sübhâneke Duâsı'nı okur. Akabinde üç tekbîr ve üç tehlîl getirdikten sonra rivâyette geçtiği şekliyle istiâze ederdi. Ebû Dâvûd bu hadîsin aslında mürsel bir şekilde Hasan-ı Basrî'den nakledildiğine ve isnâddaki râvîlerin birinin vehmi ile müsnele dönüştüğü bilgisine dikkat çekmiştir. İbn Hanbel de bu hadîsin sahîh olmadığını ifade etmiştir. Nevevî ve Şuayb el-Arnâvût da zayıf sayanlardır. Ukaylî ve İbn Hacer ise hasen kabul etmiştir. Elbânî bu rivâyetin hasen olduğunu başka sahâbîlerin rivâyetlerinden hareketle sahîh hadîs seviyesine yükseleceğini söylemiştir. Bu rivâyetteki istaze أعوذ بالله السميع العليم من همزه ونفخه ونفته şeklinde.

Ebû Ümâme el-Bâhilî ve Cübeyr b. Mut'im rivâyetleri senedlerinde meçhûl râvî barındırması sebebiyle zayıf sayılmışlardır. Şuayb el-Arnâvût her iki hadîsin isnâdı için zayıf, metni için ise hasen li gayrihi demiştir.

Cübeyr rivâyetine göre Hz. Peygamber namaza girince üçer defa tekbîr,

hamd ve tesbih getirdikten sonra *أَعُوذُ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ نَفْخِهِ وَنَفْتِهِ وَهَمَزِهِ* derdi.

Ebû Ümâme hadîsine göre ise Hz. Peygamber namaza girince ise üçer tekbîr, tesbih ve tehlîl getirdikten sonra *اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ مِنْ هَمَزِهِ وَنَفْخِهِ وَشَرْكِهِ* derdi.

Abdullâh b. Mes'ûd rivâyetleri ise birkaç noktadan dikkat çekmektedir. Hz. Peygamberle birlikte dördüncü râvî olan Atâ b. es-Sâib'den hadîsi nakleden dört râvîden Hammâd'ın rivâyetine göre bu şekilde namaza başlayan İbn Mes'ûd'dur. Geriye kalan üç râvînin rivâyetlerine göre de Hz. Peygamber'in bunu namazda söylediğine dair bir kayıt yoktur. Yine bu râvîlerden üçünün bu hadîsi Atâ b. Es-Sâib'den ihtilat öncesi mi yoksa sonrası mı aldığı bilinmemektedir. Rivâyeti çoğunlukla tercih edilen İbn Fudayl'ın rivâyeti ise ihtilat sonrasıdır. Nitekim bu rivâyeti Hâkim'in sahîh saymasına Elbânî itiraz etmiş ve Busûrî'den naklen bu ihtilatâ dikkat çekmiştir.

Elbânî hem bu bilgiyi aktarmış hem de İbn Mâce'nin tahrîc ettiği İbn Fudayl rivâyeti için sahîh demiştir. Buradaki sahîh ifadesiyle hadîsin metnini kastetmektedir. Yukarda verdiğimiz Ebû Saîd el-Hudrî hadîsine de hasen deyip başka rivâyetlerle desteklenip sahîh seviyesine çıkacağını söylemiştir. İbn Mes'ûd rivâyetindeki istiâze *من همزه ونفته من الشيطان من أعوذ بك من الشيطان من همزه ونفته* şeklindedir.

Yukarıda da verdiğimiz üzere kurucu mezhep İmâmları namazda Fâtihâdan önce istiâze ile başlamalarına dayanak olarak sahîh merfû bir hadîs verememişlerdir. Elbânî gibi sahîh hükmünü verenler ise zayıf veya kimilerince hasen kabul edilen bazı hadîsleri bir araya getirerek buradan kuvvet kazandığından hareketle bu hükmü vermişlerdir. Netice olarak Hz. Peygamber'in Fâtihâdan önce istiâze ederek namazlarına başladığına dair müstakil sahîh merfû bir hadîs bulunmadığını söyleyebiliriz. Bu uygulamanın ise kurrâların kıraâte istiâze ile başlama geleneklerinin ve fakihlerin fetvalarının namaza da yansması ile ortaya çıktığı kanaatindeyiz.

KAYNAKÇA

Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdirrahmân. Mesâilü İbn Hanbel. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmi, 1981.

Abdürrezzâk b. Hemmâm, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfî' es-San'ânî el-Himyerî. el-Musannef, thk. Habîburrahmân el-A'zamî. Beyrut: el-Mektebû'l-İslâmî: 1403, t.y.

- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. es-Sünenü'l-kübrâ. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik. Müsned. Medine: Mektebetü'l-Ulûm, 2009.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. el-Câmi'u's-sahîh, thk. Mustafa Dîb el-Boğa. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1987.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fî. et-Târîhu'l-kebir. Haydarâbâd, Dâiretü'l-Meârif, t.y.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. el-İlelü'l-vârîde fî ehâdîsi'n-nebeviyye. Riyâd: Darü Taybe, 1985.
- Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. Sünen. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1966.
- Ebû Abdillâh Enes b. Mâlik b. Mâlik b. Âmir el-Asbahî. el-Müdevvene. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. el-Merâsîl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Mesâilü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel. Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. Sünen. Beyrut: Kahire: Dâru'l-Fikr, 1988.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî el-Mevsilî. Müsned. Şam: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Ebû Yusuf, Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb el-Kûfî. el-Âsâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. İrvâu'l-ğalîl fî tahrîci ehâdîsi menârî's-sebîl. Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1985.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Temâmu'l-minne fî't-ta'lik alâ fikhî's-Sünne. Dâru'r-Râye, t.y.
- Erdim, Sinan. "Sübhâneke Duâsı Kimin Sünneti?" Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (25 Aralık 2021): 653-671.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. el-Müstedrek ale's-Sahîhayn. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Irâkî, Ebû'l-Fazl Zeynüddîn Abdürrahîm b. el-Hüseyn b. Abdirrahmân. Zeylû Mizâni'l-İ'tidâl. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1973.
- İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. el-Cerh ve't-ta'dîl. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 1952.

- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. el-Kitâbü'l-musannef, thk. Kemal Yûsuf el-Hût. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed b. Ebî Şeybe el-Kûfî. Musannef, thk. Ebû Habîb Nâsır b. Abdilazîz. Riyâd: Dâru Künûzi İşbiliyâ, 2015.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. el-Metâlibü'l-'âliye bi-zevâ'idi'l-mesânidi's-semâniye. Suudi Arabistan: Dâru'l-Âsime, 1419.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. Takrîbü't-Tehzîb. Suriye: Dâru'r-Reşîd, 1986.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. Tehzîbü't-Tehzîb. Hindistan: Matbaatü Dâireti'l-Meârif, 1326.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. Müsned. Kahire: Müessesetü Kurtuba, t.y.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvût ve Adil Mürşid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. es-Sikât. Haydarâbâd: Dâru'l-Meârif, 1973.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. Sahîh. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle: 1993, t.y.
- İbn Huzeyme, Ebû Bekr Muhammed b. İshâk b. Huzeyme es-Sülemî en-Nisâbü'rî. Sahîh. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1970.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. Sünen. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1987.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. Tehzîbü'l-kemâl fî esmâi'r-ricâl. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. el-Câmi'u's-sahîh. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdirrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. Sünen. Halep: Mektebü'l-Matbûât, 1986.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Ezkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1994.
- Suyutî, Abdurrahmân b. Ebû Bekr. Tuhfetü'l-ebâr b. nüketi'l-ezkâr li'n-Nevevî. Medine: Dâru't-Turâs, 1997.
- Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. el-Üm. Beyrut: Darü'l-Ma'rife, 1990.
- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. el-Âsâr. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, t.y.

- Şeybânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Hasen b. Ferkad. el-Asl. Karaçi; İdâretü'l-Kur'ân, t.y.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd b. el-Cârûd. Müsned. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre Yezid. Sünen. Beyrut: Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabî: t.y.,
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed. Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.

İBN CİNNÎ'NİN “EL-MUHTESEB” ADLI ESERİNDE ŞÂZ KIRAAT OLGUSUNA YAKLAŞIM METODU

IBN JINNÎ'S APPROACH TO SHÂDH QIRĀ ĀH IN HIS WORK TITLED AL-MUĤTASAB

NESRİŞAH SAYLAN

DOÇ. DR., FIRAT ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ
KUR'AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
ASSOC. PROF., UNIVERSITY OF FIRAT FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE.
ELAZIĞ, TURKEY

nsaylan@firat.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-5805-8630>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1075833>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
18 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted
20 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / Haziran 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as
Saylan, Nesrişah, “İbn Cinnî'nin “El-Muhteseb” Adlı Eserinde Şâz Kiraat Olgusuna Yaklaşım Metodu [İbn Jinnî's Approach to Shâdh Qirāāh in His Work Titled Al-Muhtasab]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 179-202.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



İBN CİNNİ'NİN "EL-MUHTESEB" ADLI ESERİNDE ŞÂZ KIRAAT OLGUSUNA YAKLAŞIM METODU

Öz

İbn Cinnî, Abbasiler döneminde yaşamıştır. O, Musul'da 322/934 yılında doğmuştur. Asıl adı Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî'dir. Nahiv, sarf, lügat, edebiyat ve kıraat gibi birçok alanda yetkin olan İbn Cinnî, bu alanlardaki yetkinliği sebebiyle çeşitli nispetlerle anılmıştır. Nitekim o, nahiv ilmindeki bilgisinden dolayı nahvî, lügat ilmindeki bilgisi sebebiyle lügavî, doğduğu yere nispetle Mevsilî, babasının hizmetinde bulunduğu aileye nispetle Ezdî olarak tanınmıştır. Dil ve edebiyat alanlarındaki yetkinliği ve bu ilimlerle ilgili problemleri çözmekdeki mahareti sebebiyle de Ebü'l-Feth künyesiyle anılmıştır. Müellif; kıraat, sarf, nahiv, lügat ve edebiyat gibi birçok alanda kendinden sonraki nesillere kaynaklık edecek birçok önemli eser kaleme almıştır. Kıraat ilmiyle alakalı el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-izâh anhâ adlı eseri bunlardan biridir. Bu kitap, şâz kıraatler konusunda telif edilen en kapsamlı ve sistemli eserlerden birisidir. Ayrıca şâz kıraatlerin hücceti niteliğinde yazılmış olan ilk eserlerdendir. Bu bağlamda ihticâc li'l-kırââti's-şâzze kategorisi İbn Cinnî'nin bu eseriyle ortaya çıkmıştır. Müellif, el-Muhteseb adlı kitabında İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandığı kıraatler dışındaki okuyuşları zikrederek bunların hüccetini yapmıştır. O, eserinde kıraat-i sebâ dışında kalan okuyuşların sıhhat, dil ve anlam bakımından yedi kıraate eş değer olduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Ancak onun bu eseri, kıraat-i sebâ dışında kalan ve şâz olarak tanımlanan tüm okuyuşları içermemektedir. Nitekim İbn Cinnî, mukaddimesinde bu hususa işaret ederek eserinde yedi kıraatin dışında kalan okuyuşlardan ilk bakışta fark edilemeyecek inceliklere sahip olan vecihlere yer verdiğini, bunların dışında herhangi bir dilsel izah içermeyen ve anlaşılması kolay olan vecihlerle uğraşıp çabalamanın gereksiz olduğunu ifade etmiştir. İbn Cinnî, kıraat vecihlerini naklederken genel olarak okuyuşun nispet edildiği kişilerin isimlerini belirtmiştir. Ayrıca müellif okuyuş vecihlerini nakletmekle yetinmemiş kıraatlerin sahihini zayıfından ayırarak sahih kıraatleri tespit eden ve bu kategori içerisinde bir vecih tercihte kullanılan ihticâclara da geniş bir şekilde yer vermiştir. O, kıraatlerin ihticâcında isnâd, resm-i Mushaf, Arap dili kaideleri, sarf ve nahiv kuralları, lehçesel farklılıkları gibi dilsel hüccetlerle beraber âyet, hadis, sahâbe ve tabiûn kıraati gibi naklî hüccetleri kullanmıştır. İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde özellikle Arap diline ait olan Arap şiiri, deyimler, lehçe, sarf ve nahiv kuralları gibi unsurlardan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Arap ilminde eşsiz ve mükemmel eserlerin sahibi, sarf ve nahiv ilminde büyük bir âlim olarak nitelenen İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde Arap dilindeki bu ilmî gücünü kullanmıştır. O, genel dil kaidelerinin tespitinde rol oynayan kıyas, sebep, illet, delil gibi ilkeleri kullanarak kıraatlerin tevcihini yapmış ve kıraat ihtilaflarının arkasındaki belâği manaları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Onun naklettiği kıraatlerin hemen hemen hepsini dilsel ve naklî hüccetlerle delillendirdiği tespit edilmiştir. Aslında müellifin böyle bir çalışmayı yapmasının arka planındaki tek amaç kıraat-i sebâ dışında kalan ve şâz olarak nitelenen bu kıraatlerin yedi kıraat karşısında düştüğü olumsuz ve kusurlu bakış açısını yok etmek ve bu okuyuşların yedi kıraatten farklı olmadığını ispat etmektir. İbn Cinnî, bu kıraatlerin sahih bir senede dayandığını, fesahat ve belâgat bakımından ise yedi kıraate denk olduğunu ispat etmeye çalışmıştır. Onun dil ve fesahat bakımından yedi kıraate denk olan okuyuş vecihlerini zikrettiği eserinin incelenmesi büyük önem arz etmektedir. Bu bağlamda çalışmada Arap dilinin önde gelen ilim ehlinde biri olan İbn Cinnî'nin el-Muhteseb adlı eserinde şâz kıraatleri işleyiş tarzı, bu okuyuşların tevcihi ve kıraatler arasındaki tercihi gibi konularla onun şâz kıraatlere yaklaşım metodu incelenmiştir. İbn Cinnî'nin kıraatleri nakil metodu ve okuyuş vecihleriyle ilgili görüşleri aktarıldık

döneminden önceki ve sonraki tefsir ve kıraat kaynaklarına da müracaat edilmiştir. Bu şekilde İbn Cinnî'nin şâz kıraat anlayışı ve bu kıraatlere yaklaşım tarzı diğer kaynaklarla mukayese edilerek tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Kıraat-i Seb'a, Şâz, İbn Cinnî, el-Muhteseb.

IBN JİNNÎ'S APPROACH TO SHĀDH QIRĀĀH IN HIS WORK TITLED AL-MUHTASAB

Abstract

Ibn Jinnî lived during the Abbasids period. He was born in Mosul in 322/934. His full name was Abū al-Fath Uthman b. Jinnî al-Mavsilî al-Baghdādî. Ibn Jinnî showed competency in a variety of fields including syntax, grammar, literature, and recitation. It was due to this variety of competencies that he was mentioned in numerous fields throughout the centuries. He was dubbed a grammarian due to his knowledge in syntax, for his knowledge in lexicon he was considered a lexicographer, in regard to his birthplace he was also known as Mavsılı and in reference to the family for whom his father had been a servant he was called Azdî as well. His competence in the fields of language and literature and his proficiency in solving the problems in these fields also earned him the tag of Abū al-Fath. His best known work in the field of recitation is al-Muhtasab fî tabyîni wujūhi shawādhdi al-qirāat wa al-izāh anhā. This book is one of the most comprehensive and systematic works on shādh recitations. In this work, Ibn Jinni mentioned and compiled the other recitations that were previously excluded when Ibn Mujahid had restricted them to a number of seven. Yet, this work of the author does not in fact include all the recitations that are described as shaz and which had been excluded in the seven recitations (the qiraat-i seb'a). As a matter of fact, in the introduction to his book Ibn Jinni pointed to this fact and explained that he had only included those recitations that possess subtle differences that would evade the attention at first glance and that he found it redundant to toil on those which required no linguistic explanations and were easy to figure out as they already were. While recounting the recitation styles and viewpoints, Ibn Jinni mentioned the names of those whom he considered being the scholars to whom the commonly accepted recitation style was referred. Ibn Jinni also included an expound in length on the criterion of principles that would be employed in separating the authentic recitations from those with a slim chance of qualifying to be considered so, and opting for one of the choices in the former category. In the evaluation of principles, Ibn Jinnî employed linguistic evidence such as imputation, al-rasm a'l mushaf, norms of the Arabic language, rules of grammar and syntax, and the differences in dialects along with the narrative evidence like verses of the Qur'an, hadiths, the recitations of the companions of the prophet, the phenomenon of seven letters and the like. Ibn Jinnî made vast use of Arabic poetry and the sayings, dialects, grammar and syntax rules of the Arabic language in providing proof to the recitations. Described as he author of unique and wonderful works in the studies of Arabic sciences and a great scholar of grammar and syntax studies, Ibn Jinnî applied his scientific proficiency in the Arabic language to establish proof for the recitations. He made use of the principles such as comparison, cause, reason, and evidence, which are employed in determining the general norms of language, to grade the recitation styles and sought to find the rhetorical meanings behind the disputes in recitation styles. It has been detected that almost all of the recitations narrated by him were proved by linguistic and narrative evidence. What the author initially aimed to achieve by creating such work was to reject the traditionally inferior consideration of the recitations which were excluded from the qiraat-i seb'a and

to demonstrate that these recitations did not fall short of the seven recitations. He tried to prove that these recitations too were based on authentic grounds and they were equal to the seven recitations in terms of fluency and rhetoric. It is important to examine the work in point of recitations, in which he mentions the recitation aspects that are equivalent to seven recitations in terms of language and fluency. In this context, this paper examined the method of Ibn Jinnī , one of the leading scholars of the Arabic language, on the way of working, concentrating and choosing the recitations in his al-Muhtasab . Furthermore, this paper refers to the works of previous and latter Quranic commentaries and recitations while depicting Ibn Jinnī's views method of transference and recitation angles. In this way, Ibn Jinnī's understanding of qiraat and his approach to recitations were determined by comparing them with other sources.

Keywords: Recitation, Seven Recitations, Shādh, Ibn Jinnī , al-Muhtasab .

GİRİŞ

Şâz kelimesi Arapçada “شَدَّ” fiilinin ism-i fâili olup, lügatte “tek kalmak, nadir olmak, çoğunluğun dışına çıkıp onlardan ayrılmak, kural dışı olmak” anlamlarına gelmektedir.¹ Bu kavram az veya çok olmasını dikkate almaksızın kıyasa muhâlif olan şey biçiminde tanımlanmıştır.² Şâz ifadesi ilk olarak dilbilim ve hadis alanında ikinci asırda ortaya çıkmıştır.³ Bu dönemde kıraat ilminde şâz kavramı yerine “غَطَط” ve “حَطَّ”⁴ gibi ifadeler kullanılmıştır. Ferrâ (ö. 207/822)⁵ ve Ahfeş (ö. 215/830)⁶ ilk defa bu kavramı “tercih edilmeyen okumalar” anlamında kıraat ilminde kullanmışlardır.⁷ Taberî (ö. 310/923) ise bu kavramı “az okunan” anlamında kullanmıştır. Bu yaklaşım onun hadiste kullanılan şâz kavramından etkilediğini ve bunları kıraat ilmine taşıdığını göstermektedir.⁸

İbn Mücâhid dönemine geldiğinde ise kıraat-i sebâ sistemiyle bu kavramın içeriği ve tanımı farklılaşmış ve şâz kavramı, yedi kıratın dışında kalanları nitelemek için kullanılmıştır. Bu bağlamda şâz kavramı rivâyette tek kalmış ve icmâya dâhil olmayan okumalar anlamını içermekteydi.⁹ Nitekim ondan sonra gelenler de bu yedi kıraati esas alarak bu şekilde şâz

¹ İbn Manzûr, Cemâlüddin Muhammed b. Mükrîm, *Lisânü'l-arab*, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 5/28-29.

² Seyyid Şerif Cürcânî, *Kitâbü't-ta'rifât*, (Beyrut: Mektebet-ü Lübnan, 1985), 129.

³ Mehmet Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, *Marife*, 2 (2007), 64.

⁴ Ebü'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd el-Müberred, *el-Muktadab*, thk. Muhammed Abdülhalik Udeyme, (Beyrüt: Âlemü'l-Kütüb, ts.), 1/123, 254.

⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, (Beyrut: Âlemü'l-kütüb, 1983), 1/416.

⁶ Ebü'l-Hasan Saîd b. Meşâde Ahfeş el-Evsât, *Kitâbu Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Hüdâ Mahmûd Karâa, (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1990), 1/198-199, 209, 240, 265-266.

⁷ Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, 68-72.

⁸ Dağ, “Kıraat İlminde Şâz Kavramı”, 72.

⁹ Ebü Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid, *Kitâbü's-seb' fi'l-kırâât*, thk. Şevkî Dayf, (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 49, 87.

kavramını tanımlamışlardır. Bunlardan biri de İbn Cinnî'dir.¹⁰ İbn Cinnî şâz kavramını kıraat-i seb'â dışında kalanlar olarak tanımlamış ve İbn Mücâhid'in kıraatleri yedi ile sınırlandırmasını esas alan rivâyet merkezli bir anlam oluşturarak şöyle demiştir: "İbn Mücâhid'e ait *Kitâbü's-seb'â*'da zikredilen ve bölgedeki âlimlerin üzerinde icmâ ettiği okumalar ilk kısım-
dır. İkincisi ise yedi kıraatin dışında kalan okumalardır. Bu okuyuşlara şâz kıraat denmektedir.¹¹ İbn Cinnî, şâz olarak nitelenen bu okuyuşların sikâ kimselere dayandığını, nakil yönünden bir sıkıntısı olmadığını ve bu kıraatlerin senedinin Hz. Peygamber'e kadar ulaştığını belirtmiş ve "وَمَا آتَاكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ" "Peygamber size neyi verdiyse onu alınız" (el-Haşr 59/7) âyeti gereğince bu kıraatlere uyulması gerektiğini söylemiştir.¹² İbn Cinnî, saha-
benin bu rivâyetleri muhtemelen Nebî'den (s.a.s.) işiterek aktardığını veya Kur'ân'ın kendisiyle indiği yedi harf kapsamında birer vecih olduğunu be-
lirtmiştir. Bu durumda onların nakilleri sahâbe kavli olmaktadır. Her iki durumda da şâz kıraatler gerek Kur'ân tefsirinde gerekse İslam hukukunda vahyin anlaşılmasına hizmet eden önemli bir haber niteliğini taşımaktadır.¹³ İbn Cinnî'nin kıraat ilmiyle ilgili en önemli eseri *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-izâh anhâ*'dır. Bu kitap, şâz kıraatler konusunda telif edilen en kapsamlı eserlerden birisidir. Müellif, mezkûr eserinde İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandırdığı kıraatler dışındaki okuyuşları zikre-
rek bunların hüccetini yapmıştır.

1. İBN CİNNÎ'NİN KIRAATTEKİ KAYNAKLARI

İbn Cinnî, *el-Muhteseb* adlı eserinde kıraat-i seb'ânın dışında kalan okuyuşları naklederek bu kıraatlerin hüccetini yapmıştır. Ancak müellifin eseri, yedi kıraatin dışında kalan ve şâz olarak tanımlanan tüm okuyuşla-

¹⁰ Abbasiler döneminde yaşayan İbn Cinnî, Musul'da 322/934 yılında doğmuştur. Asıl adı Ebü'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî el-Bağdâdî'dir. İbn Cinnî; nahiv, sarf, lügat, edebiyat ve kıraat gibi birçok alanda yetkindir. Bu alanlardaki yetkinliği sebebiyle çeşitli nispetlerle anılmıştır. Nitekim o, nahiv ilmindeki bilgisinden dolayı nahvî, lügat ilmindeki bilgisi sebebiyle lügavî, doğduğu yere nispetle Mevsilî, babasının hizmetinde bulunduğu aileye nispetle Ezdi olarak tanınmıştır. Dil ve edebiyat alanlarındaki yetkinliği ve bu ilimlerle ilgili problemleri çözmedeki mahareti sebebiyle de Ebü'l-Feth künyesiyle anılmıştır. Müellif; kıraat, sarf, nahiv, lügat ve edebiyat gibi birçok alanda kendinden sonraki nesillere kaynaklık edecek birçok önemli eser kaleme almıştır. Hayatı için bkz. Yâkût el-Hamevî er-Rûmî, *Mu'cemü'l-üdeba İrşadü'l-erib ilâ ma'rifeti'l-edib*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrût: Darü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1585; Ebü'l-Abbâs Şemseddin Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-âyan ve enbâu ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbâs, (Beyrût: Dâru Sâdir, 1398/1978), 3/248; Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri". *Basılmamış Doktora Tezi*, (İstanbul: 1996); Nesrişah Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabe Nisbet Edilen Kıraatler*, (İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020), 22-28.

¹¹ Ebü'l-Feth Osman b. Cinnî el-Mevsilî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr, (Kahire: Dârü'l-Kütübü'l-Mısriyye, 1913), 1/32.

¹² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/32-33.

¹³ Mehmet, Ünal, *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kıraat Farklılıklarının Rolü*, (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 143. Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabe Nisbet Edilen Kıraatler*, 47-48

rı içermemektedir. Nitekim İbn Cinnî; mukaddimesinde bu hususa işaret ederek eserinde yedi kıraatın dışında kalan okuyuşlardan ilk bakışta fark edilemeyecek inceliklere sahip olan vecihlere yer verdiğini, bunların dışında dilsel izâh içermeyen ve kolay anlaşılabilen vecihlerle uğraşp çabalamanın gereksizliğini ifade etmiştir.¹⁴ İbn Cinnî'nin bu ifadesi eserin önemi ortaya koymaktadır. Çünkü o, eserinde kıraat-i seb'â dışında kalan bu okuyuşlar arasında ilk bakışta fark edilemeyecek inceliklere sahip olan ve daha çok yedi kıraate eş değer ve onunla sıhhat, dil ve fesâhat bakımından denk olan okuyuşlara yer vermiş ve bunların hüccetini zikretmiştir.

İbn Cinnî, eserin mukaddimesinde naklettiği kıraatlerle ilgili değerlendirmelerinde bazı kaynaklardan yararlanma yoluna gittiğini ve kaynaklarının bir kısmının kitap diğer kısmının ise sahîh rivâyetler olduğunu haber vermiştir. Kitap olarak faydalandıklarından bazıları şunlardır: İbn Mücâhid'in *Kitâbü-ş-şevâz fi'l-kıraât*'i, Ebû Hâtim es-Sicistânî'nin (ö. 255/869), Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub'un (ö. 210/825 civarı), Zeccâc'ın ve Ferrân'ın *Kitabü'l-me'âni*'sidir.¹⁵ Özellikle kıraatlerin dilsel ve nakli hüccetinde faydalandığı âlimlerden bir kısmı ise şunlardır: Halîl b. Ahmed (ö. 175/791),¹⁶ Sibeveyh (ö. 180/796),¹⁷ Kisâi (ö. 189/805),¹⁸ Ebû Alî Muhammed b. el-Müstenîr Kutrub (ö. 210/825 civarı),¹⁹ Ebû Hatim es-Sicistânî (ö. 255/869),²⁰ Ebû Alî el-Fârisî (ö. 377/987).²¹ Ayrıca müellifin bu eserin temel kaynağı mukaddimesinde zikrettiği İbn Mücâhid'in şâz kıraatlerle alakalı kitabıdır.²² Çünkü müellifin bu eseri İbn Mücâhid'in kitabında yer alan şâz kıraatler etrafında dönmektedir.

2. İBN CİNNÎ'NİN KIRAATLERİ NİSBET ETTİĞİ KİŞİLER

İbn Cinnî, kıraat vecihlerini naklederken genel olarak okuyuşun nisbet edildiği kişilerin isimlerini belirtmiştir. Müellif, kıraatlerin nisbetinde isimlerini zikrettiği sahabe ve tabiûndan bazıları şunlardır: Hz. Osman (ö. 35/656),²³ Hz. Ali (ö. 40/661),²⁴ Übey b. Ka'b (ö. 33/654),²⁵ Abdullah b.

¹⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/35.

¹⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/15.

¹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 287.

¹⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 175-176, 214; 2: 284.

¹⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 15-17.

¹⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 173-174; 2: 96-97, 224-226.

²⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2: 188-189, 206-207, 261.

²¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1: 320-321; 2: 15-17, 63-64.

²² Saylan, *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahâbeye Nisbet Edilen Kıraatler*, 53.

²³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/151-152.

²⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/23.

²⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/365.

Me'sûd (ö. 32/652),²⁶ Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665),²⁷ Abdullah b. Abbâs (ö. 68/687-88),²⁸ Yahyâ b. Ya'mer (ö. 89/708),²⁹ Saïd b. Cübeyr (ö. 94/713 [?]),³⁰ Mücâhid b. Cebr (ö. 103/721),³¹ İkrime (ö. 105/723),³² Ebû Recâ (ö. 105/723-24 [?]),³³ Süleyman b. Yesâr (ö. 107/725),³⁴ Talha b. Musarrıf (ö. 112/730),³⁵ Katâde (ö. 117/735),³⁶ Amr b. Dînâr (ö. 126/744 [?]),³⁷ A'rec (ö. 130/747),³⁸ Amr b. Ubeyd (ö. 144/761),³⁹ Ebû Hanîfe (ö. 150/767),⁴⁰ Âsım el-Cahderî (ö. ?)⁴¹

İbn Cinnî; kıraatlerin aktarımında Nâfi' (ö. 169/785),⁴² Ebû Amr (ö. 154/771),⁴³ İbn Âmir (ö. 118/736),⁴⁴ Hamza (ö. 156/773)⁴⁵ ve Ebû Bekir (ö. 193/809)⁴⁶ gibi yedi kurrâ ve râvilerinin okuyuşlarını da nakletmiştir. Bazen de müellif, kıraat-i seb'â ifadesine atıfta bulunarak bu sistem içerisinde yer alan okuyuşları "es-seb'â" lafzıyla nakletmiştir.⁴⁷ İbn Cinnî'nin aşere kurrâsından Ya'kûb (ö. 205/821)⁴⁸ ve Ebû Ca'fer'in (ö. 130/747-48)⁴⁹ okuyuşlarını naklettiği ancak "aşere" ifadesine nisbetle okuyuşları aktarmadığı görülmüştür. Bu durum müellifin yaşadığı dönemde yedi kıraatin yaygın olduğu ve telif edilen eserlere yansındığını; kıraat-i aşere'nin ise yaygın olmadığını göstermektedir. Nitekim İbn Mihrân'ın (ö. 381/992) sistemleştirdiği kıraat-i aşere, İbn Cinnî'den sonraki dönemlerde yaygınlık kazanmıştır.⁵⁰ Ayrıca müellifin *el-Muhteseb* adlı eseri, genel olarak yedi kıraatin dışında kalan okuyuşları içermektedir. Ancak onun hem seb'â hem de aşere kurrâsından nakledilen okuyuşlara da yer verdiği tespit edilmiştir.

²⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/343.

²⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/277.

²⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/175-176.

²⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/112.

³⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/144-145.

³¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/144-145.

³² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231.

³³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255.

³⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/142-143.

³⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/272.

³⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255.

³⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231.

³⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/117.

³⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/117.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/176.

⁴¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255.

⁴² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/353.

⁴³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/53, 95, 109.

⁴⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/142-143.

⁴⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/156.

⁴⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/156.

⁴⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/182.

⁴⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/308.

⁴⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/13, 56, 71.

⁵⁰ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezrî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999), 20/553.

İbn Cinnî; şâz kıraat imamlarından Hasan-ı Basrî (ö. 110/728),⁵¹ İbn Muhaysın (ö. 123/741)⁵² ve Âmeş (ö. 148/765)⁵³ gibi erbea aşere kurrâsına nisbet ederek onlara da atıfta bulunmuştur. Ayrıca müellif; kıraatlerin nisbetinde Alî b. Hüseyin (ö. 94/712),⁵⁴ Zeyd b. Alî (ö. 122/740),⁵⁵ Ca'fer b. Muhammed (ö. 148/765)⁵⁶ ve Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?])⁵⁷ gibi şîî imamlarına atıfta bulunduğu tespit edilmiştir.

İbn Cinnî, genel olarak kıraatlerin aktarımında okuyuş vecihlerinin nisbet edildiği kişilerin isimlerini tek tek zikretmiştir. Bu bağlamda eserinde kimin nasıl okuduğunu tespit etmeye büyük önem vermiştir. Okuyan kişiye atıfta bulunmadan kıraat vechini naklettiği de bulunmaktadır.⁵⁸ Bu bağlamda müellif, kıraatlerin naklinde belli bir şahsa atıfta bulunmadan “Araplardan diğerleri”,⁵⁹ “Şâm halkından bir adam”,⁶⁰ “Hz. Peygamber’in ahabından bazıları”⁶¹ şeklindeki ifadeleri kullanmıştır. İbn Cinnî’nin eserinde bin üç yüz seksen bir kıraat vechi olduğu ve kendilerine kıraat nisbet ettiği kişilerin sayısının iki yüz yetmiş sekiz olduğu tespit edilmiştir.⁶²

3. İBN CİNNÎ’NİN KIRAATLERİN İHTİCÂCINI YAPMASI

İbn Cinnî, *el-Muhteseb* adlı eserinde naklettiği kıraatlerin hemen hemen hepsinde dilsel ve naklî hüccetlerle bu okuyuşları delillendirmiştir. Hüccet kavramı kıraat vecihlerini temellendirmede kullanılmaktadır. Hüccet lafzı “حجج” fiilinin ismi olup, “delil, kanıt, burhan, özür” anlamlarına gelmektedir.⁶³ Hüccet kelimesi daha çok ihticâc eyleminde sunulan unsurları karşılamaktadır. Dolayısıyla ihticâc kavramı temellendirme eylemini, hüccet kavramı ise temellendirmede kullanılan kanıtları ifade etmektedir.⁶⁴ Müellif, kıraatlerin temellendirilmesinde öncelikle âyetlerle ilgili okuyuşları aktarmış sonrasında ise naklî ve dilsel hüccetlerle kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Bu hüccetleri birer örneklerle inceleyelim.

⁵¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/255; 2/23; 81-82.

⁵² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/357; 2/142-143.

⁵³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/231

⁵⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/272.

⁵⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/357.

⁵⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/357.

⁵⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/272.

⁵⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/50.

⁵⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/55.

⁶⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/223.

⁶¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/148.

⁶² Bayram Demircigil, “İbn Cinnî’nin el-Muhteseb’inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/35 (2017), 79.

⁶³ İbn Manzûr, *Lisânü’l-arab*, 2/778-781.

⁶⁴ Mehmet Dağ, *Geleneksel Kıraat Algısına Eleştirel Bir Yaklaşım*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2011), 371-372.

3.1.Nakli Hüccetler

3.1.1.Ayetlerle İstishadda Bulunması

İbn Cinnî, kıraatlerin ihticâcında kullandığı delillerden biri âyetlerle istishadda bulunmasıdır. Müellif, kıraatlerin tevcihinde bu usulü çok kullanmıştır. O, bu metodda âyetin siyâk-sibâkından ve başka âyetlerdeki kullanımlardan hüccet getirerek kıraatlerin tevcihini yapmıştır. “لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ” “لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ” (en-Nisâ 4/148) âyetinde geçen “إِلَّا مَنْ ظَلَمَ” ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbn Cinnî; İbn Abbâs, Said b. Cübeyr, Dahhâk, Zeyd b. Eslem, Atâ b. Sâib ve İbn Yessâr’ın zikri geçen ifadeyi “إِلَّا مَنْ ظَلَمَ” şeklinde “ظ” ve “ل” harfinin fethasıyla okuduğunu⁶⁵ bildirmiştir. Müellif, kıraat vecihlerini kişilere nisbet ederek aktardıktan sonra okuyuşlara göre âyeti şöyle yorumlamıştır: “ظَلَمَ” ve “ظَلِمَ” okunuşlarına göre ifadede istisnâ-i munkatî söz konusudur. Bu bağlamda âyetin ilk kısmında zikredilen “لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ” “Allah, kötü sözün açıkça söylenmesini sevmez” ifadesi müstakil bir cümle olup kendisinden sonraki “إِلَّا مَنْ ظَلَمَ” sözü ise ilk cümleyle bağlantısı bulunmayan bir ifadedir. Buna göre âyette “zulmeden kimse istisna onun bütün işleri Allah’a gizli kalmaz”, şeklinde bir anlam söz konusudur. Buna delil de âyetin devamında gelen “وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا” “Allah her şeyi işitendir, bilendir” ifadesidir.⁶⁶ Bu örnekte İbn Cinnî, İbn Abbâs’a nisbet edilen okuyuşa göre âyeti yorumladıktan sonra kıraatın tevcihini “دل علي ذلك” ifadesiyle âyetin siyâk-sibâkından delil getirerek yapmıştır.

3.1.2.Hz. Peygamber’in Sözleriyle İstishadda Bulunması

İbn Cinnî’nin kıraatlerin ihticâcında kullanmış olduğu bir diğer delil Hz. Peygamber’in sözleridir. Bu metotta müellif, lafızla ilgili kıraat vecihlerini aktardıktan sonra hadisten istidlâlde bulunarak bu vecihleri desteklemiştir. “فَادْخُلِي فِي عِبَادِي” (el-Fecr 89/29) âyeti bu konuya örnek verilebilir. İbn Cinnî; İbn Abbâs, İkrime, Dahhâk, Ebû Şeyh el-Hünâî, Kelbî ve İbnü’s-Sümeiyfa’nın kıraatinde mezkûr âyetin “فَادْخُلِي فِي عِبَادِي” şeklinde tekil lafız

⁶⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/203. Ayrıca bu okuyuş için bkz. Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed b. Hâleveyh, *Muhtasar fî şevâzîl-Kur’ân min kitâbi’l-bedî’*, (Kahire: Mektebetü’l-Mütenebbî, ts), 36; Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, (Lübnan: Dârü’l-Fıkr, 1981), 11/92; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmî’l-Kur’ân ve’l-mübeyîn limâ tedammenehû mine’s-sünneti ve âyi’l-Furkân*, thk. Abdullâh b. Abdül-Muhsin et-Türkî, (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle, 2006), 7/199; Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî, *Tefsîru’l-bahrî’l-muhîr*, thk. Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvîd, (Beyrût: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1993), 3/398; Ebü’l-Bekâ Muhibbuddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh el-Ukberî, *İrâbü’l-kurââtî’ş-şevâz* thk. Muhammed es-Seyyid ‘Azzûz, (Beyrût: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1417/1996), 1/417.

⁶⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/203.

üzere olduğunu aktarmıştır.⁶⁷ Bu vecih Übey b. Ka'b'ın okuyuşu olarak da aktarılmıştır.⁶⁸ Ayrıca İbn Mes'ûd ve İbn Abbâs'ın zikri geçen âyeti "فِي جَسَدٍ" şeklinde okuduğu nakledilmiştir.⁶⁹ İbn Cinnî; söz konusu kıraate göre âyeti yorumlarken kelimenin lafız olarak tekil, anlam olarak çoğul ifade ettiğini belirtmiştir. Burada sahâbenin kıraatine göre lafzın tekil olmasının mânâ açısından bir genişlik veya darlık ifade etmediğini buna göre âyetin "kullukta tek olduğunu ve onların aralarında kulluk noktasında bir ihtilaf olmadığı" anlamına geldiğini belirtmiştir. Söz konusu kıraate göre âyetin bu anlamının benzerinin Hz. Peygamber'in "وَهُمْ يَدُّ عَلَىٰ مَنْ سِوَاهُمْ" "Onlar diğerlerine karşı el birliği içerisindedirler" sözünde olduğuna işaret etmiştir. Bu bağlamda mânânın onların aynı hedefe kitlenmiş ortaklar olduğunu elin bir kısmının diğerine ihanet etmediği gibi onların da birbirlerinden vazgeçmediğini söylemiştir. Bunun zıddı ise "تَحْسِبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ" "Sen onları toplu halde düşünürsün. Hâlbuki kalpleri darmadağınaktır" (el-Haşr 59/14) âyetidir.⁷⁰ Bu örnekte müellif, sahâbeye nisbet edilen kıraate göre âyeti yorumlamış ve bu yorumu Hz. Peygamber'in sözünden delil getirerek desteklemiştir.

3.1.3.Sahâbenin Okuyuşuyla İstişhadda Bulunması

İbn Cinnî, kıraat vecihlerini naklederken sahâbenin okuyuşundan delil getirerek kıraatlerin tevcihini yapmıştır. Bu metotta müellif, kıraat vecihlerini naklettikten sonra "وهو قراءة" ifadesiyle sahâbenin okuyuşunun da bu şekilde olduğunu aktarmıştır. Sözelimi İbn Cinnî, "فَتَرَى الْوَدْقَ يَخْرُجُ مِنْ خَلَالِهِ" (er-Rûm 30/48) âyetinde geçen "مِنْ خَلَالِهِ" ifadesinin Dahhâk, Hasan-ı Basrî ve Hz. Alî'nin kıraatinde "مِنْ خَلَلِهِ" şeklinde olduğunu naklettikten sonra "İbn Abbâs'ın kıraatinde de bu şekildedir" ifadesiyle sahâbenin kıraatini yine sahâbenin okuyuşuyla desteklemiştir.⁷¹ Müellif, sahâbenin okuyuşuna göre ifadenin "خَلَالٌ" lafzının müfredi olduğunu belirtmiş ve bu okuyuşun şâz olarak nitelenmesini kabul etmemiştir. Ona göre "جَبَالٌ" kelimesinin tekilinin "جَبَلٌ", "دِيَارٌ" kelimesinin müfredinin "دَارٌ" olması gibi "خَلَالٌ" lafzının

⁶⁷ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/360-361.

⁶⁸ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'an*, thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî, (Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001), 24/399; Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi viücûhi't-te'vil*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Ali Muhammed Muavviz, (Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/374.

⁶⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'an*, 174.

⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/360-361.

⁷¹ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/164. Bu kıraat için ayrıca bkz. Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmail en-Nehhâs, *İ'râbü'l-Kur'an*, (Beyrut: Daru'l-Marife, 2008), 745; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr el-Kirmânî, *Şevâzî'l-kırâât*, thk. Şimrân el-Acelî, (Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts), 376.

müfredi de “خَلَّلَ” kelimesidir.⁷² İlk dönem müfessirlerinden Nehhâs, söz konusu âyetin tefsirinde bu kıraat vechini naklettikten sonra İbn Cinnî'nin zikrettiği gibi “خَلَّلَ” lafzının “خَلَّالَ” kelimesinin müfredi olduğunu belirtmiş ve bu kıraatin de câiz olduğunu ifade etmiştir.⁷³

3.2. Dilsel Hücetler

3.2.1. Arap şiiriyle istişhadda bulunması

İbn Cinnî, kıraat vechlerini naklederken onların tevcihinde bazen Arap şiirinden deliller getirmiştir. O, kıraatlerin hüccetinde bu tevcihten çok faydalanmıştır. Bu bağlamda “أَلَى الْفِتْنَةِ ارْكُسُوا فِيهَا” (en-Nisâ 4/91) âyetinde geçen “ارْكُسُوا” ifadesi örnek verilebilir. İbn Cinnî'nin nakline göre zikri geçen ifade İbn Mes'ûd'un kıraatinde elif harfi olmaksızın şeddeli olarak “أَلَى الْفِتْنَةِ ارْكُسُوا فِيهَا” şeklindedir.⁷⁴ İbn Cinnî, İbn Mes'ûd'un kıraatine göre âyette birbirine bağlı iki durumun grup halinde olduğunu belirtmiştir. Buna göre ifade de teksîr (çok olma) ve tekrîr (tekrarlama) mânâları ortaya çıkmaktadır. Buna benzer olarak “وَعَلَقْتُ الْأَبْوَابَ” “Kapıları kilitledim” ve “وَقَطَعْتُ الْحَبَالَ” “İpleri kestim” ifadelerini zikreden müellif, bu ifadelerde de tekrîr ve teksîr mânâsı olduğunu bildirmiştir. Müellif, bazen kelimenin tahfif yani şeddesiz kullanımında da tekrîr (tekrarlama) mânâsının bulunduğunu belirtmiş ve Arap şiiriyle bu durumu örneklendirmiştir. İbn Cinnî, “أَنْتَ الْفِدَاءُ لِقَبْلَةَ هَدَمْتَهَا” “وَنَقَرْتَهَا بِيَدِكَ كُلَّ مَنْقَرٍ”⁷⁵ şeklindeki beyitte geçen “نَقَرْتَهَا” lafzının “نَقَرْتَهَا” şeklinde teksîr anlamında olduğunu belirtmiştir.⁷⁶ Görüldüğü üzere bu örnekte İbn Cinnî, sahâbeye atfedilen okuyuşun tevcihini Arap şiiriyle yapmıştır.

3.2.2. Akvâlü'l-Arap ile istişhadda bulunması

Arapça deyimler, sözler kıraatlerin ihticâcında kullanılan delillerden bir diğerdur. İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde bu metottan çok faydalanmıştır. Müellif, zikri geçen âyeti İbn Mes'ûd ve A'meş'in “وَأِنْ كُلَّ إِلَّا لِيُؤْفِينَهُمْ” şeklinde okuduğunu nakletmiştir.⁷⁷ Buna göre anlam “Ancak yüce Allah herkese yaptıklarının karşılığını tam olarak verecektir” şeklindedir. Müellif, söz konusu kıraate göre ifadenin benzerinin “مَا زَيْدٌ إِلَّا لِأَضْرِبَنَّهُ” cümlesinde olduğunu belirterek bu durumu Arap kelamıyla delillendirmiştir.

⁷² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/164.

⁷³ Nehhâs, *İrâbü'l-Kurân*, 745.

⁷⁴ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/194.

⁷⁵ “Ellerle tamamını oyup yıktığım kibleye feda olasin.”

⁷⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/194.

⁷⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/328.

3.2.4. Arap dili kaideleriyle istiṣhadda bulunması

İbn Cinnî, kıraat vecihlerini naklederken Arap dili kurallarından delil getirerek de kıraatin tevcihini yapmıştır. Bu konuyu sarf ve nahiv kuralları bakımından iki başlıkta inceleyelim.

3.2.4.1. Sarf kurallarıyla istiṣhadda bulunması

Dilsel hüccetlerden birisi de sarf kaideleridir. Bu kaideleri örneklerle inceleyelim. İbn Cinnî'nin nakline göre "هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلَعُونَ فَاطَّلَع" (es-Saffât 37/54-55) âyetini İbn Abbâs, Ebû Sırrâc, İbn Ebî Ammâr Abdırrahman ve İbn Muhaysin "هَلْ أَنْتُمْ مُطَّلَعُونَ فَاطَّلَع" şeklinde okumuştur.⁹⁰ İbn Cinnî, söz konusu kıraate göre anlam farklılığı oluştuğunu belirtmiş ve bunun nedenini de vezinlerinin farklı olmasıyla açıklamıştır. O, ifadenin "طَّلَعَ" vezniyle okunuşuna göre ifadenin "belirmek, ortaya çıkmak" anlamına geldiğini; "أَطَّلَعَ" vezniyle okunduğunda ise "yönelmek" anlamında olduğunu bildirmiştir. Buna göre âyetin anlamının "siz buraya yöneliyor musunuz, o da yöneldi", şeklinde olduğunu ifade etmiştir.⁹¹ Âyetin "طَّلَعَ" ve "أَطَّلَعَ" şeklinde farklı vezinlerle okunmasının anlam üzerinde bir değişiklik oluşturmadığı ve okunuşlarına göre anlamın aynı olduğu da nakledilmiştir.⁹² Ayrıca İbn Cinnî, söz konusu kıraate göre "أَطَّلَعَ" fiilinin "أَطَّلَعَ الإِطْلَاعُ" şeklinde mastar'a nisbet edildiğini belirtmiştir. Bu şekilde bir kullanımın Araplarda bulunduğuna işaret eden müellif, "قَدَّ قِيمَ" ve "قَدَّ قُعْدَ" ifadelerini örnek olarak zikretmiştir. Onların bu ifadelerle kastettikleri ibarelerin "قِيمَ الْقِيَامِ" ve "قُعْدَ الْقُعُودِ" şeklindeki lafızlar olduğunu haber vermiştir.⁹³ Bu okuyuşla ilgili dil âlimlerinin görüşlerine yer veren İbn Cinnî, Ebû Hâtim'e göre "مُطَّلَعُونَ" ve "مُطَّلَعُونَ" şeklindeki kıraatlerin ancak ifadelerin mansûb olmasıyla yani "ن" harfinin fethalı olmasıyla câiz olduğunu belirtmiştir. Ayrıca o, bazılarının bu kelimeyi "ن" harfinin kesresiyle okuduklarını⁹⁴ ve bu okuyuşun hatalı olduğunu söylemiştir. Çünkü "مُطَّلَعُونَ" kelimesinden sonra izafet yâ'sı geldiğinde "و" harfi "ي" harfine dönüştürülerek ifadenin "مُطَّلَعِي" şeklinde olması gerektiğine işaret etmiştir. Fakat bu şekilde bir kullanımın zayıf bir lehçe olduğunu da bildirmiştir. İbn Cinnî ise bu ifadede ism-i fâilin mana itibariyle müzâri fiil gibi değerlendirilerek "مُطَّلَعُونَ" (bakanlar) fiilinin "يُطَّلَعُونَ" (bakarlar) konumunda kullanıldığını bildirmiş ve bu durumun câiz olduğunu Arap şiiirinden örnek vererek

⁹⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/219.

⁹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/219.

⁹² Zemahşeri, *el-Keşşaf*, 5/211.

⁹³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/220.

⁹⁴ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 7/346.

delillendirmiştir.⁹⁵ Görüldüğü üzere İbn Cinnî, İbn Abbâs'a nisbet edilen okuyuşu aktardıktan sonra bu kıraatin hatalı olmadığını Arap dili kaidelelerinden deliller getirerek izah etmiştir. Bu ifadenin kesreli okunuşunun câiz olmadığı ve şâz olduğu diğer kaynaklarda da yer almıştır. Örneğin Zeccâc, Kûfe ve Basra ekolüne göre bu okuyuşun şâz olduğunu ve zayıf lehçelerden olduğunu belirtmiştir.⁹⁶ Kurtubî de benzer ifadelerle bu okuyuşun hatalı olduğunu bildirmiştir.⁹⁷

Bu konuyla ilgili bir diğer örnek “أَلَمْ تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَوَانَا وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأَ” (el-Ankebût 29/17) âyetinde geçen “وَتَخْلُقُونَ إِفْكَأَ” ifadesidir. İbn Cinnî'nin nakline göre Abdullah b. Zübeyr, Abdurrahman es-Sülemî ve Zeyd b. Alî zikri geçen ifadeyi “وَتَخْلُقُونَ أَفْكَأَ” şeklinde hemzenin fethası ve “ف” harfinin kesresiyle okumuştur.⁹⁸ İbn Cinnî, zikri geçen kıraati iki vecihle izah etmiştir. Birincisi söz konusu ifadenin “الْكَذْبُ” ve “الضَّحْكَ” kelimeleri gibi mastar olmasıdır. İkincisi ise “تَكْذِبُونَ كَذِبًا أَفْكَأَ” ifadesindeki gibi hafzedilmiş mastarın sıfatı olmasıdır.⁹⁹ Bu vecihle mastarın hafzedilmesinden dolayı sıfatının onun yerine getirildiğini belirten İbn Cinnî, bu durumu âyetten ve Arap kelimelerinden örnek vererek izah etmiştir. Nitekim “فَشَارِبُونَ شُرْبَ الْهَيْمِ” (el-Vâkıa 56/55) âyetinde bu türden bir kullanım olduğuna işaret eden İbn Cinnî, âyetin takdîrinin “شُرْبًا مِثْلَ شُرْبِ الْهَيْمِ” olduğunu bildirmiştir. Ayrıca “قُمْتُ مِثْلَ” “مِمَّا قَامَ زَيْدٌ” “Zeyd'in kalktığı gibi ben de kalktım” ifadesinden de kastedilenin “قِيَامًا مِثْلَ قِيَامِ زَيْدٍ” olduğunu bildirerek hafzedilen mastarın yerine sıfatının getirildiğini belirtmiştir.¹⁰⁰ Örnekte görüldüğü üzere İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihi bağlamında kelimenin mastar okunmasıyla ilgili vecihlere yer vermiş ve bu vecihleri izah sadedinde âyetten, Arap şiirinden ve sözlerinden delil getirmiştir.

İbn Cinnî, fiillerin müennes veya müzekker okunmasıyla ilgili kıraat vecihlerine de yer vermiştir. “وَلَوْ لَمْ تَمْسَسْهُ نَارٌ” (en-Nûr 24/35) âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müellif, İbn Abbâs'ın kıraatinde “ي” fiilinin “ي” harfiyle “وَلَوْ لَمْ يَمْسَسْهُ نَارٌ” şeklinde müzekker olduğunu nakletmiştir.¹⁰¹ İbn Cinnî, bu iki kıraat vechi arasında tercihte bulunarak müzekker okunmasının iki yönden daha güzel olduğunu belirtmiştir. Birincisi “هـ” zamirinin fasl olmasıdır. İkincisi ise müenneslik alâmetinin hakiki olmamasıdır. Bu

⁹⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/220.

⁹⁶ Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/304-305.

⁹⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/37-38.

⁹⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/160. Ayrıca bkz. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/542.

⁹⁹ Bu okuyuşa göre “أَفْكَأَ خَلْقًا” takdîrinde “أَفْكَأَ” lafzının sıfat olduğu da ifade edilmiştir. Zemahşerî, *el-Keşşaf*, 4/542.

¹⁰⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/160.

¹⁰¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/111.

durumun benzerinin "وَأَخَذَ الَّذِينَ ظَلَمُوا الصَّيْحَةَ" (Hûd 11/67) âyetinde olduğunu belirten müellif, bu âyette de fiilin müzekker okunmasının "الصَّيْحَةُ" kelimesinin müennesliğine rağmen câiz olduğunu belirtmiştir.¹⁰² Kaynakların çoğu söz konusu kıraat ihtilafını naklederek bu ifadenin müzekker okunmasının nedenini "هـ" zamirinin fasl olması ve müenneslik alâmetinin hakiki olmamasıyla açıklamışlardır.¹⁰³

İbn Cinnî, kelimenin müfred veya cem' okunmasıyla ilgili kıraat ihtilaflarına da yer vermiştir. Bu bağlamda "مِثْلُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ" (Muhammed 47/15) âyeti örnek verilebilir. İbn Cinnî'nin aktarımına göre Hz. Ali ve İbn Abbâs mezkûr âyeti "أَمْثَالُ الْجَنَّةِ الَّتِي وَعِدَ الْمُتَّقُونَ" şeklinde tekil olan "مِثْلُ" kelimesini "أَمْثَالُ" olarak¹⁰⁴ çoğul okumuştur.¹⁰⁵ İbn Cinnî, cemaatin "مِثْلُ الْجَنَّةِ" şeklindeki okuyuşunda ifadenin mânâ olarak kesrete lafız olarak teklîge delâlet ettiğini belirtmiş ve Hz. Ali ve İbn Abbâs'ın "أَمْثَالُ الْجَنَّةِ" şeklindeki kıraatlerinin de bu anlamı desteklediğini bildirmiştir. Ayrıca bu anlamın, ifadenin mastar mânâsında kullanılmasıyla oluştuğuna da dikkat çekmiştir. İbn Cinnî, "مَرَرْتُ بِرَجُلٍ مِثْلَ رَجُلَيْنِ" (İki adama benzeyen bir adama uğradım) "وَبِرَجُلَيْنِ" (Adamlara benzeyen iki adama uğradım) "وَبِإِمْرَأَةٍ مِثْلَ رَجُلٍ" (Adam gibi bir kadına uğradım) "وَبِرَجُلٍ مِثْلَ إِمْرَأَةٍ" (Kadın gibi bir adam uğradım) ifadelerinde "مِثْلُ" lafzının teşbih ve temsil mânâsında kullanıldığını ve burada da mastar anlamında kullanılmasının uygun olduğunu bildirmiştir. Ayrıca müellif, "مِثْلُ" ve "مِثْلُ" lafızlarının anlam bakımından "شَبَّهَ" ve "شَبَّهَ" ve "بَدَّلَ" ve "بَدَّلَ" ifadelerine benzediğini ve aynı anlamı içerdiklerini belirtmiştir.¹⁰⁶ Örneklerde görüldüğü üzere İbn Cinnî, sahâbeye nisbet edilen okuyuşlardan kelimenin sarf yönü itibariyle müfred veya cem' okunmasıyla ilgili kıraat ihtilaflarına yer vermiş ve bu ihtilaflarla ilgili vecihleri Arap şiirinden ve sözlerinden örnekler vererek izah etmiştir.

3.2.4.2. Nahiv kurallarıyla istişhadda bulunması

İbn Cinnî, kıraat vecihlerini naklederken nahiv kurallarıyla da istişhadda bulunmuştur. Bu kaideleri örneklerle inceleyelim.

İbn Cinnî, îrabla alakalı kelimenin mübtedâ-haber okunmasıyla ilgili kıraat vecihlerine yer vermiştir. "وَأَتَّبَعَكَ" (eş-Şuarâ 26/111) ifadesiyle alakalı okuyuş farklılığı bu duruma misal verilebilir. İbn Cinnî'nin nakline göre zikri geçen ifade İbn Mes'ûd, Dahhâk, Talhâ, İbnü's-Sümeiyfa', Ya'kûb,

¹⁰² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/111.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/307.

¹⁰⁴ Ukberî, *İ'râbü'l-kirââtîş-şevâz*, 2/486.

¹⁰⁵ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/270.

¹⁰⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/270.

Saïd b. Saïd el-Ensârî'nin kıraatlerinde “وَأَتَّبَعَكَ”¹⁰⁷ şeklindedir.¹⁰⁸ İbn Cinnî, mezkûr kıraatin cemaatin yani yedi kurrânın okuyuşuyla aynı anlama geldiğini belirttikten sonra bu ifadelerle ilgili iki vecih zikretmiştir. Birincisi “أَنْتُمْ لَكُمْ وَإِنَّمَا أَتَّبَعَكَ الْأَرْدَلُونَ” şeklindedir. Bu durumda “أَتَّبَعَكَ” lafzı mübtedâ olarak merfû; “الْأَرْدَلُونَ” lafzı ise haberdir. Buna göre âyet “sana uyanlar aşağılık kimseler iken sana iman mı edelim”, anlamına gelmektedir. İkincisi ise “وَأَتَّبَعَكَ” ifadesi “أَنْتُمْ” fiilindeki zamire atfedilmiştir. Âyet, bu veche göre “أَنْتُمْ لَكُمْ نَحْنُ وَأَتَّبَعَكَ الْأَرْدَلُونَ” takdîrindedir. Bu durumda “الْأَرْدَلُونَ” kelimesi “وَأَتَّبَعَكَ” ifadesinin sıfatıdır.¹⁰⁹ Ayrıca İbn Cinnî'nin kıraatlerle ilgili zikrettiği vecihler diğer eserlerde müellif kaynak gösterilerek nakledilmiştir. Nitekim Kurtubî, bu okuyuşa göre îrab vecihlerini naklederken kaynak olarak İbn Cinnî'yi göstermiştir.¹¹⁰

İbn Cinnî, kıraatleri aktarırken îrabla irtibatlı olarak kelimenin sıfat konumunda olmasıyla alakalı vecihlere de yer vermiştir. “التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ” (et-Tevbe 9/112) âyetinde bu durum söz konusudur. Müellifin aktarımına göre mezkûr ifade İbn Mes'ûd, Übey, ve A'meş'in okuyuşlarında “التَّائِبِينَ الْعَابِدِينَ” şeklindedir.¹¹¹ İbn Cinnî, merfû okunuşa göre söz konusu ifadenin isti'nâf yani başlangıç cümlesi olduğunu ve buna göre âyetin “هم التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ” takdîrinde olduğunu belirtmiştir. “التَّائِبِينَ الْعَابِدِينَ” kıraatine göre ise ifadenin ya mecrûr ya da mansûb konumunda olduğunu zikretmiştir. Bu bağlamda zikri geçen ifadenin “إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ” (et-Tevbe 9/111) buruğunda zikredilen “الْمُؤْمِنِينَ” kelimesinin sıfatı olarak mecrûr veya medh anlamında gizli bir fiilin mef'ûlû olarak mansûb konumunda olduğu bildirilmiştir. Buna göre âyet “أَعْنِي أَوْ أَمْدَحَ التَّائِبِينَ الْعَابِدِينَ” takdîrindedir.¹¹² İlk dönem müfessirlerden Ferrâ, bu ifadenin medh konumunda mansûb olduğunu Arap şiirinden örnek vererek izah etmiştir.¹¹³ Zemahşerî ise söz konusu ifadenin medh konumunda olduğunu belirtmiş ve buna delil olarak da İbn Mes'ûd ve Übey'in okuyuşlarını nakletmiştir.¹¹⁴ Kaynakların çoğunda ise zikri geçen kıraatle ilgili “الْمُؤْمِنِينَ” kelimesinin sıfatı olarak mecrûr veya medh ko-

¹⁰⁷ Aşere kurrâsından Ya'kûb kesreli kat' hemzesiyle “وَأَتَّبَعَكَ” şeklinde okumuştur. Şemseddin Muhammed b. Muhammed b. Ali el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââti'l-aşr*, (Beyrut: Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 2/335.

¹⁰⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/131.

¹⁰⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/131.

¹¹⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 16/51.

¹¹¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/304.

¹¹² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/304-305.

¹¹³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 1/453.

¹¹⁴ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/97.

numunda mansûb olması şeklinde iki vecih nakledilmiştir.¹¹⁵ İbn Cinnî de söz konusu kıraatle ilgili bu iki vechi zikretmiştir.

İbn Cinnî, i'rabla bağlantılı olarak atıf sebebiyle oluşan kıraat vecihlerini de aktarmıştır. Bu bağlamda "وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَىٰ وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ" (el-Enbiyâ 21/48) âyetinde geçen "الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ" ifadesi örnek verilebilir. Müellif, mezkûr âyette geçen "الْفُرْقَانَ وَضِيَاءَ" ifadesinin İbn Abbâs ve İkrime'nin kıraatlerinde "و" harfi olmaksızın "الْفُرْقَانَ ضِيَاءَ" şeklinde olduğunu nakletmiştir.¹¹⁶ Müellif, zikri geçen kıraate göre ifadenin hâl konumunda olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷ Bu vecih diğer kaynaklarda da zikredilmiştir.¹¹⁸ İbn Cinnî, bu şekilde "و" harfi olmaksızın ifadenin hâl konumunda olmasını Arap kelimasında kullandığını belirtmiş ve "دَفَعْتُ إِلَيْكَ زَيْدًا مُّجَمَّلًا لَكَ وَمُسَدَّدًا مِنْ أَمْرِكَ وَأَصْحَبْتِكَ الْقُرْآنَ دَافِعًا عَنْكَ" şeklindeki ibareyi bu duruma örnek olarak zikretmiştir. Müellif, cemaatin kıraatine göre ise zikri geçen ifadenin "و" harfiyle okunduğunu ve mef'ûlün bih konumunda "الْفُرْقَانَ" kelimesine atfedildiğini bildirmiştir.¹²⁰ İlk dönem müfessirlerden Ferrâ, söz konusu ifadede "و" harfinin hazfedilmesi veya zikredilmesi arasında fark olmadığını belirttikten sonra bunu "إِنَّا زَكَيْنًا" (es-Saffât 37/6-7) âyetiyle desteklemiştir. Nitekim müfessir, mezkûr âyette geçen "وَحَفِظًا" lafzından kastedilenin "حَفِظًا" ifadesi olduğunu ve bu âyette "و" harfinin olması veya olmaması arasında fark olmadığını bildirmiştir.¹²¹ Zeccâc, Ferrâ'nın bu görüşünü kabul etmeyip "و" harfinin zâid konumunda gelmediğini bir mânâsı olduğunu ifade etmiştir. Ona göre mezkûr âyette geçen "el-Furkan" lafzından kastedilen helal ile haram birbirinden ayırt eden Tevrat ifadesidir.¹²²

İbn Cinnî, kıraatlerin i'rabla bağlantılı olarak hâl konumunda olmasıyla ilgili vecihlerini de zikretmiştir. "قَالُوا سُبْحَانَكَ مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ" (el-Furkân 25/18) âyetinde geçen "نَتَّخِذَ" ifadesi bu konuyla ilgili örneklerdendir. Müellifin aktarımına göre Zeyd b. Sâbit, Ebû'd-Derdâ, Mücâhid ve Hasan-ı Basrî "ن" harfini zammesiyle "نَتَّخِذَ" şeklinde okumuşlardır.¹²³ Müellif, söz konusu kıraate göre "مِنْ أَوْلِيَاءَ" ifadesinin hâl konumunda olduğunu belirterek âyetin takdirinin "مَا كَانَ يَنْبَغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ أَوْلِيَاءَ" şeklinde oldu-

¹¹⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 16/208.

¹¹⁶ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64.

¹¹⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64.

¹¹⁸ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmi'l-Kur'an*, 14/214

¹¹⁹ "İşinde sana yardımcı olması ve seni süslemesi için Zeyd'i sana yolladım sana dost olup seni muhafaza etmesi için Kur'an'ı sana arkadaş kıldım."

¹²⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/64.

¹²¹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'an*, 2/205.

¹²² Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'an*, 3/394-395.

¹²³ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/119-120.

ğunu ifade etmiştir. Müellif, bu okuyuşta “مَنْ” edatının ise nefy konumunda zâide olarak cümleye dâhil olduğunu bildirmiştir. Bu durumu Arapların kullanımından örnek vererek izah eden müellif, onların “أَتَّخَذْتُ زَيْدًا وَكَيْلًا” ve “وَمَا أَعْطَيْتُهُ مِنْ دَرْهَمٍ” ifadelerinin nefy halinin “مَا أَتَّخَذْتُ زَيْدًا مِنْ وَكَيْلٍ” ve “وَمَا أَعْطَيْتُهُ مِنْ دَرْهَمٍ” şeklinde olduğunu ve bu ifadelerde “مَنْ” edatının nefy konumunda zâid olduğunu bildirmiştir. Cemaatin kıraatine göre ise âyetin takdirinin “مَا كَانَ مَنِبْغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ مِنْ أَوْلِيَاءَ” şeklinde olduğunu belirten İbn Cinnî, burada “مِنْ أَوْلِيَاءَ” ifadesinin mef’ûlün bih konumunda olduğunu bildirmiştir. Müellif, bu durumu Arapların kullanımından örnek vererek “ضَرَبْتُ رَجُلًا” ifadeyle izah etmiştir. Burada mef’ûl konumunda olan “رَجُلًا” kelimesinin “مَا مَنِبْغِي لَنَا أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ رَجُلٍ مِنْ رَجُلٍ” cümlesinde nefy durumunda “مَنْ رَجُلٍ” ifadesinin “مَنْ” edatıyla kullanıldığını belirtmiştir.¹²⁴ Kaynaklarda nahivcilerin birçoğu tarafından “نَتَّخِذَ” şeklindeki okunuşun câiz olmadığı ve bu kıraatin kabul edilmediği nakledilmiştir. Örneğin Zeccâc, nahivcilerin çoğunluğuna göre söz konusu kıraatte “مَنْ” edatının hâl konumunda bulunmasının câiz olmadığını ancak isimlerde mef’ûl-i evvel konumunda bulunabileceğini söylemiştir. Buna göre “مَا أَتَّخَذْتُ أَحَدًا مِنْ وَلِيٍّ” ifadesinin yerine “مَا أَتَّخَذْتُ مِنْ أَحَدٍ وَكَيْلًا” cümlesinin daha doğru bir kullanım olduğunu belirtmiştir.¹²⁵ Aynı şekilde Nehhâs, bu kıraatin câiz görülmediğini eğer bu şekilde mechûl fiil olarak kullanıldığında ikinci “مَنْ” edatının hafzedilerek “أَنْ نَتَّخِذَ مِنْ دُونِكَ أَوْلِيَاءَ” (Senden başka veliler edinmemiz) şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir. Ayrıca Nehhâs, bu şekilde olmasının daha güzel olduğunu belirterek şöyle demiştir: “Ben hiçbir kimseyi veli edinmedim” ifadesi “مَا أَتَّخَذْتُ رَجُلًا وَكَيْلًا” şeklinde söylenildiği gibi umûmi nefy ile “مَا أَتَّخَذْتُ مِنْ رَجُلٍ وَكَيْلًا” (Ben herhangi bir kimseyi veli edinmiş değilim) şeklinde kullanılmıştır. Buna göre “وَكَيْلًا” lafzı kendisinden önceki ifadeye tâbi olduğundan dolayı başına “مَنْ” edatının gelmesinin herhangi bir faydası yoktur ve câiz de değildir.¹²⁶ Ferrâ ise bu kıraatin zayıf olmasıyla beraber câiz olduğunu belirtmiştir.¹²⁷ İbn Cinnî ise bu kıraatin câiz olduğunu Arap dili kaidelerinden deliller getirerek izah etmiştir.

Kıraat ihtilaflarından bir kısmı kelimenin izâfetli veya nekrelî okunmasıyla ilgilidir. İbn Cinnî, bu konuyla ilgili kıraat vecihlerini de nakletmiştir. Bu bağlamda “وَأَتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ” (İbrâhîm 14/34) âyeti örnek verilebilir. Müellif, mezkûr âyetin İbn Abbâs, Hasan-ı Basrî, Dahhâk, Muhammed b. Alî, Ca’fer b. Muhammed, Amr b. Fâid, ve Ya’kûb’un kıraatlerinde “وَأَتَاكُمْ

¹²⁴ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/119-120.

¹²⁵ Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân*, 4/60-61.

¹²⁶ Nehhâs, *İbrâbü’l-Kur’ân*, 662-663.

¹²⁷ Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 2/264.

”مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ“ şeklinde olduğunu ifade etmiştir.¹²⁸ İbn Cinnî, söz konusu kıraate göre âyetin takdîrinin ”وَأَنَّا كُمْ مَا سَأَلْتُمُوهُ أَنَّ يُؤْتِيَكُمْ مِنْهُ“ şeklinde olduğunu ve mef’ûlün lafız olarak zikredildiğini belirtmiştir.¹²⁹ Müellif, cemaatin okuyuşuna göre ise ”وَأَنَّا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ“ ifadesinin izâfet üzere olduğunu ve mef’ûlün hazfedildiğini bildirmiştir. Buna göre âyetin anlamı “size istediğiniz her şeyden verilecektir”, şeklindedir. İbn Cinnî, benzer durumun ”وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ“ (en-Neml 27/23) âyetinde olduğunu belirterek söz konusu ifadenin ”وَأَوْتَيْتَ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ شَيْئًا“ takdirinde olduğunu ve mef’ûlün bilindiği için hazfedildiğini belirtmiştir. Bu okuyuşu da lehçelerin en yücesi olarak nitelemiştir.¹³⁰ Görüldüğü üzere İbn Cinnî, ”وَأَنَّا كُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ“ okuyuşuna göre mef’ûlün hazfedildiğini ifade etmiş ve kıraatler arasında bu veçhi lehçelerin en yücesi olarak nitelemiş ve buna benzer kullanımın Kur’ân’da bulunduğunu belirtmiştir.

4. İBN CİNNÎ'NİN KIRAATLER ARASINDA TERCİHTE BULUNMASI

İbn Cinnî, kıraat-i seb’a dışında kalan ve şâz olarak nitelenen bu okuyuşları naklederken genel olarak yedi kıraate atıfta bulunmuş, dilsel ve nakli hüccetlerle bu okuyuşların kıraat-i seb’a’ya denk olduklarını izah etmeye çalışmıştır. Onun bazen bu okuyuşlar arasında Arap dili ve kaideleri açısından veya anlam açısından daha güzel olduğunu belirterek tercihte bulunduğu kıraatler de vardır. İbn Cinnî, kıraatler arası tercihte bazen çoğunluğun okuyuşu olarak nitelediği kıraat-i seb’a’yı tercih etmiştir. Bu bağlamda ”وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا“ (el-Ahzâb 33/69) âyeti misal verilebilir. İbn Cinnî’nin aktarımına göre zikri geçen âyet İbn Mes’ûd’un kıraatinde ”وَكَانَ عَبْدًا لِلَّهِ وَجِيهًا“ şeklindedir.¹³¹ Müellif, çoğunluğun kıraatinin yani kıraat-i seb’a’nın anlam açısından İbn Mes’ûd’un kıraatinden daha güçlü olduğunu belirtmiştir. Çünkü İbn Mes’ûd’un okuyuşuna göre Hz. Mûsâ’nın Allah’ın (c.c.) kulu olduğu anlaşılacakla beraber bu itibarın yüce Allah katından mı yoksa insanlar katında mı olduğu hususu açıklanmamıştır. Ancak genelin kıraatinde ”عِنْدَ اللَّهِ“ ifadesiyle bu husus net bir biçimde Allah katından olduğunu göstermektedir.¹³² Bu örnekte görüldüğü üzere İbn Cinnî, çoğunluğun kıraatinin mânâ bakımından daha güçlü olduğunu belirterek bu okuyuşu tercih etmiştir.

Müellif, kıraatler arasında çoğunluğun okuyuşunu tercih ettiği gibi ba-

¹²⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/363.

¹²⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/363.

¹³⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/363.

¹³¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/185.

¹³² İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/185.

zen de sahâbeye nisbet edilen okuyuşu Arap dili ve kaideleri açısından veya anlam açısından daha evla görerek tercihte bulunmuştur. Bununla ilgili “وَإِنْ خَفْتُمْ عَيْلَةً” (et-Tevbe 9/28) âyeti misal verilebilir. Müellifin aktarımına göre zikri geçen “عَيْلَةً” lafzını İbn Mes‘ûd, “وَإِنْ خَفْتُمْ عَائِلَةً” (Eğer fakir düşmekten korkarsanız) şeklinde okumuştur.¹³³ İbn Cinnî, İbn Mes‘ûd’un okuyuşuna göre ifadenin “فَاعِلَةً” vezninde mastar konumunda olduğunu bildirmiştir. Bu okuyuşa göre ifadenin “حَالًا عَائِلَةً” (fakir düşmek halinden) takdîrinde hazfedilmiş bir sıfatın mevsûfu olduğu da nakledilmiştir.¹³⁴ Ayrıca İbn Cinnî, dil âlimlerinden Halil’in görüşünü aktararak zikri geçen ifadede lâmu’l-fiilin tahfif maksadlı hazfedildiğini bildirmiştir. Bu durumun benzerinin “لَا تَسْمَعُ” (el-Gâşiye 88/11) âyetinde geçen “لَاغِيَةً” lafzında olduğunu belirtmiştir. Nitekim söz konusu âyette geçen ve aslı “لَعْوًا” olan “لَاغِيَةً” kelimesinde lâmu’l-fiilin tahfif maksadlı hazfedildiğine işaret etmiştir. Ayrıca İbn Cinnî, “وَلَا تَزَالُ تَطَّلِعُ عَلَى خَائِنَةٍ مِنْهُمْ” (el-Mâide 5/13) âyetiyle de bu kıraati izah etmiştir. Müellif, mezkûr âyette geçen “خَائِنَةٍ” lafzıyla ilgili iki vecih olduğunu birincisinin “خِيَانَةً مِنْهُمْ” olarak mastar olduğunu ikincisinin ise “عَلَى نِيَّةٍ خَائِنَةٍ” takdirinde mahzûf bir sıfatın mevsûfu olduğunu ifade etmiştir. Buna göre “لَا تَسْمَعُ فِيهَا كَلِمَةً لَاغِيَةً” ve “وَإِنْ خَفْتُمْ حَالًا عَائِلَةً” âyetlerinde de “حَالًا” ve “كَلِمَةً” lafızlarının “لَاغِيَةً” ve “عَائِلَةً” ifadelerinin mevsûfudur. Ancak İbn Cinnî, bu vecihler arasında mastar olmasını “أَعْدَبٌ” ve “أَعْلَى” (daha güzel ve daha uygun) ifadeleriyle tercih etmiştir.¹³⁵ Görüldüğü üzere İbn Cinnî kıraat vecihleri arasında sahâbeye nisbet edilen okuyuşu tercih ederek bu okuyuşun daha güzel ve yüce olduğunu belirtmiştir.

5. İBN CİNNÎ’NİN KIRAATLERİ TENKİT ETMESİ

İbn Cinnî, eserinde İbn Mücâhid’in *yedili sistem içerisinde* zikretmediği okuyuşların tevcihini yapmış ve bunların sıhhat bakımından farklı olmadıklarını, yedi kıraate denk olduklarını ifade etmiştir. Ancak onun, şâzlıkla nitelediği, nahv ve dil kaidelerine, Araplardaki yaygın kullanım biçimlerine uymadığı sebebiyle tenkit ettiği okuyuşlar da tespit edilmiştir. “إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ” (el-Ahzâb 33/13) âyeti bu konuyla ilgili örneklerdendir. İbn Cinnî’nin aktarımına göre İbn Abbâs, İbn Ya‘mer, Ebû Recâ ve Katâde mezkûr âyeti “إِنَّ بَيْوتَنَا عَوْرَةٌ وَمَا هِيَ بِعَوْرَةٍ” şeklinde “عَوْرَةٌ” kelimesini “عَوْرَةٌ”¹³⁶ ola-

¹³³ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/287.

¹³⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzi’l-Kur’ân*, 57.

¹³⁵ İbn Cinnî, *el-Muhtesab*, 1/287.

¹³⁶ İbn Abbâs’ın kıraatine göre kelimenin sağlam olmayan anlamına geldiği ve “عَوْرَةٌ فلان دار” “Filanın evi sağlam değildir” ifadesinde olduğu gibi Arapların kullanımında da bu manada olduğu bildirilmiştir. Kurtubî, *el-Câmi’ li ahkâmi’l-Kur’ân*, 14/218.

rak kesreli “و” harfiyle okumuştur.¹³⁷ Müellif, İbn Abbâs'ın kıraatine göre “و” harfinin fethadan sonra harekeli olmasının kullanım bakımından şâz olduğunu ve bu kelimenin kıyasa binaen elif harfine dönüştürülerek “عَاة” şeklinde olması gerektiğini belirtmiştir.¹³⁸ Ancak İbn Cinnî, şâz olarak nitelediği bu okuyuşun Araplarda kullanıldığını belirtmiş ve bu durumu Arap kelimelerinden ve şiirlerden örnek vererek açıklamıştır. O, “رَجُلٌ عَوَزٌ لَوِزٌ” şeklindeki Arap kelamında geçen “عَوَزٌ” lafzında “و” harfinin fethadan sonra kesre ile harekelenildiğini belirtmiştir. Ayrıca “وَقَدْ غَدَوْتُ إِلَى الْحَانُوتِ يَتَّبِعُنِي شَاوٌ” şeklindeki beyitte geçen “شَوْلٌ” lafzında da böyle bir kullanım olduğunu bildirmiştir. İbn Cinnî, bu ifadenin “عَوْرَةٌ” şeklindeki telaffuzunun dilde daha kolay ve akıcı olduğunu belirtmiştir.¹³⁹ İbn Abbâs'ın “عَوْرَةٌ” şeklindeki okuyuşunun şâz olduğu diğer kaynaklarda da yer almıştır. Nitekim Kurtubî, zikri geçen âyetin tefsiri esnasında bu kelimeyle ilgili İbn Abbâs'tan nakledilen kıraati zikrettikten sonra bu şekilde “و” harfinin kesreli okunmasının şâz olduğunu belirtmiştir. Müfessir, kıyasa binaen bu ifadenin illetli bir fiil kabul edilerek i'lâl yapıp “عَارٌ” olması gerektiğini haber vermiştir.¹⁴⁰

“وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ شَنَاَنُ قَوْمٍ أَنْ صَدُّوكُمْ” (el-Mâide 5/2) âyeti bu konuyla ilgili bir diğer örnektir. İbn Cinnî'nin aktarımına göre İbn Mes'ûd, mezkûr âyeti “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” şeklinde okumuştur. İbn Mes'ûd'un okuyuşunda “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” ifadesi “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ”; “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” edatı da “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” şeklindedir. İbn Cinnî, İbn Mes'ûd'a nisbet edilen bu kıraatin zayıf olduğunu belirtmiştir. Bunun nedenini de “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” cezm edatının cevabının meczûm olmaması veya “ف” harfinin cevabına dâhil olmamasıyla izah etmiştir. “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” cezm edatının cümledeki kullanım şeklinin “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” veya “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” böyle olması gerektiğini ifade eden müellif, bunun dışında “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” şeklinde bir kullanımın uygun olmadığını belirtmiştir. “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” şeklinde Arap şiirinden örnek veren İbn Cinnî, bu beyitte geçen “وَلَا يُجْرِمَنَّكُمْ” cezm edatının kullanımının uygun olmadığını ifade etmiştir.¹⁴¹ Örnekte görüldüğü üzere İbn Cinnî, sahâbeye nisbet edilen okuyuşun Arap dili kaideleri açısından uygun olmadığını belirterek zayıf görmüş ve bu durumu Arap şiirlerinden ve sözlerinden örnek vererek izah etmiştir.

¹³⁷ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/176.

¹³⁸ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/176.

¹³⁹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/176.

¹⁴⁰ Kurtubî, *el-Câmi' li ahkâmî'l-Kur'an*, 14/218.

¹⁴¹ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/206.

SONUÇ

İbn Cinnî, *el-Muhteseb* isimli kitabı, şâz kıraatler konusunda telif edilen en kapsamlı eserlerden birisidir. İbn Cinnî, mezkûr eserinde İbn Mücâhid'in yedi ile sınırlandırdığı kıraatler dışındaki okuyuşları zikrederek şâz olarak nitelenen bu okuyuşların hüccetini yapmıştır. Müellifin *el-Muhteseb* adlı kitabı şâz olarak tanımlanan tüm okuyuşları içermemektedir. Nitekim müellif, mezkûr eserinde yedi kıraatin dışında kalan okuyuşlardan ilk bakışta fark edilemeyecek inceliklere haiz olan vecihleri incelediğini ve bunların dışında herhangi bir dilsel izâhı içermeyen ve kolay anlaşılabilen vecihlere yer vermediğini ifade etmiştir. Bu durum İbn Cinnî'nin eserinin ehemmiyetini ortaya koymaktadır. Çünkü müellif, bu eserinde şâz kıraatler arasında daha çok yedi kıraate eş değer ve onunla sıhhat, dil ve fesâhat bakımından denk olan okuyuşlara yer vermiş ve bunların hüccetini zikretmiştir.

İbn Cinnî kıraatlerin sahîhini sakiminden ayırarak sahîh kıraatleri tespit eden ve bu kategori içerisinde de bir vechi tercihte kullanılan ihticâclara geniş bir şekilde yer vermiştir. O, kıraatlerin ihticâcında isnâd, resm-i Mus-haf, Arap dili kaideleri, sarf ve nahiv kuralları, lehçesel farklılıkları gibi dilsel hüccetlerle beraber âyet, hadis, sahâbe kıraati, yedi harf olgusu gibi naklî hüccetleri kullanmıştır. Özellikle İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde Arap diline ait olan Arap şiiri, deyimler, lehçe, sarf ve nahiv kuralları gibi unsurlardan geniş bir şekilde faydalanmıştır. Arap ilminde eşsiz ve mükemmel eserlerin sahibi, sarf ve nahiv ilminde büyük bir âlim olarak nitelenen İbn Cinnî, kıraatlerin tevcihinde Arap dilindeki bu ilmî gücünü kullanmıştır. O, genel dil kaidelerin tespitinde rol oynayan kıyas, sebep, illet, delil gibi ilkeleri kullanarak kıraatlerin tevcihini yapmış ve kıraat ihtilaflarının arkasındaki belâğî manaları ortaya çıkarmaya çalışmıştır. Onun naklettiği kıraatlerin hemen hemen hepsini dilsel ve naklî hüccetlerle delillendirdiği tespit edilmiştir. Aslında müellifin böyle bir çalışmayı yapmasının arka planındaki tek amaç kıraat-i seb'a dışında kalan ve şâz olarak nitelenen bu kıraatlerin yedi kıraat karşısında düştüğü olumsuz ve kusurlu bakış açısını yok etmek ve bu okuyuşların yedi kıraatten farklı olmadığını ispat etmektir. O, bu okuyuş vecihlerinin sahîh bir nakle dayandığını, fasîh ve belîğ olma yönünden ise kıraat-i seb'a'ya denk olduğunu ispat etmeye çalışmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahfeş, Ebü'l-Hasan Saîd b. Me'sade Ahfeş. *Kitâbu Me'âni'l-Kur'an*. thk. Hüdâ Mahmûd Karâ'a. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, 1990.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1999.

- Cürcânî, Seyyid Şerif. *Kitâbü't-ta'rifât*. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1985.
- Dağ, Mehmet. "Kıraat İlminde Şazz Kavramı". *Marife*, 2 (2007), 64.
- Demircigil, Bayram. "İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Şâz Kıraatlere Yaklaşımı". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/35 (2017).
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *Tefsîru'l-bahri'l-muhît*. thk. Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd, Alî Muhammed Muavvîd. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân b. Cinnî el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kırâât ve'l-îzâhi anhâ*. thk. Alî en-Necdî Nâsîf, Abdülhalîm en-Neccâr, Abdülfettâh İsmâ'il Şelebî. Kahire: Meclisü'l-A'lâ liş-Şuunî'l-İslâmiyye, 1994.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî şevâzzi'l-Kur'ân min kitâbi'l-bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Hallikân, Ebû'l-Abbâs Şemseddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâu ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Dâru Sâdır, 1398/1978.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü'l-arab*. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbü's-seb' fî'l-kırâât*. thk. Şevkî Dayf. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119.
- İbnü'l-Cezeri, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Alî Muhammed Dabbâ. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Kirmânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Nasr. *Şevâzzü'l-kırâât*. thk. Şimrân el-Acelî. Beyrût: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyîn limâ tedammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*. thk. Abdullâh b. Abdü'l-Muhsin et-Türkî. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Müberred, Ebû'l-Abbâs Muhammed b. Yezîd. *el-Muktadab*. thk. Muhammed Abdülhalik Udeyme. Beyrût: Âlemü'l-Kütüb, ts.
- Nehhâs, Ebû Cafer Ahmed b. Muhammed b. İsmâ'il. *İ'râbü'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru'l-Ma'rif, 2008.
- Râzî, Ebû Abdullâh Fahreddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. Lübnan: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Saylan, Nesrişah. *İbn Cinnî'nin el-Muhteseb'inde Sahabeye Nisbet Edilen Kıraatler*. İstanbul: Nida Akademi Yayınları, 2020.

- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ü'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullâh b. Abdülmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru'l-Hicr, 2001.
- Ukberî, Ebü'l-Bekâ Muhibbüddin Abdullâh b. Hüseyin b. Abdullâh. *İ'râbü'l-kirââtiş-şevâz*. thk. Muhammed es-Seyyid 'Azzûz. Beyrût: 'Âlemü'l-Kütüb, 1417/1996.
- Ünal, Mehmet. *Kur'ân'ın Anlaşılmasında Kiraat Farklılıklarının Rolü*. Ankara: Fecr Yayınları, 2005.
- Yâkût el-Hamevî, er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ İrşadü'l-erib ilâ marifeti'l-edib*. thk. İhsan Abbâs. Beyrût: Darü'l-Ğarbi'l-İslamî, 1993.
- Yavuz, Mehmet. "İbn Cinnî Hayatı ve Arap Gramerindeki Yeri". *Basılmamış Doktora Tezi*. İstanbul: 1996.
- Zeccâc, Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrût: Âlemü'l-kütüb, 1408/1988.
- Zemaşşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hâkâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd, Alî Muhammed Muavviz. Riyâd: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

BİR “GARİB” KAVRAM: KIRAATÜ’N-NEBİ

A “GHARİB” CONCEPT: QIRAATU’N-NABI

LOKMAN YILMAZ

ÖĞR. GÖR. SİVAS CUMHURİYET ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

KUR’AN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI

LECTURER, SIVAS CUMHURİYET UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY DEPARTMENT OF

READING THE QUR’AN AND QIRAAT SCIENCE

SIVAS, TURKEY

lkmyilmaz@gmail.com

 <http://orcid.org/0000-0002-4619-0159>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1083631>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

09 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Yılmaz, Lokman, “Bir “Garîb” Kavram: Kıraatü’n-Nebi [A “Gharîb” Concept: Qiraatu’n-Nabi]”. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 203-231.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



BİR “GARİB” KAVRAM: KIRAATÜ’N-NEBİ*

Öz

Kur’an manası açısından olduğu kadar lafzı açısından da Müslümanlar için önemlidir. Kur’an’ın ilk dinleyen ve okuyan beşer Hz. Muhammed’dir (s.a.s.). Onun Kur’an okuması ashab tarafından titizlikle takip edilmiş ve birçok detayıyla sonraki nesillere aktarılmıştır. Rivayet kaynaklarında Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşuna dair rivayetler farklı başlıklar altında yer almıştır. Bu rivayetler birçok kez “kıraatü’n-nebi” terkihi ile zikredilmiştir. “Kıraatü’n-nebi” kavramının mevcut çalışmalardaki ihmal edilmişliği, tanımlamaların sınırlılığı ve ittifak edemeyişi yönüyle Hadis ilmindeki “garib” kavramını çağrıştırmaktadır. Dolayısıyla başlıktaki garib kavramı sözlük ve istilah anlamıyla çift yönlü kullanılmış, alandaki sorunlara atıfta bulunulmuştur.

Hz. Peygamber’in Kur’an okumasından bahseden hadisler sıhhat ve muhteva açısından birbirinden farklıdır. Bu rivayetleri müstakil kitaplarda toplamaya çalışanlar olduğu gibi “Kitâbu’l-kırâât”, “Kitâbu’l-hurûf” ve “Kırââtü’n-nebi” gibi başlıklar altında cemedeler de olmuştur. Rivayetler bazen keyfiyet açısından Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşunu, bazen de ondan sadır olan telaffuz farklılıklarını ihtiva etmektedir. Hz. Peygamber’in farklı kıraatlerde okuması olarak değerlendirilen bu rivayetler, hadislerin tedvin edildiği dönemde kitaplarda kayıt altına alınmıştır.

Tedvin döneminin en muteber hadis kaynakları kabul edilen meşhur altı hadis kitabı (Kütüb-i Sitte) başta olmak üzere senetli hadis kaynaklarının birçoğunda Hz. Peygamber’in Kur’an okuyuşuna dair rivayetler yer almaktadır. Bu okuyuşlar bazen “Peygamberimiz şöyle okudu/okuttu” gibi ifadelerle bazen de “Kıraatü’n-nebi şöyledir” şeklindeki cümlelerle aktarılmıştır. “Kıraatü’n-nebi” terkihinin kullanıldığı rivayetler Hz. Peygamber’in okumalarının farklı yönlerine temas etmektedir. Terkihi başlığa taşıyanlar da kıraat keyfiyeti ya da ihtilaf ayrımı yapmadan kendilerine ulaşan hadisleri nakletmektedirler. Tedvin dönemindeki kaynaklar arasında kıraatü’n-nebi terkihinin tanımına ya da kapsamına dair bir ifadeye rastlanmamıştır. Eldeki rivayetler sonraki dönemlerde İslâmî ilimlerin farklı dallarına kaynaklık etmiştir. Kur’an İlimleri, Kıraat, Tefsir, Şerh ve Fıkıh kaynakları bazen metin içinde bazen ise müstakil başlıkta kıraatü’n-nebi ibaresini kullanmışlardır. Ulûmu’l-Kur’an türü eserlerde “İlmü kırâeti’n-nebi” şeklinde başlıklar kullanılması her ne kadar içerikte sadece rivayetler yer alıyor olsa da kavramsallaşma süreci açısından önemli bir aşama olarak görülebilir. Buna rağmen mevzubahis türlerde ibarenin mahiyetine dair bir açıklama yapılmamış, kavramsallaştırma anlamında bir teşebbüste bulunulmamıştır.

Müfessirler Hz. Peygamber’den nakledilen okumaları muhtelif şekiller ve gayelerle eserlerine taşımışlardır. Onlardan bir kısmı bazı kıraat ihtilaflarına temas ederken ele aldıkları kıraatin Hz. Peygamber’den de nakledildiğini söylemekte, böylece kıraatü’n-nebi rivayeti marifetiyle kendi kıraat tercihlerini hüccetlendirme yoluna gitmektedirler. Diğer bir kısmı ise kıraat imamlarının ya da kıraatıyla meşhur sahabe ve tabiin neslinin kıraatlerini belirttikten sonra “kıraatü’n-nebi ise şöyledir” gibi cümleler ile Hz. Peygamber’den menkul bir telaffuzun varlığına işaret etmektedirler. Bu tarzın en önde gelen isimlerinden biri ise Zemahşerî’dir. O kıraatü’n-nebi ifadesini çoğunlukla Hz. Peygamber’e nispet edilen aykırı kıraat şekillerini belirtmek istediğinde kullanmaktadır. Hatta Zemahşerî’nin Hz. Peygamber’e nispet ettiği okuyuşlar genelde Hz. Osman eliyle yaptırılmış ve sahabenin icmasına mazhar olmuş mushafların yazısına (resmü’l-mushaf) uymayan okuyuşlardır. Onun bu tarzının günümüz ilim adamlarının “kıraatü’n-nebi” telakkilerine önemli oranda tesir ettiği

* Bu çalışma Sivas Cumhuriyet Üniversitesi’nde hazırlanmakta olan doktora tezinden üretilmiştir. This paper is derived from the doctoral thesis being prepared at Sivas Cumhuriyet University.

düşünülmektedir. Fakihler ve şârihler ise kıraatü'n-nebi tabirini çoğu zaman aslı riwayet kaynaklarından iktibas ile eserlerine almaktadırlar. Onların eserlerinde de bir çerçeve tespiti girişimine rastlanmamaktadır.

Kıraatü'n-nebi son asra kadar farklı alanlarda ve kapsamlarda kullanılsa da ne olduğuna dair sorgulama yapılmamıştır. Terkip bu asırda artık kavram sözlüklerine girmeye başlamış ve mahiyetine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Modern dönem kıraatü'n-nebi telakkilerinde tepkisel tavırlar ön plana çıkmaktadır. Tartışmalar kavramın ne olduğundan ziyade ne olmadığı üzerinden yürütülmektedir. Bazı insanların kavramı yanlış anlamlandığı söylenmekte, Hz. Peygamber'in bir kıraati varsa bunun mevcut sahih kıraatler olması gerektiği vurgulanmaktadır. Bu dönemde genelde kıraatü'nebi deyince hadis kaynaklarında sahih olarak nakledilen ancak mütevatir kabul edilen kıraatlere muhalif olan okuma şekilleri anlaşılmaktadır.

"Kıraatü'n-nebi" sahabe döneminden günümüze kadar terkip, başlık ya da kavram olarak kullanılsa da kavramsal anlamda tekâmülünü tamamlamadığı görülmektedir. Bu sebeple "kıraatü'n-nebi" tüm yönleriyle yeniden ele alınmalı ve Hz. Peygamber'in Kur'an tilavetine dair hadislerin muhtevası göz önünden bulundurularak bir kavram tanımlaması yapılmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Nebi, Kıraatü'n-nebi, Hadis, Kavram.

A "GHARİB" CONCEPT: QIRAATU'N-NABI

Abstract

The Qur'an is important for Muslims not only in terms of its meaning but also in terms of its wording. The first person who listened and read the Qur'an was Hz. Muhammad (pbuh). His reading of the Qur'an was meticulously followed by the Companions and transferred to the next generations in many details. The narrations about the Prophet's reading of the Qur'an have taken place under different headings in the sources. These narrations have been mentioned many times with the combination of "qiraatu'n-nabi". On "qiraatu'n-nabi", since the concept of "gharib" in the science of hadith sometimes corresponds to certain aspects of the lexical meaning and sometimes the technical meaning, such a title was preferred.

The hadiths that talk about our Prophet's reading of the Qur'an are different from each other in terms of soundness and content. While some tried to collect these narrations in separate books, some collected them under titles such as "Kitâbu'l-kırâât", "Kitâbu'l-hurûf" and "Kırââtü'n-nebi". The narrations sometimes include the Prophet's reading of the Qur'an in terms of quality, and sometimes the pronunciation differences arising from it. These narrations, which are considered the Prophet's reading in different recitations, were recorded in the books at the time the hadiths were compiled.

In many of the hadith sources, especially the famous six hadith books (Kütüb-i Sitte) which are considered the most reliable hadith sources of the Tadwin period, there are narrations about the Prophet's reading of the Qur'an. These readings are sometimes conveyed with expressions such as "Our Prophet read/had it read like this" and sometimes with sentences such as "Kıraatü'n-nabi is like this". The narrations in which the compound "Kıraatü'n-nabi" is used touch on different aspects of our Prophet's readings. Those who put the composition in the title are also quoting the hadiths that reach them without distinguishing the quality of reading or disagreement on it. No mention of the definition or scope of the composition of qiraatu'n-nabi was found among the sources in the Tadwin period. The narrations in hand became the source of different branches of Islamic sciences in the following periods. The Qur'anic Sciences, Qiraat, Tafsiir, Commentary, and Fiqh sources sometimes

used the phrase “qiraatu’n-nabi” in the text and sometimes in the separate title. The use of titles such as “İlmü kirâe ti’n-nebi” in the works of Ulum al-Qur’ân can be seen as an important stage in terms of the conceptualization process, even though the content only includes narrations. Despite this, no explanation has been made about the nature of the phrase in the mentioned genres, and no attempt has been made in terms of conceptualization.

Commentators carried the readings transmitted from the Prophet into their works. While some of them touched on some reading disputes, they were also saying the reading they dealt with was transmitted from the Prophet, so they go to the way of corroborating their reading preferences using the qiraatu’n-nabi narration. Others, after stating the readings of the imams of qiraat or the generation of the Companions and Tabiun who are famous for their qira’at, said they indicate the existence of pronunciation from the Prophet. One of the most prominent names of this style is Al-Zamakhshari. He used the expression qiraatu’n-nebi mostly when he wants to indicate the contradictory reading styles attributed to the Prophet. Even Al-Zamakhshari’s readings that he attributes to the Prophet are generally the readings that were made by Othman and won the consensus of the Companions do not comply with the writing of the mushafs (rasm al-mushaf). It is thought that this style of his has had a significant impact on the “qiraatu’n-nabi” conceptions of today’s scholars. Faqîhs and commentators often use the term qiraatu’n-nabi in their works, with quotations from the original sources of narration. There is no attempt to identify a frame in their works.

Although qiraatu’n-nabi has been used in different fields and contexts until the last century, there has been no investigation on what it is. The aforementioned composition has begun to enter the dictionaries of concepts in this century and evaluations have been made about its nature. In the modern period, reactive attitudes about the qiraatu’n-nabi conceptions come to the fore. Discussions are carried out over what the concept is not rather than what it is. It is said that some people misunderstand the concept, and it is emphasized that if there is a reading of the Prophet, it must be the current authentic reading. In this period, when the word qiraatu’nebi is generally used, it is understood that the reading styles that are contrary to the readings transmitted as authentic but accepted as mutawatir in hadith sources.

As a result, the qiraatu’n-nabi which has been used since the time of the Companions should be reconsidered in all its aspects and a definition of it should be made by taking into account the content of the hadiths about the Prophet’s reading of Qur’ân.

Keywords: Qiraat, Nabi, Qiraatu’n-nabi, Hadith, Concept.

GİRİŞ

Kur’ân-ı Kerim Hz. Peygamber’e yirmi üç yılda indirilmiş, mushaflarda yazılmış ve sonraki nesillere tevatüren nakledilmiştir. Vahiy meleği Cebrail nüzûl sürecinde Kur’ân’ı Hz. Peygamber’e okumuş, Hz. Peygamber de zihnine ve kalbine yerleştirilmiş olan ayetleri ona arz etmiştir. Doğal olarak onu ilk okuyan beşer Hz. Muhammed’dir. Vahyin karşılıklı okunmasının bazen *müdürese* tarzında icra edilmiş

olması,¹ dinleme ve okumadan daha fazlasının yapıldığına işaret etmektedir. Şüphesiz bu müzakereli tedris uygulamasının ana konularının içinde Kur'ân'ın lafzına yönelik dersler de yer almıştır.²

Hız. Peygamber'in kendisine nâzil olan Kur'ân pasajlarını ahabına aktarması da aynı titizlikle gerçekleşmiştir. Kur'ân kendisinin Allah tarafından tertil üzere okunduğu ve muhataplara da o şekilde okunmasını gerektiğini telkin etmektedir.³ Bu ayetlerin gereğini en hassas şekilde yerine getiren yine Hız. Peygamber olmuştur. Ashâb-ı kirâmın onun tilavetine dair naklettikleri rivayetlerde bu husus açıkça görülmektedir. Bu şekildeki rivayetleri ihtiva eden nakiller genel olarak *kıraatü'n-nebi* terkibi ile ifade edilmiştir. "Garib" kavramı hadis ilminde, yalnız kalmış, yadırganan, genel kabule aykırı, isnadı ya da metniyle ilgili tereddütler olan rivayetler için kullanılmaktadır.⁴ Kıraatü'n-nebi ile ilgili değerlendirmelerin benzerliğinden yola çıkılarak bu başlık tercih edilmiştir.

Peygamberin kıraati diye tercüme edebileceğimiz *kıraatü'n-nebi* ibaresinin ilk kullanıldığı dönemden başlamak üzere kavramsallaşma süreci boyunca geçirdiği evrelerin bilinmesi önem arz etmektedir. Böylece kavrama yüklenen anlam ve kavramın kapsamına dâhil edilen alt başlıklar hususunda daha sağlıklı bir müzakere ortamı oluşturmak mümkün olacaktır.

Kur'ân ilimleri ya da Kıraat ilmi alanında yazılmış eserlerde alana dair birçok kavramın tanımı yapılmış olsa da kıraatü'n-nebi hakkında efradını câmi ağyârını mâni bir tanımlamanın yapıldığını söylemek zordur. Asr-ı saadetten beri mütedavil olan bu terkinin mahiyetinin ne olduğu hususunun açıklığa kavuşturulmuş olmaması anlam kargaşasına sebep olabilmektedir. Bunun neticesinde kavrama yönelik tepkisel tanımlama girişimleri ve indi mütalaalar ortaya çıkmaktadır.

Bu çalışma, "kıraatü'n-nebi" kavramının sahabe nesli tarafından hangi maksatlarla kullanıldığını tespit etmekle işe başlamaktadır. Rivayetlerin tedvin edildiği döneminin burada önemli bir rolü olduğunu özellikle belirtmek gerekmektedir. Daha sonra, tedvin edilmiş bu müktesabat üzerinden eserler kaleme alan müelliflerin kavrama bakışı incelenecek ve ilk muhatapların kullanım alanı ile mukayese edilecektir. Kavramın tespiti ve isimlendirilmesi konusunda modern dönemde kalem oynatan ilim ehlinin değerlendirmeleri müstakil başlık altında ele alınacaktır.

¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 5/473.

² el-Kiyâmet 75/16-18.

³ el-Furkân 25/32; el-Müzzemmil 73/4.

⁴ bk. Salahattin Polat, "Garib", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/375.

1. KIRAATÜ'N-NEBİ KAVRAMI

Kırâetü'n-nebî (قِرَاءَةُ النَّبِيِّ) terkibi, *Kur'ân okumak* anlamına gelen *kırâet* ve marifelik takısıyla *Peygamber* anlamına gelen *en-nebî* kelimesinin bir araya gelmesi ile oluşmaktadır. Aynı maksadı ifade etmek için *kırâet* kelimesinin çoğul kalıbıyla *kırââtü'n-nebî* (قِرَاءَاتِ النَّبِيِّ) ifadesi de kullanılmaktadır. İleride serd edileceği üzere kavram hakkında görüş beyan edenlerin bazıları tekil bazıları da çoğul şeklini tercih etmişlerdir. Her iki tarafın da aynı hususu kastettiklerine dair örnekler ileride verilecektir. Yaygın kullanımı göz önünde bulundurularak her iki kalıbı da ifa etmesi maksadıyla *kıraatü'n-nebî* formu tercih edilecek, özel olarak belirtilmesi gerekli durumlarda tekil ya da çoğul kullanımına temas edilecektir.

Literal bir tercümeyle “Peygamberin kıraati/kıraatleri” anlamına gelen kıraatü'n-nebî, ıstılah olarak şöyle tanımlanmaktadır: “Muhaddis raviler kanalıyla isnadı Hz. Peygamber’e ulaşan kıraat rivayetleridir.”⁵ Tespit edebildiğimiz kadarıyla kavramın bu şekilde bir tanımı sadece modern dönem kavram sözlüğü yazarlarından İbrahim b. Saîd ed-Devserî tarafından yapılmıştır. Daha sonra ilgili başlıklar altında zikredileceği üzere konuya dair yazanlar tarafından genelde ya açık bir tanım yapılmamakta ya da kavram başlığı altında zikredilenler ıstılahî bir mahiyet taşımamaktadır.

Hz. Peygamber’in Kur’ân okumasını ifade etmek ve kıraatü'n-nebî terkibine mukabil olmak üzere birçok yerde fiil kalıplarının da kullanıldığı görülmektedir. “Kur’ân okumak” anlamına gelen “k-r-e” ve “t-l-v” kökünden gelen fiillere “nebî”, “resûlullah” ve “Mustafa” gibi Hz. Peygamber’i işaret eden isimler eklenerek farklı terkipler oluşturulmuştur. Bunlar bazen kitap ismi, kitap bölümü ve bab başlığı şeklinde gelirken bazen de metin içinde zikredilmiştir. Metin içinde zikredilen kalıplara örnek olarak şunlar gösterilebilir: تَلَا النَّبِيُّ¹⁰, تَلَاؤُهُ النَّبِيُّ⁹, رَأَيْتُ النَّبِيَّ يَقْرَأُ⁸, كَانَ يَقْرُؤُهَا⁷, أَقْرَأَنِي رَسُولُ اللَّهِ⁶, قَرَأَ النَّبِيُّ⁵. Araştırmanın gayesi “kıraatü'n-nebî” kavramı üzerine olduğu için özellikle bu terkip merkeze alınarak nakiller ve değerlendirmeler yapılacaktır.

⁵ İbrahim b. Saîd ed-Devserî, *Mu'cemu'l-mustalahât fi ilmi't-Tecvid ve'l-Kirâât* (Riyad: y.y., 1425), 85.

⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, 9/205; Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilaziz el-Ezdi ed-Dürî, *Cüz'ün fihî kirââtü'n-Nebî*, thk. Hikmet Beşir Yasin (Medine: Mektebetü'd-Dâr, 1988), 63.

⁷ Ebû Dâvûd, “Hurûf ve'l-kirâât”, 1; Tirmizî, “Kirâât”, 7.

⁸ Ebû Dâvûd, “Hurûf ve'l-kirâât”, 1.

⁹ Ebû Dâvûd, “Hurûf ve'l-kirâât”, 1.

¹⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezid el-Âmülî el-Bağdâdî et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (b.y.: Dâru Hicr, 1422), 16/608.

¹¹ Buhârî, “İmân”, 37.

2. TARİHSEL SÜREÇTE KIRAATÜ'N-NEBİ

Hadislerin hicri V. asra kadar büyük oranda kitaplara kaydedildiği ve isnadların hazfedilmeye başlandığı bilinmektedir. Her ne kadar dönemler arasında geçişlilik olsa da genel olarak daha sonraki asırlarda bu rivayetler üzerine farklı çalışmalar yapılmaya başlanmıştır. Modern dönemde ise birçok kavramın sorgulandığı ve farklı bakış açılarının ortaya çıktığı bir hakikattir. Bundan hareketle kıraatü'n-nebi telakkilerinin üç dönemde ele alınması gerektiği düşünülmektedir. Birinci dönemde kıraatü'n-nebi tabirinin kullanılmaya başlandığı tarihten itibaren ne maksatla ele alındığı ve terkinin geçtiği rivayetlerin tedvin edildiği dönemin sonuna kadar çerçevesinde bir değişim olup olmadığı incelenecektir. İkinci dönemde Kur'an ilimleri, Şerh, Tefsir ve Fıkıh literatüründe kavramın nasıl bir seyir izlediğine bakılacaktır. Üçüncü dönem ise modern dönemdir. Bu dönemde kıraatü'n-nebi terkinin önceki dönemlerdeki kullanımına bakışların yanında yanlış kullanımlar ve bundan mütevellit kaygılardan hareketle ortaya çıkan farklı bakışlar ele alınacaktır.

2.1. İnşa Sürecinde Kıraatü'n-Nebi

İnşa süreciyle kastettiğimiz, vahyin nüzulünün başlangıcından itibaren kavramın kitaplarda kayda girdiği dönemdir. Netice itibariyle üzerinde konuşulan husus Kur'an'ın kendisine indirildiği Peygamberin onu telaffuz şeklidir. O telaffuz şekli/şekilleri sema'an tedavüdedir. Hafıza-i beşerin bu sesi muhafaza ve intikal hususunda zaman zaman kusurlu duruma düştüğü bir hakikattir. Aynı şekilde mevzubahis telaffuzların yazıya intikali esnasında da birtakım kusurlar oluşabilmektedir. Şüphesiz bu kusurlar kavramın kendisinin değil *müşârun-ileyhinin* sorunudur.

"Kıraatü'n-nebi" kavramını tarihsel süreç içerisinde ilk defa kimin kullandığını tespit etmek mümkün gözükmemektedir. Şurası muhakkak ki, Hz. Peygamber'in, kendi kıraati için bu terkinin kullanılması düşünülemez. Dolayısıyla kavramı ilk kullananların sahabe olması gerekir. Eldeki veriler de bu hususu teyit etmektedir. Bununla birlikte sahabeden kimin ilk defa kıraatü'n-nebi ifadesini kullandığına dair bir bilgiye ulaşamamıştır. Bu hususu kimsenin sorgulamaması haddizatında çok da önemsenmediği şeklinde anlaşılabilir. Onların kavramdan ziyade o kavramın işaret ettiği mefuma odaklandıkları söylenebilir. Bu kanaate varmamızın sebebi ise aynı uygulamayı anlatan rivayetlerdeki lafız farklılıklarıdır. Peygamberimizin "med" yaparak okuduğunu aktaran rivayetlerin bir kısmında "krâetü'n-

nebi”¹², bir kısmında ise “kırâetü Resûlillâh”¹³ ifadesi kullanılmaktadır. Aynı husus bazen de fiil kalıpları ile ifade edilmiştir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla hadis kaynaklarında metin içinde “kıraatü'n-nebi” tabiri her zaman tekil (kıraetü'n-nebi) olarak kullanılmıştır.¹⁴ Bunun haricinde bab/konu başlığı ya da kitap ismi olarak kullanıldığında tekil kalıp¹⁵ yanında çoğul olarak (kırââtü'n-nebî)¹⁶ da kullanılabilir. Kavramı kullanan ya da hadisenin içinde yer alma açısından muhatapların durumu farklı farklıdır. Kıraatü'n-nebi'ye muhatap olanlar çoğunlukla Peygamberimizin arkadaşları olsa da aksi durumlar da söz konusudur. Henüz müşrik iken O'nun kıraatini dinleyenler daha sonra bu durumu mevzu bahis terkip ile ifade etmektedirler. Söz gelimi Sürâka b. Mâlik (öl. 24/645) hicret esnasında Peygamberimizi yakalamaya çalıştığı anı anlatırken “Kıraatü'n-nebi'yi duyuyordum” demektedir.¹⁷ Cübeyr b. Mut'im'in (öl. 59/678-79) henüz müşrik iken Hz. Peygamber'in Kur'an okumasını dinlediğinden bahseden rivayet için de aynı kullanım görülmektedir.¹⁸ Peygamberimizin cinlere Kur'an okuduğundan haber veren rivayetler bunu kıraatü'n-nebi kavramı ile ifade etmektedir.¹⁹ Kulak misafiri olmak şeklindeki bu tarz rivayetler için mekân zorunluluğu da yoktur. Müslümanlardan bazıları evlerinde ya da çardaklarında iken Peygamberimizin Kur'an okuyuşu dinlediklerini yine aynı tabir ile ifade etmektedirler.²⁰

Kıraatü'n-nebi, Peygamberimizin muhtelif sebeplerle Kur'an okuyuşunu rivayet eden senetli hadis kaynaklarında belli bir maksada tahsis yapılmadan kullanılmaktadır. Peygamberimizin sesli namazlardaki kıraati²¹ de, gündüz namazlarındaki sakallarının hareketinden anlaşılan sessiz kıraati²² de kıraatü'n-nebi ile ifade edilmektedir. Beyhakî (öl. 458/1066) “Farz na-

¹² Buhârî, “Fedâilü'l-Kur'an”, 29. Ayrıca Nesâî ve İbn Mâce aynı sened ile gelen rivayeti “كَانَ يَمْدُ صَوْتَهُ مَدًّا / Sesini uzatırdı” şeklinde vermektedirler. Nesâî, “İftitâh”, 82; İbn Mâce, “İkâmetü's-Salât”, 179.

¹³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/232, 20/307.

¹⁴ Örnekler için bk. Buhârî, “Fedâil”, 29; Ebû Dâvûd, “Salât”, 313; İbn Mâce, “İkâme”, 179.

¹⁵ Tirmizî, “Fedâil”, 23.

¹⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1990), 2/250; Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/130.

¹⁸ Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî Abdürrezzâk, *el-Musannef*, thk. Habiburrahman A'zami (Beirut: el-Meclisü'l-İlmi, 1983), 1/414.

¹⁹ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidil-mesânidi's-semâniye*, thk. Muhammed b. Zafer vd. (Riyad: Dâru'l-Âsime, 2000), 15/409.

²⁰ Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî et-Tayâlisî, *Müsnedü Ebi Dâvûd et-Tayâlisî*, thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru Hicr, 1999), 4/404; Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas el-Fâkihî, *Ahbâru Mekke fi kadîmi'd-dehr ve hadîsîhî*, thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehiş (Beirut: Dâru Hadar, 1414), 4/192; Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdi Kâsım b. Sellâm, *Fedâilü'l-Kur'an*, thk. Mervan Atiyye vd. (Beirut/Dımaşk: Dâru ibn Kesir, 1995), 171.

²¹ Tirmizî, “Fedâil”, 23.

²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/225.

mazlarda imamken kıraatü'n-nebi'nin miktarı" şeklinde bir başlıkla zikredilen iki hususu cemetmiştir.²³

Peygamberimizin kıraatinde sesinin özelliklerini tavsif eden rivayetlere de kaynaklarda yer verilmektedir. Sesini bazen yükseltip bazen alçalttığı,²⁴ tercî (makam) yaptığı²⁵ gibi hususları anlatan rivayetlerde "kıraatü'n-nebi" ifadesi kullanılmaktadır. Aynı durum tecvit konuları ile alakalı hususlarda da geçerlidir. "Kıraatü'n-nebi nasıldı?" sorusuna bazen "harf harf idi",²⁶ bazen de "medli idi"²⁷ cevapları verilmiştir. Belli bir ayetteki (kıraat ihtilafı bağlamında) Peygamberimizin telaffuz şeklini öğrenmek isteyenler "Şu ayetteki kıraatü'n-nebi nasıldır?" diye sormuşlardır.²⁸

Hz. Peygamber'in Kur'ân okuması "kıraatü'n-nebi" dışında bazen "Kırâeti Mustafâ",²⁹ bazen de "Kırâetü Resûlillâh"³⁰ terkipleri ile ifade edilmiştir. Her üç kalıbın maksadı ve bu terkiplerin geçtiği rivayetlerin ihtiva ettiği hususlar aynıdır.

Hadis kaynaklarında "Kırâet" kelimesi izafeti sadece "nebi" kelimesine değildir. Bazen belli bir şahsa nispetle "Kırâetü Ebî Mûsâ" ifadesi kullanılmıştır.³¹ Bazen de Peygamberimizin mescitte Kur'ân okuyan birini dinlediğini anlatan rivayetteki "Kırâetü racûlin" ifadesinde olduğu gibi meçhul bir şahsa nispet edilmiştir.³² Mezkûr kelimenin gruplara nispetine dair örnekler de vardır. Buhârî "Kırâetü'l-fâciri ve'l-münâfiki" şeklindeki bir bab başlığı açmış ve Kur'ân okuyan/okumayan müminin/münafığın durumlarını anlatan rivayeti nakletmiştir.³³

"Kıraatü'n-nebi" ibaresi sadece bir yerde Hz. Peygamber'in dua okumasına atıfla kullanılmıştır. İbn Ebî Şeybe (öl. 235/849) Saîd b. Cübeyr'den (öl. 94/713 [?]), "Kişi Safa ve Merve'de kıraatü'n-nebi miktarınca kıyamda durur" şeklinde bir rivayete yer vermektedir.³⁴ Bu rivayetin farklı varyant-

²³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kebir*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki (Kahire: Merkezi Hecr li'l-Buhûs ve'd-Dirâsâti'l-Arabiyye ve'l-İslâmiyye, 2011), 6/73.

²⁴ Ebû Dâvûd, "Salât", 313.

²⁵ Buhârî, "Tefsîr", Fetih, 1.

²⁶ Tirmizî, "Fedâil", 23.

²⁷ Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim İbn Ebî Şeybe, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*, thk. Yusuf Kemal Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 6/140.

²⁸ Ebû Dâvûd, "Hurûf ve'l-kırâât", 1.

²⁹ Ebû'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullah İbn Balabân, *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*, thk. Şuayb el-Arnâvut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408), 14/222.

³⁰ Abdürrezzâk, *el-Musannef*, 5/384; İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 2/256; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/46, Buhârî "Menâkıb", 45.

³¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/115.

³² Müslim, "Salâtü'l-müsâfirin", 225.

³³ Buhârî, "Tevhîd", 57.

³⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Musannef*, 3/311.

larında Hz. Peygamber'in Safa ve Merve'de vakfe yaptığı, bir miktar dua okuduktan sonra hareket ettiği nakledilmektedir.³⁵

Buraya kadar senetli hadis kaynaklarında sahabenin "kıraatü'n-nebi" terkiibini nerelerde ne şekilde kullandığına dair örneklere yer verilmiştir. Böylece kavramın sahabenin zihin dünyasındaki çerçevesinin tespiti hedeflenmektedir. Rivayetlerin zaman, mekân, şahıs, şekil gibi birbirinden farklı bağlamlarda aynı maksat ile kullanıldığı görülmektedir. Bu rivayetlerin sıhhatine dair değerlendirmeler tedvin dönemi sonrasına tekabül ettiği için içlerinde zayıf ve uydurma rivayetlerin olması da muhtemeldir. Hülâsa tedvin dönemine kadar Hz. Peygamber'in kime, hangi şekilde ya da sebeple olursa olsun Kur'ân okuduğundan bahseden rivayetlerin hepsi sıhhat derecesine bakılmadan "kıraatü'n-nebi" kavramıyla ifade edilmiştir. Zaman zaman aynı gayeye matuf olmak üzere farklı terkiplerin de kullanıldığı görülmüştür. Sadece bir yerde Hz. Peygamber'in dua okuması "kıraatü'n-nebi" kavramı ile aktarılmıştır.

2.2. Tedvin Dönemi Sonrasında Kıraatü'n-Nebi

Tedvin dönemi, hadis ilmi açısından rivayetlerin kayıt altına alındığını; kitaplara girdiğini ifade etmektedir. Rivayet ilmi açısından hadislerin senetleriyle birlikte rivayet kaynaklarında toplanması da bu ilmin tedvin edilmesi anlamındadır. Rivayetler bazen Siyer ve Tefsir kaynaklarında özellikle de Hadis kaynaklarında toplanmıştır. Bu işlemin senetlerle birlikte yapılmış olması önem arz etmektedir. Hicri ikinci asırda başlayan süreç beşinci asra kadar devam etmiş olmakla birlikte üçüncü asırda altın çağını yaşadığı söylenebilir. Kıraatü'n-nebi rivayetlerinin müstakil bir kitapta ya da kitap içindeki hususi başlıklar altında bir araya getirilmesi de bu dönemde olmuştur. Rivayetlerin içeriğine göre tasnifinin yapılmadan ravi merkezli cemedildiği (Mu'cem ve Müsned türü) Hadis kaynakları da bu dönemin ürünlerindedir. Kıraatü'n-nebi rivayetleri mezkûr tarzdaki eserlerde ravi/ravi grubu başlığı altında zikredilmektedir.

Beşinci asırdan başlamak üzere artık rivayetlerin senetlerinin zaman zaman hazfedildiği ve sadece sahabe ravisi ile nakledildiği görülmektedir. Bu tür kaynaklar genelde rivayetın aslı senedinin yer aldığı eserin ya da müellifinin adını vermekle yetinmektedirler. İslâmî ilimlerin diğer dalları da bu aşamadan sonra alandaki rivayetlere müdahil olmakta, tedvin edilmiş rivayetleri kendi alanlarıyla ilgili ihtiyaç duydukları yerlerde kullanmaktadırlar. Kur'ân'ın şerh alanı olan Tefsir ve hadislerin tefsir alanı olan şerh edebiyatı, kıraatü'n-nebi rivayetlerinin en çok kullanıldığı kaynaklar

³⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/359.

olmuşlardır. Bazen amelî bazen de itikâdî mezhepler fikhî/itikâdî görüşlerini bu tür rivayetle temellendirmişlerdir. Dil ve Belagat âlimlerinin dilsel tercihlerini desteklemek için kıraatü'n-nebi rivayetlerine müracaat ettikleri de sıkça görülmektedir. Ancak bu müracaat esnasında "kıraatü'n-nebi" terkinini merkeze aldıklarını söylemek zordur. Hz. Peygamber'in bir şekilde Kur'ân okuduğundan bahseden rivayetlerden farklı kalıplarla istişhadda bulunulmuştur. Biz özellikle terkinin kullanıldığı yerleri inceleyerek kavramın anlamında ya da kullanım alanlarında bir farklılık olup olmadığını tespit etmeye çalışacağız.

Kıraatü'n-nebi'nin tedvin dönemi sonrasında hangi kaynaklarda ne şekilde kullanıldığını görmek için farklı ilim dallarının telifâtına müracaat edilecektir. Öncelikle kıraatlerin delillendirilmesinde önemli rolü olan "Me'âni'l-Kur'ân" ve "Hucetü'l-kırâât" türü eserlere bakılacaktır. Daha sonra Kur'ân ilimleri, Tefsir, Hadis şerhleri, Fıkıh gibi ilim dallarında kıraatü'n-nebi tabirinin ne şekilde kullanıldığına dair örnekler verilecektir.

Dilbilimsel tefsir (Me'âni'l-Kurân) türündeki eser müelliflerinden sadece Zeccâc'ın (öl. 311/923) kıraatü'n-nebi kavramına bir yerde temas ettiği görülmüştür. O, Fatiha Sûresi 4. ayet ile alakalı kıraatlere ve bu kıraatlerin manaya etkisine dair açıklamalar yaptıktan sonra nihai olarak şunu söylemektedir: "**Mâliki** okuyanlara göre mana şöyledir: ... Kıraatü'n-nebi'nin de bu şekilde olduğu söylenmiştir."³⁶ Zeccâc'ın mütevatir bir kıraati, üzerinde durmadan ve açıklama yapmadan sadece temriz sigasıyla (قَبْلَ) vermesi onun bu hususu önemsemediği şeklinde anlaşılabilir. "**Meliki**" kıraatiyle ilgili birçok rivayet olduğunu ve sahih kıraatler arasında yer aldığı³⁷ düşündüğümüzde onun bu rivayetlerden habersiz olması ya da önemsememesi seçeneğini ihtimal dışı bırakıyoruz. Geriye kalan ise diğerlerini dışlamadan kendi tercihini yumuşak bir geçiş cümlesi ile ifade etmek seçeneğidir. Zeccâc "Hz. Peygamber kesinlikle böyle okumuştur" ya da "Diğer kıraatler onun kıraati değildir" şeklinde bir tavır içerisine girmemekte, kıraatü'n-nebi dairesini kıraatler için vaz geçilmez mutlak doğru olarak görmemektedir.

Kıraatlerin hüccetleri veya tecvit konularındaki eserlerde kıraatü'n-nebi'nin kullanımına dair birkaç örnek vermek yerinde olacaktır. Ebu Ali el-Fârisî (öl. 377/987) "Cinler kıraatü'n-nebi'yi dinlediklerinde..." demektedir, terkinin Kıraat ilmini ilgilendiren yönüyle değil sadece kelime anlamıyla-

³⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbuhû*, thk. Abdülcelil Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407), 1/47.

³⁷ Örnek rivayetler için bk. Ebû Dâvûd, "Kırâât", 1; Tirmizî, "Kırâât", 1; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırâati'l-erba'ate 'aşer*, thk. Enes Mehre (Lübnan: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 2006), 1/339.

la kullanmaktadır.³⁸ İbn Cinnî (öl. 392/1002) “Kıraatü’n-nebi, İbn Abbas, Katâde, Hasan (kıraati) **‘fe-rûhun’** (Vakıa 56/89) şeklindedir” derken Hz. Peygamber’in okuyuşuna özel bir önem atfetmeden bu kıraatin yorumuna yer vermektedir.³⁹ Müellifin kavramla ilgili benzer yaklaşımına kitabının başka bölümlerinde de rastlanmaktadır.⁴⁰ Hemedânî (öl. 569/1173) *et-Temhîd fî ma ‘rifeti’t-tecvîd* adlı eserinde Hz. Peygamber’in kıraatin özelliklerini dair bir başlık altında “Ben kıraatü’n-nebi’yi duyuyordum. O makamlı (tercî) okuyordu” rivayetini örnek vermektedir.⁴¹ Üşmûnî (öl. 960/1494) ise “Kıraatü’n-nebi’nin Keyfiyeti Konusu” şeklindeki bir başlık altında Hz. Peygamber’in vefat etmeden önceki namazlarında oturur vaziyette kıraatini icra ettiğinden ve kıraatinin ne kadar olduğundan bahsetmektedir.⁴² Başlık umumi görünse de sadece bir konuya temas edilmektedir. Şüphesiz burada bir kıraatü’n-nebi uygulaması vardır. Ancak müellifin burada çizdiği çerçeve Hz. Peygamberin namazdaki kıraatinin miktarından ibarettir. Zikredilen örneklerde kıraatü’n-nebi’nin birbirinden farklı şekillerde kullanıldığı görülmektedir. Bunların hepsi birer kıraatü’n-nebi örneği olsa da hakikatte kavramı sadece bir yönüyle ele almaktadırlar.

Kur’ân ilimlerine dair en meşhur üç eser (*el-Bürhân*, *el-İtkân* ve *el-Menâhil*) incelendiğinde kıraatü’n-nebi’nin müstakil bir kavram olarak ele alınmadığı görülecektir. Bununla birlikte nadiren de olsa terkip olarak kullanıldığı görülmektedir. Zerkeşî (öl. 794/1392) “Cübeyr b. Mut’im kıraatü’n-nebi’yi dinleyince Müslüman oldu” derken sadece kelime anlamını kastetmektedir.⁴³ Zürkânî (öl. 1367/1948) de kavramı iki yerde benzer anlamda kullanmıştır.⁴⁴ Suyûtî (öl. 911/1505) *el-İtkân*’da kendisinin *et-Tahbîr* isimli eserinin fihristine atıf yapmakla yetinmiş, *el-İtkân* içinde kıraatü’n-nebi’nin açıklamasını yapmamıştır. Atıfta bulunduğu *et-Tahbîr* adlı eserinde kıraat çeşitlerini sıraladıktan sonra “Kırââtü’n-nebi” adıyla müstakil bir başlık açmıştır. Başlığın altında “kıraatü’n-nebi” kavramına dair açıklama yapmadan doğrudan “Hâkim ve Tirmizî bu konuyu bir babda ele almış, Bulkinî de o konu hakkında bazı şeyler zikretmiştir” cümlesi ile

³⁸ Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ebû Ali el-Fârisî, *el-Hucce li’l-kurrâi’s-seb’a*, thk. Muhammed Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî (Dımaşk/Beyrut: Dâru’l-Me’mûn li’t-Türâs, 1413), 6/334.

³⁹ Ebû’l-Feth Osman el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî’l-kırâât ve’l-izâhi ‘anhâ*, thk. Muhammed b. ‘İd eş-Şa’ bâni (Tanta: Daru’s-Sahabe li’t-Türâs, 1429), 659.

⁴⁰ İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 356, 621, 654.

⁴¹ Ebû’l-‘Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr el-Hemedânî, *et-Temhîd fî ma ‘rifeti’t-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed (Amman: Dâru Ammar, 1420), 170.

⁴² Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim el-Üşmûnî, *Menârü’l-hudâ fî beyâni’l-vakf ve’l-ibtidâ*, thk. Şerif Ebu’l-Ulâ el-Adevî (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1422), 66.

⁴³ Ebû Abdillâh Bedrûddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türkî el-Mısırî el-Minhâcî eş-Şâfi ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2011), 309.

⁴⁴ Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-‘irfân fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (b.y.: Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, ts.), 1/191, 347.

başlamakta ve devamında usûl, ferş ve keyfiyet içerikli bazı kıraatü'n-nebi rivayetlerine yer vermektedir. Rivayetlerden sadece birini isnadı açısından eleştirmekte, zikredilen kıraatlerin sahih ya da şâz olmasına bakmamaktadır. Bazı hadislerde kelime ilavesi olması sebebiyle mushaf hattına muhalif olması rivayetleri eserine almasına mani olmamaktadır.⁴⁵ Suyûtî'nin ismini zikrettiklerinden Bulkînî (öl. 824/1421), قَرَآءَاتُ النَّبِيِّ (kırââtü'n-nebi) şeklinde çoğul olarak kullandığı başlığın hemen altında sadece "Bil ki, Hâkim, *el-Müstedrek*'te bu tür için bir bab tahsis etmiştir" demekte ve doğrudan rivayetleri sıralamaktadır.⁴⁶ Müellifin örnek olarak zikrettikleri arasında kıraat ihtilafı içermeyen ve kıraat ihtilafı ihtiva ettiği halde on kıraat arasında yer almayan rivayetler de bulunmaktadır.⁴⁷ Onun kıraatü'n-nebi'ye yüklediği anlam, verdiği örneklem bağlamında değerlendirilmelidir. Bulkînî kavramı Kur'ân ilimleri arasında zikretmekte, Hz. Peygamber'in "vakf" yapmasını da sahih olsun şâz olsun farklı kıraatlere göre okumasını da aynı kapsama dâhil etmektedir.

Ulûmu'l-Kur'ân türü eser müelliflerinden olan İbn 'Akîle (öl. 1150/1737) "İlmü kırâeti'n-nebî mimmâ sahha isnâdühû ev kâribu's-sahîh" ismini verdiği bir başlık açmış ve bu başlık altında Hz. Peygamber'den nakledilen kıraat rivayetlerini vermiştir. Müellif, başlığın altında kavramı ya da başlığı açıklayan bir ifade kullanmamıştır. Doğrudan rivayetleri sıralayan İbn 'Akîle, toplamda altmış beş rivayete yer vermiştir. Zikrettiği rivayetler çoğunlukla *el-Müstedrek*'ten alınmış olmakla birlikte *Sahîh-i Buhârî* ve *Sünen-i Tirmizî* gibi kaynaklara da müracaat etmiştir.⁴⁸ İbn 'Akîle yukarıda adı geçen başlıktan önce de "Âhâd'a Gelince" şeklindeki başlık altında bazı kıraatü'n-nebi rivayetlerini sıralamakta ve "Bu rivayetlerin bazıları meşhûr bazıları âhâddır" demektedir.⁴⁹ Müellifin burada saydığı rivayetlerin sadece isnad yönüne dikkat çekilmiş olsa da kıraatü'n-nebi'yi başlıkta bir ilim dalı olarak isimlendirmesini önemli bulmaktayız.

Tefsirlerde "kıraatü'n-nebi" terkihi sıkça kullanılmaktadır. Müfessirler bu ifadeyi kullanırken birbirlerinden farklı tutumlar sergilemektedirler. Kavram, bir rivayet tefsiri türü olan İbn Kesîr (öl. 774/1373) tefsirinde "Enese 'Kıraatü'n-nebi nasıldı?' diye sorulduğunda 'Med yapardı' dedi"⁵⁰

⁴⁵ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr* (Beyrut: Daru'l-Fikr, 1431), 72-73.

⁴⁶ Ebü'l-Fazl Celaleddin Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân el-Bulkînî, *Mevâki 'ul- 'ulûm fi mevâki 'in-nücûm min nefâisi kütübi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Enver Mahmud el-Mürsi Hattab (Tanta: Darü's-Sahabe li't-Türas, 2007), 67.

⁴⁷ Örnekler için bk. Bulkînî, *Mevâki 'ul- 'ulûm*, 67-73.

⁴⁸ Cemâlüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006), 4/242-283.

⁴⁹ İbn 'Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 3/134.

⁵⁰ Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l- 'azim*, thk. Sami b. Muhammed

ve “Ebû Cehil geceleyin kıraatü'n-nebi'yi dinlemeye geldiğinde...”⁵¹ gibi şekillerde yer almaktadır. Müfessir, kavramın farklı kullanım alanlarından sadece nakillerde geçen şeklini aktarmaktadır.

Zemahşeri'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâfı* genelde kıraatler özelde ise kıraatü'n-nebi konusundaki farklı tarzı ile ön plana çıkmaktadır. Onun, terkihi kullandığı bazı cümleler şöyledir: “Medine ve Şam ehlinin mushafında ‘**fe-lâ yehâfu**’, kıraatü'n-nebi’de ‘**ve-lem yehaf**’⁵² şeklindedir.”⁵³ “Kıraatü'n-nebi ‘**ve'z-zekera ve'l-ünsâ**’⁵⁴ şeklindedir.”⁵⁵ “Kıraatü'n-nebi’de ‘**Allâhu ehad**’⁵⁶ şeklindedir.”⁵⁷ “Kıraatü'n-nebi ve Fatıma'nın kıraati ‘**innellâhe yağfiru'z-zünûbe cemî'an ve-lâ yübâli**’⁵⁸ şeklinde olduğu söylenmiştir.”⁵⁹ Zemahşeri'nin, kıraatü'n-nebi rivayetlerinin sıhhatine, mushafa uygunluğuna ve mütevatir kıraatlerde yer almasına bakmaksızın bir tefsir malzemesi olarak kullandığı dikkat çekmektedir. Belki de Zemahşeri'nin kıraatü'n-nebi kavramını özellikle mezkûr kriterlerin ihlal edildiği yerlerde kullandığını söylemek daha doğru olacaktır. Çünkü müellif zikrettiği bilgilerin eleştirisini de yapmamaktadır. Onun sadece şâz kıraatler için bu tabiri kullanmasının sonraki dönemlerin “kıraatü'n-nebi” telakkilerini önemli derecede etkilediği düşünülmektedir.

Kavram konusunda Zemahşeri'ye göre daha mutedil bir yol takip ettiğini düşündüğümüz Kurtubî'nin (öl. 671/1273) kıraatü'n-nebi tabirini daha geniş alanda kullandığını görmekteyiz. Fâtıha Sûresi'nde Hz. Peygamber'in vakıf yaparak okuduğuna dair rivayeti aktarırken⁶⁰ ve cinlerin Hz. Peygamberi dinlediğinden bahsederken⁶¹ “kıraatü'n-nebi” ifadesini kullanmaktadır. Onun “Ebû Amr'ın (bu okuyuş hususunda) kıraatü'n-nebi'ye rüçû' ettiği (onu tercih ettiği) rivayet edilmiştir”⁶² ve (“müdreç kıraat” kabilinden olan) “**li-kubuli 'iddetihinne**” şeklindeki kıraatü'n-nebi bunu

es-Selame (Riyad: Dâru Taybe, 1999), 1/78.

⁵¹ İbn Kesir, *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azim*, 3/251.

⁵² eş-Şems 91/15. Ayetin matbu mushaflardaki metni وَلَا يَخَافُ عُقْبَانَا şeklinde.

⁵³ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşeri, *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzil ve 'uyûnu'l-ekâvil fi vücutihî't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdüsselam Şahin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2009), 4/749.

⁵⁴ el-Leyl 92/3. Ayetin matbu mushaflardaki metni وَمَا خَلَقَ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى şeklinde.

⁵⁵ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/750.

⁵⁶ el-İhlâs 112/1. Ayetin matbu mushaflardaki metni قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ şeklinde.

⁵⁷ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/812.

⁵⁸ ez-Zümer 39/53 Ayetin matbu mushaflardaki metni قُلْ يَا عِبَادِيَ الَّذِينَ أَسْرَفُوا عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ لَا تَقْنَطُوا مِن رَّحْمَةِ اللَّهِ إِنَّهُ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا إِنَّهُ هُوَ الْغَفُورُ الرَّحِيمُ şeklinde.

⁵⁹ Zemahşeri, *el-Keşşâf*, 4/130.

⁶⁰ Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, thk. Ahmed Berdûni ve İbrahim Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Misriyye, 1964), 20/206.

⁶¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/14.

⁶² Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 20/57.

tekit ve tefsir etmektedir"⁶³ ifadeleri, kavrama farklı açılardan yaklaştığını gösteren karinelerdendir.

Adı geçen müfessirlere göre nispeten daha yakın dönemde yaşamış olan Âlûsî (öl. 1270/1854) de kavrama farklı vesilelerle yer vermektedir. Garânik hadisesini anlatırken "Şeytanın konuşmalarını dinleyen onları kıraatü'n-nebîden zannedeceği şekilde"⁶⁴ derken kelime anlamıyla, "Hz. Peygamber'in '**fi-kubuli 'iddetihinne'** kıraati bunu teyit etmektedir"⁶⁵ cümlesiyle -kıraatin sahih kıraatler içinde yer almasını önemsemeden- tefsir bağlamında kavrama yer vermektedir. Bazen de "İbn Cinnî'ye göre kıraatü'n-nebî böyledir"⁶⁶ cümlesiyle doğrudan kıraat alanına müdahil olmaktadır.

Şerh türü eserler senetli hadis kaynaklarındaki rivayetleri açıklamak üzere yazılmıştır. Dolayısıyla merkeze aldığımız kıraatü'n-nebî rivayetleri en fazla bu eserlerde kendine yer bulmaktadır. Rivayetler açısından durum böyle olsa da kavramın tanımı ve kapsamına dair bir değerlendirmeye tesadüf edilmemiştir. Kıraatü'n-nebî'nin kullanımına dair Buhârî, Müslim ve Ebû Dâvûd'un şerhlerinden birer örnek seçilmiştir. Buhârî şarihi İbn Hacer (öl. 852/1449) Hz. Peygamber'in kıraatinin özelliklerini anlatan rivayetlerde geçtiği şekliyle kavrama yer vermekle yetinmektedir.⁶⁷ Müslim'in *Sahîh*'ini şerh eden Nevevî (öl. 676/1277) sadece Hz. Peygamber'in Übey'e Kur'ân okumasını şerh ederken "Peygamberin ona Kur'ân okuması (kıraatü'n-nebî) onun için büyük bir iftihar vesilesidir" cümlesi içinde kavramı kullanmaktadır.⁶⁸ Şarih aynı zamanda Müslim'in *Sahîh*'ine bab başlıklarını ekleyen kişidir. Onun eklediği başlıklardan biri şöyledir: "Mekke fethi günü Hz. Peygamber'in Fetih Sûresini okumasının zikri babı (Bâbu zikri kırâeti'n-nebî...)"⁶⁹ Ebû Dâvûd *Sünen*'inde "Kitâbu'l-hurûf ve'l-kırâât" başlığı altında birçok defa "kıraatü'n-nebî" terkibine yer vermiştir. Bu eseri şerh eden İbn Reslân (öl. 844/1441) kavrama dair açıklama yapmasa da farklı vesilelerle kullanmıştır. Hatta sadece Basra kıraat imamı Ya'kûb'un (öl. 205/821) ravisi Ruveys (öl. 238/852) tarafından okunan "**fe'l-tefrahû**"⁷⁰

⁶³ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 18/153.

⁶⁴ Ebû's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, thk. Ali Abdülbari Atuyye (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415), 9/197.

⁶⁵ Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 1/ 527.

⁶⁶ Âlûsî, *Rûhu'l-meâni fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-mesânî*, 15/375.

⁶⁷ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî ve Muhibbüddîn el-Hatîb (Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 1379), 13/460, 519.

⁶⁸ bk. Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî/el-Minhâc fi şerhi Sahîhi Müslim b. Haccâc* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, 1972), 16/21.

⁶⁹ Ebu'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Kahire: Dâru İhyâit-Türâsî'l-Arabî, ts.), 1/547.

⁷⁰ Yûnus 10/58.

kıraati (diğerleri **fe'l-yefrahû** okur)⁷¹ konusunda ısrarcı olarak “Asıl budur, kıyasa uygun olan da budur, kıraatü'n-nebi de böyledir” demektedir.⁷² İbn Reslân bazen Taberî (öl. 310/923), Vâhidî (öl. 468/1076) ve İbn ‘Atiyye (öl. 541/1147) gibi isimleri “O dedi ki: ‘kıraatü'n-nebi’ böyledir” şeklinde işaret ederek kıraat tercihlerini göstermektedir.⁷³ Bazen de “Şu kelimelerin kıraatü'n-nebi'deki telaffuzuna dair bir nakle vakıf olmadım”⁷⁴ gibi ifadelerle kavrama verdiği önemi dile getirmektedir. Hz. Peygamber'in sesle ilgili uygulamalarını da kıraatü'n-nebi ifadesi ile nakletmektedir.⁷⁵ Örnek olarak verilen şerh türündeki üç eserde de “kıraatü'n-nebi” kavramı zikredilmektedir. Ancak şârihler kavramın tanımı, mahiyeti ve sınırlarına dair bir açıklamaya yer vermemektedirler.

Fıkıh literatürü içtihatların delillendirilmesi esnasında kıraatü'n-nebi tabirini kullanmaktadır. Burada meşhur dört fikhî mezhebin eserlerinden birer örnek zikredilecektir. İmam Şafîi (öl. 204/820), Cübeyr'in (henüz müşrik iken) mescidde kıraatü'n-nebi'yi dinlemesine istinaden müşriklerin (Mescid-i Haram hariç) mescitlerde uyumasına cevaz vermiştir.⁷⁶ Hanefî fakihlerinden Cessâs (öl. 370/981) sabah namazında okunması gereken miktarı ile ilgili hükmü belirtirken “kıraatü'n-nebi” terkiğine müracaat etmektedir.⁷⁷ Hanbelî fıkının önde gelen isimlerinden İbn Kudâme (öl. 620/1223) zamm-ı sûre okunması ile ilgili “Kıraatü'n-nebi'nin bu şekilde olduğu tevatüren şöhret bulmuştur” demektedir.⁷⁸ Kur'an okurken makam yapmanın sünnet olduğunu dile getiren Mâlikî fakihî Mevvâk (öl. 897/1492), ise Mekke'nin fethi günü Hz. Peygamber'in kıraatini aynı kavramla ifade etmektedir.⁷⁹

Buraya kadar, tedvin döneminden itibaren “kıraatü'n-nebi” ifadesinin klasik kaynaklarımızdaki kullanımına dair örnekler verilmiştir. Görüldüğü üzere İslâmî ilimlerin birçok alanında farklı şekil ve gayelerle kavram zikredilmiştir. Ancak kavramın mahiyetine dair sadra şifa bir tanımlama

⁷¹ Muhammed Fehd el-Harûf, *el-Müyyesser fi'l-kirâati'l-'aşre'l-mütevâtire min tariki Tayyibeti'n-neşve'l-kirâati'l-erba'a ş-şazze ve tevcihühâ* (Beyrut: Dâru ibn Kesir, 1441), 215.

⁷² Şihabuddin Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Hüseyin er-Remlî el-Makdisî İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, thk. Halid er-Ribât vd. (Mısır: Dâru'l-Felâh, 1437), 16/116.

⁷³ İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, 16/118, 121, 146.

⁷⁴ İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, 16/139.

⁷⁵ İbn Reslân, *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*, 6/505, 7/183.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şafîi, *el-Ümm*, thk. Muhammed Zehra en-Neccâr (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/54.

⁷⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtasari't-Tahâvi fi'l-fikhi'l-Hanefi*, thk. İsmetüllah İnaletüllah Muhammed (Beyrut/Medine: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, 2010), 1/684.

⁷⁸ Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâli el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha Muhammed ez-Zeynî (Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1388), 1/354.

⁷⁹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Mevvâk el-Abderî el-Gırnâtî el-Mevvâk, *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasari Halîl*, thk. Zekeriya el-Umeyrat (Beyrut: Dâru 'Alemlî'l-Kütüb, 1423), 2/363.

yapılmamıştır. Âlimlerin çoğu kıraatü'n-nebi'yi belli bir yönü ile almışlardır. Bu ele alışların çoğu da doğrudan Hz. Peygamber'in Kur'an okuması şeklindedir. Kıraat ihtilafı bağlamında kullananlar (Zeccâc ve Zemahşerî gibi) son derece sınırlıdır. Bir kısım müellifler ise kıraatü'n-nebi'yi sadece isnadı açısından değerlendirmişlerdir.

2.3. Modern Dönemde Kıraatü'n-nebi

İnşa ve tedvin döneminde "kıraatü'n-nebi" terkinin akla gelen ilk anlamıyla kullanıldığı görülmektedir. Kavramın yanlış anlaşılması ya da kullanılmasına dair kaygılara rastlanmamaktadır. Birçok müellif dikkat çekmek istediği hususlara delil olarak ifadeyi zikretmekte, sınır ve çerçeve çizme ihtiyacı duymamaktadır. Ayrıca kaynakların çoğunun kavramı doğrudan hadis kaynaklarındaki rivayetlerin içinden çekerek verdiği dikkatimizi çekmektedir.

Geçen yüzyıldan itibaren kıraatü'n-nebi'nin ne olduğu sorgulanmaya başlanmış, mahiyetine dair değerlendirmeler yapılmıştır. Mevzubahis değerlendirmelerin henüz kısa ve sınırlı sayıda olduğu aşığıda verilen örneklerde görülecektir. Buradan hareketle son yüzyılda yaşamış ve/veya yaşamakta olan ve kıraatü'n-nebi üzerine görüşleri bulunan ilim ehlinin değerlendirmeleri bağlamında kavrama dair meseleler mütalaa edilecektir.

Muhakkik Hikmet Beşir Yasin, Dürî'nin (öl. 248/862 [?]) *Cüz'ün fihî kırââtü'n-nebî* eserinin mukaddimesinde "Önemli Hatırlatma" diye bir başlık atmış ve şöyle demiştir:

"Musannifin bu cüzde verdiği kıraatlerden maksadı Hz. Peygamber'e nispet edildiğinden dolayı okunması gerektiği değildir. Ya da bunlar onun kendi ihtiyarları değildir. Bunun delili ise müellifin kendisine ait bir kıraat isnadının bulunmasıdır. O, Ebû Amr ve Kisâî'nin iki ravisinden biridir. Bu iki imamın kıraatinin üçüncü asırda yaşamış İbn Mücahid'den günümüze kadar ümmetin kabulüne mazhar olduğu malumdur. Kıyamete kadar da böyle olacaktır. Musannifin burada kendi ihtiyarını beyan ettiği ya da bu şekilde okunması gerektiğini kastettiği düşünülmesin. Fakat o, Hz. Peygamber'den tüm hocaları vasıtasıyla kendisine ulaşan rivayetleri sunmaktadır. O rivayetlerden sahih olanlar olduğu gibi böyle olmayanları da vardır. Belki bir kısmı sahih olduğu halde Zeyd b. Sâbit'in sahabenin önde gelenlerinin huzurunda yazdığı arza-i âhire (mushafına) muhalif olduğu için mensuh sayılarak alınmamıştır. Zira ümmet kıraatte mutemet olanın arza-i âhireden sonraki olduğunda icma etmiştir."⁸⁰

Muhakkikin bahsettiği eser, isminde "Kırââtü'n-nebî" geçen ilk müstakil

⁸⁰ Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 9.

kitaptır. Bu sebeple eserin hem yazılış gayesinin hem de Hz. Peygamber'in kıraatleri ile ilgili naklettiği rivayetlerin detaylarına yoğunlaşılması gerekmektedir. Dürî, sadece Fâtiha Sûresi bölümünde bile üç farklı konuda rivayetlere yer vermektedir. Bu rivayetler, Hz. Peygamber'in “**mâliki**” ve “**me-likî**” kıraatlerini, ayetler arasında vakfetmesini ve sûre sonunda “Âmîn” demesini ihtiva etmektedir.⁸¹ Ayrıca usûlî ihlilâflara,⁸² kıraat-i aşere içinde yer alan okuyuşlara,⁸³ lafzı mensûh ayetleri⁸⁴ ve mushaf hattına muhalif şâz kıraatleri okumasına⁸⁵ dair Hz. Peygamber'den nakledilen rivayetler kitapta yer almaktadır. Yasin, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-nebî* kitabındaki rivayetlerin genel karakteristiğinden hareketle bunların müellifin kıraat tercihleri olmadığını ya da böyle okunması için esere alınmadığını vurgulamaktadır. Haddizatında müellifin kıraat kapsamında bile değerlendirilmeyen telâfuzlarla ilgili rivayetlere yer vermesi, kastının ne olduğunu ihsas ettirmektedir. Dürî'nin bir muhaddis olarak kendisine ulaşan ve Hz. Peygamber'in -bir şekilde- Kur'ân okuduğunun nakledildiği rivayetleri bir araya getirme gayesi güttüğü anlaşılmaktadır.

İbrahim Saîd ed-Devserî “Kırââtü'n-nebî” kavramına dair şunları söylemektedir:

“Muhaddis raviler kanalıyla isnadı Hz. Peygamber'e ulaşan kıraat rivayetleridir. Bu nispetin manası Hz. Peygamber'den menkul olanın sadece bu kıraat olduğu, diğerlerinin nakledilmediği değildir. Aksine mütevatir kıraatlerin tamamı mütevatirdir ve Hz. Peygamber'e ulaşmaktadır. Kıraatlerden bu şekilde nakledilenlere göre okumak ancak mütevatir kıraatlere veya bunlardan bir kısmına muvafık olursa caiz olur. Bu rivayet Buhârîde olsa da böyledir. Çünkü mütevatir kıraatlere muhalif olan okuyuşlar ya mensûhtur ya da şâzdır.”⁸⁶

Yukarıdaki cümlelerin bir kavramlar sözlüğünden alınmış olması önemlidir. Bu sayede kırââtü'n-nebî bir kavram olarak tanımlanmış olmaktadır. Ancak yazar -birinci cümle hariç- ya birtakım anlayışlara cevap vermekte ya da mevcut kıraatleri savunmaya geçmektedir. Bunu yaparken de kırââtü'n-nebî kavramını ihtilaf sahasına hapsedmektedir. Haddizatında kavramın baştan beri farklı boyutları ile var olduğuna dair örnekler daha önce verilmişti.

Kıraat ilmine dair ıstılahları derleyen Abdül'ali el-Mes'ûl ise “kırââtü'n-nebî”yi “Hz. Peygamber'e ulaşan kıraatlerdir. Bunun muttasıl senetle olup

⁸¹ Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 52-63.

⁸² Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 64.

⁸³ Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 79.

⁸⁴ Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 132.

⁸⁵ Dürî, *Cüz'ün fihî kırââtü'n-Nebî*, 175, 176, 178.

⁸⁶ Devserî, *Mu'cemü'l-mustalahât fî ilmi't-Tecvid ve'l-Kırâât*, 85.

olmaması fark etmez, merfû hadise benzemektedir" şeklinde tanımlamaktadır. Müellif, Devserî'den farklı olarak ("muhaddis raviler" yerine) ilgili rivayetlerin "kıraat imamları" tarafından nakledildiğini söylemesi hakikatin çok az bir kısmını yansıtmaktadır. el-Mes'ûl daha sonra ilgili rivayetlerin geçtiği eserlere dair örnekler sunmaktadır.⁸⁷

Muhammed el-Habeş mütevatir kıraatlerin tek kaynağını vahiy olduğuna vurgu yaptıktan sonra şöyle demektedir: "Muhakkak ki, mütevatir kıraatlerin tamamı kıraatü'n-nebî'dir. Hz. Peygambere mütevatir şekilde ve muttasıl bir senetle ulaşmayan hiçbir kıraatin kıymeti yoktur."⁸⁸ Müellif burada "kıraatü'n-nebî" kavramının içeriğinin ne olduğuna değil hususen mütevatir kıraatlerin kıraatü'n-nebî olduğuna dikkat çekmektedir. Yazarın bu cümleleri kıraatü'n-nebî'yi şâz kıraat olarak kabul edenlere bir cevap, terkin münferit kelimelerinin yıpratılmasına karşı bir tepki intibayı uyandırmaktadır. Muhammed Ebû Zehre benzer duruma düşmekte ve "Kıraatü'n-nebiyyî'l-kerîm, Kur'ân-ı Kerîm'in tevatürü gibi tevatüren nakledilmiştir" demektedir.⁸⁹ Ancak birisi mütevatir kıraatlerin kıraatü'n-nebî olduğunu diğeri ise kıraatü'n-nebî'nin mütevatir kıraat olduğunu savunmaktadır.

Son asrın müfessirleri arasında yer alan İbn Âşûr'un (1879-1973) kıraatü'n-nebî'ye bakışı ise şu şekildedir:

"Hz. Peygamber'den Buhârî, Müslim ve benzeri sahih kaynaklardan sahih senetle gelen kıraat rivayetlerine göre okumak onu Hz. Peygamber'den duyanlar haricindekiler için caiz değildir. Zira onlar mütevatir yolla nakledilmemiştir. Âhâd rivayet yüzünden mütevatir terk edilmez. Şayet o rivayetın ravisine okuduğunun dışında mütevatir bir kıraat ulaşır ve bunun mütevatir olduğunu belli olursa mütevatir kıraate göre okuması vaciptir. Müfessirlerin literatüründe bunun 'kırâetü'n-nebî'⁹⁰ olarak tanımlanmasının sebebi onun, kıraatleri rivayet eden imamlardan birine nispet edilmesinin sebebiyledir. Bu başlığın Taberî, Zemahşerî, İbn 'Atiyye ve onlardan önce gelmiş olan İbn Cinnî'nin tefsirlerinde çokça yer alması ve onların bu kıraati Hz. Peygamber'e nispet etmeleri onun tek doğru olduğu ya da meşhur kıraatler yerine bunları tercih ettikleri şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü meşhur kıraatler Hz. Peygamber'den daha kuvvetli senetlerle nakledilmiştir ve ileride açıklayacağımız gibi bunlar mütevatir cümlesindedir. Bu rivayetlere 'kırâetü'n-nebî' vasfını vermemiz uygun olmayacaktır.

⁸⁷ Abdül'ali el-Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırâati'l-kur'âniyye* (Kahire: Daru's-selâm, 1428), 269.

⁸⁸ Muhammed el-Habeş, *el-Kırââtü'l-mütevâtire ve eseruhâ fi'r-resmi'l-Kur'ân ve'l-ahkâmîş-şer'iyye* (Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1999), 26.

⁸⁹ Muhammed Ebû Zehre, *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 620-621.

⁹⁰ Yazarın terkihi tekil olarak "kırâetü'n-nebî" şeklinde kullanılmasına dikkat çekmek amacıyla tercümede aynı ifade şekli tercih edilmiştir.

Çünkü bu, sahih anlayış sahibi olmayanlarda diğerlerini Hz. Peygamber'in okumadığı vehmine sebep olmaktadır. Bu durum ise rivayet sahiplerinin rivayetleri sebebiyle cüretkâr davranmalarına sebep olmaktadır.”⁹¹

Müfessir sahih hadis kaynaklarında yer alan ve Hz. Peygamber'in kıraati olarak zikredilen rivayetleri kabul etmekte ancak bunları Hz. Peygamber'in belli kişilere veya belli döneme mahsus ruhsatları olarak görmektedir. İbn Âşûr'un tavrından ilgili rivayetlerin “tedricilik” ilkesinin bir tezahürü olarak düşünülmesini istediğini anlamak mümkündür. Ancak ona göre de “kıraatü'n-nebi” birtakım şâz kıraatlerden ibarettir. Bu görüş kavramın kapsama alanına giren rivayetlerin büyük bir kısmını devre dışı bırakmakta ve kıraatü'n-nebi'yi mütevatir kıraatler arasına giremeyen sahih rivayetlerin oluşturduğu dar bir alana hasretmektedir. Müellife göre kavram birileri tarafından yanlış algıladığından/kullanıldığından yeni bir kullanım alanı ihdas edilmelidir. Orası ise -aslında bizce hiç de zikredilmesine hacet olmayan- mütevatir kıraatler alanıdır. Çünkü bir kıraat ile ilgili “kıraatü'n-nebi böyledir” diyen, diğerlerinin Hz. Peygamber tarafından okunmadığını söylememektedir. Çözüm kavrama yeni bir kullanım alanı ihdas etmek yerine yanlış anlayışları ıslah etmek olmalıdır. İbn Âşûr'un kıraatü'n-nebi isimlendirmesini bağladığı sebebin makul görülmesi de mümkün değildir. Ona göre, müfessirler “Kıraatü Âsım”, “Kıraatü'l-Kisâî”, ... diyemedikleri rivayetleri “kıraatü'n-nebi” olarak isimlendirmişlerdir. Vakia bu şekilde değildir. Mesela Taberî⁹² ve İbn 'Atiyye⁹³ mütevatir kıraatler arasında yer alan bir okuyuşu Hz. Peygamber'e nispet etmişlerdir. İbn Âşûr'un dediği şekildedeki bir nispet, müfessirlerinin genelinden ziyade -örneğin- Zemahşerî için söylebilir. Ayrıca İbn Âşûr'un hadis kaynaklarında “kıraatü'n-nebi” olarak isimlendirilen ve sahih kıraatlere muhalif olan ya da ihtilaf ihtiva etmeyen onlarca rivayeti nereye koyacağı da meçhuldür.

Modern dönem kıraat âlimlerinden olan Abdullatif el-Hatîb, Zuhruf Sûresi 77. ayetin açıklamasında “Kıraatü'n-nebi de ‘yâ Mâli’ şeklindedir” demektedir.⁹⁴ Hâlbuki Hz. Peygamber'in “yâ Mâlikü” kıraati ile okuduğunu nakleden rivayetler çok daha sağlam ve yaygındır.⁹⁵ Müellifin Hz. Peygamber'e nispet edilen aykırı kıraati kastetmesi ihtimal dâhilindedir. Kıraatü'n-nebi'ye yönelik mesafeli duruşları ve tanımlamalardaki tepki-

⁹¹ Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî İbn Âşûr, *Tefsîrüt-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: ed-Dârü't-Tûnisîyye, 1984), 1/54-55.

⁹² Taberî, *Câmi 'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*, 15/344.

⁹³ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî İbn 'Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fî tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Rahnâle el-Faruk vd. (Beirut: Daru'l-Hayr, 1428), 5/640.

⁹⁴ Abdullatif el-Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât* (Dimaşk: Dâru Sa'deddin, 2000), 8/401.

⁹⁵ Buhârî, “Bed'ü'l-halk”, 7; Müslim, “Cum'a”, 49; Ebû Dâvûd, “Huruf ve'l-kırâât”, 1; Tirmizî, “Cum'a”, 13.

selliği bu kastın tetiklediği düşünülmektedir. Üstelik o, burada kıraati Hz. Peygamber'e nispet eden rivayetlerin sıhhatine ya da alternatifinin bulunup bulunmadığına da bakmamaktadır.

Kıraat alanında birçok eser telif etmiş olan Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* adlı kitabında "Peygamberimize Nispet Edilen Kıraatlar" diye bir başlık açmakta ve soru-cevap şeklinde kıraatü'n-nebi kavramına şöyle temas etmektedir:

"Soru: Mütevatir kıraatlarda bulunmayan, fakat 'Peygamber şu ayeti şöyle okudu' şeklinde bazı eserlerde yer alan rivayetleri nasıl değerlendirmek gerekir?"

"Cevap: Bazı eserlerde âhâd haber olarak: 'Hz. Peygamber şu ayeti şöyle okudu' tarzında nakledilen rivayetlere itibar etmek, üstelik bir de bunları 'Rasûl'ün kıraati' diye vasıflandırmak mümkün değildir.

"Eğer bu tabir doğru kabul edilirse, bunların dışında kalan kıraatlar Hz. Peygamber'in kıraati değil midir ki, bunlar Peygamber'in kıraati olarak nakledilmemiştir? sorusu akla gelir. Aslında böyle bir suale de, bunlar Hz. Peygamber'in kıraati ise niçin mütevatir kıraatler arasına girmemiştir? sorusuyla cevap vermek mümkündür. Bunlar âhâd rivayetlerdir. Kur'ân-ı Kerim ise âhâd haberle değil tevâtürle sabit olmuştur. Bu tür haberler sahih olamaz. Eğer sahih olanlar varsa bu takdirde bunları, Peygamberimizin kıraati olarak değil, o ayete ilgili tefsir kabilinden söylemiş olduğu bir açıklama yahut mensuh kıraat olarak değerlendirmek gerekmektedir. Çünkü bu tür rivayetler de gerçekten Peygamberimizin kıraatı olmuş olsaydı, Peygamberimizin okuduğu, öğrettiği ve okunmasına izin verdiği geçerli ve güvenilir kıraatler demek olan mütevatir On Kıraat arasında yer alırdı.⁹⁶

Çetin'in buradaki başlığı umumi olarak kıraatü'n-nebi'yi ifade etse de açıklama metni, sahih kıraatlere muhalif olan kıraatü'n-nebi rivayetlerinin onlar gibi değerlendirilmesi beklentisini eleştirmektedir. Yazar, Hz. Peygamber'in ihtilaf içermeyen rivayetlerine ve ihtilaf içerip sahih kıraatlerde yer alan rivayetlere temas etmektedir. Hâlbuki onlar da kıraatü'n-nebi (Peygamberimize nispet edilen kıraatler) olarak isimlendirilmektedir. Ayrıca Çetin, "Peygamberimizin kıraati olsaydı" derken bu tarz rivayetleri mütevatir kabul edilen kıraatlerin mukabili olarak gördüğü anlaşılmaktadır. Sahabeden başlamak üzere tedvin dönemi sonrasına kadarki aslı kaynaklarda "Peygamberin kıraati" tabiri sıkça kullanılmaktadır. Bunu kullananlar, rivayetin metninin/isnadının sahih ya da zayıf olmasına, mütevatir kıraatlerde yerinin olup olmamasına veya telaffuz ihtilafı barındırmasına

⁹⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kıraatlar* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 435.

bakmamaktadırlar. Ayetlerin kelime ve harflerinde birtakım ilavelerin bulunması (mushaf hattına muhalif olması) durumu da kıraatü'n-nebi tabirinin kullanılmasına mâni olmamaktadır. Çetin'in, "Peygamberimizin okuduğu, öğrettiği... demek olan On Kıraat arasında yer alırdı" ifadesi kanaatimizce Cezerî'nin (öl. 833/1429) eleştirdiği "On kıraatten başka sahih kıraat yoktur" anlayışına tekabül etmektedir. Çünkü o, sahih kıraatin şartlarını saydıktan sonra "Bunların kabulü vaciptir; ister yedi isterse on kıraat içinde olsun. İsterse de ümmetin kabulüne mazhar olmuş bunların dışında kalan imamların kıraatlerinde olsun" demektedir.⁹⁷ Her ne kadar "Bu kıraat, on kıraatin dışında olsa da sahih kıraatin tüm şartlarını taşımaktadır" diyebileceğimiz bir örnek elimizde bulunmasa da Cezerî potansiyel olarak bu durumun kabulünün zorunlu olduğunu işaret etmektedir. Cezerî'nin kıraatlerin tevatürü görüşünden rucu' ettiği ve (âhâd olsa da) sahih olma şartını yeterli gördüğü bilinen bir gerçektir.⁹⁸

Mehmet Ünal, Sıtkı Güllü'nin "Kıraatlerde Tevatür Olgusu" başlıklı tebliğini müzakere ederken *Yedi Harf* ruhsatının farklı Arap kabileleri için okuma kolaylığı sağlamaya matuf olabileceğine değindikten sonra şöyle demektedir: "Yedi harf kapsamında görülmeyebilecek olan ve ferşte farklılıklar olarak bildiğimiz, nahvî ve sarfî içeriğe sahip birçok farklı okuma kalıpları da vardır ki, bunlara ait Hz. Peygamber'den naklen okuma örnekleri görüyoruz. 'Kıraatü'n-nebi' başlığını taşıyan çalışmalarda bunun örnekleri bulunmaktadır." Daha sonra kıraatü'n-nebi rivayetleri arasında yer alıp mütevatir kıraatlerde de karşılığı bulunan iki ayeti (el-Fâtıha 1/4 ve Hûd 11/46) örnek olarak sunmakta, ferşî farklılıkların Hz. Peygamber'den delilin bulunduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁹ Ünal, burada kıraatü'n-nebi'nin sadece bir bölümüne; mütevatir kıraatlerde karşılığı bulunan ferşî ihtilaflara ve bunların nakli temellerine temas etmektedir. Binaenaleyh kıraatü'n-nebi rivayetleri arasında lehçesel farklılıklara işaret edenler olduğu gibi aynı lehçe içindeki telaffuz farklılıklarını içeren hatta ihtilaflara hiç temas etmeyen rivayetler de vardır.

Mustafa Kılıç, Bulkînî'nin *Mevâkı 'u'l- 'ulûm* adlı eserinde Kur'ân ilimleri konusunu ele alırken "Kırââtü'n-Nebi" şeklinde bir başlık açmaktadır (ki, aynı başlık atıf yapılan eserde de vardır). Kavram tanımını yapmadan kavramın kapsadıklarına dair birtakım açıklamalarda bulunmaktadır. Kılıç, ilgili başlık altında zikredilen rivayetleri iki kısma ayırmakta, birinci kısmı Hz.

⁹⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrat (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmîyye, 2011), 1/15.

⁹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, 1/18.

⁹⁹ Sıtkı Güllü, "Kıraatlerde Tevatür Olgusu", *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi* (Uluslararası Kıraat Sempozyumu, Ankara: DİB, 2015), 81-82 (Mehmet Ünal'ın müzakeresi).

Peygamber'in kıraatinin şekli (med, vakf ve tertil) yönüne, ikinci kısmı da kıraat ihtilafı ihtiva eden yönüne tahsis etmektedir. Yazarın, "Bunların bir bölümünün sahih kıraatler içerisinde yer almasına karşın diğerlerinin şâz kıraatler arasında bulunduğu müşahede edilmektedir"¹⁰⁰ cümlesini önemsemekteyiz. Zira atıfta bulunduğumuz örneklerde açıkça görüldüğü gibi müellifler arasında hadis tekniği açısından sahih olup mütevatir kıraatlerde karşılığı bulunan kıraatü'n-nebi rivayetlerine vurgu yapan pek çıkmamaktadır. Mustafa Kılıç, "Bulkîni kırââtü'n-nebî ile kastedilenin ne olduğu hakkında herhangi bir açıklama yapmamıştır" cümlesi ile konuyu tamamlarken kavram tanımlamasına dair beklentisini de hissettirmektedir.¹⁰¹ Kılıç, Hz. Peygamber'in keyfiyet ve ihtilaf konularını içermeyen; mücerred Kur'ân okuması, namazlardaki kıraati ve ses özellikleri gibi kıraatü'n-nebi rivayetlerini muhtevi hadislere temas etmemektedir.

Kitaplarda kıraatü'n-nebi rivayetleri arasında zikredildiği halde pek temas edilmeyen bir başka tür daha vardır. Hâkim'in *el-Müstedrek*'indeki "Kırââtü'n-Nebî" başlığı altında verilen rivayetlerden birine göre Übey b. Ka'b şöyle demektedir: "Hz. Peygamber bana 'lâ teczî' 'tâ ile, 've-lâ yü'hezü' 'yâ ile' okuttu."¹⁰² Sahih ya da şâz kıraatler arasında bu iki kelimedede hususen belirtilen harflerle ilgili farklı bir okuyuş tespit edilememiştir.¹⁰³ Hz. Peygamber'in okuttuğu ve hakkında icma edilmiş olan bir telaffuza dair rivayet dahi kıraatü'n-nebi rivayetleri arasında sayılmıştır. Bu rivayetin mezkûr başlıkla ilişkilendirilebileceği tek müşterek nokta ilgili ayet bölümlerinin Hz. Peygamber tarafından okunmuş olmasıdır. Aynı durum Mer-yem Sûresi 90. ayet için de geçerlidir. "Hz. Peygamber 'tâ ile' 'tehirru'l-cibâl' okudu"¹⁰⁴ şeklindeki rivayet için de aynı durumu geçerlidir.¹⁰⁵ Zira zaten hakkında farklı bir okuyuşu olmamasına rağmen aynı babdan sayılması başka şekilde izah edilemez.

SONUÇ

İnşa ve tedvin dönemi sürecinde kıraatü'n-nebi terkinin çok esnek ve kapsamlı şekilde kullanıldığına dair birçok örnek zikredilmiştir. Kıraatü'n-

¹⁰⁰ Mustafa Kılıç, "Bulkîni'nin Mevâki'u'l-'Ulûm fi Mevâki'i'n-Nücûm Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyat, 2019), 141.

¹⁰¹ Kılıç, "Bulkîni'nin Mevâki'u'l-'Ulûm fi Mevâki'i'n-Nücûm Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi", 142.

¹⁰² Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, 2/254.

¹⁰³ bk. Ahmed Muhtâr Ömer - Abdül'al Sâlim Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırââtü'l-Kur'âniyye ma'a Mukaddîmeti fi'l-Kırâât ve Eşheri'l-Kurrâ*, (Kuveyt: Câmîatü Kuveyt, 1988), 1/53-54; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 1/95-96.

¹⁰⁴ Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*, 2/267.

¹⁰⁵ bk. Muhtâr - Mükrem, *Mu'cemü'l-Kırâât*, 4/61; Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâât*, 5/398-399.

nebi'yi kullananlar neyi kastettiklerini açıklama ihtiyacı hissetmemekte, kavrama muhatap olanlar ise anlamına ya da kapsamına dair bir soru sorma gereği duymamaktadırlar. Çoğunlukla sorgulanan ise kavramın içinde geçtiği rivayetin sıhhat değeri olmaktadır. Tedvin dönemi sonrasında müstakil bir tanımlama yapılmadan kıraatü'n-nebi hem metin içinde hem de başlıklarda kullanılmıştır. Rivayetler içinden belli örnekler seçilip sunulmakla yetinilmekte, kavramsal değerlendirme yapılmamaktadır. Ancak bu dönemde bazı müfessirlerin mütevatir kıraatlerle paralellik arz eden kıraatü'n-nebi rivayetlerini ihmal edip kavramı sadece mushaf hattına uymayan ya da şâz kıraat olarak kabul edilen okuyuşlara tahsis etmeleri zamanla birtakım tepkilere neden olmuştur. Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı kıraatlerin sıhhat değerleri sorgulanmaksızın tefsirlere alınması, aidiyeti tespit edilmemiş kıraatlerin yayılmasına sebep olmuştur. Her ne kadar "Sihhatini bilmiyoruz ama Hz. Peygamber'den bu şekilde bir okuyuş nakledilmiştir" niyetinde olmaları ihtimal dâhilinde olsa da Kur'ân kıraati konusunda gayri sahih bir bilginin fehmi zayıf kişilerin hafsalasına girmesinde etkileri olmuştur. İbn Âşûr'un yukarıda zikredilen tabiriyle "Çünkü bu, sahih anlayış sahibi olmayanlarda diğerlerini Hz. Peygamber'in okumadığı vehmine sebep olmaktadır."

"Kıraat-ı Nebi", mevcut on sahih kıraate ilaveten zihinlerde oluşması muhtemel on birinci kıraat beklentisini karşılayacak bir ekolü tanımlamaktır. Zira böyle orantısız bir tabloda Hz. Peygamber'in kıraatinin karşısındakilerin varlığını idame ettirebileceği düşünülemez. Bu beklentinin başka bir versiyonu da mevcut kıraatler içinden kıraatü'n-nebi rivayetlerine muvafık olanları ayıklayıp diğerlerin apokrif ilan etmek şeklinde tezahür edebilir. Böylece "müphemlik kültürü" ortadan kaldırılacak, "doğrunun tekliği" telakkisi yerleştirilmeye çalışılacaktır. Böyle cüretkâr bir teşebbüsün de yerleşik kıraat kültürü karşısında başarılı olması mümkün değildir.

Modern dönemde kıraatü'n-nebi kavramına tepkisel bakışlara sebep olan şeyin bazı insanların bunu yanlış anlamaları/anlamlandırmaları olduğu muhakkaktır. Binaenaleyh eleştirel bakışların doğurduğu birtakım sorunlarla yüzleşilmek zorunda kalınmıştır. Bu sorunların başında ise kavramın klasik kaynaklardaki kullanım alanlarının sonraki dönemlerde daralması neticesinin geldiği kanaatindeyiz. Haddizatında eleştirilen husus sadece mütevatir kıraatlere muhalif olan bazı rivayetlerin isimlendirilmesi olması gerekirken kavramın tamamına yönelik bir yargılama sürecine girildiği görülmektedir. Hz. Peygamber'in okuma şekli, nağme yapması, namazlardaki kıraati, usûlî ihtilaflar bağlamındaki telaffuzları ve sahih kıraatler içinde yer alan kıraat farklılıkları gibi hususlar artık "kıraatü'n-nebi" ifadesinin kapsamı içinde zikredilmemektedir.

Kavramlardaki anlam kayması/daralması ya da kavramın yıpratılması bu asırda sıkça karşımıza çıkmaktadır. Kiraatü'n-nebi de bundan nasibini almaktadır. Zarftan dolayı mazruf itham edilmemelidir. Bize göre olması gereken kavramın aslı mecrasından çıkarılmasına yönelik teşebbüslere engel olmaktır. Sahabe döneminden başlamak üzere bin yıldan fazla neredeyse sorunsuz kullanılan kiraatü'n-nebi'nin tüm yönleri ile yeniden gündeme taşınması ve çok anlamlılığının muhafaza edilmesidir. Kiraatü'n-nebi, içeriğine bakılmadan mücerred bir nispet olarak görülmeli, rivayetlerin şekline, muhtevasına, sıhhatine, zaman ve zeminine göre ayırım yapılmadan Hz. Peygamber'in tüm Kur'ân okumalarını kapsayacak şekilde bir tanımlama yapılmalıdır. Kiraatü'n-nebi'nin ne olmadığından ziyade ne olduğu üzerinde konuşulmalıdır. Rivayet kaynaklarında bu kapsama dâhil olan nispetlerin münferiden değerlendirilme hakkının baki kalmasını ifade etmek izahtan varestedir.

KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk, Ebû Bekr b. Hemmâm es-San'ânî. *el-Musannef*. thk. Habiburrahman A'zamî. 2. bs, 11 Cilt. Beyrut: el-Meclisü'l-ilmî, 1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaut. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001.
- Âlûsî, Ebü's-Senâ Şehâbeddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd. *Rûhu'l-meânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'îl-mesânî*. thk. Ali Abdülbari Atıyye. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1415.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *es-Sünenü'l-kebir*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 22 Cilt. Kahire: Merkezu hecr li'l-buhûs ved-dirâsâtî'l-Arabîyye ve'l-İslâmiyye, 2011.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm Cu'fi. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahîhu'l-Buhârî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Bulkînî, Ebû'l-Fazl Celâleddin Abdurrahmân b. Ömer b. Reslân. *Mevâki'u'l-'ulûm fi mevâki'i'n-nücum min nefâisi kütübi 'ulûmi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Enver Mahmud el-Mürsi Hattab. Tanta: Darü's-sahabe li't-türas, 2007.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtasari't-Tahâvî fi'l-fıkhî'l-Hanefî*. thk. İsmetullah İnayetullah Muhammed. Beyrut/Medine: Dâru'l-beşâiri'l-İslâmiyye/Dâru's-Sirâc, 2010.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kiraatlar*. 3. bs. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.

- Devserî, İbrahim b. Said. *Mu'cemü'l-mustalahât fi ilmi't-Tecvid ve'l-Kırâât*. Riyad, 1425.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed el-Bennâ. *İthâfu fudalâi'l-beşer bi'l-kırââti'l-erba'ate 'aşer*. thk. Enes Mehre. 2. bs. Lübnan: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Dûrî, Ebû Ömer Hafis b. Ömer b. Abdilaziz el-Ezdi. *Cüz'un fihi kırââtü'n-Nebî*. thk. Hikmet Beşir Yasin. Medine: Mektebetü'd-dâr, 1988.
- Ebû Alî el-Fârisî, Hasen b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hucce li'l-kurrâi's-seb'a*. thk. Muhammed Bedreddin Kahveci - Beşir Cüveycâtî. 2. bs, 7 Cilt. Dımaşk/ Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-türâs, 1413.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdi. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuha: Sünenu Ebî Dâvûd*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Ebû Zehre, Muhammed. *el-Mu'cizetü'l-kübrâ: el-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-fikri'l-Arabî, t.y.
- Fâkihî, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. el-Abbas. *Ahbâru Mekke fi kadimü'd-dehr ve hadîsihî*. thk. Abdülmelik b. Abdullah b. Dehîş. 2. bs, 6 Cilt. Beyrut: Daru hadar, 1414.
- Gülle, Sitki. "Kıraatlerde Tevatür Olgusu". *Tarihten Günümüze Kıraat İlmi*. 71-83. Ankara: DİB, 2015.
- Habeş, Muhammed. *el-Kırââtü'l-mütevâtire ve eseruhâ fi'r-resmi'l-Kur'ân ve'l-ahkâmi's-şer'iyye*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, 1999.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed en-Nisâbüri. *el-Müstedrek 'ale's-sahihayn*. thk. Mustafa Abdülkadir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Harûf, Muhammed Fehd. *el-Müyesser fi'l-kırââti'l-'aşre'l-mütevâtire min tariki Tayyibeti'n-neşr ve'l-kırââti'l-erba'aş-şâzze ve tevcihühâ*. Beyrut: Dâru ibn Kesîr, 1441.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-kırâât*. Dımaşk: Dâru Sa'deddin, 2000.
- Hemedânî, Ebû'l-'Alâ Hasen b. Ahmed b. Hasen el-Attâr. *et-Temhîd fi ma'rifeti't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî el-Hamed. Amman: Dâru Ammar, 1420.
- İbn Akîle, Cemâluddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Şârika: Camiatü's-Şârika, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tûnisî. *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: ed-Dârü't-Tûnisiyye, 1984.
- İbn 'Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâtî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Rahhâle el-Faruk vd. 2. bs, 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-hayr, 1428.

- İbn Balabân, Ebü'l-Hasan Emir Alaeddin Ali b. Abdullah. *el-İhsân fî takrîbi Sahîhi İbn Hibbân*. thk. Şuayb el-Arnâvut. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1408.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kırâât ve'l-îzâhi 'anhâ*. thk. Muhammed b. 'İd eş-Şa'bânî. Tanta: Daru's-sahabe li't-türâs, 1429.
- İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. İbrâhim. *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-ehâdis ve'l-âsâr*. thk. Yusuf Kemal Hût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *el-Metâlibü'l-âliye bi-zevâidi'l-mesânidi's-semâniye*. thk. Muhammed b. Zafer vd. 19 Cilt. Riyad: Dâru'l-âsime, 2000.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî - Muhibbüddin el-Hatîb. 13 Cilt. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1379.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İmâdüddin İsmail b. Ömer. *Tefsîri'l-Kur'âni'l-'azim*. thk. Sami b. Muhammed es-Selame. 2. bs, 8 Cilt. Riyad: Dâru taybe, 1999.
- İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddin Abdullah b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğni*. thk. Taha Muhammed ez-Zeynî. 10 Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Kahire, 1388.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü İbn Mâce*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- İbn Reslân, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddin Ahmed b. Hüseyin b. Hasen er-Remlî el-Makdisî. *Şerhu Süneni Ebû Dâvûd*. thk. Halid er-Ribât vd. 20 Cilt. Mısır: Dâru'l-felâh, 1437.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*. thk. Şeyh Zekerriyya Umeyrât. 4. bs, 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2011.
- Kâsım b. Sellâm, Ebû Ubeyd el-Herevî el-Ezdî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervan Atiyye vd. Beyrut/Dımaşk: Dâru ibn Kesîr, 1995.
- Kılıç, Mustafa. "Bulkinî'nin Mevâki'u'l-'Ulûm fî Mevâki'i'n-Nücûm Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Ulûmu'l-Kur'ân Kaynaklarında Kıraat İlmi*. Ed. Yaşar Akaslan. 133-154. Ankara: İlahiyat, 2019.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Berdûnî - İbrahim Atfîş. 2. bs, 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-kütübü'l-Mısriyye, 1964.

- Mes'ûl, Abdül'alî. *Mu'cemü mustalahâti 'ilmi'l-kırââtî'l-kur'âniyye*. Kahire: Daru's-selâm, 1428.
- Mevvâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yûsuf b. Ebi'l-Kâsım el-Abderî el-Gırnâtî. *et-Tâc ve'l-iklîl li-Muhtasarı Halîl*. thk. Şeyh Zekerıyya Umeyrât. 8 Cilt. Beyrut: Dâru 'âlemi'l-kütüb, 1423.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Müslim, Ebû'l-Huseyn b. Haccâc el-Kuşeyrî en-Neysâbüri. *Sahihu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. 5 Cilt. Kahire: Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî, t.y.
- Nesâî, Ebû Abdırrahmân Ahmed b. Şuayb b. Alî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü'n-Nesâî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *Sahihu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî/el-Minhâc fi şerhi Sahihi Müslim b. Haccâc*. Beyrut: Dâru İhyâ't-türâsî'l-Arabî, 1972.
- Ömer, Ahmed Muhtâr - Mükrem, Abdül'âl Sâlim. *Mu'cemü'l-kırââtî'l-Kur'âniyye ma'a mukaddimeti fi'l-kırâât ve eşheri'l-kurrâ*. 2. bs, 8 Cilt. Kuveyt: Câmîatü Kuveyt, 1988.
- Polat, Salahattin. "Garîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/375. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celaleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr. *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr*. Beyrut: Daru'l-fıkr, 1431.
- Şafî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. *el-Ümm*. thk. Muhammed Zehra en-Neccâr. 8 Cilt. Beyrut: Daru'l-marife, t.y.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türki. 26 Cilt. Dâru hicr, 1422.
- Tayâlisî, Ebû Dâvûd Süleyman b. Dâvûd b. el-Cârûd el-Fârisî. *Müsnedü Ebî Dâvûd et-Tayâlisî*. thk. Muhammed Abdülmuhsin et-Türki. 4 Cilt. Dâru Hicr, 1999.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî. *el-Kütübü's-sitte ve şürûhuhâ: Sünenü't-Tirmizî*. 23 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.
- Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdülkerim. *Menâri'l-hüdâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. thk. Şerif Ebû'l-Ulâ el-Adevî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1422.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-. *Me'âni'l-Kur'ân ve*

- i'râbuhû*. thk. Abdülcélil Abduh Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-. *el-Keşşâf 'an hakâiki't-tenzîl ve 'uyûnu'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdüsselam Şahin. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009.
- Zerkeşî, Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh et-Türki el-Mısrî el-Minhâcî eş-Şâfiî. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. bs, 2 Cilt. Matbaatu İsâ el-Bâbî el-Halebî ve Şürekâuhû, t.y.

ÖRGÜN EĞİTİM EŞLİĞİNDE HAFIZLIK DENEYİMİNE DAİR NİTEL BİR ARAŞTIRMA: İLK EMİR KOLEJİ ÖRNEĞİ

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE QUR'ÂN MEMORIZATION EXPERIENCE WITH
SIMULTANEOUS FORMAL EDUCATION IN THE EXAMPLE OF: İLK EMİR COLLEGE

EMRULLAH TUNCEL

DR. ÖĞR. ÜYESİ, MARMARA ÜNİVERSİTESİ İLAHIYAT FAKÜLTESİ
KUR'ÂN-I KERİM OKUMA VE KIRAAT İLMİ ANABİLİM DALI
PHD, ASSISTANT PROFESSOR, MARMARA UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY
DEPARTMENT OF READING THE QUR'AN AND QIRAAT SCIENCE.
İSTANBUL, TURKEY

emrullah.tuncel@marmara.edu.tr

<http://orcid.org/0000-0002-7970-2608>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.994539>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
08 Nisan / April 2021

Kabul Tarihi / Accepted
24 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Tuncel, Emrullah, "Örgün Eğitim Eşliğinde Hafızlık Deneyimine Dair Nitel Bir Araştırma: İlk Emir Koleji Örneği [A Qualitative Research on the Qur'ân Memorization Experience With Simultaneous Formal Education in the Example of: İlk Emir College]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 233-261.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiatergisi@kilis.edu.tr



ÖRGÜN EĞİTİM EŞLİĞİNDE HAFIZLIK DENEYİMİNE DAİR NİTEL BİR ARAŞTIRMA: İLK EMİR KOLEJİ ÖRNEĞİ*

Öz

Kur'an-ı Kerim'e iman edenlerin, onun doğru okunması, anlaşılması ve nesilden nesile aktararak muhafaza edilmesi konusunda önemli sorumlulukları vardır. Bu sorumlulukları yerine getirmek, Allah'a ve O'nun Peygamberine (s.a.s.) olan sadakatin önemli bir göstergesidir. Zira Allah ve Rasülü (s.a.s.) tarafından bize tevdi edilen kutsal emanetlerin başında Kur'an-ı Kerim gelmekte; bu kutsal emanetin hem lafzını (elfâz) hem de manasını (ahkâm) Hz. Muhammed'in (s.a.s.) tilavetine ve sünnetine uygun bir şekilde muhafaza etmek için gayret göstermek ise bizim imanî mesuliyetimizin önemli bir yekûnunu teşkil etmektedir. Bu emaneti en güzel şekilde muhafaza etmenin yolu; onun selim bir akla, keskin bir zekâyâ, sağlam bir hafızaya ve örnek bir ahlaka sahip nesiller vasıtasıyla bizden sonraki kuşaklara intikalini sağlamaktır. Bu intikalin asırlardır en müşahhas ve en mübarek yolu ise hiç kuşkusuz hafızlıktır. Hz. Peygamber'in (s.a.s.) üstün gayreti, örnek eğitimciliği ve müminleri teşvik eden yönlendirmeleri neticesinde hafızlık, Kur'an-ı Kerim'in nûzulünden itibaren tarihin her döneminde İslam toplumunun ilgisine mazhar olmuş; bu mazhariyetin bir tecellisi olarak mescit, cami, medrese, Ribât, Dârülkurrâ ve Dârülhuffâz gibi çeşitli mekânlarda bu ulvî faaliyet asırlar boyu devam ettirilmiştir. Ülkemizde ise hafızlık müessesesi denildiğinde ilk akla gelen kurum, bu çalışmayı uzun yıllardır Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde deruhte eden Kur'an Kurslarıdır. Son yıllarda, Kur'an Kurslarının bu alandaki misyonu devam etmekle birlikte, çeşitli dini/ilmi/pedagojik/sosyolojik değişimler, gelişimler veya gerekçeler neticesinde hafızlık müessesesi bazı İmam Hatip Liselerinin, İlahiyat Fakültelerinin, resmi veya özel proje okullarının da ilgi alanına girmiştir. İlkokuldaki eğitimin ardından başlanılan ve Kur'an Kurslarının müfredatından bağımsız olarak yürütülen bu tür hafızlık projelerinin temel özelliği ise örgün eğitim eşliğinde devam ettirilmeleridir. Bu tür projeleri icra eden okullar, öğrencilerin sene kaybına ve örgün eğitimden uzaklaşmalarına yol açmadıkları düşüncesiyle veliler ve öğrenciler nezdinde ilgi görmekte; medeniyetimizde "zülcenâhayn" (çift kanatlı) diye tavsif edilen hem bilimsel alanda hem de dinî alanda donanımlı bireylerin yetişmesine vesile olacağı temennisıyla eğitimin çeşitli paydaşlarınca hüsn-i kabule mazhar olmaktadır. Zira bu tür projeler, muhatapları tarafından, kelâmî nitelikteki Kur'an ayetleri ile kevnî nitelikteki kâinat ayetlerinin eşzamanlı olarak okunmasının, öğrenilmesinin, anlaşılmasının ve tefekkür edilmesinin önemli bir fırsatı olarak görülmekte; aynı zamanda da tarihimizdeki Enderûn usulü eğitimin, günümüz şartları çerçevesinde yeniden ihyası olarak değerlendirilmektedir. Bu çalışmada, medeniyetimizdeki Enderun usulü eğitim sisteminden ilham alınarak hayata geçirilen özel bir okuldaki (İlk Emir Koleji) üstün zekâlı/yetenekli öğrencilere yönelik hafızlık projesine dair nitel bir araştırmanın sonuçları paylaşılacaktır. Söz konusu okul, hem dinî/uhrevî hem de fennî/dünyevî sahada donanımlı din ve bilim insanlarının yetişmesine katkı sağlamak amacıyla 2014 yılında İstanbul'un Avrupa yakasında özel okul (kolej) statüsünde eğitim öğretim faaliyetine başlamış; fennî, beşerî, sosyal, lügavî ve İslamî ilimler gibi geniş yelpazeye sahip bir program uygulayarak 2021 yılında ilk mezunlarını vermiştir. Okulun kuruluş aşamasında belirlediği hedeflerden birisi de çatısı altında eğitim gören tüm öğrencilerin hafızlık projesine dâhil olmalarıdır. Bu sebeple çalışmamızda, bir taraftan okulun bidayetinden nihayetine kadar hafızlık projesine dâhil olan öğrencilerin cevaplandığı anket sorularının içeriği, diğer

* Bu çalışma Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Araştırma Etik Kurulu tarafından 2022-2020 nolu belge ile 08.04.2022 tarihinde onaylanmıştır.

tarafından da yedi yıl boyunca söz konusu proje okulunda her hafta bizzat derslere iştirak edilerek tarafımızca gerçekleştirilen katılımcı gözlem sonucu elde ettiğimiz kanaatlerin paylaşılması söz konusu olacaktır. Paylaşılan bu sonuçlar içerik analizine tabi tutularak değerlendirilecek ve bu tür projelere ilgi duyan eğitimin tüm paydaşlarının istifadesine sunulacaktır. Araştırmada elde edilen verilerin ileride bu alanda yatırım yapmak isteyen kimselere önemli doneler sunacağı kanaatindeyiz. Zira yedi yıldır üzerinde bilfiil gözlem yaptığımız bu proje, -özel teşebbüs anlamında- alanın ilklerinden olup hafızlığın okul dersleriyle birlikte yürütülmesi sürecinde karşılaşılabilecek problemlerin projenin muhataplarınınca önceden görülmesine ve hazırlıkların buna uygun şekilde yapılmasına katkı sağlayacaktır. Aynı zamanda bu çalışma, ülkemizde gündün güne talep gören örgün eğitim eşliğinde hafızlık çalışmalarına da ışık tutacak niteliktedir.

Anahtar Kelimeler: Kur'an Okuma (Kıraat), Kur'an Öğretimi, Hafızlık, Örgün Eğitim, Proje Okullar, Üstün Zekâlı/Yetenekli Öğrenciler.

A QUALITATIVE RESEARCH ON THE QUR'ÂN MEMORIZATION EXPERIENCE WITH SIMULTANEOUS FORMAL EDUCATION IN THE EXAMPLE OF: İLK EMİR COLLEGE

Abstract

Those who believe in Qur'ân have significant responsibilities regarding reading, understanding Qur'ân and passing it down from one generation to another. Fulfilling these responsibilities is an important indicator of loyalty to Allah and His Prophet (pbuh). Qur'ân is one of the primary holy relics entrusted to us by Allah and His Messenger (pbuh), so making an effort to preserve both the wording and meaning of it in accordance with the recitation and Sunnah of Prophet Muhammed (pbuh) constitutes a significant part of our religious responsibility. The best way of protecting this relic is to ensure its transfer to future generations via those who have a good sense, sharp wit, retentive memory and exemplary morality. For ages, the most concrete and blessed way of this transfer is memorizing the Qur'ân. Thanks to the Prophet's great efforts, exemplary training skills and guidance that encourages Muslims, memorizing the Qur'ân gained the attention of the Islamic society in every period of history, since the revelation of the Qur'ân, hereby, this divine activity has been continued for centuries in various places such as masjid, mosque, madrasa, ribat, dar al-qurra and dar al-huffaz. In our country, the first institution that comes to mind regarding the foundation of memorizing the Qur'ân is the Qur'ân Courses, which have been undertaking this mission for many years under the Presidency of Religious Affairs. In recent years, although the mission of those courses continues, memorizing Qur'ân has gained the attention of some imamahatip high schools, theology faculties, public or private project schools as a result of various religious/scientific/pedagogical/sociological changes, developments or reasons. The main feature of such memorization projects, which start after primary school education and is carried out independently of the curriculum of the Qur'ân Courses, is that they are simultaneously conducted with formal education. Schools that carry out such projects get parents' and students' attention since don't cause a lost school year and don't drift students away from formal education. In addition, various stakeholders of education give approval to those projects, hoping that they will conduce to the training of individuals who are qualified both in the scientific and religious fields, who are described as dhuljanâhain (two-winged) in our civilization. Those projects are perceived by their addressees as an important opportunity for reading, learning, understanding and contemplation upon the literal

verses of the Qur'ân, simultaneously with the signs in the universe which are the cosmological verses. At the same time, those projects are considered a revival of Enderun School's Education System within the frameworks of today's conditions. In this study, the results of qualitative research on the Qur'ân Memorization Project with gifted/talented students in a private school (İlk Emir College), which was constructed after the example of Enderun School's Education System in our civilization, will be shared. The aforementioned school was started to provide education for its students in 2014, with the status of a private school (college) in the European part of Istanbul, in order to contribute to the training of well-equipped theologians and scientists in both the religious/otherworldly and scientific/worldly fields. The school applying for a program with a wide range of scientific, anthropic, social, lexical, and Islamic sciences, has had its first graduates in 2021. One of the goals that the school set during its establishment is to include all students studying under its roof in the Qur'ân Memorization Project. For this reason, in this study, on the one hand, the content of the questionnaire answered by the students who were involved in the Qur'ân Memorization Project from the beginning of the school to the end, and on the other hand, the opinions I have obtained because of the participant observation by attending the lessons every week at this project school for seven years will be in question. The findings will be evaluated by subjecting to the content analysis and will be presented to all stakeholders of education who are interested in such projects. I believe that the data obtained in this research will provide important insight for those who want to do research in this field in the future. This project, on which we have been actively observing for seven years, is one of the first of the field (in the sense of a private attempt) and will contribute to its interlocutors to foresee the problems that may be encountered in the process of carrying out the Qur'ân Memorization Project together with the school subjects and to make the preparations accordingly.

Keywords: Qur'anic Recitation (Recitation), Qur'ân Education, Memorizing Qur'ân, Formal Education, Project Schools, Gifted/Talented Students.

GİRİŞ

Hafızlık eğitimi geçmişten bugüne medeniyetimizin mensuplarının ilgisine mazhar olduğu gibi¹ üstün zekâlı/yetenekli öğrencilerin eğitimi de Enderun Mektebi örneğinde olduğu gibi tarihten günümüze eğitimcilerimizin ve yöneticilerimizin ilgi odağında olmuştur.² Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vahye muhatap olmasıyla başla-

¹ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Hatice Şahin, "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.

² Konu hakkındaki bazı çalışmalar için bk. Cihan Kılıç, *Enderun Mektebi Örneğinde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi* (Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Erol Kömür, *Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri* (Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010); Mustafa Gündüz, "Enderun Mektebi ve Osmanlı'da Üstün Yeteneklilerin Eğitimi", *Eğitime Bakış Dergisi* 12/37 (2016), 11-20; Tahir Güngör, "Osmanlı Sarayı Enderun'unda Kur'an Kültürü", *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*, ed. Bilal Gökür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an Akademisi, 2011), 43-61; Özlem Mısırlı Taşdemir - Cevriye Ergül, "WISC-R Temelinde Üstün Yeteneklilik Profil Analizi: Ankara İli Örneği", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 16/3 (2015), 272; Mustafa Akkaya - Hatice Özkan, "Enderun Mektebine Öğrenci Alım Usulleri", *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (2020), 149-170.

yan Kur'an'ın ezberlenme süreci, sahabe tarafından büyük bir ihtimamla ve tedrici usullerle devam ettirilmiş; Rasûlullah'ın (s.a.s.) hayatında hıfzını tamamlamayan kimi sahabiler onun vefatından sonra gayretlerini sürdürerek hafızlıklarını ikmal etmişlerdir.³ O günden bugüne kutsal kitabın okunması ve ezberlenmesi uğrunda gösterilen cehd ü gayret İslam ümmetini diğer milletlerden ayıran en önemli hususiyetlerden birisi olmuş;⁴ bu uğurda bir taraftan Kur'an öğretimi veya öğrenimi ile meşgul olanların uymaları gereken âdab ve erkân kitaplarda ayrıntılı olarak zikredilirken⁵ diğer taraftan bu faaliyet için çeşitli mekânlar tahsis edilmiştir. Geçmişte hafız yetiştirmek için evler, camiler, mescitler, Dârülkur'ân, Dârülhuffâz, Dârülkurrâ ve Ribât adlı mekânlar kullanılmış;⁶ Osmanlıda ve Cumhuriyetin ilk yıllarında (1924'e kadar) ise bu ulvî faaliyet, Reîsülkurrâ veya Reîsülhuffâz adlı hocaların riyasetinde Dârülkurrâ adlı kurumlarda icra edilmiştir.⁷ Dârülkurrâların 1924'de kapatılmasının ardından önceleri bu kurumun yerine yenisi ikame edilmemiş; bir yıl sonra (1925) dönemin Diyanet İşleri Reisi Rıfat Börekçi'nin (ö. 1941) gayreti ve elli milletvekilinin takrirıyla Kur'an Kursu açılarak 10 öğreticiye kadro tahsisi yapılmıştır.⁸ Böylece hafızlık eğitimi genelde Diyanet, özelde Kur'an Kursları bünyesinde deruhte edilmeye başlanmıştır.⁹

Cumhuriyet döneminden itibaren Diyanet İşleri Başkanlığı'na bağlı Kur'an Kursları bünyesinde örgün eğitimden bağımsız bir şekilde yürütülen hafızlık eğitimi 2014 yılından itibaren bazı okullarda örgün eğitimle birlik-

³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'us-sahîh*, thk. Kâsım eş-Şemmâi er-Rifâi (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.), Bed'ü'l-Vahy", 3; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehabi, *Siyeru a'lâmîn-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaut (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 1/350; Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebi Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Mustafa Dib el-Buga (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1427/2006), 1, 226; Muhammed Abdülazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999), 1/218; Muhammed Zahid Kevserî, *Makâlâtü'l-Kevserî* (Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1372), 18.

⁴ Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed Dabba' (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/6.

⁵ Ebû Muhammed Mekki b. Ebi Tâlib el-Kaysî, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kirâe ve tahkiki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996), 55-92; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli et-Tûsî, *İhyâü 'ulûmi'd-dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011), 2/255-339; Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *et-Tibyân fi âdâbi hameleti'l-Kur'ân*, thk. Muhammed el-Haccârî (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996), 13-175.

⁶ Asr-ı saadetden günümüze hafızlık yapılan mekânlar hakkında bk. Yaşar Kurt, "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 242-245.

⁷ Mehmet Faruk Bayraktar, "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'an Kursları", *Tokat'ta Kur'an Günleri X. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Eğitim* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 120; Cahit Baltacı, "Türk Eğitim Sistemi İçinde Kur'an Kursları", *Kur'an Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000), 16; Ömer Özbek, "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri", *Bilimname* 29/2 (2015), 185.

⁸ Cumhuriyet dönemi Kur'an Kurslarının serencamı hakkında detaylı bilgiler için bk. Cahit Baltacı, "Cumhuriyet Döneminde Kur'an Kursları", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 181-186.

⁹ Ziya Kazıcı, *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi* (İstanbul: Kayhan Yayınları, 1999), 377.

te icra edilmeye başlanmış; bu minvalde birçok proje imam hatip ortaokulu açılarak söz konusu okullar üzerinde bizim bu araştırmamıza benzer akademik çalışmalar yapılmıştır.¹⁰ Ancak bizim araştırmamız, proje İmam Hatip Ortaokullarının dışında, alanın öncülerinden olan ve tarihimizdeki Enderun usulü eğitimden ilham alan özel bir kolej (İlk Emir Koleji'nin) tüm imkânları seferber ederek geleceğin ilim ve din adamlarını yetiştirme idealinin bir parçası olarak nev'i şahsına münhasır bir hafızlık deneyimi üzerine olmuştur. Dolayısıyla bu araştırma, mezkûr kolejdeki yedi yıllık gözlemimize ve hafızlık sürecine iştirak eden öğrencilerden 20 kişilik bir çalışma grubunun verdiği cevaplara dayalı nitel bir araştırma olup durum araştırma modelini içermektedir. Aynı zamanda önemli gayelerle kurulan bu kolej öğrencilerinin hafızlık süreciyle ilgili ilk akademik araştırma niteliğini taşımaktadır.

Araştırmamızın konusunu teşkil eden İlk Emir Koleji, Albayrak Vakfı bünyesinde 2014-2015 eğitim öğretim yılında 6. sınıf öğrencileri ile eğitim öğretim faaliyetine başlamış ve 2020-2021 yılında (yedi yıl sonra) ilk mezunlarını çeşitli üniversitelere uğurlamıştır. Maddî ve fiziksel açıdan öğrencilerine son derece iyi imkânlar sunan okul, yedi yıl önce (2014'de) İstanbul'daki İmam Hatip Ortaokullarının 5. sınıfını tamamlayan binlerce öğrenci içerisinde CAS (Cognitive Assessment System) ve WISC-R (Wechsler Bireysel Zekâ Testi Gözden Geçirilmiş Form) gibi çeşitli zekâ testlerini¹¹ başarıyla geçen 58 üstün zekâli/yetenekli öğrenci ile başladığı yolculuğunu, bazı öğrencilerin yatılı hayatın zorlukları, bazılarının da örgün eğitim eşliğinde hafızlık projesinin zorluğu gibi muhtelif nedenlerle okuldan ayrılması sebebiyle -yedi yılın sonunda- 2021'de 46 öğrenciyle nihayete erdirmiştir.

Okul yönetimi, işin başında geleceğin ilim ve din adamlarını yetiştirecek bir ideal ve program ile hareket edileceğini ilan etmiş; bu ideal doğ-

¹⁰ Benzer çalışmalar için bk. Adem Güneş, "Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Öz güven Gelişimlerine Etkisi - Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 263-286; İsmail Demirbaş, "Hafız Yetiştirecek Proje İmam Hatip Okulları", *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, (İstanbul, 2014), 344-348; Muharrem Atıcı, "Ortaokullarda ve İmam Hatip Ortaokullarında Hafızlık", *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*, (İstanbul, 2014), 383-386; Gülsüm Arslan, "Örgün Eğitim Kapsamında Hafızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi)" *Türkiyede Kur'an ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 103-136; Hüseyin Algur, "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiyede Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 67-105; Ahmed Ürkmez, "Hafızlık Destekli Sınıf Projesi", *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu - I* (Ankara: 2012), 295-303.

¹¹ Eğitimde uygulanan muhtelif zekâ testleri için bk. Yaşam Karadağ - Gülbahar Baştuğ, "Türkiyede Zekâ Değerlendirme Sürecinde Yaşanan Etik Sorunlar ve Öneriler", *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi* 17/2 (2018), 47-50.

rultusunda eğitim öğretim faaliyetini “örgün eğitim” ve “İslami eğitim” olarak iki kategoride planlamıştır. Hafızlık projesi, bu planlamadaki İslami eğitimin bir bölümü olarak düşünülmüş ve okulda eğitim görecek olan tüm öğrencilerin hafızlık projesine dâhil edileceği velilere ve öğrencilere bildirilmiştir. 6. sınıf boyunca kış dönemi Kur’an derslerinde teorik tecvit ve yüzüne eğitimi alan öğrenciler, 6. sınıfın yaz tatilinde maksimum 12 kişiden oluşan beş ayrı sınıfta alanında uzman hocalar nezaretinde hafızlığa başlamışlardır. Yazın ham sayfa ezberleme, kışın ise ezberlenen sayfaların tekrar edilmesi (haslama) şeklinde planlanan hafızlık çalışması, beşer cüzük kategorilere ayrılmış; öğrencilerin önüne öncelikli olarak ilk beş cüzün ezberlenmesi hedefi konulmuştur. Bu hedef doğrultusunda ilk hafta (hafta içi) ilk beş cüzün son (20.) sayfaları ezberlenmiş, hafta sonu tatilinin ardından ikinci hafta tekrar birinci cüze dönülerek geçen hafta ezberlenen (20.) sayfaya bir önceki (19.) sayfa ilave edilmiş ve böylece günlük okunan sayfa sayısı (bir ham ve bir has) olmak üzere ikiye çıkarılmıştır. Başlangıçta (özellikle ilk iki hafta) öğrencilerin yoğun teveccühüne mazhar olan bu uygulama süreci ilerledikçe öğrencilere ağır gelmeye başlamıştır. Öyle ki, ilk bir iki hafta düzenli verilen dersler, ilerleyen haftalarda aksamaya başlamış; öğrencilerden bir kısmının her bir yeni dönüşte (ham sayfa ve has sayfaların sayılarının artmaya başlamasıyla) performanslarının düştüğü görülmüştür. Buna rağmen 6. sınıfın yaz tatilinde düzenli takip ve disiplinden taviz verilmemiş ve iki aylık yaz tatili süresince ilk beş cüzden sayfalar ezberlemeleri sağlanmıştır. Ancak bir sonraki yaz tatillerinde problem kartopu gibi daha da büyüyerek hafızlık çalışması birçok öğrenci için meşakkatli bir faaliyete dönüşmeye başlamıştır. Zira bir önceki yaz tatilinde ezberlenen sayfalar kış sezonunda iyice sağlamlaştırılması gerekirken örgün eğitimin yoğunluğu, öğrencilerdeki nitelikli tilavet konusunda tebarüz eden eksikliklerin hıfza yönelik olumsuz etkilerinin fark edilmesi ve kışın Kur’an derslerinde yapılması gereken takibatın yetersiz kalması gibi sebeplerle 7. Sınıfın yaz tatilinde ezberlenecek olan ham sayfalar da durumdan olumsuz etkilenmiştir. Buna bir yıl sonraki liselere geçiş sınavına girme telaşı da eklenince hafızlık projesi ciddi bir ivme kaybına uğramıştır. Ancak geneldeki bu tür problemlere rağmen öğrencilerin bir kısmı üstün bir performans göstererek bu zorlu ve yoğun süreci hız kesmeden devam ettirme gayreti içerisinde olmuşlardır.¹²

Öğrencilerin kendi istekleriyle ve yönetimin onayıyla başlanılan hafızlık

¹² Çalışmanın ilerleyen bölümlerinde zikredileceği üzere mezkûr öğrencilerin hafızlığa teknik durum (tecvit ve kiraat/tilavet becerisi) ve psikolojik tutum (sabır, istikrar ve duygu durumu) açısından diğerlerine nazaran daha hazırlıklı olduğu görülmüştür.

süreci, her ne kadar hepsi üstün zekâlı ve yetenekli olsalar da öğrenciler arasındaki bireysel farklılıkların bariz bir şekilde görülmesine vesile olmuş; bu durum karşısında okul yönetimi üçüncü yılın sonunda projede revizyona gitme kararı almıştır. Bu minvalde başlangıçta her öğrenci için “tam hafızlık” hedefine, “kısmî hafızlık” kategorisi eklenmiş ve böylece İslamî ilimler eğitiminin bir cüzü olan hafızlık projesi (i) Tam Hafızlık, (ii) Yarım Hafızlık, (iii) İlk 5 cüz Hafızlığı (iv) Yüzüne Sahih Okuyuş şeklinde güncellenmiştir. Böylece öğrenciler, lise döneminde kategorilere ayrılarak tilavet ve hıfz yönünden güçlü olanlar tam ya da kısmî hafızlık çalışmalarına devam etmiş, diğerleri ise belirli sureleri ezberleme ve yüzüne okuyuşunu ilerletme gibi nitelikli/sahih tilavet becerisi üzerine yoğunlaşmışlardır.

Bu araştırmamızda, hafızlık sürecine dâhil olan öğrencilerden en az 50 sayfa ezberleyen 20 kişi katılımcı olarak seçilmiş, onların deneyimleri ve bizim gözlemlerimiz perspektifinde bir çerçeve çizilmiştir. Araştırmaya iştirak eden katılımcıların 2’si elli (50) sayfa, 2’si yetmiş beş (75) sayfa, 1’i seksen beş (85) sayfa, 3’ü doksan (90) sayfa, 4’ü yüz (100) sayfa, 1’i yüz on beş (115) sayfa, 1’i yüz yetmiş sekiz (178) sayfa, 2’si üç yüz (300) sayfa, 1’i üç yüz kırk (340) sayfa, 1’i üç yüz seksen (380) sayfa, 1’i dört yüz (400) sayfa ve 1’i altı yüz (600) sayfa ezberlemiştir. Bu sonuçlara göre proje sonunda sadece bir öğrenci tam hafız olabilmemiş; diğerleri ise süreci, yarım hafızlık ya da beş/on cüz hafızlığı gibi kısmî hafızlıkla tamamlamışlardır. Geri kalan öğrenciler ise yüzüne çalışmasına ve sure ezberlerine devam etmişlerdir.¹³

Bu bölümü nihayete erdirirken yakından şahit olduğumuz süreç hakkında şunu ifade edebiliriz ki, okulda yedi yıl boyunca yürütülen tüm bu faaliyetler dakik ve örnek bir planlama eşliğinde icra edilmiştir. Akıllı tahtalar, ücretsiz dağıtılan tabletler, spor salonu, yüzme havuzu, sauna, hamam, yemeklerin öğrencilerin günlük almaları gereken kaloriye göre sunulması, günlük giyilecek kıyafetlerin ayrı, Cuma namazında giyilecek kıyafetlerin ayrı tasarlanması gibi hususlar, bu dakik planlamaya örnek kabilinden zikredilebilir. Bununla birlikte okuldaki hafızlık projesi yabancı dil eğitimi, musiki eğitimi, sosyal/kültürel/sportif faaliyetler ve İslami eğitim eşliğinde yürütülmüştür. Dolayısıyla süreç sonunda hafızlıktaki hedeflerine ulaşmakta sıkıntılar yaşayan okulun, yukarıda zikredilen alanlarda çok önemli mesafeler kat ettiği; fennî, ilmî, kültürel, dînî ve filolojik açıdan sağlam bir altyapıya, geniş bir perspektife sahip öğrenciler yetiştirdiği görülmüştür. Ancak ilerleyen bölümlerde detayları zikredileceği üzere bu araştırmada

¹³ Öğrencilerin tamamının hafız olamaması, okulun başlangıçta belirlediği hedefler açısından başarısızlık gibi görünse de Müzzemmil Suresi’nin 20. ayetinde işaret edildiği gibi farklı alanlarda yoğunluklarının olduğu bir vasatta müminlerin “Kur’an’dan kolayına geleni okumak” ile emrolunmaları, kanaatimizce doğal sürecin nasıl cereyan ettiğine dair önemli mesajlar barındırmaktadır.

okulun sadece hafızlık projesine projektör tutulacak; ilgili projenin artı ve eksileri hem kendi gözlemimizden hem de öğrencilerin perspektifinden detaylı olarak dile getirilecektir.

1. ARAŞTIRMANIN AMACI VE YÖNTEMİ

Araştırmanın amacı, ülkemizde son yıllarda yaygınlaşan örgün eğitim eşliğinde yürütülen hafızlık projelerine dair önemli bir tecrübe paylaşımında bulunmak ve aynı zamanda bu tür projelerde yer alan veya ileride yer alacak olan eğitimci, öğrenci, veli gibi eğitimin tüm paydaşlarına katkı sağlayacak sonuç ve değerlendirmeleri onlarla paylaşmaktır.

Araştırma, yöntem itibarıyla hem nicel hem de nitel özellikteki sorulardan oluşmakta, aynı zamanda yedi yıl boyunca (2015-2021) tarafımızca gerçekleştirilen katılımcı gözlem ve durum araştırma modelini içermektedir.¹⁴ Araştırmada nicel yöntemle birlikte görüşme ve gözlem gibi nitel araştırma yöntemlerinin tercih edilmesi, eğitimdeki algı, olgu ve olayların doğal ortamında gerçekçi ve bütüncül bir şekilde ortaya konmasında ve açıklanmasında nitel yöntemin daha isabetli bir yaklaşım olması sebebiyledir.¹⁵ Elde edilen bilgilerin analizinin sistematik bir yaklaşımla yapılmasını gerektiren nitel araştırma yöntemi, doğal ortama duyarlılık, araştırmacının katılımcı olması, bütüncül yaklaşım gerektirmesi, katılımcıların algı ve tecrübelerinin ortaya konması, araştırma desenindeki esneklik (çoklu yöntem) ve tümevarım ilkesinin hakim olması gibi özellikleriyle temayüz etmektedir.¹⁶

Araştırmamızın çalışma grubu 20 kişiden oluşmaktadır. Katılımcıların tamamı ortaokuldan itibaren (2015-2021 yılları arasında) örgün eğitimle beraber hafızlık projesine iştirak etmiş ve proje sonunda en az elli (50) sayfa ezberlemiş 12. sınıf (Lise-4) erkek öğrencilerden oluşmaktadır. Proje gerek yüzüne çalışması gerekse hafızlık çalışması süresince tarafımızca gözlenmiş, öğrencilerin yazın ham sayfa ezberleme, kışın has yapma usulü her hafta derslere bilfiil katılım sağlanarak takip edilmiştir. Yedi yıllık katılımcı gözlemin neticesinde on dört tanesi kapalı uçlu/seçmeli, dört tanesi ise açık uçlu/doldurmalı olmak üzere toplam on sekiz soru oluşturulmuş, dolayısıyla araştırmanın veri toplama aracı olarak seçmeli (nicel) ve açık uçlu (nitel) sorulardan müteşekkil bir anket formu kullanılmıştır.¹⁷ Veri toplama aracında öğrencilerin örgün eğitimle birlikte icra edilen hafızlık

¹⁴ Araştırmada nicel ve nitel yöntemin detayları için bk. Ali Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi", *Eğitim ve Bilim* (Erişim 24 Ağustos 2021).

¹⁵ Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri", 8-11.

¹⁶ Yıldırım, "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri", 10-14.

¹⁷ Açık uçlu ve kapalı uçlu gibi şekilsel bakımdan anket türleri hakkında detaylı bilgi için bk. Zeki Aslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 1999), 115.

projesine yönelik deneyimlerini öğrenmeye ve algılarını ölçmeye yönelik sorular sorulmuştur. Elde edilen veriler ise ilgili soru başlıklarından oluşan kategoriler altında sınıflandırılarak içerik analizine tabi tutulmuş; tümevarım yöntemiyle ve bütüncül bir yaklaşımla yorumlanmıştır.

2. ARAŞTIRMANIN SORULARI VE BULGULARI

Bu başlık altında ankete iştirak eden katılımcıların cevaplarından elde edilen bulgular önce her bir soru başlığı altında tek tek zikredilecek, daha sonra da verilen cevaplar içerik analizine ve değerlendirmeye tabi tutulacaktır. Her bir katılımcı 1'den 20'ye kadar (K-1, K-2 şeklinde) numaralandırılmış olup söz konusu cevaplar, bu harf ve rakamdan oluşan isimlendirmeler eşliğinde zikredilecektir.

Soru-1: Bu eğitim kurumuna kendi isteğinizle mi dâhil oldunuz?

Eğitim kurumu, işin başında hafızlık projesinin mevcudiyetinden velileri ve öğrencileri haberdar ettiği için anketimize böyle bir soru ile başlamanın gerekli olduğunu düşündük. Zira böyle bir konjonktürde örgün eğitimle beraber hafızlık projesinde yer alma kararının velilere mi yoksa öğrencilere mi ait olduğunu bilmek son derece önemlidir. Bu bağlamda ankete katılan 20 öğrenciden sadece 3 tanesi (K-2, K-3, K-20) yukarıdaki soruya “Kısmen Evet” cevabı verirken, geri kalan 17 öğrenci “Evet” cevabı vermiştir. İlgili soruya “Hayır” diye cevap veren öğrenci yoktur.

Bu cevaplar, öğrencilerin mezkûr eğitim kurumuna kendi istekleriyle kaydolduklarını göstermektedir. Zaten hafızlık projesinin varlığından evvelimde muhataplarını haberdar eden bir eğitim kurumuna kendi istekleri doğrultusunda iştirak etmeleri, öğrencilerin hafızlığa karşı bir ön kabullerinin olduğunu göstermektedir. Bu durum, onların gelecekteki Kur'an ile olan irtibatlarını ve Kur'an'a olan muhabbetlerini olumlu yönde etkileyen önemli hususiyetlerdendir.

Soru-2: Hafızlık sürecine kendi isteğinizle mi dâhil oldunuz?

Hafızlığa fiilen başlama, okulun açılışından bir yıl sonra gerçekleştiği için bu soru, öğrencilerin hafızlığa hazırlık sürecinin sonundaki duygu ve düşüncelerinde bir değişiklik olup olmadığının tespit edilebilmesi açısından kendilerine yöneltilmiştir. Bu bağlamda yukarıdaki soruya katılımcılardan 4 tanesi (K-11, K-13, K-14, K-19) “kısmen evet” cevabı verirken, 16 tanesi “Evet” cevabı vermiştir. Soruya “Hayır” cevabı veren öğrenci yoktur. Bu cevaplar, hafızlık öncesi yapılan tecvit öğretiminin, yüzüne eğitimin ve kısa süre ezberlerinin ardından öğrencilerde hafızlığa karşı olumlu algının ve yüksek motivasyonun devam ettiğini göstermektedir. Nitekim o dönemde öğrencilerin çoğunda hafızlığa başlama noktasında olumlu bir eğilimin

varlığı bizzat tarafımızca da müşahede edilmiştir. Hafızlığa başlama noktasında tereddüt gösteren ve yukarıdaki soruya “kısmen evet” cevabı veren öğrencilerin ise tecvit, yüzüne okuyuş ve ezber kabiliyeti gibi teknik altyapıya dair eksikliklerden veya sabır ve istikrar gibi psikolojik/karakteristik etkenler sebebiyle hafızlığa daha temkinli yaklaşıtları görülmektedir. Söz konusu öğrencilerin (K-11, K-13, K-14, K-19) anketteki Soru-9 ve Soru-10’a verdikleri cevaplar da bu tespitimizi teyit etmektedir.

Soru-3: Hafızlık sürecine dâhil olmanızda etkili olan unsur nedir?

Bu soru ile öğrencilerin hafızlık sürecine dâhil olmalarında kendilerinin mi yoksa anne baba, hoca veya başka çevresel faktörlerin mi belirleyici olduğu ölçülmek istenmiştir. Bu çerçevede 1 öğrenci (K-11) “Çevre ve Arkadaşlar”, 4 öğrenci (K-8, K-13, K-14, K-19) “Hocalarım”, 4 öğrenci (K-2, K-5, K-9, K-17) “Anne-Baba” cevabını verirken geri kalan 11 öğrenci ise “Kendi isteğim” cevabını vermiştir. Bu sonuca göre katılımcıların çoğu, hafızlık sürecine dâhil olmak için kendileri dışında herhangi bir etkenin olmadığını ifade ederken geri kalan katılımcılar ise sürece dâhil olmada anne-baba, hocalar ve arkadaşlar gibi kendileri dışındaki itici bir faktörün bulunduğunu belirtmişlerdir.

Soru-4: Hafızlığın diğer derslerle (örgün eğitimle) birlikte yapılması size göre uygun mu?

Bir öğrenci için, örgün eğitimle birlikte hafızlık projesi uygulayacağını ilan eden bir okulda öğrenim görmeyi kabul etmek aslında böyle bir eğitimi zımnen uygun görmek anlamına gelmektedir. Ancak yukarıdaki soru ile öğrenilmek istenen şey, yedi yıllık eğitimin sonunda, öğrencilerin hafızlığın örgün eğitimle beraber yürütülmesi projesine olan bakışlarında bir değişikliğin olup olmadığını tespit edilmesidir. Bu minvalde verilen cevapları incelediğimizde sürecin sonunda öğrencilerin çoğunun başlangıçtaki fikirlerinin değiştiğini; örgün eğitim eşliğinde yapılacak olan hafızlık çalışmasını uygun bulmadıkları görülmektedir. Nitekim ilgili soruya sadece 1 öğrencinin (K-15) “Evet” cevabı vermesi câlib-i dikkattir. Diğer öğrencilerden 6 tanesi (K-1, K-6, K-7, K-10, K-11, K-13) “Kısmen Evet” cevabını verirken 13 öğrenci ise “Hayır” diyerek diğer derslerle (örgün eğitimle) birlikte yapılacak olan hafızlık projesine sıcak bakmadıklarını ifade etmişlerdir. Öğrenciler, bu meselede düşündüklerini açık uçlu (nitel) özellikteki soru-18’de dile getirdiklerinden, gerekçelere dair detaylı açıklamalara orada yer verilecektir. Ancak çoktan seçmeli (nicel) özellikte olmasına rağmen bu sorunun yanına bir öğrencinin yazdığı not, “hayır” diyenlerin bakış açısını özetler niteliktedir:

K-12'nin örgün eğitim eşliğindeki hafızlığa "Hayır" cevabının yanına yazdığı not:

"Çünkü beraber giderken birkaç gün boşlasam bütün motivasyon gidiyor ve geri toplamak zor oluyordu."

Soru-5: Hafızlık süreci beklediğiniz gibi mi oldu?

Bu soru ile hafızlığın üstün zekâlı öğrenciler nezdinde beklenenden daha zor olup olmadığı ölçülmek istenmiştir. Bu bağlamda 3 katılımcı (K-3, K-9, K-17) "Kararsızım" cevabı verirken, 3 katılımcı ise (K-4, K-8, K-15) "Beklediğim gibiydi." cevabını işaretlemişlerdir. Katılımcıların çoğu (14 kişi) ise "Beklediğimden daha zordu." cevabını işaretlemişlerdir. Katılımcıların işaretlediği bu cevapları ve "Beklediğimden daha kolaydı." seçeneğini işaretleyen kimsenin olmamasını dikkate aldığımızda, hafızlık sürecinin öğrenciler nazarında umduklarından çok daha zorlu geçtiği görülmektedir. Bu noktada sürece dair şu gözlemimizi ifade etmemiz mümkündür: Okulda eğitim gören öğrenciler, üstün zekâlı kişiler olarak herhangi bir dersin kitabını/müfredatını çok kısa sürede kavrama özelliğine sahip oldukları için bir konudan diğerine süratlice intikal ettikleri, ilgi ve alakalarını uzun süre aynı konu/eylem üzerinde sabitlemede zorlandıkları, bir konu veya mesele üzerinde uzun süre sabit kalmaktan ve aynı eylemi her gün tekrar etmekten hoşlanmadıkları görülmüştür. Ancak hoşlanmadıkları bu yeni durumun nihai kerte de öğrencilerde sabır, azim, istikrar ve derinlemesine düşünebilme gibi yeni kazanımların oluşmasına vesile olduğu müşahade edilmiş, süreç içerisinde zorlanmalarına ve hafızlık çalışmasını nihayete erdirememelerine rağmen bu sürecin kendilerinin lehine yeni açılımlara sebep olduğu bizzat öğrenciler tarafından ifade edilmiştir.¹⁸ Nitekim K-12'nin "*Hafızlık bana çalışma azmi ve çalışma sabrı kazandırdı.*" sözleri durumu özetler mahiyettedir.

Soru-6: Hafızlığa başlamadan önce hafızlığın gerekli olduğunu düşünüyor muydunuz?

Bu soru ile öğrencilerin hafızlık öncesi -eğitimde hazır bulunuşluk hali olarak ifade edilen- psikolojik durumları ölçülmek istenmiştir. Bu yönüyle soruya verilecek olan cevaplar, soru-2 ve soru-3'ün kontrol sorusu¹⁹ ve tamamlayıcısı niteliğindedir. Soruya verilen cevapları incelediğimizde katılımcılardan 3 tanesi (K-2, K-17, K-20) "Hayır" cevabını verirken, 5 tanesi (K-3, K-8, K-9, K-11, K-15) "Kısmen Evet" cevabını, geri kalan 12 öğrenci ise "Evet" cevabını vermişlerdir. Bu cevaplar, öğrencilerin hafızlık eğitimine

¹⁸ Bu konuda katılımcıların detaylı görüşleri, araştırmanın 15-18 arası sorularına verilen açık uçlu cevaplar bağlamında zikredilecektir.

¹⁹ Kontrol soruları, bir ankette daha önce verilmiş cevapların doğruluğunu/tutarlılığını ölçmeye yarayan sorulardır. Detaylar için bk. Zeki Aslantürk, *Araştırma Metod ve Teknikleri*, 113.

başlama noktasında genel itibariyle ön kabullerinin olduğunu ve psikolojik olarak hazır bulunuşluk düzeylerinin bulunduğunu göstermektedir.

Soru-7: Hafızlık sürecinde başarılı olduğunuzu düşünüyor musunuz?

Hafızlık sürecinde hangi sonucun başarı olup olmadığı, cevaplanması gereken önemli bir sorudur. Ülkemizde bu sorunun cevabı hafızlığın tamamlanıp tamamlanmamasına göre verilmekte olup toplumdaki genel algıya göre hıfzını baştan sona tamamlayamayan kişi bu konuda başarısız olarak algılanmaktadır. Böyle bir algının mevcudiyetinde cüz veya sure hafızlığı gibi kısmî hafızlık uygulamasının ülkemizde yaygın olmamasının etkili olduğunu ifade etmek mümkündür. Ancak araştırmaya konu olan okulumuzda beş cüz hafızlığı, on cüz hafızlığı gibi kısmî hafızlık uygulamaları cari olduğundan, sürece dâhil olan öğrencilerin hafızlık çalışması sonunda kendilerini başarılı görüp görmedikleri; hedeflenen sonuca ulaşıp ulaşmadıklarını kendi perspektiflerinden dile getirmeleri önemlidir. Bu minvalde katılımcıların sadece 3 tanesinin (K-1, K-3, K-4) “Evet” seçeneğini işaretleyerek kendilerini başarılı olarak değerlendirdiği, 7 tanesinin (K-2, K-11, K-13, K-14, K-15, K-16, K-20) “Hayır” seçeneğini işaretlediği, geri kalan 10 öğrencinin ise “Kısmen Evet” seçeneğini işaretlediği tespit edilmiştir.

Bu sonuçları değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda öğrencilerden kendisini başarılı olarak görenlerin, hafızlığın tamamını veya yarıdan fazlasını bitiren kişiler (K-1, K-3, K-4) olduğunu görmekteyiz. Okulun, eğitim sürecinin yarısından itibaren (i) Tam Hafızlık, (ii) Yarı Hafızlık, (iii) İlk 5 cüz Hafızlığı (iv) Yüzüne Sahih Okuyuş şeklinde güncellediği hedefleri dikkate alındığında bu üç öğrencinin kendisini başarılı olarak nitelendirmesi isabetli görünmektedir. Ayrıca bu üç öğrenciden ikisinin (K-3, K-4), hafızlığı okulla nihayete eren bir sonuç olarak değil, okul sonrası da devam eden bir süreç olarak gördüğü; dolayısıyla üniversite yıllarında da hıfzını ikmal etmeye devam edeceğini belirtmesi bu sonucun tutarlılığına delalet etmektedir. Süreç sonunda kendisini “başarısız” olarak değerlendiren katılımcıların ise okulun hafızlığa dair hedeflerinden (yukarıdaki ilk üç hedef) hiçbirisini ikmal edemediği görülmektedir. Zira söz konusu katılımcıların (K-2, K-11, K-13, K-14, K-15, K-16, K-20) ezberledikleri sayfaların 50-90 aralığında olduğu; ilk 5 cüzün dahi tamamlanamadığı görülmektedir. Kendilerini “kısmen başarılı” olarak gören katılımcıların ise asgari 100 sayfa (ilk 5 cüz), azami 340 sayfa ezberleyerek okulun hafızlığa dair hedeflerinden en az bir tanesini gerçekleştirdiği görülmektedir. Mezkûr katılımcıların kendilerini hafızlığa dair toplumsal algı açısından başarısız, okulun hafızlık hedefleri açısından başarılı olarak değerlendirdiklerini söyleyebilir; “kısmen evet”

cevabının da bu açıdan tutarlı olduğu sonucuna varabiliriz. Sonuç olarak ifade edebiliriz ki, ilerleyen süreçte güncellenen hedefler perspektifinden değerlendirildiğinde okulun hafızlık projesinde kısmî bir başarının olduğu söylenebilir; ancak başlangıçtaki hedefler ve bu hedeflere muhatap olan öğrencilerin nihai kertedeki algıları açısından olaya baktığımızda, hafızlık projesinde istenilen hedefe ulaşamadığı görülmektedir.

Soru-8: Size göre hafızlık sürecinde bir öğrenciyi başarılı/başarısız kılan en önemli unsur nedir?

Öğrencilerin tecrübe ettiği hafızlık sürecinin ardından kendilerine yöneltilen bu soruya verilen cevaplar, meseleye içeriden (öğrenci perspektifinden) bakma fırsatı sunacak; örgün eğitim eşliğinde hafızlık yapmak/yaptırmak isteyen kişi veya kurumlara bu konuda dikkate alınmaya değer veriler sunacaktır. Zira kanaatimize göre bu soruya verilen cevaplar, örgün eğitim eşliğinde başarılı bir hafızlık projesinin hangi paradigmalara üzerine inşa edilmesi gerektiğinin ipuçları niteliğindedir. Bu minvalde 14 öğrenci (K-3, K-4, K-5, K-6, K-8, K-9, K-10, K-11, K-13, K-14, K-15, K-16, K-17) hafızlıkta “öğrencinin yeterli zamana, motivasyona, sabır ve istikrara sahip olmasını” en önemli unsur olarak tercih etmiş, 3 öğrenci (K-1, K-2, K-20) ise “kişinin tecvit, kıraat, güzel ses, hafıza vb. yönden altyapısının olmasını” hafızlıktaki en önemli unsur olarak belirtmiştir. Öğrencilerden 1 tanesi (K-19) hafızlıkta başarıya giden yolda en önemli faktörün “hafızlık hocasının ve eğitim kurumunun tutum ve davranışları” olduğunu ifade ederken 2 öğrenci (K-12, K-18) ise yukarıda zikredilen maddelerin (A, B, C) hepsinin eşdeğerde önemli olduğunu belirtmiştir.

Bu cevaplar ve süreç içerisindeki gözlemlerimiz sonucunda ifade edebiliriz ki, okuldaki hafızlık projesinin ilerleyen yıllarda hedef küçültmesinde öğrencilerin zaman, motivasyon ve sabır noktasındaki kimi yetersizlikleri belirleyici rol oynamıştır.²⁰ Bu konuda sonuca etki eden ikinci faktör ise yüzüne, talim, tecvit ve ezber yeteneği gibi teknik altyapıdaki kimi sıkıntıların tam olarak halledilemeden hafızlık sürecinin başlatılmasıdır. Nitekim bu durum, çalışmamızın ilerleyen bölümlerinde soru-18 bağlamında öğrencilerin dilinden daha detaylı olarak ifade edilecektir. Hocaların tutumuna dair faktörler ise öğrenciler nazarında hafızlığı etkileyen öncelikli hususiyetlerden görülmemektedir. Bu durum, günümüzün öğrenci merkezli eğitim yaklaşımının ve okul öğrencilerinin hocalarıyla sonuca etki edecek

²⁰ Okulun ilk günden itibaren öğrencilere tüm maddi/teknolojik imkanları ücretsiz ve sınırsız denilebilecek bir şekilde seferber etmesi de kanaatimizce süreci olumsuz etkilemiştir. Zira hafızlık öncesi konforlu bir hayata alışan öğrencilerin, süreç başlayınca disiplinli bir çalışma atmosferine dâhil olma noktasında sıkıntı çektikleri gözlemlenmiştir. Binaenaleyh öğrencilerde, başlangıçta rahata alışan bir nefsin, ilerleyen süreçte zühde dayalı bir hayata uyum sağlama konusunda yaşadığı zorlukların örnekleri görülmüştür.

boyutta olumsuz bir tecrübe yaşamadıkların bir göstergesi olarak yorumlanabilir.

Soru-9: Hafızlığa başladığınızda tecvit, kıraat/okuyuş, ses, hafıza vb. açılardan altyapınızın yeterli olduğunuzu düşünüyor musunuz?

Bu soru ile hafızlık sürecine dâhil olan öğrencilerin süreç öncesi teknik/ilmî altyapı ve tilavet/okuma becerisi açısından hafızlığa hazır olup olmadıkları ölçülmek istenmiştir. Bu soruya öğrencilerden 7 tanesi (K-1, K-5, K-6, K-7, K-15, K-16, K-17) “Evet” cevabını vererek kendisinin teknik altyapı bakımından hazır hissettiği bir dönemde hafızlığa başladığını ifade ederken, 6 öğrenci (K-2, K-9, K-13, K-14, K-19, K-20) “Hayır” cevabını işaretleyip altyapısı tamamlanmadan hafızlığa başladığını belirtmiş, 7 öğrenci ise (K-3, K-4, K-8, K-10, K-11, K-12, K-18) “Kısmen Evet” cevabını tercih etmiştir. Bu cevaplar çerçevesinde ifade edecek olursak okulda tecvit, kıraat, yüzüne okuma becerisi ve ezber kabiliyeti gibi ilmî/teknik donanım ve beceri konusunda öğrencilerin azımsanmayacak bir bölümü tam hazır hale gelmeden hafızlığa başlamış ve bu durum, hafızlık projesinin hedeflenen neticeye ulaşamamasının önemli nedenlerinden birisi olmuştur. Zira tilavet altyapısı tamamlanmadan başlanılan bir hafızlık, öğrencilerde yüzmeyi tam bilmeyen bir kişinin okyanusa atılması veya şoförlük pratiği eksik olan bir kişinin otobandaki trafiğe dâhil olması gibi çeşitli sendromların ortaya çıkmasına ve hafızlık çalışmasının her gün katlanılması gereken bir fobi niteliğinde algılanmasına yol açmıştır. Böyle bir algı ise hafızlık atmosferini olumsuz etkilemiştir. Ancak burada belirtilmesi gereken önemli bir husus vardır ki, nitelikli tilavet noktasında eksikleri olan öğrencilerin okul tarafından hafızlığa başlamalarına izin verilmesinde, onların üstün zekâ ve yetenekleriyle söz konusu açıklarını süreç içerisinde kapatabileceklerine dair beklentinin ve öğrencilerdeki hafızlığa başlamaya dair yoğun istek ve motivasyonun etkisi büyük olmuştur. Tüm bu hususları göz önünde bulunduran okul yönetimi, öğrencilerin heveslerinin kırılmaması adına hafızlığa hep birlikte başlama kararını almış; ancak sürecin sonunda böyle bir kararın isabetli olmadığı eğitimin tüm paydaşlarınca anlaşılmıştır.

Soru-10: Hafızlık sürecinde kendinizi yeterli motivasyona, sabra ve istikrara sahip bir kişi olarak nitelendirebiliyor musunuz?

Hafızlığın sürdürülebilir olmasında motivasyon, sabır ve istikrar gibi duygusal/psikolojik altyapının sağlam olmasının önemi izahtan vareste bir durumdur. Bu sebeple yukarıdaki soru ile öğrencilerin -duygusal zekâ (EQ) diye de vasıflandırılan- duygu durumlarının ölçülmesi hedeflenmiştir. Zira hafızlığın başarı ile tamamlanabilmesinde ve daha sonraki süreçlerde muhafaza edilebilmesinde kişinin motivasyonu yüksek, sebat ve istikrar ehli

bir karaktere sahip olması önemlidir. Bu açıdan, katılımcıların yukarıdaki soruya verdikleri cevaplar incelendiğinde onların hafızlık sürecinde istikrar ve motivasyon problemi yaşadıkları görülmektedir. Zira yukarıdaki soruya “Evet” cevabı veren öğrenci sayısı 6 olup (K-1, K-4, K-5, K-6, K-10, K-20) geri kalan öğrencilerin süreç esnasında kısmî ya da büyük ölçekli motivasyon kaybı yaşadıkları anlaşılmaktadır. Nitekim 3 öğrenci (K-11, K-15, K-17) “Hayır” seçeneğini, 10 öğrenci (K-2, K-3, K-7, K-8, K-9, K-12, K-13, K-16, K-18, K-19) “Kısmen Evet/Hayır” seçeneğini 1 öğrenci (K-14) ise “Kararsızım” seçeneğini işaretleyerek bu noktada yaşadıkları gelgitlere dikkat çekmişlerdir.

Bu cevaplar göstermektedir ki, öğrencilerin birçoğunda hafızlık sürecinde istikrar ve sebat noktasında zafiyet belirtileri ortaya çıkmış, bu durum da onların motivasyonlarına ve hafızlıkta istenen neticeye ulaşmalarına ket vurmuştur. Zira yukarıda da ifade ettiğimiz gibi üstün zekâ/yetenek sahibi olan bu öğrenciler, sair derslere ait problemleri süratlice çözüme kavuşturdukları için uzun süre çalışmayı gerektiren bir durumla ilk defa karşılaşmış oldular. Dolayısıyla, hafızlık gibi üstün zekâdan ziyade azim ve istikrar gerektiren bir eylemle her gün yüz yüze olmaları, onların bu yeni duruma adapte olma noktasında bazı zorluklar yaşamalarına sebep olmuştur. Kimisi bu yeni duruma kısa bir zaman içerisinde adapte olup hafızlıkta mesafe kaydederken kimisinde ise bu yeni durum moral bozukluğuna ve uzun bir süre özgüven ve motivasyon kaybına yol açmış, bu durum da zaman kaybına yol açarak hafızlıkta istenen neticenin tam olarak elde edilememesine neden olmuştur. Zira ehlinin malumudur ki hafızlıkta yitirilen zaman, kartopunun çığa dönüşmesi gibi sayfa sayıları arttıkça haslamadaki problemler yüzünden yükün daha da ağırlaşmasına sebebiyet vermektedir.

Soru-11: Hafızlık sürecinde hocanızın/hocalarınızın tutum ve davranışlarını olumlu buluyor musunuz?

Hafızlık uzun soluklu bir faaliyet olduğu için süreç boyunca kimi öğrencilerin sabırları tükenebilmekte, süreci tamamlama konusunda umutları azalarak motivasyonları düşebilmektedir. Bu noktada eğitimcilerin devreye girerek mezkûr öğrencileri motive etmesi, destekleyici ve kolaylaştırıcı yöntemler geliştirmesi son derece önemlidir. Yukarıdaki soru ile öğretmenlerin hafızlık sürecindeki rollerinin, sürece dâhil olan öğrenciler perspektifinden ölçülmesi hedeflenmiştir. Bu soruya öğrencilerin 10 tanesi (K-2, K-6, K-7, K-8, K-10, K-11, K-12, K-13, K-14, K-20) “Evet”, 6 tanesi (K-1, K-3, K-4, K-15, K-17, K-18) “Kısmen Evet”, 3 tanesi (K-5, K-9, K-16) “Hayır”, 1 tanesi (K-19) ise “Kararsızım” cevabını vermiştir. Bu cevaplara dayanarak, okulda hafızlık projesinde görev alan hocaların sürecin sonu-

cunu etkileyecek olumsuz tutum içerisinde bulunmadıklarını ifade edebiliriz. Ancak “Kısmen Evet” cevabını işaretleyen öğrencilerin sayısına ve kendi gözlemlerimize binaen kimi hocaların, hafızlıkta belirlenen hedeflere ulaşmada zorluk yaşayan öğrencilere stratejik, pedagojik ve destekleyici bir yaklaşım sergileme noktasında yetersiz kaldıklarını ifade etmemiz mümkündür. Zira ehlinin malumudur ki hafızlık hocalığı, sadece dersini hazırlayan öğrencilerin ezber sayfalarını dinlemekten ibaret değildir. Bilakis hocanın asıl misyonu, uzun bir maraton koşusu niteliğinde olan hafızlık sürecini öğrencilerine kolaylaştırmaktır. Bunu sağlamanın yolu ise ezber yapma azim, irade ve yönteminde eksikleri olduğu için dersini hazırlamakta zorlanan öğrencilere, çeşitli strateji, yöntem ve tekniklerle zamanında ders verme disiplini kazandırmak; öğrencilerin bu davranışı bir alışkanlık haline getirmesine yardımcı olmaktadır.²¹

Soru-12: Hafızlık süresince velilerinizin bu sürece yeterince destek olduğunu düşünüyor musunuz?

Soru-11’de zikredilen gerekçelerden hareketle bu soruda da genelde eğitimin, özelde ise hafızlığın önemli paydaşlarından olan velilerin hafızlık sürecindeki tutumları sorgulanmış ve öğrencilerden bu konudaki kanaatlerini ifade etmeleri istenmiştir. 1 öğrencinin (K-16) “Kararsızım”, 1 öğrencinin (K-15) “Hayır” seçeneğini işaretlediği bu soruya 4 öğrenci (K-9, K-11, K-19, K-20) “Kısmen Evet”, geri kalan 14 öğrenci ise “Evet” cevabı vermiştir. Bu sonuçlara bakıldığında öğrencilerin çoğunun hafızlık sürecinde veli desteği noktasında bir problem yaşamadığı görülmektedir.

Soru-13: Hafızlık sürecine dâhil olduktan sonra (bugün itibariyle) sizin için hafızlığın gerekli olduğunu düşünüyor musunuz?

Soru-14: Hafızlık sürecini okul sonrasında da devam ettirmeyi düşünüyor musunuz?

Yukarıdaki iki soru, hafızlık projesine dâhil olduktan sonra öğrencilerin hafızlığa dair bakış açılarında bir farklılığın oluşup oluşmadığını, onların hafızlığı sezonluk mu yoksa ömürlük mü bir faaliyet olarak gördüklerini ölçmeyi hedeflemektedir. Zira verilen cevaplar, hafızlığın öğrencilerin na-

²¹ Öğrencilerin düzenli ders vermeyi alışkanlık haline getirmesi için bir süreliğine “Örnek Ezber Çalışma Sayfaları” oluşturulabilir. Bu minvalde öğrencinin ezberleyeceği sayfa bir fotokopi halinde kendisine verilir. Fotokopide sayfanın tamamı iki veya üç bölüme ayrılmış olarak farklı renklerle gösterilir. Sayfanın yanındaki boşlukta ise her bir bölüm için içerisinde o bölümün kaç dakikada ezberlendiğine dair bir kutu yer alır. Öğrenci her bir bölümü bitirdiğinde ilgili kutucuklara kaç dakikada bitirdiğini dakika olarak yazar. Son olarak da sayfayı baştan sona tekrar ederek bölümler arası irtibatı sağlamlaştırır. Bu yöntemle, bölümlere ayrıldığı için sayfa daha kolay ezberlenmiş, yandaki kutucuklara ezber süresi yazıldığı için de sayfayı daha kısa sürede ezberleme gayreti günden güne artmış olacaktır. Bu fotokopilerin her gün ders verildikçe 100 üzerinden notlandırılarak bir dosyada saklanması ve ay sonunda öğrenciye “Aylık Performans Çizelgesi” şeklinde geri bildirimde bulunulması, onun hem performansını arttırmasına hem de ezber alışkanlığını bir meleke haline getirmesine yardımcı olacaktır.

zarında belirli bir zaman, mekân veya meslek ile sınırlı bir eylem/kazanım olup olmadığının belirlenmesine yardımcı olacaktır.

Bu minvalde sadece 2 öğrencinin (K-11, K-20) “Hayır”, 1 öğrencinin (K-14) “Kararsızım” seçeneğini işaretlediği soru-13’e; 5 öğrenci (K-3, K-9, K-15, K-18, K-19) “Kısmen Evet”, 12 öğrenci ise “Evet”, diye cevap vermiştir. Soru-14’e verilen cevaplar incelendiğinde ise 5 öğrencinin (K-3, K-10, K-11, K-17, K-20) “Hayır”, 3 öğrencinin (K-7, K-14, K-16) “Kararsızım”, 6 öğrencinin (K-2, K-5, K-6, K-9, K-18, K-19) “Kısmen Evet”, 6 öğrencinin (K-1, K-4, K-8, K-12, K-13, K-15) ise “Evet” cevabını işaretlediği görülmüştür.

Bu tercihler ve süreç sonundaki gözlemlerimiz çerçevesinde öğrencilerin çoğunun hafızlık deneyiminden pişman olmadıklarını ve imkân buldukları takdirde bu süreci itmam etme niyeti taşıdıklarını ifade etmemiz mümkündür. Bu durumun, en az hafızlığı tamamlamak kadar belki de ondan çok daha kıymetli olduğunu düşünüyoruz. Zira “Müminin niyeti amelinden hayırlıdır”²² hadisi gereğince bir kişinin hafız olup olmamasından ziyade hafızlığa ve bu süreçte yaşadıklarına dair kalbinde taşıdığı muhabbetin daimî olmasının çok daha değerli olduğunu düşünüyoruz. Bu açıdan bakıldığında öğrencilerinin çoğunun ilahiyat dışında bir üniversite tercihinde bulunduğu bu okulun -hafızlığa dair başlangıçtaki hedeflerine rakamsal anlamda ulaşmasa bile- çok kıymetli bir hizmet icra ettiğini söyleyebiliriz. Zira örgün eğitimin yoğun programı eşliğinde sürdürmeye çalıştıkları hafızlık projesinin akabinde -üstelik bu projede istenen sonucu alamamalarına rağmen- öğrencilerin yarından fazlasının sürecin sonunda hafız olmanın gerekli olduğu kanaatini taşıyor olmaları ve mezuniyet sonrasında da hıfzını geliştirme niyeti taşıyor olmaları, okul açısından önemli bir misyonunun başarıyla yerine getirildiğini göstermektedir. Bunda Akaid, Kelam, Tefsir, Hadis, Fıkıh ve İslam Tarihi gibi İslamî ilimlere dair verilen eğitimin başarılı olmasının ve öğrencilerin örgün eğitim eşliğinde tam hafız olma idealini gerçekleştirmede zorlandığını gören okul yönetiminin süreç içerisinde yaptığı istişareler sonucu hedefte güncelleme yaparak alternatifli kısmî hafızlık modeline geçmesinin etkili olduğunu ifade etmemiz mümkündür.

Soru-15: Sizin için hafızlık ne anlam ifade ediyor? Önemli ve gerekli mi, neden?

Soru-13’ün kontrol sorusu ve tamamlayıcısı olan bu soru, açık uçlu ve nitel özellikte olup burada öğrencilerin 4 yıllık hıfz deneyimlerinin ardından hafızlığa dair algılarını kendi cümleleri ile ifade etmeleri istenmiştir.

²² Ebü'l-Kasım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, nşr. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Beyrut: y.y., 1405/1985), 6/185-186.

Bu bağlamda öğrenciler hafızlığı şu cümlelerle tavsif etmişlerdir: “Kur’an’ın korunması ve cennete gitmek için gerekli olan bir faaliyet.” (K-20) “Özellikle dinî alanda ön planda olanlar için gerekli bir kazanım.” (K-18), “Dini ve Kur’an’ı daha iyi anlama, anlatma ve yaşamının önemli bir vesilesi.” (K-16, K-17, K-10, K-8, K-7, K-3), “Allah’ın sözlerine verilen değer’in göstergesi.” (K-1, K-15), “Kur’an’ı önce hafızada sonra kalpte yaşamak.” (K-13), “Bazı İslami değerlerin oturması için önemli.” (K-9), “İnsana manevi yönden çok şey katıyor.” (K-5), “Önemli ama yapılması ve korunması zor bir eylem olduğu için herkese gerekli değil.” (K-3, K-9, K-14, K-20).

Yukarıda özet olarak ifade edilen cümlelere ilaveten, hafızlığın kendileri için ne anlam ifade ettiğine dair daha ayrıntılı ve dikkat çekici bir üslup ile dile getirilen şu beş cevabı yine öğrencilerin dilinden aktarmak faydalı olacaktır:

K-2: “Hafızlık bir Müslümanın olmazsa olmazlarından olmalı. Çünkü hayatta her gördüğümüz şeyin Kur’an’da bir karşılığı olduğunu görmek, insanın inancını daha da güçlendirdiğinden önemli ve gerekli olduğunu görüyorum.”

K-4: “Hafızlık, bir Müslümanın dinini çok iyi tanımasını sağlar ve sağlam bir iman oluşturur. Herhangi bir sıkıntı ve zorlukta insanın aklına gelen bir ayet, kişiyi çok dirayetli kıyor. Yanlış bir işe yöneleceği zaman, ezberlediği ayetler hürmetine vazgeçiyor.”

K-6: “Hafızlık, bitiremeye dahi her Müslümanın belli bir derecede yapması gereken bir şey.”

K-12: “Benim için hafızlık, sadece sayfaları üstünkörü ezberlemek değil. Bilakis Kur’an’da anlatılanları özümsemek ve bunu hayatımıza yansıtmaktır. Kur’an’ı ezberleyip özümsemek, İslam’ı ve Allah’ı anlama açısından çok önemlidir.”

K-15: “Benim için hafızlık, Allah’ın sözlerine verilen değer’in bir göstergesidir. İnsanın içindekini açığa çıkarır. Karakterinin oturmasına yardımcı olur.”²³

Soru-16: Size göre eğitim gördüğünüz okulda vb. okullarda okuyan bir öğrenci aynı zamanda hafız olmalı mı, neden?

Bu soru, soru-4’ün ve 15’in kontrol sorusu ve tamamlayıcısı niteliğinde olup öğrencilerin nazarında hafızlığın belirli kişilere ait bir eylem mi, yoksa kabiliyeti olan herkesi ilgilendiren bir zorunluluk mu olup olmadığını ölçmek amacıyla yönlendirilmiştir. Ayrıca verilen cevapları bu ve benzeri

²³ Öğrencilerin çoğunun hafızlığı tamamlayamamalarına rağmen onun hakkında bu şekilde pozitif duygular beslemelerinde, süreç başladığında yaşadıkları zorluğu gören okul yönetiminin işi “tadında” bırakmasının etkisi olduğu kanaatindeyiz. Zira geçmişte olduğu gibi bazı zorlamalarla süreç devam ettirilsaydı, söz konusu öğrencilerin genelde Kur’an’a özelde ise hafızlığa dair negatif yaklaşım içerisinde olmaları söz konusu olabilirdi.

projelerde yer alacak olan eğitimin tüm paydaşlarına katkı sağlayacak deneyimler olarak görmek mümkündür. Bu minvalde yukarıdaki soruya 6 öğrenci (K-1, K-2, K-3, K-6, K-7, K-18) olumlu yanıt vererek bu tür proje okullarda örgün eğitimle beraber hafızlık yaptırılmasının gerekli olduğu kanaatini ifade etmişlerdir. Bu kanaatlerini ifade eden öğrencilerin bir kısmı gerekçelerini ise şöyle dile getirmişlerdir:

K-1: *“Evet. Hafız olan kişi Kur’an’daki ayetleri ezberler ve öğrenir. Okulda ise gören kişi için kâinatın ayetleri öğretilir. İnsanın dünyaya geliş amacını düşündüğümüzde onun bu ikisine de sarılması gerektiğini görüyoruz.”*

K-6: *“Bu tarz kurumlarda örgün eğitim ile hafızlığı beraber yürütmek çok zor olsa da yazları hafızlık, kışları örgün eğitim ve haslama şeklinde bir sistemle yürütülebileceğini düşünüyorum.”*

K-7: *“Bence İslam dünyasına yol göstermek için yetiştirilen bir öğrenci hafız olmalıdır.”²⁴*

K-18: *“Olmalı. Gerek hafızlığın maneviyatı gerekse tahsilde sağladığı kolaylık sebebiyle düzgün ve istikrarlı bir sistem dâhilinde olmalı.”*

Yukarıda bu tür proje okullarda hafızlığın gereklilik olduğu görüşüne mukabil, geri kalan 14 öğrenci ise hafızlığın önemini ikrar etmekle birlikte *“bireysel farklılıklar”* (K-4), *“örgün eğitim eşliğinde hafızlığın zor olması”* (K-5), *“kişisel tercihe ve altyapının sağlamlığına bağlı olması”* (K-8, K-15, K-16, K-17, K-19), *“zorlamanın başarı getirmeyeceği”* (K-10) ve *“hafızlığa bir zorunluluk gibi bakılamayacağı”* (K-14) gibi gerekçeler ileri sürerek hafızlığın her öğrenci için geçerli bir okul projesi olmak yerine kişisel tercihlere bırakılması gerektiğini belirtmişlerdir. Bu cevaplardan bazılarını öğrencilerin dilinden zikretmeyi uygun görüyoruz:

K-9: *“Hafız olmasının şart olduğunu düşünmüyorum. Salih bir müslüman, hakkaniyetli bir insan olarak yetiştirilmesi yeterli.”*

K-12: *“Bence hafızlık yapmak isteyen biri için Türk eğitim sistemi ağır olduğundan beraber yapmak çok zor. O yüzden okulu dondurup hafızlığı yapıp okul zamanında tekrar etmek bence daha mantıklı.”*

K-13: *“İslami ilimler üzerine tahsil yapacak birisi (hafız) olmalı. Yapamayacak olan (diğer) kişilere ise 30. cüz, Yasin vb. yerler ezberletilmeli ve gerekli kıraat ilmi verilmeli. Bunun üzerine isteği veya kabiliyeti varsa hafız olmalı.”*

K-20: *“Bence dinini tam bilmesi yeterli.”*

Bu iki farklı yaklaşıma dair cevapları zikrettikten sonra özetle ifade edebiliriz ki, öğrencilerin çoğu bu tür proje okullarında hafızlığın bir zorunlu-

²⁴ Burada katılımcı (öğrenci) bu okulun ve bu tür proje okulların, geleceğin liderlerini yetiştirme amacına vurgu yapıyor.

luk olmaması gerektiği; istek/motivasyon, altyapı, kıraat, hafıza vb. özelliklere sahip olan öğrencilerin kişisel tercihlerine bırakılmasının daha doğru olacağı kanaatinde dirler.

Soru-17: Okulda hafızlık eğitiminde başarılı öğrenci ya da öğrenciler var mı? Varsa bu başarının altında yatan neden size göre nedir?

Soru-8'in tamamlayıcısı ve sağlaması niteliğinde olan bu soruda okulun hafızlık projesinde başarılı olan ve sürecin sonunda tam hafız veya yarım hafız olan öğrencilerin bu başarısının arkasında yatan nedenlerin öğrenci perspektifinden tespiti hedeflenmiştir. Bu minvalde hafızlık projesinde başarı gösteren öğrenci/öğrencilerin bu başarısındaki en önemli unsurlar katılımcılar tarafından şu şekilde ifade edilmiştir: “Sabır ve azim” (K-3, K-7), “Motivasyon, sabır ve gayret” (K-4), “Disiplin, azim ve kararlılık” (K-5, K-15, K-16), “İstikrarlı ve istekli olmaları” (K-8), “Bireysel azim ve çaba” (K-9, K-18), “İstek ve sıkı çalışma” (K-10), “Ezber yeteneği” (K-11), “Altyapılarının iyi olması” (K-13), “Hafızlığa normalden daha fazla vakit ayırıp ekstra çaba göstermeleri” (K-14), “Çok çalışmaları” (K-17), “Motivasyon ve hafıza” (K-19), “Altyapı ve Allah vergisi yetenek” (K-20).²⁵

Yukarıdaki cevaplara göre öğrenciler, hafızlıkta bireysel çalışma programına sahip olmanın önemli olduğu; bunun da azim, gayret, motivasyon, sabır ve yetenek gibi yine bireysel özellikler tarafından desteklendiğinde ancak hafızlıkta başarıya ulaşmanın mümkün olduğu kanaatinde dirler. Bu cevaplar aynı zamanda okulun başlangıçtaki hafızlık hedefine ulaşamamasında öğrencilerin bireysel gayret ve motivasyon eksikliğinin belirleyici bir neden olduğunun göstergesi olarak değerlendirilebilir. Nitekim öğrencilerin bu soru (soru-17) kapsamındaki değerlendirmeleri bu realiteyi desteklemektedir. Bu realiteden ve tecrübeden hareketle ifade edebiliriz ki, örgün eğitim eşliğinde hafızlık projesi uygulayacak olan okulların öğrenci seçiminde sadece üstün zekâlı olma kriterini ölçü almamaları; öğrencilerin aynı zamanda hafıza, motivasyon, sabır ve dayanıklılık gibi yönlerden de değerlendirilebileceği parametrelerin işlevsel hale getirilmesi elzemdir. Zira yedi yıllık gözlemimizin sonucunda ulaştığımız kanaat şudur ki, hafızlıkta üstün zekâlı olmaktan ziyade azimli, gayretli ve istikrarlı olmanın belirleyici rolü çok daha fazladır. Nitekim okulda hafızlık projesinde başarılı olan kişilerin bu başarısının altında yatan nedene dair öğrencilerin verdikleri cevaplar, bu gözlemimizi destekler nitelikte olup bu cevaplardan

²⁵ Bu cevapları veren öğrencilerin üstün zekâlı olmaları onların hafızlık için yeterli altyapıya sahip oldukları anlamına gelmemektedir. Zira çalışmamızın çeşitli yerlerinde de değinildiği gibi süreç içerisinde de görülmüştür ki, hafızlık sadece üstün zekâ ile tamamlanabilecek bir olgu değildir. Bunların dışında azim, sabır, hazır bulunuşluk hali, psikolojik durum, diğer meşguliyetlerin yoğunluk derecesi ve çevresel faktörler gibi birçok etkenin de belirleyici olduğu bir süreçtir.

en dikkat çekici olanlarını zikretmenin meselenin vuzuha kavuşması açısından önemli olduğunu düşünüyoruz:

K-6: “Tek kelimeyle ‘irade’. Hafızlık yaptığım süre boyunca benden daha disiplinli çalışan ve hafızlık anlamında benden daha üst noktalarda bulunan arkadaşlarımda gördüğüm ve bende onlar kadar olmayan en önemli şey irade ve adanmışlıktı.”

K-12: “Okulumuzda (hafızlıkta başarılı olanlar) var. Çünkü biz nefsimizi onlar kadar alt edemedik.”

Soru-18: Eğitim gördüğünüz okul ve hafızlık müessesesi (okulla birlikte hafızlık projesi) hakkında eklemek istedikleriniz?

Araştırmamızdaki sorulara ilaveten, öğrencilerin nazarında hafızlığa dair ön plana çıkan hususların tespiti için yöneltilen bu soruda katılımcılar, örgün eğitim eşliğinde yapılacak olan hafızlık projelerine dair dikkate alınması gereken son derece önemli cevaplar serdetmişlerdir. Bu cevaplar öğrencilerin tamamen kendi düşüncelerini açıkça yazdıkları nitel bir değerlendirme kapsamında olduğu için hem hafızlık sürecinin artı ve eksi yönlerini yansıtması hem de araştırmada verilen cevapların derli toplu bir yansıtıcısı olması açısından son derece önemlidir. Bu önem sebebiyle katılımcıların bu soru kapsamında serdettikleri cevapları, sürecin özeti niteliğinde oldukları için tek tek zikredilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz:

K-1: “Beş cüzlik sistemi değerli buluyorum. Bu sistemde yazın beş cüz ezberlenir ve kışın derslerle birlikte has yapılır. Bu noktada en önemli şeylerin şunlar olduğunu düşünüyorum: 1) Başlamadan önce ciddi bir ön hazırlık. 2) Yazın ezber dönemini iyi planlamak. 3) Kışın dersler öncesi sabah vaktini veya akşam yatmadan önceki vakitleri iyi değerlendirmek. Bizim uyguladığımız 5 cüzlik sistemde ve hocalarımızın bize yaklaşımı konusunda herhangi bir sıkıntı görmüyorum. Ancak hafızlık öncesi hazırlık sürecinde ve derslerle birlikte (kışın) has yapma konusunda eksikler olduğunu ve bunun birçok kişinin başarısızlığına sebep olduğunu düşünüyorum.”

K-2: “Hafızlık öncesi yüziine okumanın iyice geliştirildikten sonra öğrencinin hafızlığa başlatılması gerektiğini düşünüyorum. Bu en azından benim için böyle olmadı ve çok zorlandım.”

K-3: “Projede eksiklikler vardı elbette. Mesela sadece yazın yaparak hafız olunabileceği riskli bir hedefti. Çünkü insan belki ezberleyebilir ama onları yazdan yaza sağlam tutmak çok zor.”

K-4: “Başarısız olma sebepleri: 1) Yanlış sistem. 2) Yetersiz hazırlık süreci. 3) Bir anlık heves ile herkesin (birlikte) hafızlığa başlaması. 4) Sadece yazın yapılması sebebiyle gereken yoğunlaşmanın oluşmaması. 5) Yazın vaktin bir

iki ay ile kısıtlı olması. Kışın yoğun program nedeniyle (yazın ezberlenen) sayfaların paslanması.”

K-5: “Örgün eğitimle hafızlık beraber gitmiyor. Çok sıkı, nazik bir takip ve sabır istiyor.”

K-6: “Bizim okulumuzda birçok öğrenci daha yüzüne okumasını geliştirmeden hafızlığa başladığı için kısa zamanda pes etmeler ve altına girdiği taşı kaldıramayanlar oldu. Bunlar yapılmadan hafızlığa başlatılmamızı bir eksiklik olarak görüyorum.”

K-7: “Benim düşünceme göre okulun hafızlık programındaki en büyük eksiklik, plan olmayışıdır. Her şeyin belirli bir altyapı ile başlayıp devam etmesi en güzel olurdu.”

K-8: “Çoğu kişiyi altyapı olarak hazırlayamadan başlamak çok zaman kaybettirdi.”

K-9: “Öğrencilerin yazlarını ellerinden alarak onlara hafızlık yaptırmak onları birçok şeyden mahrum ediyor. Bunun yerine ‘okulla birlikte hafızlık projesi’ düşünülüyorsa örgün eğitime kanaatimce 6-9 ay kadar ara verilip yoğunlaştırılmış bir hafızlık programıyla öğrencilere hafızlık yaptırılabilir.”

K-10: “Bence okulla birlikte yapılması istisnasız herkese şart koşulması yerine, isteyenlere daha mantıklı olurdu.”

K-11: “Kesinlikle istemeyen bir kişi hafızlığa başlamamalı. Akademik eğitimle birlikte yapılacaksa çok iyi program yapılmalı.”

K-12: “Fikir güzeldi fakat altyapı olmadan ‘hiçbirinin birbirinin farkını yok’ gibi bir anlayış olmamalı.”

K-13: “Okul ve hafızlığı beraber götürebilmek için çok planlı ve programlı olmak gerekiyor. Aksi taktirde kartopu etkisi yapıp çığa dönüşüyor.”

K-14: “Daha düzgün bir programlamayla çok daha başarılı olabilirdik.”

K-15: “Bizim okulumuzda hafızlık sadece yazları yapılan, beyni formatlamaya yardımcı bir araç olarak görüldü. Okul hafızlığa yeterince kafa yorup gereken ciddiyeti vermedi. Her ne kadar özel hocalar derslerimize girmiş olsa bile.”

K-16: “Öğrenci yeterli donanıma sahip olmadan başlarsa motivasyonu kırılır ve soğur.”

K-17: “Örgün eğitime ara vermeleri gerekiyor, yoksa çok zor oluyor.”

K-18: “Bence asla beraber yürütmemeliydik. Hafızlık yoğun bir uğraş, mesai gerektiren zor bir iş. Sadece yazları odaklanmak, bireysel çabası isteğinden düşük olan benim gibiler için hafızlığı daha da zorlaştırdı. Başta 1/2 sene sadece hafızlığa verilmeliydi. 12. Sınıfa geçince şunu fark ettim; biz senelerimizi çok yanlış sarf etmişiz. Hafızlık da bu tasarrufa kurban gitmiş oldu maalesef.”

K-19: “Okulumuzda yapılan hafızlık projesi tam manasıyla yeterli olmadı. Çünkü yaptığımız hafızlığı sadece yaz tatili döneminde birkaç ay yaptık. Bu (sürenin kısa olması) motivasyonumuzun bozulmasına sebep oldu. Ek olarak; öğrencilerin kıraati iyi olmamasına rağmen direkt hafızlığa başlatıldık. Bu durumun idareyi ve öğrencileri yeterince üzdüğünü düşünüyorum.”

K-20: “Daha iyi olabilirdi...”

Bu cevaplar, okulun hafızlık projesinin öğrenciler nezdinde istenen başarıya ulaşamadığı şeklinde değerlendirildiğini göstermektedir. Sonuç kısmında daha detaylı olarak ifade edileceği için yukarıdaki cevaplarda başarısızlığa dair ön plana çıkan unsurları; öğrencilerin bir kısmının altyapısının yeterli olmamasına rağmen hafızlığa başlatılması, yazın hafızlığa (ham sayfa ezberine) ayrılan sürenin yetersiz olması, kışın yaz dönemi ezberlenen sayfaların sağlamaştırılmasında düzenli bir takibatın yapılamaması, örgün eğitimin yoğunluğu ve tüm bu süreçleri iyi planlayamamak şeklinde özetlemek mümkündür. Bu cevapların neticesinde öğrencilerden hafızlıklarını tamamlayamayanların bile bu deneyimden pişman olmadıkları ancak planlamadaki aksaklıklar ve programdaki hafızlık dışı yoğunluklardan şikayetçi oldukları görülmüştür. Bu durumun, benzer projelerin planlanmasında ve akademik çalışmaların yapılmasında yöneticilere ve araştırmacılara önemli katkılar sunacağı kanaatindeyiz.²⁶

SONUÇ VE ÖNERİLER

2014-2015 eğitim öğretim yılında, geleceğin İslam alimlerini ve bilim adamlarını yetiştirmek üzere kurulan ve üstün zekâlı öğrencilerden oluşan İlk Emir Koleji, örgün eğitim eşliğinde hafızlık projesini eğitiminin temel paradigmalarından biri olarak belirlemiş ve bu idealini kendisini tercih eden öğrencileriyle ve onların velileriyle işin başında paylaşmıştır. 2020-2021 eğitim öğretim döneminin sonunda yedi yıl süren yoğun bir eğitimin ardından gerek fennî ilimler gerekse dini ilimler alanında birçok hedefine ulaştığı görülen okulun hafızlık projesi ise başlangıçta hedeflediği gibi neticelenmemiştir. Öğrencilerine bilinç/şuur, ideal/gaye ve Kur’an muhabbeti kazandırmada son derece başarılı bir eğitim sunan ve bu yönüyle onların “ehlü’l-Kur’an” olmaları konusunda başarılı bir performans sergileyen mezkûr okulun, öğrencilerin “hâfızu’l-Kur’an” olmaları hususunda başlangıçta ortaya koyduğu ideali tam anlamıyla gerçekleştirmediği; dolayısıyla

²⁶ Hafızlar üzerinde yapılacak benzer araştırmalarda şu akademik çalışmalardan da yararlanılabilir: Abdullah Emin Çimen, *Hafızlık Tarihi ve Türkiye’de Hafızlık Kurumunun İşlevselliği*, (İstanbul: Dijital Baskı, 2010), 57-113; Cemil Osmanoğlu - Ferda Aslan, “Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (2019), 175-232.

süreç içerisinde revizyona gittiği görülmüştür. Bu revizyon sonunda, başlangıçta tüm öğrenciler için belirlenen tam hafız olma idealinden vazgeçilmiş; bunun yerine kısmî hafızlık uygulamasına geçilmiştir. Binaenaleyh, süreç sonunda sadece bir öğrenci tam hafız olurken, diğerleri 50 sayfa ile 400 sayfa arasında (beş cüz, on cüz, on beş cüz gibi) değişen oranlarda ezber yapmışlardır.

Yedi yıllık gözlemimize ve bu araştırmada detaylarını paylaştığımız bulgulara göre hafızlık projesinin okulun bidayetinde belirlenen neticeye ulaşmamasında; (i) okulun hafızlık hedefine uygun öğrenci seçimi, (ii) hafızlık öncesi süreç, (iii) hafızlık sürecinin programlanması gibi üç temel alanda yetersizliklerin olduğu görülmektedir. Ulaştığımız bulgulardan hareketle ifade edebiliriz ki, örgün eğitim eşliğinde hafızlık projesini hayata geçirmek isteyen eğitim kurumlarının öncelikle öğrenci seçiminde isabetli kararlar vermeyi öncelemeleri gerekmektedir. Zira ne kadar zeki ve kabiliyetli olsalar da okulun hedefleriyle örtüşen karaktere sahip olmayan öğrenciler, eksik/yanlış kumaştan elbise yapmaya çalışmak gibi sürecin hem kendileri hem de okul yönetimi açısından içinden çıkılmaz bir hale gelmesine sebep teşkil etmektedirler. Bunun için evveleminde öğrenci seçimi yapılırken onların akademik zekâlarını (IQ) ölçen testlerin yanında duygusal zekâlarını (EQ) ölçen testlerin de uygulanması ve içinde hafızlık konusunda uzman hocaların da bulunduğu bir eğitim komisyonu tarafından öğrencilerin mülakata tabi tutulmaları yerinde bir uygulama olacaktır. Nitekim çeşitli zekâ testlerinden geçmeyi ve üstün zekâlı olmayı hafızlık projesi için yeterli görmenin yanlışlığı bu çalışmaya konu teşkil eden okuldaki gözlemlerimiz ve mezkûr okulda yedi yıl boyunca eğitim gören öğrencilerin deneyimleri sonucu ortaya çıkmıştır. Projeye uygun öğrencilerin isabetli bir şekilde belirlenmesinin ardından yapılacak olan ikinci işlem, doğru hoca seçimidir. Böyle bir projede yer alacak olan hocaların ise idealist, alanında yetkin/donanımlı (fem-i muhsin), pedagojik yaklaşıma sahip olan; Kur'anî değerleri sadece tebliğ etmekle kalmayıp aynı zamanda temsil etme makamında olan kişilerden seçilmesi önemlidir. Zira aksi bir durum, orijinal ve kaliteli bir kumaşın güzel bir elbiseye dönüşmek yerine, yetersiz bir terzi eliyle heder edilmesi gibi bir sonucu doğuracaktır. Örgün eğitim eşliğinde yürütülecek olan hafızlık projesinde yerine getirilmesi gereken üçüncü adım, hafızlık öncesi sürecin hakkının verilmesidir. Bu bağlamda önce tashih-i huruf, teorik tecvit, yüzüne ve talim eğitiminin, sonra da belirli dua ve surelerin ezberlenmesi gibi aşamaların katedilmesi gerekir. Öğrencilerin tecvit kurallarına uygun akıcı bir yüzüne okuyuşun mümessili ve sahih bir tilavetin uygulayıcısı haline gelmeleri, bu aşamanın hakkının verildiğinin; artık

hafızlığa başlamaya namzet bir okuyucu haline geldiklerinin göstergesidir. Bu aşamadan sonra atılacak olan dördüncü adım, hafızlık sürecinin çok iyi planlanması; öğrencilerin görüşlerinin de alındığı hem genel hem de bireysel planlar yapılarak onların her dönem bu plana ne oranda sadık kaldıklarının takip edilmesidir. Zira hafızlık gibi tek başına dahi yoğun gayret gerektiren uzun soluklu bir faaliyetin örgün eğitimin ağırlığı altında ezilmemesi için kısa, orta ve uzun vadeli dakik bir planlamanın yapılması ve bu planlamanın istikrarlı bir şekilde takip edilmesi elzemdir. Bu bağlamda örgün eğitim eşliğinde yapılacak hafızlık çalışması için şu iki yöntem takip edilebilir: (i) Altyapı ve motivasyon bakımından hazır hale gelen öğrencilerin yazın ham sayfa ezberleyip kışın ise bu sayfaların tekrarını yapmalarını sağlamak ve tüm bunların disiplinli-düzenli bir şekilde takibinin yapılmasını sağlamak. Bu usulün icra edilmesinde 5+5+5+5+5+5 cüz sisteminin uygulanması yararlı olacaktır. Bu sistemde birinci cüzün son sayfasından ezberlenmeye başlanır ve beş gün sonra beşinci cüzün son sayfasına gelince tekrar başa (birinci cüze) dönülür. Bu şekilde beş cüzün tüm sayfaları sondan başa doğru klasik usulde ezberlenir. Kış dönemi, yazın ezberlenen beş cüz sağlaştırılır. Bir sonraki yaz tatilinde ise diğer beş cüzün sayfaları aynı usulle ezberlenir. Ezberlenen sayfaların haslaması ise kış dönemindeki Kur'an derslerinde yapılır. Bu usulün ülkemizdeki klasik usulden tek farkı, otuzuncu cüzden sonra tekrar birinci cüze dönüş yapmak yerine, beş cüzün ardından tekrar başa dönmektir. Böylece bir dönüş arasındaki gün farkı otuzdan beşe düşürülmüş; öğrencilerin ezberledikleri ham sayfaların arasına uzun bir zaman girmesine izin verilmemiş olur. Ancak bu sistemin istenen neticeyi verebilmesi için ham sayfa ezberlemeye yazın üç ayın (Haziran-Temmuz-Ağustos) tahsis edilmesi, kışın ise sabahın erken saatlerinde örgün eğitim başlamadan uygulanacak olan disiplinli bir takip programı ile mezkûr sayfaların sağlaştırılması gerekmektedir. Yazın yapılacak hafızlık çalışmasının ise mümkünse şehir merkezinde beton binalar arasında değil, şehrin stresinden uzak tabi güzellikler içerisinde yapılması önemlidir. Bu şekilde uygulanan bir programın neticesinde 5. sınıfın yaz tatilinde ilk beş cüz (1-5) ile hafızlık programına başlayan bir öğrenci, 6. sınıfın yaz tatilinde ikinci beş cüz (6-10), 7. sınıfın yaz tatilinde üçüncü beş cüz (11-15), 8. sınıfta dördüncü beş cüz (16-20), 9. sınıfta beşinci beş cüz (21-25) ve 10. sınıfın yaz tatilinde altıncı beş cüzü (26-30) ezberleyerek hafızlığını ikmal etmiş olur. Bu noktada yazın ezberlenen cüzlerin kışın sabahın ilk saatlerine konulacak olan Kur'an derslerinde tekrar ettirilmesi çok önemlidir. Zira mezkûr okulda bu uygulama öğleden sonra ve örgün eğitim derslerinin akabinde yapılmaya çalışılmıştır. Okulun kalan iki yılında

(11-12. sınıflarda) ise hafızlığın tekrarına ve üniversite hazırlığına ağırlık verilmelidir. (ii) Şayet resmi olarak bir engel söz konusu değilse bazı öğrencilerin dile getirdiği gibi okulda bir yılın tamamen hafızlığa ayrılması, kalan yılların has yapmaya ayrılması da mümkün olabilir. Ancak okulla birlikte hafızlığın zor olduğu gerekçesinden hareketle dile getirilen bu (ikinci) usulden ziyade, birinci maddede dile getirdiğimiz usulün -iyi bir planlama ve takip sistemi ile- uygulanması, örgün eğitim eşliğinde hafızlık projesinin adına, ruhuna ve özgünlüğüne daha uygun olacaktır. Zira araştırmamızın konusunu teşkil eden İlk Emir Koleji'nin, -hafızlık konusundaki hedeflerine rakamsal anlamda ulaşamasa bile- hafızlığın manasını idrak eden, kelâmî ayetlerle kevnî ayetleri birlikte okumaya gayret eden öğrenciler yetiştirdiği görülmüştür. Bu sebeple yapılması gereken şey, alanında öncü bir niteliği haiz olan bu projenin, daha iyi bir planlama ve kadroyla geliştirilerek gelecekteki projelere emsal teşkil edecek mükemmelliğe ulaştırılmasıdır.

KAYNAKÇA

- Akkaya, Mustafa - Özkan, Hatice. "Enderun Mektebine Öğrenci Alım Usulleri". *Türk İslam Medeniyeti Akademik Araştırmalar Dergisi* 15/30 (2020), 149-170.
- Algur, Hüseyin. "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2018), 67-105.
- Arslan, Gülsüm. "Örgün Eğitim Kapsamında Hafızlık Eğitimi (Sabahattin Zaim Üniversitesi ve İstanbul Şehit Tolga Ecebalın Kız Anadolu İmam Hatip Lisesi)". *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 103-136. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Aslantürk, Zeki. *Araştırma Metod ve Teknikleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 1999.
- Atıcı, Muharrem. "Ortaokullarda ve İmam Hatip Ortaokullarında Hafızlık". *Yeni-Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*. 383-386. İstanbul, 2014.
- Baltacı, Cahit. "Türk Eğitim Sistemi İçinde Kur'an Kursları". *Kur'an Eğitim Öğretim ve Verimlilik Sempozyumu*. 15-18. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.
- Baltacı, Cahit. "Cumhuriyet Döneminde Kur'an Kursları". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 6 (1999), 181-186.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "Hafızlık Eğitiminin Geleneksel Yöntemleri ve Kur'an Kursları". *Tokat'ta Kur'an Günleri X. Kur'an Sempozyumu: Kur'an ve Eğitim*. 117-138. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'û's-sahih*. thk. Kâsım eş-Şemmâi er-Rifâi. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, ts.
- Çimen, Abdullah Emin. *Hafızlık Tarihi ve Türkiye'de Hafızlık Kurumunun İşlevseliği*. İstanbul: Dijital Baskı, 2010.
- Demirbaş, İsmail. "Hafız Yetiştirecek Proje İmam Hatip Okulları". *Yeniden Yapılanmanın Eşiğinde Kur'an Kursları YECDER IV. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri*. 344-348. İstanbul, 2014.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed et-Tûsî. *İhyâü 'ulûmi'd-dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 1432/2011.
- Gündüz, Mustafa. "Enderun Mektebi ve Osmanlı'da Üstün Yeteneklilerin Eğitimi". *Eğitime Bakış Dergisi* 12/37 (2016), 11-20.
- Güneş, Âdem. "Hafızlık Eğitiminin Öğrencilerin Sosyal ve Özgüven Gelişimlerine Etkisi -Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Yapan İHO Öğrencileri Üzerine Bir Araştırma-". *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 53 (2020), 263-286.
- Güngör, Tahir. "Osmanlı Sarayı Enderûn'unda Kur'an Kültürü". *Osmanlı Toplumunda Kur'an Kültürü ve Tefsir Çalışmaları -I-*. ed. Bilal Gökçür vd. 43-61. İstanbul: İlim Yayma Vakfı Kur'an Akademisi, 2011.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-âşr*. thk. Ali Muhammed Dabba'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Karadağ, Yaşam - Baştuğ, Gülbahar. "Türkiye'de Zekâ Değerlendirme Sürecinde Yaşanan Etik Sorunlar ve Öneriler". *Ankara Sağlık Hizmetleri Dergisi* 17/2 (2018), 46-57.
- Kazıcı, Ziya. *İslam Medeniyeti ve Müesseseleri Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1999.
- Kevserî, Muhammed Zahid. *Makâlâtü'l-Kevseri*. Kâhire: Matbaatü'l-Envâr, 1372.
- Kılıç, Cihan. *Enderun Mektebi Örnekleminde Günümüz Üstün Yetenekli Çocukların Eğitiminin Değerlendirilmesi*. Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kömür, Erol. *Osmanlı Devleti Enderun Mektebi'nde Eğitim Sistemi ve Türk Eğitim Sistemine Etkileri*. İstanbul: Beykent Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kurt, Yaşar. "Kur'an'ın Korunmasında Hafızlık Müessesesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/22 (2012), 229-251.
- Mekki b. Ebî Tâlib, Ebû Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkiki lafzi't-tilâve*. thk. Ahmed Hasan Ferhât. Ürdün: Dâru 'Ammâr, 1996.

- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *et-Tibyân fî âdâbi hameleti'l-Kur'ân*. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1417/1996.
- Osmanoğlu, Cemil - Aslan, Ferda. "Hafızlık Öğrencilerinin Çalışma Alışkanlıkları Üzerine Bir Araştırma". *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 47 (2019), 175-232.
- Özbek, Ömer. "Dünyada Hafızlık Yöntem Örnekleri". *Bilimname* 29/2 (2015), 183-209.
- Suyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Mustafa Dib el-Buga. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 1427/2006.
- Şahin, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb. *el-Mu'cemü'l-kebir*. nşr. Hamdî Abdülmecîd es-Selefi. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Taşdemir, Özlem Mısırlı - Ergül, Cevriye. "WISC-R Temelinde Üstün Yeteneklilik Profil Analizi: Ankara İli Örneği". *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Özel Eğitim Dergisi* 16/3 (2015), 271-289.
- Ürkmez, Ahmed. "Hafızlık Destekli Sınıf Projesi". *Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Yaygın Din Eğitimi Sempozyumu - I*. 295-303. Ankara: 2012.
- Yıldırım, Ali. "Nitel Araştırma Yöntemlerinin Temel Özellikleri ve Eğitim Araştırmalarındaki Yeri ve Önemi". *Eğitim ve Bilim*. Erişim 24 Ağustos 2021. <https://www.egitimvebilim.ted.org.tr/index.php/EB/article/download/5326/1485>
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaut. 23 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1999.

SOSYAL MEDYANIN ETKİLERİNE YÖNELİK MANEVİ DANIŞMANLIK EĞİTİMİ İHTİYAÇ ANALİZİ

A SPIRITUAL GUIDANCE EDUCATION NEED ANALYSIS TOWARDS THE EFFECTS
OF SOCIAL MEDIA

HANDAN YALVAÇ ARICI

DR., İSTANBUL SABAHATTİN ZAİM ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, DİN EĞİTİMİ
ANABİLİM DALI

DOCTOR, UNIVERSITY OF SABAHATTIN ZAIM FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT
OF RELIGIOUS EDUCATION
İSTANBUL, TURKEY

handanyalvac@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-4179-3919>

SÜMEYRA ARICAN

DR. ÖĞR. ÜYESİ, YALOVA ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ, DİN EĞİTİMİ ANABİLİM
DALI

ASST. PROF. DR., UNIVERSITY OF YALOVA FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES, DEPARTMENT OF
RELIGIOUS EDUCATION
YALOVA, TURKEY

sumeyratekin@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0003-3158-1840>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1097067>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
01 Nisan / April 2022

Kabul Tarihi / Accepted
22 Haziran / June 20212

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Arıcı, Handan Yalvaç – Arıcan SümeYra, "Sosyal Medyanın Etkilerine Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi İhtiyaç Analizi [A Spiritual Guidance Education Need Analysis Towards the Effects of Social Media]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 263-302.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



SOSYAL MEDYANIN ETKİLERİNE YÖNELİK MANEVİ DANIŞMANLIK EĞİTİMİ İHTİYAÇ ANALİZİ*

Öz

Sosyal medya bireylere görüntü, video, yazılı metin, ses gibi içerikleri paylaşılabilir imkânı veren, ortak ilgi alanlarına sahip bireylerin birbirleriyle kolaylıkla etkileşime geçmesine olanak tanıyan internet tabanlı bir platformdur. İnternet kullanıcıları günlerinin önemli bir kısmını sosyal medyada geçirmektedir. Sosyal medya platformlarında paylaşılan renkli içerikler ve etkileşimler bireylerin ilgisini çekmekte ve bu mecralarda daha fazla zaman geçirilmesine neden olmaktadır. Kullanım süresi arttıkça bağımlı davranışları gösterilmekte, sosyal medyayı kullanma konusunda özdenetimle davranabilmek zorlaşmaktadır. Her türlü içeriğin paylaşıldığı renkli sosyal ağ ortamları çocuk ve gençleri çoğunlukla olumsuz yönde etkilemektedir. Bu olumsuz etkiler pek çok farklı alanda hissedilmektedir. Gençler sosyal medya sunulan hayatlara ya da fenomenlerin paylaşımlarına göre bir dünya tasavvuru oluşturmakta, birçok çocuk/genç için fiziksel görünüş, marka giyinmek ve sosyal medya jargonuyla konuşmak gibi tutumlar bir takıntı hâline gelmektedir. Ayrıca gençlerin daha fazla argo ve küfürlü konuşmaya başladığı, gün geçtikçe kendilerini düzgün bir şekilde ifade edebilme yeteneklerinin zayıfladığı ve arkadaş ilişkilerinin sanallaştığı görülmektedir. Bununla birlikte sürekli akan görseller dikkat süresini azaltmakta, öğrenme süreçlerine engel olmakta ve derslere ya da çalışma konularına odaklanmayı zorlaştırmaktadır. Sosyal medyanın dini ve ahlaki konularda da olumsuz etkileri bulunmaktadır. İnternet ve sosyal medya mecralarında paylaşılan din konusundaki olumsuz içerikler ibadet ve dinden uzaklaşma, zaman israfı, vakti boşa harcama gibi sonuçların ortaya çıkmasına sebep olmaktadır. Gelişme çağında olan ergenler/gençler sosyal medya ortamlarından daha fazla etkilenmekte, ahlaki alışkanlıkları ve davranışları sosyal medyada dayatılan anlayışlar ile şekillenmektedir. Tüm bu değişimler birer problem alanı olarak tanımlanabilmektedir. Sosyal medyanın çocuk ve gençlerin hayatlarındaki olumsuz etkilerinin azaltılmasına ve çözümüne yönelik çalışmalardan birinin de okullarda manevi danışmanlık eğitimi olduğu düşünülmektedir. Bu manevi danışmanlık çalışmasında, ahlaki ve dini konular ile gündelik yaşam sorunları ele alınabilmektedir. Nitekim dünyanın farklı ülkelerindeki okullarda öğrencilere manevi danışmanlık hizmeti sunulmakta, Amerika, İngiltere, Singapur gibi bazı ülkelerde okullarda görev yapan öğretmenlere manevi danışmanlık eğitimi verilmekte ve öğrencilerine yardımcı olmaları sağlanmaktadır. Bu anlamda sosyal medya kullanımına yönelik manevi danışmanlık eğitiminin bu amacı gerçekleştirebileceği öngörülmektedir. Bu çalışmada, okul çağındaki çocuklar/gençler üzerinde sosyal medyanın etkileri ve okulda verilmesi planlanan manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliği konusunda öğretmenlerin ne düşündükleri ve bu eğitimin içeriğine dair önerilerinin neler olduğu sorularına cevap aranmaktadır. Okullarda manevi danışmanlık eğitiminin yönelik ihtiyacı sahadan verilerle destekleme amacıyla ihtiyaç analizi çalışması olarak planlanan bu araştırmada nitel araştırma yöntemlerinden çoklu durum çalışması deseni tercih edilmiştir. Manevi danışmanlık eğitimine olan ihtiyacı tespit etmek amacıyla maksimum çeşitlilik örnekleme ilkelerine göre seçilmiş ortaöğretim kurumlarının farklı branşlarından en az beş yıllık deneyimi olan 18 öğretmenle görüşme yapılmıştır. Bu çalışmada sorunun çözümünün ancak disiplinler arası bir yaklaşımla ortaya konabileceği düşüncesiyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi alanı dışındaki farklı branş öğretmenlerinin görüşleri de ele alınmıştır. Bu görüşmelerde öncelikle sosyal medyanın çocuklar ve gençler üzerindeki etkilerine yönelik öğretmen gözlemlerine yer verilmiştir. Öğrencilerin

* Bu çalışma T.C. İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörlüğü Etik Kurulu Başkanlığı tarafından E-20292139-050.01.04-18341 nolu belge ile 26.11.2021 tarihinde onaylanmıştır.

büyük çoğunluğunun sosyal medya kullandığı, sosyal medya bağımlısı olmalar da sosyal medyanın yokluğuna katlanamadıkları gözlenmiştir. Ayrıca sosyal medyada karşılaşılan görsel ve ifadelerin sınıf ortamına taşındığı, okuma kültürünün hızlandırarak izleme kültürüne dönüştüğü, ifade gücünün düştüğü, argo ve küfür kullanımının yoğun bir şekilde arttığı, duyarsızlık, bencillik ve tatminsizlik gibi duygu durumlarında artış görüldüğü, sosyal medya ortamının ve sosyal medya fenomenlerinin her yönüyle model alındığı, çocuk ve gençlerin tutum, davranış ve görünüş tarzı açısından standartlaştıkları, sürekli tüketime yönelindikleri, gelecek hedeflerinin ve arkadaşlık ilişkilerinin değiştiği görülmektedir. Ayrıca din ve değerlere karşı saygısız, olumsuz, umursamaz ve eleştirel tavırlarda artış gözlenmektedir. Sosyal medyanın da etkisiyle ortaya çıkan bu sonuçların okul çağındaki çocuk ve gençler üzerinde olumsuz yoğun etkileri bulunmaktadır. Bazı ülkelerde olduğu gibi Türkiye'de de çocuk ve gençlere yönelik manevi danışmanlık gibi bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Öğretmenler bu ihtiyacı yoğun bir şekilde hissetmekte ve konuya dair öneriler sunmaktadırlar. Öğrencilerin bireysel gelişimlerini destekleyecek, onları bilinçlendirecek ve yol gösterici olacak değer içerikli bir manevi danışmanlık içeriği önerilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Örgün Eğitim, Manevi Danışmanlık Eğitimi, Sosyal Medya, Öğretmen, Öğrenci.

A SPIRITUAL GUIDANCE EDUCATION NEED ANALYSIS TOWARDS THE EFFECTS OF SOCIAL MEDIA

Abstract

Social media is an internet-based platform that allows individuals to share content such as images, videos, written text, and audio, as well as enabling those with common interests to interact with each other easily. Internet users spend most of their days on social media. As the duration of use increases, addictive behaviors are shown, and it becomes difficult to act with self-control in using social media. Social networking environments, where all kinds of content are shared, negatively affect children and young people. Young people create a vision of the world according to the lives presented on social media or the shares of phenomena, and attitudes such as physical appearance and brand dressing become an obsession for many children/young people. In addition, it is seen that young people start to speak more slang and abusive language, their ability to express themselves properly is weakening and their friendship relations become virtual. Social media also has negative effects on religious and moral issues. The Internet and social media have an impact on the emergence of results such as getting away from worship and religion as well as wasting time. It is thought that one of the efforts aimed at reducing and solving the negative effects of social media in the lives of children and young people is spiritual counseling education in schools. In this spiritual counseling work, moral and religious issues and daily life problems can be discussed. As a matter of fact, spiritual counseling services are offered to students in schools in different countries of the world, such as the USA, England and Singapore. In this study, answers are sought to the questions of what teachers think about the effects of social media on school-age children/young people and the necessity of spiritual counseling training planned to be given at school, and what their suggestions are about the content of this education. In this research, which was planned as a needs analysis study in order to support the need for spiritual counseling education in schools with data from the field, a multiple case study design, one of the qualitative research methods, was preferred. In order to determine the need for spiritual counseling education, 18 teachers with

at least five years of experience from different branches of secondary education institutions selected according to the maximum diversity sampling principles were interviewed. In this study, the opinions of teachers from different branches outside the field of Religious Education were also discussed, with the thought that the solution to the problem can only be revealed with an interdisciplinary approach. In these interviews, teacher observations on the effects of social media on children and young people were included. It has been observed that the majority of the students use social media, and although they are not addicted to social media, they cannot tolerate the absence of social media. In addition, visuals and expressions encountered in social media are transferred to the classroom environment, the culture of reading accelerates and turns into a culture of watching, the power of expression decreases, the use of slang and profanity intensively increases, and there is a growth in emotional states such as insensitivity, selfishness and dissatisfaction. It is seen that children and young people are standardized in terms of attitude, behavior, and appearance style, they tend to consume constantly, and their future goals and friendship relations change. Moreover, an increase is observed in disrespectful, negative, indifferent, and critical attitudes towards religion and values. These results, which emerged with the effect of social media, have negative effects on school-age children and young people. As in some countries, there is a need for spiritual counseling efforts for children and youth in Turkey. Teachers feel this need intensely and offer suggestions on the subject. A value-based spiritual counseling content that will support the individual development of students, raise their awareness and guide them is recommended.

Keywords: Religious Education, Formal Education, Spiritual Counseling Education, Social Media, Teacher, Student.

GİRİŞ

Facebook, Twitter, YouTube, Instagram, MySpace, Tik Tok, LinkedIn, CyWorld, Tumblr gibi büyük sosyal ağ siteleri bireylere kişiselleştirilmiş profillerini ve istedikleri görüntü, video, yazılı metin, ses gibi içerikleri paylaşılabilme imkânı vermekte aynı zamanda eğitim, alışveriş, reklam, ticaret vb. birçok konuda seçenekler sunarak ortak ilgi alanlarına sahip bireylerin birbirleriyle kolaylıkla etkileşime geçmesine olanak tanımaktadır.¹ Sosyal medyanın sunduğu ortam hemen herkesin dikkatini cezbetmekte, sosyal medya her gün düzenli olarak kullanılmaktadır. Sosyal medya kullanıcılarının ortalama 3 ile 5 saat arasında bir vakti sosyal medyada geçirildikleri bilinmektedir.² Bazı araştırma sonuçları gençle-

¹ Nafize Gizem Koçak, *Bireylerin Sosyal Medya Kullanım Davranışlarının Ve Motivasyonlarının Kullanımlar Ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İncelenmesi: Eskişehir'de Bir Uygulama* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012), 34.

² Ceyda Ilgaz Büyükbaykal - Gülden Temel, "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı ve Gençlik", *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 5/2 (2019), 445; Ferya Karadayı, *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı* (İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 95; Bayram Kaan Kara, *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 73; Meral Çalış Duman, "Sosyal

rin teknolojiye daha yatkın olduklarını da ortaya koymaktadır.³ Çocuk ve gençlerde sosyal medyanın kontrolsüz kullanımı⁴ dikkate değer bir problem alanı olarak karşımıza çıkmaktadır. İnternette uzak kaldığında endişe duyma, uzak kalma çabalarının başarısız olması, sürekli sosyal medya hakkında düşünme ve planlama yapma davranışları bu problemlerden bazılarına işaret etmektedir. Sosyal medya bağlamında; gelişmeleri kaçırma korkusu olan FOMO (Fear of Missing Out)⁵, internetsiz kalma korkusu (netlessphobia) ve akıllı telefon/cihazdan yoksun kalma korkusu (nomofobi-nomophobia)⁶ gibi korku durumları, düşük benlik saygısı, depresyon belirtileri, gerçek insanlarla kurulan temasın azalması, akademik performanslarda azalma, zaman kaybı, fiziksel ve zihinsel sağlığın bozulması gibi sonuçlar ortaya çıkmaktadır.⁷ İnternet/sosyal medyanın bireysel ve toplumsal ilişkilere etkileri, sosyal ve psikolojik maliyetleri üzerinde düşünülmesi gerekmektedir.⁸

Sosyal medyanın dini ve ahlaki konularda da olumsuz etkileri bulunmaktadır. İnternet ve sosyal medya ibadet ve dinden uzaklaşma, zaman israfı, vakti boşa harcama gibi sonuçların ortaya çıkmasına etkide bulunmaktadır. Genç bireylerin yaşam tarzı ve inançlarına uygun olmayan paylaşımlarla karşılaşması kimlik ve kişilik gelişimlerini olumsuz yönde etkilemekte, ikileme düşmelerine neden olmaktadır.⁹ Sosyal medyada 3 saatten daha fazla süre geçiren öğrencilerin ahlaki olgunluk puanları düşmekte, sosyal medyayı daha yoğun kullanmak ahlaki olgunluğu negatif yönde etkilemektedir. Lise çağındaki gençler sosyal medya ortamlarından daha fazla etkilenmekte, ahlaki alışkanlıkları ve davranışları değişmektedir.¹⁰ Ağırlıklı olarak çocukların/gençlerin yüzleştiği bu olumsuz etkileri bertaraf etmek için, çok yönlü çalışmalar yapılmasına ve öneriler doğrultusunda gereken önlemlerin alınmasına ihtiyaç duyulmaktadır. Sosyal medyanın

Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması”, *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (Ocak 2018), 1632.

³ Murat Dağıtmaç, *Sosyal Medya Tercihlerinde Kullanıcıyı Etkileyen Faktörler* (İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 94,160.

⁴ Ali Murat Kırık vd., “A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey”, *International Journal of Science Culture and Sport* 3/13 (Ocak 2015), 121.

⁵ Andrew K. Przybylski vd., “Motivational, Emotional, and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out”, *Computers in Human Behavior* 29/4 (Temmuz 2013), 1841.

⁶ Serdar Yıldırım - Ahmet Nesimi Kişioğlu, “Teknolojinin Getirdiği Yeni Hastalıklar: Nomofobi, Netlessfobi, Fomo”, *SDÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 25/4 (2018), 473.

⁷ PL Rani - G.Mettilda Buvanewari, “Social Networking Addiction among Adolescents”, *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 214-216.

⁸ Kemal Sayar - Berna Yalaz, *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak* (İstanbul: Kapı Yayınları, 2019), 49.

⁹ İbrahim Gürses - Esra İrk, “İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 131.

¹⁰ Hatice Tül Kübra Erol, *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Aktiviteleri ve Ahlaki Olgunlukla İlişkisi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 143-145.

çocuk ve gençlerin hayatlarındaki olumsuz etkilerinin azaltılmasına ve çözüme yönelik çalışmalardan birinin de okullarda manevi danışmanlık eğitimi olduğu düşünülmektedir. Bu çalışmada manevi danışmanlık; gençlerin sosyal medyadan kaynaklanan ve din ve maneviyatla ilişkilendirilen sorunlarıyla başa çıkmaları için sunulan danışmanlık hizmeti anlamında kullanılmaktadır. Bu danışmanlıkta modern danışma teknikleri ile dini ve manevi yöntemler birlikte kullanılmaktadır.¹¹

Manevi danışmanlık ve rehberlik kavramını ifade eden pastoral care ve counseling ifadeleri birbirlerinden farklı ancak birbirlerini tamamlayıcı olarak literatürde birlikte kullanılmaktadır.¹² Bu kavramlar Hristiyan geleneği içerisinde gelişmiş, ancak onunla sınırlı kalmamış, günümüzde dini yaklaşımların yanı sıra modern psikiyatri ve psikoterapi yaklaşımlarından da yararlanan bir alan haline gelmiştir.¹³ Manevi danışmanlık Türkiye’de 2019 yılında Diyanet İşleri Başkanlığı’nın teklifiyle meslek olarak tanımlanmıştır.¹⁴ Bu hizmet alanı günümüzde yalnızca Diyanet İşleri Başkanlığı bünyesinde yer almaktadır. Bununla birlikte dünyanın farklı ülkelerindeki okullarda da manevi danışmanlık hizmetinin sunulduğu görülmektedir. Amerika, İngiltere, Singapur gibi bazı ülkelerde okullarda görev yapan öğretmenlere manevi danışmanlık eğitimi verilmekte ve öğrencilerine yardımcı olmaları sağlanmaktadır. Öğretmenler için manevi danışmanlık kavramı, 1970’lere kadar uzanmaktadır. Katolik okullarının öğretmenleri için manevi danışmanlık uygulamalarının sağlanması Katolik Kilisesi’nin resmi politikası haline gelmiş, sonrasında 1980’lerde İngiltere’deki Eğitimde Ulusal Pastoral Bakım Derneği (the Agency of the National Association For Pastoral Care in Education) aracılığıyla -daha seküler bir biçimde- detaylandırılmıştır.¹⁵ Manevi danışmanlık kapsamında ele alınan sorunlar, ahlaki ve dini konularda olabildiği gibi gündelik yaşam sorunları ile de alakalı olabilmektedir.¹⁶ Teknolojinin getirdiği problemlerin aşılmasında seküler ve bilimsel yöntemler yanı sıra dinin öğretilerinden de yararlanılabilmektedir. Singapur’da olumlu neticeler vermiş bir manevi

¹¹ Manevi danışmanlık ifadesi manevi danışman ulusal meslek standardında kullanımı dolayısıyla tercih edilmiştir.

¹² Ömer Söylev, “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 267.

¹³ Söylev, “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, 276.

¹⁴ Manevi Danışman (Seviye 6) Ulusal Meslek Standardı, *Resmî Gazete* 30929 (Mükerrer)(25 Ekim 2019), Ek-2.

¹⁵ Mark Carroll, “The Practice of Pastoral Care of Teachers: A Summary Analysis of Published Outlines”, *Pastoral Care in Education* 28/2 (Haziran 2010), 147.

¹⁶ Ömer Söylev, “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (Haziran 2017), 273.

danışmanlık eğitimi örneği bulunmaktadır.¹⁷ İngiltere’de okullarda manevi danışmanlık hizmetinin 60 yılı aşan bir geçmişi bulunmaktadır.¹⁸ Okullarda manevi danışmanlık eğitimlerinin öğrencilerin siber zorbalık davranışlarını düzenleme konusunda da kullanıldığı görülmektedir.¹⁹ Okulda gerçekleştirilecek manevi danışmanlık çalışmalarında okulda görevli tüm personelin ve ebeveynlerin işe koşulduğu bütüncül bir yaklaşımın benimsenmesi önerilmektedir.²⁰ Bu bilgiler okul çağında bulunan çocukların kontrolsüz sosyal medya kullanımlarına yönelik bir programın okullarda uygulamaya geçirilmesinin olumlu sonuçlar verebileceğine işaret etmektedir.

Türkiye’de çocuklar ve gençler için okullarda manevi danışmanlık eğitimi konusunda bir adımın atılması büyük önem taşımaktadır. Bu çalışma sosyal medyanın çocuk ve gençlerin hayatlarındaki olumsuz etkilerinin azaltılmasına yönelik çalışmalardan birinin de manevi danışmanlık eğitimi olduğu düşüncesiyle gerçekleştirilmiş ve bu yöndeki ihtiyacı tespit etmek amacıyla öğretmenlerle görüşülmüştür. Bu çalışmada, okul çağındaki çocuklar/gençler üzerinde sosyal medyanın etkileri ve okulda verilmesi planlanan manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliği konusunda öğretmenlerin ne düşündükleri ve bu eğitimin içeriğine dair önerilerinin neler olduğu sorularına cevap aranmaktadır. Manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliğini ortaya koymak amacıyla öğrencilerin sosyal medyadan nasıl etkilendiklerine dair öğretmen gözlemleri de çalışmada yer almaktadır. Çalışmada aşağıdaki soruların cevapları araştırılmaktadır:

- Öğrenciler sosyal medya ile ilgili hangi sorunlarla karşı karşıya kalmaktadırlar ve öğretmenlerin bu konudaki değerlendirmeleri nelerdir?
- Öğretmenler sosyal medyanın etkileri konusunda planlanacak manevi danışmanlık eğitimi hakkında ne düşünmektedirler?
- Öğretmenler sosyal medyanın etkilerine yönelik manevi danışmanlık eğitimi için hangi önerileri sunmaktadırlar?

1. AMAÇ VE ÖNEM

Sosyal medyanın çocuk ve gençlere olan etkilerine yönelik pek çok çalışma gerçekleştirilmiş ve gerçekleştirilmeye devam edilmektedir. Yapılan çalışmalar sosyal medyanın çoğunlukla olumsuz etkilerini ortaya koymaktadır. Bu tespitler manevi danışmanlık ihtiyacı ile ilgili bir fikir oluşturmuş ve bu

¹⁷ Esther Tan, “Preparing Teachers for Pastoral Care in Singapore Schools”, *Singapore Journal of Education* 11/1 (1990), 57.

¹⁸ Mike Calvert, “From ‘Pastoral Care’ to ‘Care’: Meanings and Practices”, *Pastoral Care in Education* 27/4 (2009), 267.

¹⁹ Chris Kyriacou - Antônio Zuin, “Cyberbullying and Moral Disengagement: An Analysis Based on a Social Pedagogy of Pastoral Care in Schools”, *Pastoral Care in Education* 34/1 (2016), 37.

²⁰ Colleen McLaughlin, “The Duty of Care for All - Providing Effective Pastoral Care”, Project: Counseling in Schools (2003).

ihtiyaca yönelik alanda çalışan öğretmenlerle bir araştırma yapılması planlanmıştır. Öğretmenler okul çağındaki çocukları/gençleri gözlemlene ve onlarla ilgilenme imkanına sahiptirler. Bu anlamda öğretmenlerin çocuklar/gençler hakkında bilgi sahibi olabilecekleri düşünülmektedir. Bu düşünceden hareketle sosyal medyanın çocuk ve gençler üzerindeki etkilerini anlamak ve sosyal medyaya yönelik olarak planlanabilecek manevi danışmanlık eğitimi hakkında öğretmenlerin değerlendirmeleri alınmak istenmiştir. Bu çalışmada sorunun çözümünün ancak disiplinler arası bir yaklaşımla ortaya konabileceği düşüncesiyle Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi alanı dışındaki farklı branş öğretmenlerinin görüşleri de ele alınmıştır. Manevi danışmanlığın alt yapısında dini arka plan bulunmaktadır. Halihazırda dünyanın bazı ülkelerinde ve Türkiye’de yapılan manevi danışmanlık hizmetleri din görevlilerince gerçekleştirilmektedir. Bu çalışmada manevi danışmanlığın nasıl gerçekleştirileceğine yönelik bir çerçeve sunmaktan ziyade bu konuya duyulan ihtiyacın belirlenmesi amaçlanmış ve bunun için öğrencilerle teması olan öğretmenlerin görüşlerine başvurulmuştur. Literatürde bu ihtiyaca dair sahada çalışan öğretmenlerin görüşlerini ele alan bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu anlamda araştırmanın din eğitimi alanına katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

2. YÖNTEM

Araştırmada sosyal medya kullanan ortaöğretim öğrencileri hakkında bilgiye sahip olduğu düşünülen öğretmenlerin görüş ve düşüncelerini ayrıntılı ve derinlemesine ortaya koyabilmek için nitel araştırma yöntemi tercih edilmiştir. Çalışma nitel araştırma desenlerinden çoklu durum çalışması olarak belirlenmiştir. Durum çalışması belli bir duruma ilişkin sonuçları ortaya koymak ve derinlemesine araştırmak amacıyla yapılır.²¹ Bu çalışmada araştırılmak istenen durumlardan biri öğretmenlerin öğrencilerinin sosyal medya kullanımına ilişkin değerlendirmelerini almak, bir diğeri de okulda sosyal medyaya yönelik manevi danışmanlık eğitimi ihtiyacına dair öğretmen görüşlerinin ele almaktır. Bu nedenle çalışmada çoklu durum çalışması tercih edilmiştir.

2.1. Verilerin Toplanması ve Analizi

Çalışmanın teorik bölümü için literatür taraması yapılmıştır. Alan araştırması sürecinde yarı yapılandırılmış mülakat formu kullanılarak veriler toplanmıştır. Derinlemesine mülakat metodu; katılımcıların neyi, neden ve nasıl düşündüklerini aynı zamanda araştırılan konu ile ilgili olarak duygu,

²¹ Ali Yıldırım - Hasan Şimşek, *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Seçkin Yayıncılık, 2018), 73.

tutum ve deneyimlerinin, anlamlandırmalarının, tanımlamalarının neler olduğunu ortaya çıkarmayı amaçlamaktadır. Katılımcılar için kişisel bilgi formu ve açık uçlu sorular içeren yarı-yapılandırılmış mülakat formu hazırlanmıştır. Böylelikle katılımcılar mülakat gerçekleşirken kendilerini sınırlandırılmış hissetmeyerek özgür bir şekilde kendilerini ifade etme imkânı bulmuşlardır. Soru formu oluşturulurken önce pilot uygulamalar yapılmış, ardından soru formunun nihaî şekline karar verilmiştir. Soru formu toplamda 25 sorudan oluşmaktadır. Veri toplama aracı için etik kurul,²² uygulama için İl Milli Eğitim Müdürlüğünden²³ gerekli izinler alınmıştır. İzin alındıktan sonra gönüllük esasına uygun olarak öğretmenlerle görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırma için gönüllü onam formu imzalatılmış ve katılımcılara gerekli bilgilendirmeler yapılmıştır. Görüşmeler katılımcılara uygun yerlerde 04.12.2021- 24.12.2021 tarihleri arasında yüz yüze olarak gerçekleştirilmiştir. Öğretmenlere mülakat dökümleri gönderilmiş ve onayları alınmıştır. Veri doyumuna ulaşıldığı düşünüldüğünde veri toplama süreci sonlandırılmıştır. Veriler çözümlendikten sonra MAXQDA 2022 PRO nitel analiz programına aktarılarak kodlanmıştır. Kodlar benzerlik ve farklılıklarına göre kategoriler hâlinde yapılandırılmış ve ardından temalar belirlenmiştir. Katılımcıların kişisel bilgileri korunmuş ve çalışmada K1, K2... şeklinde kodlanmıştır.

Elde edilen verilerin analizinde ise içerik analizi yöntemi tercih edilmiştir. Araştırmanın geçerlik ve güvenilirliğini artırmak için araştırmacı çeşitlenmesine başvurulmuş, her iki araştırmacı da verilerin değerlendirilmesi sürecine katkıda bulunmuştur. Böylece çalışmanın geçerlik ve güvenilirliği sağlanmaya çalışılmıştır. Çalışmanın iç güvenilirliği için katılımcı görüşleri yorumlanmaksızın doğrudan alıntılarla sunulmuş, dış güvenilirlik için araştırma süreci detaylı olarak aktarılmıştır.

2.2. Çalışma Grubu

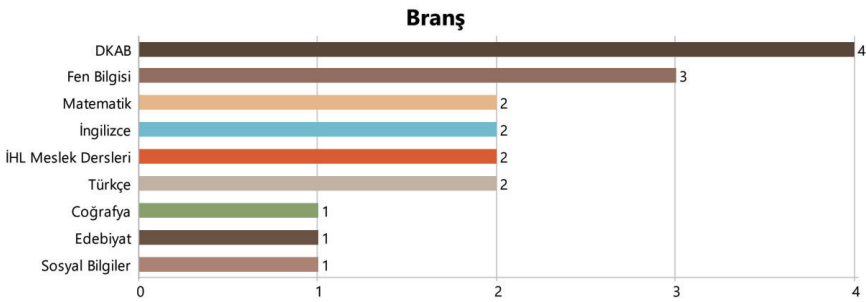
Araştırmanın çalışma grubu, İstanbul'un merkez ilçelerinde görev yapan çeşitli branşlardan 18 öğretmenden oluşmaktadır. Çalışma grubu maksimum çeşitlilik örneklem ilkelerine göre seçilmiştir. Türkiye'nin geneline dair bir çerçeve sunan ve nüfus yoğunluğu fazla olan İstanbul'da orta öğretim kurumlarında görev yapan, farklı branşlardan öğretmenler seçilmiştir. Araştırmada farklı bakış açılarının ortaya konulması amacıyla çalışma grubu; farklı cinsiyet, okul, branş, deneyim, öğrenim seviyesi

²² İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi Rektörlüğü 26.11.2021 tarihli ve E-20292139-050.01.04-18341 sayılı karar.

²³ İstanbul İl Milli Eğitim Müdürlüğü 03.12.2021 tarih ve E59090411-20-38236901 sayılı karar.

ve mesleki tecrübeye sahip öğretmenlerden seçilmiştir. Katılımcılardan 14'ü kadın 4'ü erkektir. Öğretmenlerin 11'i lisans düzeyinde, 7'si lisansüstü düzeyde öğrenim görmüşlerdir. Katılımcılar arasında 8, 9 ve 11 yıldır görev yapan üçer öğretmen, 10 ve 18 yıldır görev yapan ikişer öğretmen, 14 yıl, 17 yıl, 21 yıl, 23 yıl ve 24 yıldır görevini sürdüren birer öğretmen bulunmaktadır. Çalışmaya katılan öğretmenlerin branşları aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

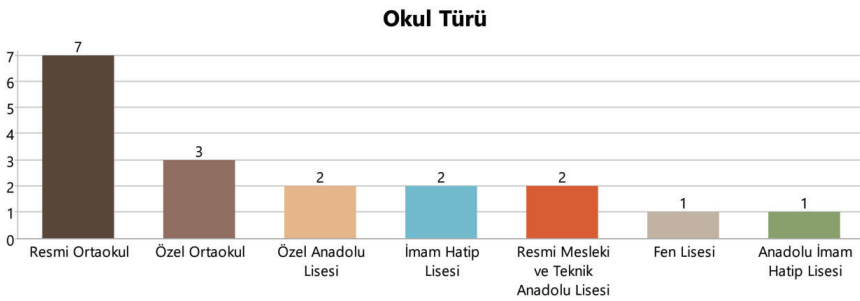
Tablo 1: Katılımcı Branş Profili



Tablo 1'e göre öğretmenlerin 4'ü DKAB (Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi), 3'ü Fen Bilgisi, 2'si Matematik, 2'si İngilizce, 2'si İHL Meslek Dersleri, 2'si Türkçe, 1'i Coğrafya, 1'i Edebiyat ve 1'i de Sosyal Bilgiler öğretmenidir.

Çalışmaya katılan öğretmenlerin görev yaptıkları okullara dair bilgiler aşağıdaki tabloda sunulmuştur.

Tablo 2: Katılımcı Okul Türü Profili



Tablo 2'ye göre öğretmenlerin 7'si Resmi Ortaokul, 3'ü Özel Ortaokul, 2'si İmam Hatip Lisesi, 2'si Resmi Mesleki Ve Teknik Anadolu Lisesi, 1'i Fen Lisesi ve 1'i Anadolu İmam Hatip Lisesinde görev yapmaktadır.

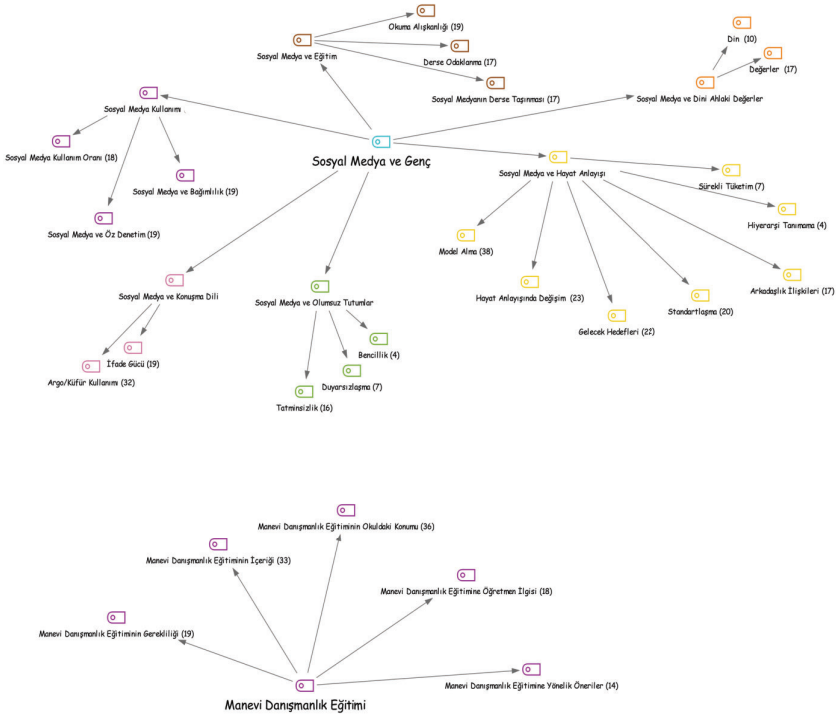
Katılımcıların genel profili aşağıda yer alan Tablo 3'te sunulmuştur.

Tablo 3: Katılımcı Profili

Katılımcı	Cinsiyet	Branş	Görev Süresi	Okul Türü	Öğrenim Durumu
K1	Kadın	DKAB	8	Resmi Ortaokul	Lisansüstü
K2	Kadın	Edebiyat	23	Resmi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	Lisans
K3	Kadın	DKAB	10	Resmi Ortaokul	Lisans
K4	Kadın	Fen Bilgisi	9	Resmi Ortaokul	Lisans
K5	Kadın	Matematik	14	Resmi Mesleki ve Teknik Anadolu Lisesi	Lisansüstü
K6	Kadın	İngilizce	21	Resmi Ortaokul	Lisansüstü
K7	Kadın	Fen Bilgisi/ Fizik	8	Özel Anadolu Lisesi	Lisans
K8	Erkek	İngilizce	17	Resmi Ortaokul	Lisans
K9	Erkek	DKAB	9	İmam Hatip Lisesi	Lisansüstü
K10	Kadın	İHL Meslek Dersleri	11	İmam Hatip Lisesi	Lisans
K11	Erkek	Coğrafya	18	Özel Anadolu Lisesi	Lisansüstü
K12	Kadın	Matematik	24	Özel Ortaokul	Lisans
K13	Kadın	Türkçe	11	Özel Ortaokul	Lisans
K14	Kadın	Sosyal Bilgiler	18	Özel Ortaokul	Lisans
K15	Kadın	Fen Bilimleri	8	Resmi Ortaokul	Lisans
K16	Erkek	Türkçe	10	Resmi Ortaokul	Lisans
K17	Kadın	DKAB	9	Fen Lisesi	Lisansüstü
K18	Kadın	İHL Meslek Dersleri	11	Anadolu İmam Hatip Lisesi	Lisansüstü

3. BULGULAR

Araştırma problemine açıklık getirmesi adına yapılan görüşmelerden elde edilen bulgular bu başlık altında sunulmuştur. Çalışmaya ait veriler 2 ana tema hâlinde ele alınmıştır. Temalar; “Sosyal Medya ve Genç” ile “Manevi Danışmanlık Eğitimi” olarak isimlendirilmiştir.



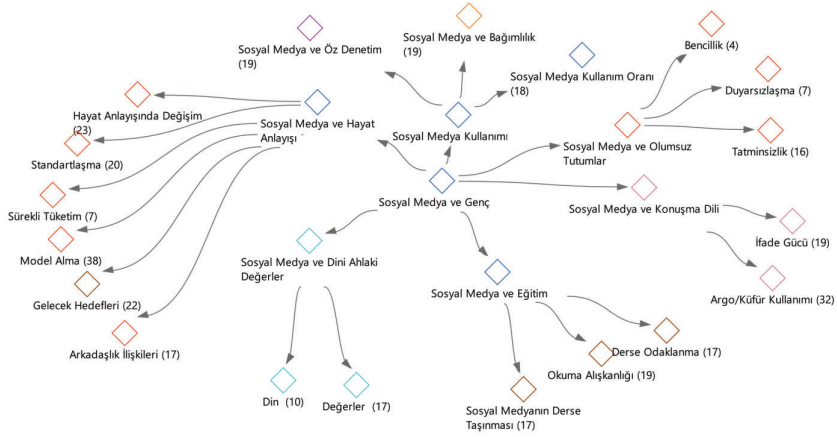
Şekil 1. Çalışma Temalarına Ait Kod Birlikte Oluşma Modeli

Araştırmanın tüm temalarına ait olan kod birlikte oluşma modeli Şekil 1’de görülmektedir. Araştırma iki tema hâline yapılandırılmış, şekilde araştırma sonunda ortaya çıkan alt kategorilere yer almaktadır. Sosyal medya ve genç teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda toplamda 6 kategoride, Sosyal Medya Kullanımı, Sosyal Medya ve Eğitim, Sosyal Medya ve Konuşma Dili, Sosyal Medya ve Olumsuz Tutumlar, Sosyal Medya ve Hayat Anlayışı, Sosyal Medya ve Dini Ahlakî Değerler başlıklarında ele alınmış, her bir kategorinin altında ise kodlar yer almıştır. Manevi Danışmanlık Eğitimi teması ise Manevi Danışmanlık Eğitiminin Gerekliliği, Manevi Danışmanlık Eğitiminin İçeriği, Manevi Danışmanlık Eğitiminin Okuldaki Konumu,

Manevi Danışmanlık Eğitimine Öğretmen İlgisi, Manevi Danışmanlık Eğitimine Yönelik Öneriler kategorileri şeklinde yapılandırılmıştır.

3.1. Sosyal Medya ve Genç

Araştırmanın ilk teması olan sosyal medya ve genç temasına ait hiyerarşik kod alt kod bölümler modeli Şekil 2'de görülmektedir. Sosyal medya ve iletişim teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda 6 kategori altında toplanmıştır.



Şekil 2. Sosyal Medya ve Genç Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

3.1.1. Sosyal medya kullanımı

Sosyal medya kullanımı kategorisi sosyal medya kullanım oranı, sosyal medya ve özenetim, sosyal medya ve bağımlılık başlıklarını içermektedir. Bu başlıklarda öğrencilerin sosyal medya kullanımları, bağımlılık durumları ve özenetim sağlayıp sağlayamadıklarına dair öğretmen görüşlerine yer verilmiştir.

3.1.1.1. Sosyal medya kullanım oranı

Katılımcı öğretmenlerin ifadelerine göre öğrencilerin büyük çoğunluğu sosyal medya kullanıcısıdır. Öğrencilerinin tamamının sosyal medya kullanıcısı olduğunu düşünenler olduğu gibi, %70 ila %99 arasında değişen kullanım oranı ifadeleri görülmektedir. Bu ifadelerden anlaşıldığı üzere öğrencilerin çok büyük çoğunluğunun sosyal medya kullanıcısı olduğu düşünülmektedir.

3.1.1.2. Sosyal medya ve özdenetim

Sosyal medya kullanımını belirleyen hususlardan biri de sosyal medyanın nasıl kullanıldığıdır. Bu amaçla öğretmenlere öğrencilerinin sosyal medya kullanımında iradeli davranışlar gösterip göstermedikleri sorulmuştur. Çalışma katılımcılarının büyük çoğunluğu öğrencilerinin kendilerini kontrol edemediklerini düşünmektedir (K1, K2, K3, K4, K5, K6, K7, K10, K11, K12, K13, K14, K15, K16).

“Yaklaşık yüzde 10’unun kendini kontrol edebildiğini düşünüyorum. Ama geri kalan yüzde 90 kontrolsüz, amaçsız şekilde hunharca kullanıyor.”²⁴

Öğrencilerin kendilerini kontrolünde ebeveynlerin önemine de dikkat çekilmiştir (K8). Hatta ebeveynlerin ve yetişkinlerin dahi kendilerini kontrol edemedikleri bu ortamlarda genç yaşta bulunan ve yeterli becerileri henüz kazanamamış öğrencilerin içinde buldukları duruma da dikkat çekilmektedir (K9).

Temelde sosyal medya kullanımında sıkıntı görülmesi de asıl sıkıntının yanlış kullanım olduğuna dikkat çekilmektedir (K10). Öğrencilerinin sosyal medya kullanımında gerekli otokontrolü sağlayamamaları, onların, okula sürekli geç kalma (K15), sürekli geç yatıp uykulu olarak okula gelme (K6) ya da son sınıfta, hayatlarının önemli bir aşamasında buldukları bir dönemde, sosyal medyada çok zaman geçirdiklerini düşünmeleri ancak kendilerini engelleyememeleri (K18) gibi sonuçlarla karşı karşıya kalmalarına neden olmaktadır.

3.1.1.3. Sosyal medya ve bağımlılık

Sosyal medya konusunda öz denetim ve öz kontrolün yetersizliği, kullanım zamanının artışı, rahatsızlık kaynağına dair çözüm üretilememesi veya kendi durumuna dair değerlendirme yapamayacak derecede umursamaz tavırların görülmesi bağımlılık davranışları gösterildiğine işaret etmektedir. Öğretmenler öğrencilerinin sosyal medya bağımlılığı için resmi bir tanı almadıklarına ancak hâl, tavır ve davranışlarına dair gözlemlerine değinmişlerdir (K2, K9).

“Sosyal medya bağımlılığı tanısı konmuş olan yok ama söylemleri endişe verici. Nefes almak gibi doğal bir ihtiyaç olarak görenler var. Yokluğu durumunda nasıl yaşarım endişesi duyanları da eklemeliyim.”²⁵

Sosyal medya bağımlılığı tanısı almış öğrencilerinin bulunduğunu ifade

²⁴ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

²⁵ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

edenler (K3) ve öğrencilerinden bağımlı olanların olduğunu düşünen katılımcılar da bulunmaktadır (K15). Ayrıca sosyal medya yanı sıra bilgisayar ve mobil oyun bağımlılığına da dikkat çekilmektedir (K16).

3.1.2. Sosyal medya ve eğitim

Sosyal medya ve eğitim kategorisi derse odaklanma, sosyal medyanın derse taşınması ve okuma alışkanlığı şeklindeki alt başlıklarla ele alınmıştır. Bu kategoride sosyal medyanın eğitime etkileri ders ve sınıf ortamı ile kitap okuma alışkanlıkları dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

3.1.2.1. Derse odaklanma

Sosyal medyanın öğrencilerin odaklanmasına olan etkileri eğitim verimini etkilemektedir. Öğretmenler öğrencilerin dikkatlerinin hızla dağıldığına ve dikkat sürelerinin oldukça düştüğüne vurgu yapmışlardır.

“Dikkatleri çok hızlı dağılıyor, dersi dileyemiyorlar. Eskiden 10-15 dakika şimdiki bir iki dakika. Sadece oyun oynamak istiyorlar. Oyunlar da bilgisayar oyunu olursa ilgilerini çekebiliyoruz.”²⁶

Öğrencilerin dikkat dağınıklığı yanı sıra davranışları açısından da odaklanma sorunları yaşadıkları belirtilmektedir. Öğretmenler sadece dikkat dağınıklığı sorunuyla değil aynı zamanda ödev yapmama problemiyle karşı karşıya kalmaktadırlar (K6). Öğrencilerin derslere olan ilgisi özellikle Covid19 salgını sonrasında daha da azalmıştır (K4). Sosyal medyanın *“kötü bir hediyesi de hızlı tatmin olduğundan”* öğrencilerin hem dikkatleri çok hızlı dağılmakta hem de çok kısa sürede sıkılmaktadırlar (K9). Öğrenciler arasında dikkat dağınıklığının çok ciddi duruma ulaşmış olduğunu ifade eden ve bu sebeple ilaç alanların sayısında artış olduğunu gözlemleyen bir katılımcı da bulunmaktadır (K13).

3.1.2.2. Sosyal medyanın derse taşınması

Katılımcı öğretmenler sosyal medyanın ders ortamını etkilediğini ifade etmişlerdir. Öğrenciler zihinlerindeki görsel birikimleri derslerde aktarmaktadırlar (K9).

“Sürekli sosyal medyadan örnek veriyorlar ve papağan gibi tekrar ediyorlar.”²⁷

Öğrencilerin derste konuyu anlatma ve kendini ifade etme biçimleri de değişime uğramıştır. Bu bağlamda yer yer eleştirilen TikTok uygulamasının yay-

²⁶ K3, Kişisel Görüşme, 07 Aralık 2021.

²⁷ K6, Kişisel Görüşme, 09 Aralık 2021.

gınlığına ve etkilerine dikkat çekilmektedir (K15). Lise öğrencilerinin ortaokul öğrencilerine göre daha fazla etki altında kaldığı düşünülse de ortaokul öğrencileri üzerinde de sosyal medyanın etkileri görülmektedir (K8). Araştırmaya katılan öğretmenlerden bazıları ise gerek kendi tutumları gerekse öğrencilerin çekinmeleri dolayısıyla sosyal medyanın derslerine taşınmadığını ifade etmişlerdir (K12). Öğretmenler arasında dersini güncel tutmak için sosyal medyadan örneklere bizzat kendisinin yer verdiğini belirtenler de bulunmaktadır (K18).

3.1.2.3. Okuma alışkanlığı

Çalışma kapsamında eğitimle ilişkili olarak değerlendirilen kitap okuma alışkanlığına sosyal medyanın etkisi de değerlendirilmiştir. Sosyal medyanın okuma alışkanlığını etkilediği düşünüldüğü gibi, kitap okumaya etkisi olmadığı da düşünülmektedir. Kitap okuyan öğrencilerin azınlıkta olduğu, okumaktan hoşlanılmadığı, okumak için uzun yazıların tercih edilmediği ve görsel sunuma sahip videoların hatta hızlandırılmış olan videoların (K9) ve Watpadd tarzı popüler içeriklerin (K10) daha çok tercih edildiği vurgulanmıştır. Okuma alışkanlığının kazandırılmasında okul ve öğretmenlerin çabaları (K14) ile aile ilgisinin (K12) önemine dikkat çekilmiştir. Okulda veya sınıfta kitap okumaya yönelik faaliyetlerin olumlu etkisi görülmektedir.

“Okuma alışkanlığı olan öğrencilerimizle sosyal medya kullanımını sınırlandıran öğrencilerimizin aynı kişiler olması muhtemel. Diğerlerinin kitapla işi yok ne yazık ki.”²⁸

3.1.3. Sosyal medya ve konuşma dili

Sosyal medya ve konuşma dili kategorisinde ifade gücü ve argo/küfür kullanımı alt kategorileri yer almıştır. Katılımcıların çoğunluğu özellikle pandemiden sonra öğrencilerin daha fazla argo ve küfür içerikli konuşmalarını, öğrencilerin konuşma dilinin farklılaştığını belirtmektedirler.

3.1.3.1. İfade gücü

Sosyal medya gelişim döneminde bulunan çocuk ve gençlerin kendilerini ifade etme becerilerine etki etmektedir. Katılımcı öğretmenlerin tümünün de bu yönde tespitleri bulunmaktadır. Öğrencilerin kelime hazinelerinin zayıfladığı (K1), yeni bir sosyal medya dilinin (K18, K1) ve yabancı kelimelerin kullanıldığı (K6), “Ay ben şok!” gibi öznesi, yüklemi olmayan cümlelerin (K5) yarım cümlelerin, tek kelimelik ifadelerin (K3), uydurma sözcüklerin (K16) kullanıldığı, devrik cümleler kurulduğu (K5, K7), ya-

²⁸ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

zım hatalarının arttığı (K7) ve yeni kelimeler öğrenmeye ilgi duyulmadığı (K13) tespit edilmektedir. Öğrenciler *kendilerini doğru ve kaliteli şekilde ifade edememekte (K6) ve kendilerini ifade edemedikçe saldırganlaştıkları düşünülmektedir (K16)*. Konuşma ve ifade tarzlarının adeta kalıplar hâlinde yaygınlaştığı (K2) ifade edilmektedir.

Katılımcı bir öğretmenin dilin önemini ve sosyal medyanın etkilerini şu ifadelerle vurgulamaktadır.

“George Orwell’in 1984 kitabındaki dil olgusuna doğru gitmeye başladık. Kitaptaki baskıcı rejimin dil düşüncesinin aktarım aracı, dil ne kadar kısıtlanırsa düşünce o kadar kısıtlanır düşüncesi yaygınlaşıyor. Baskıcı rejim insanları kontrol etmek için kelime haznesini zayıflatıyor, insanlar kendilerini ifade ederlerken mecaz, yan anlamlar kullanılamaz hâle geliyorlar. Şu anda bizde de aynı durum yaşanıyor. Baskıcı rejim tarafından değil yeni medya araçlarıyla ifade gücü zayıflatılıyor. “Boş ver, takma kafanı, istediğin gibi yaşa” anlayışı veriliyor. Çocuklar dildeki nüansları kaybetmekte, her şeye iyi ya da güzel diyorlar, vermek diyorlar ama ihsan kelimesini bilmiyorlar.”²⁹

3.1.3.2. Argo/Küfür kullanımı

Sosyal medya sadece kendini ifade etme becerisini zayıflatmamakta aynı zamanda konuşma içeriğini de olumsuz yönde değiştirmektedir. Argo ve küfür kullanımı sosyal medyadan yayılmakta, *küfürlü konuşmanın normal konuşma zannedildiği (K6)*, konuşma ve mesajlaşma esnasında bilhassa akranlar arasında sıklıkla argo ve küfür kullanıldığı (K2, K7, K9, K14, K15), öğrencilerin uyarıldığı (K13), pandemi sonrasında küfürlü konuşmaların arttığı (K4) öğretmenler yanlarında olduğu hâlde küfürlü konuşmalara devam edildiği (K16) gözlemlenmektedir.

“Sosyal medyanın zehirli mecralarında küfür ve argo olmazsa olmaz bir ritüel. Başlarda farkında olsalar bile bir süre sonra tamamen normalleşme yaşıyorlar.”³⁰

Ayrıca Öğrencilerin dikkat çekmek ve farklı görünmek için argo ve küfürlü konuştukları da düşünülmektedir (K10).

3.1.4. Sosyal medya ve olumsuz tutumlar

Sosyal medya ve olumsuz tutumlar kategorisi altında duyarsızlaşma, bencillik ve tatminsizlik alt kategorileri yer almıştır. Olumlu nitelikler ola-

²⁹ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

³⁰ K9, Kişisel Görüşme, 12 Aralık 2021.

rak değerlendirilmeyen bu tutumların benimsenme oranlarında artış dikkat çekmektedir.

3.1.4.1. Duyarsızlaşma

Sosyal medya çocuk ve gençlerin duygu durumlarına da etkiler de bulunmaktadır. Bunlardan biri de olumsuz bir durum olarak nitelendirilen duyarsızlaşmadır. Öğretmenler öğrencilerin duyarsızlıklarının, ilgisizliklerinin arttığını (K6), duygusal tepkilerinin sıfırlandığını, hiçbir konuda bir şey yapmak istemediklerini (K4) gözlemlemektedirler. Aynı zamanda çocuk ve gençlerin empati, başkasının hâlini anlama gibi becerileri gün geçtikçe zayıflamaktadır.

“Üzülen arkadaşıyla mutlu olan arkadaşına aynı şekilde davranıyorlar. Empati kuramıyorlar. Ekran seyrederek gibi davranıyorlar. Düşen adam videosunu görüp izliyor gibi davranıyorlar. Ciddi bir şey varsa gülmezsin, onlarda o anlık endişe yok.”³¹

3.1.4.2. Bencillik

Öğrenciler arasında bencillik gibi olumsuz nitelikli tutumların da artmış olduğu görünmektedir. Sürekli kavga eden ve bir diğerini şikâyet eden öğrencilerin yansıttığı öğrenci profili (K3) ve davranış örüntüleri (K6) aşırı bencilce bir görünüm ortaya koymaktadır.

“Her konuda sınırsız hakları olduğunu düşündüklerini gözlemliyorum. “Ne istersem onu yaparım sonucu beni ilgilendirir. Ne istersem söylerim bu kimseyi ilgilendirmez” şeklinde düşünceler davranışlarında ve ifadelerinde sıklıkla bulunuyor. Sosyal medyada pompalananda aslında bu. Özellikle pandemiden sonra daha bencil davranıyorlar. Çocuklar biraz daha benmerkezci hâle geldiklerinden karşılındakinin ne hissettiğini düşünmeden arkadaşlarına acımasız davranabiliyorlar. Fedakârlık yok, “ben böyle düşünüyorum, ben böyle mutluyum” diyerek bencil davranıyorlar.”³²

3.1.4.3. Tatminsizlik

Sosyal medyanın olumsuz nitelikteki etkilerinden biri de tatmin duygusunu engellemesidir. Hiçbir şeyden tatmin olamayan, çok mutsuz (K3, K4, K10), sürekli sitem eden ve başkalarına özenen, şükür kelimesini unutan (K7), 13-14 yaşlarında donuk, asosyal, depresif ve her şeyden memnuni-

³¹ K2, Kişisel Görüşme, 06 Aralık 2021.

³² K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

yetsiz (K12) öğrenciler dikkat çekmektedir. Sosyal medyada her şeyin çok toz pembe görünmesi (K13) ve sosyal medya fenomenlerinin gösterişle hayatlarını sergilemesi (K14) nedeniyle kendi hayatlarından tatmin olamayan gençler çoğalmaktadır. Gençlerin tatminsizliklerinin nedenlerini katılımcı bir öğretmen şu ifadelerle açıklamaktadır.

“Sosyal medya özgüveni ve tatmin duygusu yerinde olmayanlar üzerinde tatminsizliğe neden olabiliyor. Yaşamı anlamlı gören kişi, varlığından tatmin olan kişi hayattan tatmin oluyor. Arkadaş ortamı, başarısızlık, bir takım olumsuz ilişkiler gibi bir şekilde tatmin duygusunu yaşayamayan kişiler tatminsiz duruma geliyorlar.”³³

3.1.5. Sosyal medya ve hayat anlayışı

Sosyal medya sadece duygu durumları ve tutamlar üzerinde etkide bulunmamaktadır. Aynı zamanda hayat anlayışını da etkilemektedir. Bu bağlamda sosyal medya ve hayat anlayışı kategorisi hayat anlayışında değişim, hiyerarşi tanınamama, model alma, standartlaşma, sürekli tüketim, gelecek hedefleri ve arkadaşlık ilişkileri alt kategorileriyle ele alınmıştır.

3.1.5.1. Hayat anlayışında değişim

Katılımcı öğretmenler öğrenci davranışlarında değişimler gözlemlendiklerini ifade etmektedirler. Özellikle adab-ı muâşeret konusunda problemler yaşanmakta (K2), her geçen yıl sosyal medyanın da etkisiyle davranışlar fiziksel, ruhsal, davranışsal açıdan (K12, K14, K16, K5) olumsuz yönde değişmektedir. Sosyal medyada görülen olumsuz örnekler gençleri cezbetmektedir (K13). Yanlış bulunan davranışlar izlenme amacıyla daha çok yapılır olmuştur, yanlışlar kınansa da kazanılan paralar herkesi bu alana yönlendirmiş (K7) görünmektedir. Sosyal medya utanma, haya, mahremiyet gibi duyguların algılanışını da değiştirmektedir. Gençlerin buldukları dönem ve tecrübe eksikliği gibi sebeplerle de sosyal medyanın etkileri daha farklı yaşanmaktadır.

“10 yıl önce ayıp olan pek çok şey şu an ayıp değil. Eskileri utandıracak şeyler şu anki öğrenciler için utamlı olacak şeyler değil. Böyle bir sürü şey var. Eskiden kişinin parasıyla övünmek çığlık sayılırdı, zekâ çok önemli bir değerdi. Artık ne yazık ki bunlardan söz etmek çok da mümkün değil. ... Sosyal medyanın en çok vurguladığı şeylerin en çok körelttiği şeyler olduğunu görüyoruz. Sosyal medyada farklılıklara vurgu ama farklılıklara saygı gösterilmiyor. Örneğin sosyal medyada herkes her bireyin özel

³³ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

olduğunu söylüyor ama sosyal medyanın belirlediği giyim tarzın olmazsa linç durumu yaşıyor.”³⁴

Bu görüşlerden farklı olarak, sosyal medyadan kaynaklanan bir dönüşüm gözlemediğini ifade eden bir katılımcı da bulunmaktadır (K18).

3.1.5.2. Hiyerarşi tanımama

Genç bireylerin nerede nasıl davranacaklarını, nasıl konuşacaklarını bilemedikleri (K2) düşünülmektedir. Öğretmenlere saygısızca cevap verme, arkadaşıyla konuşuyormuş gibi davranma (K6) büyüklerine nasıl hitap edeceğini bilememe (K4) gibi hiyerarşinin tanınmadığına işaret eden davranışlar gözlenmektedir.

“Bize nasıl hitap edeceklerini bilmiyorlar. Arada sen diyenler çıkıyor. Siz hitabeti unutulmuş durumda. Nezaketli konuşmalar bitmiş durumda. Örneğin bir 5. sınıf öğrencimiz müdür beye bir evrakı verip “Bunu imzala” demiş. Müdür bey çocuğa odadan çıkıp tekrar kapıyı vur, öyle içeri gir ve siz diye hitap et diyor. Garip garip ifadeleri var mesela kafa açma, boş yapma, iş atma başta anlamıyorduk biz de öğrendik.”³⁵

Çocuk ve gençlerin sadece öğretmenlere karşı değil aynı zamanda aileye ve aile büyüklerine davranışlarında da sıkıntılar yaşandığı düşünülmektedir (K12).

3.1.5.3. Model alma

Sosyal medyanın en belirgin etkilerinden biri de model oluşturucu etkisidir. Gençler sosyal medyada gördükleri her şeyi örnek almaktadır. En çok model alınan kişilerin sosyal medya fenomenleri oldukları ifade edilmektedir. Fenomenlerin videolarında görülenler yapmaya çalışılmakta (K13), onlar gibi kolay para kazanılabileceği düşünülerek kendilerine özenilmekte (K10, K13, K15, K16, K18), fenomenlerin dış görünüşleri, konuşmaları, mimikleri, tavır ve davranışları taklit edilmekte (K3, K4, K9, K14, K18), fiziksel görünüş, markalı giyinme gibi hususlarda takıntılar oluşmaktadır (K13). Sosyal medyanın model oluşturucu etkisi ailenin etkisinden daha güçlü hâle gelebilmektedir (K11). Öğrenciler kendi gibi olamamakta ve hep başkaları gibi olmaya çalışmakta, herkes tarafından beğenilme ve popüler olma düşüncesiyle davranmaktadırlar (K5, K10, K13). Bir katılımcının ifadeleri konuyu açık bir şekilde özetlemektedir.

³⁴ K2, Kişisel Görüşme, 06 Aralık 2021.

³⁵ K4, Kişisel Görüşme, 07 Aralık 2021.

“Benim çalıştığım okul bir ortaokul. Buradaki çocuklar lisedeki çocuklar kadar sosyal medya kullanmasalar da ve influencer gibi kişilerin sunduklarını maddi olarak almasalar da bu kişiler çocukların değer yargılarını etkiliyor. “Şu güzel” ya da “bu güzel” gibi yargıları sosyal medyadaki influencerlerin anlayışları üzerine inşa ediyorlar. Pazarlama şirketleri influencerlar sayesinde kendilerini pazarlıyorlar. Çocukların onların güzel dediklerine güzel, güzel değil dediklerine güzel değil diyorlar.”³⁶

3.1.5.4. Standartlaşma

Sosyal medya pek çok tutum, davranış ve görünüş tarzının standartlaşmasına aracılık etmektedir. Standart davranış kalıpları arasında; herkesin yaptığını doğru görme, adap ölçülerine uymama, mafya gibi konuşma, şiddet eğilimi- özellikle erkek çocuklarında- (K1) görülmekte, giyim tarzları benzeşmektedir. Herkes sosyal medyada sunulanı giymeye çalışmakta (K5), marka ürün alınamasa da aynı şekilde giyinilmeye çalışılmaktadır (K6). Konuşma tarzları da kalıplaşmış, benzer hâle gelmiştir. Fenomenlerin cümleleriyle, adeta o fenomenmiş gibi konuşanlara rastlanmaktadır (K3). Öğrencilerin hepsi aynı şarkıları söylemekte, hepsi aynı şeyi giymektedir (K5). Öğrenciler sosyal platformlarda gördükleri her şeyi yapmaya çalışmaktadırlar (K3). Sadece kıyafetler değil aynı zamanda davranışlar da benzeşmektedir. Aynı davranışların yapılma nedenleri arasında beğenilme güdüsü bulunabilmektedir.

“Örneğin bu sene converse tipi ayakkabı moda, şimdi hepsi onu giyiyor. Aslını alamıyorlar ama çakması da olsa hepsi aynı ayakkabıyı edinmeye çalışıyor.”³⁷

Sosyal medyanın etkisiyle görülen ve yayılan akımlar standartlaşma eğilimlerini beslemektedir. Herkes bu akımlara kapılmakta, mantıklı mantıksız ne görülürse o yapılmaya çalışılmaktadır.

“İlk gördüklerinde garip karşıladıkları bir durum bile zamanla sıradanlaşıyor. Hepsi aynı kaynaktan beslendiği için düşündükleri, uyguladıkları aynılaşıyor. Örneğin çocuklar ilk gördükleri akımlara saçma derken daha sonra kendileri aynı şeyleri uygulayabiliyor. Örneğin bir akımın anlamsız olduğunu söyleyen bir öğrencim aynı akımı uygulamaya başladığını gördüm. Öğrencime “Bu akımı anlamsız bulduğun hâlde niçin uyguluyorsun” diye sorduğumda beğeni almak için olduğunu söylemişti.”³⁸

³⁶ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

³⁷ K2, Kişisel Görüşme, 06 Aralık 2021.

³⁸ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

3.1.5.5. Sürekli tüketim

Sosyal medya, fenomenler ve reklamlar üzerinden tüketimi, sürekli tüketimi ve sınırsız tüketimi teşvik etmektedir. Bu durum, ekonomik durumu iyi olanların sürekli marka giyinmelerine, marka olan eşyaları önemsemelerine ve her daim bu konularda konuşmalarına neden olmaktadır (K4). Maddi durumu iyi olan, aile tarafından eline kredi kartı verilen, yüksek fiyatlara aldıkları kıyafetlerin havasını atan, *isterse daha neler alabileceğini ballandır ballandıra anlatan* (K12), marka takıntısı olan (K14, K16) ya da marka giyinemediklerinden dolayı utanan, kendini değersiz ve yetersiz hissedeni (K15) öğrenciler bulunmaktadır.

*“Çocuklar sınırsızca almak, giymek istiyorlar. Ne kadar zengin olurlarsa bununla birlikte ne kadar alım gücüne sahip olurlarsa o kadar mutlu olacaklarını düşünüyorlar. Her istedikleri olduğunda tatmin olacaklarına inanıyorlar.”*³⁹

3.1.5.6. Gelecek hedefleri

Gençlerin hayata ve geleceklerine bakışları değişmiş, meslek seçimleri farklılaşmıştır. Öğrenciler için eğitim, uzmanlık, birikim, emek gibi unsurların anlamı kalmamış (K2) durumdadır. Rahat para kazanmayı (K5) hatta çalışmadan çok para kazanmayı düşünen ve aklını kullanmayan, rahatını bozmak istemeyen bir nesil (K1, K6, K10, K14) yetişmektedir. Öğrencilerin birçoğu artık youtuber veya fenomen olmak istemekte hatta hâlihazırda öğrenciler arasında youtuberlık yapanlar bulunmaktadır. Fedakârlık isteyen, çok çalışma gerektiren mesleklerle artık ilgilenilmemektedir (K13). Hayattaki amaçlar, hedefler ve değerler değişince gençlerde amaçsızlık ve kolaycılığın yol açtığı olumsuz tepkiler gözlemlenmeye başlamıştır (K18). Katılımcılardan biri öğrencilerin kendi yeteneklerini önemsemediklerini vurgulamaktadır.

*“Fenomenlerden alınan algı hızlı ve kolay elde edildiği için eğitim ve kendi yeteneklerini hiç sayıp göz ardı edebiliyorlar.”*⁴⁰

Bununla birlikte gerekli yeteneğe sahip olup ailesi tarafından desteklenen bireyler de bulunmakta, sosyal medya fenomenlerinin etkisi altında kalmamaktadırlar (K17). Ancak bu örneklerin azınlıkta kaldığı görülmektedir.

3.1.5.7. Arkadaşlık ilişkileri

Arkadaşlık ilişkilerinde sosyal medyanın da etkisiyle olumsuz yönde değişimler görülmektedir. Arkadaşlık ilişkileri gittikçe sanallaşmaktadır

³⁹ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

⁴⁰ K9, Kişisel Görüşme, 12 Aralık 2021.

(K14, K15, K18). Çocuk ve gençler kendilerini takip eden ve paylaşımlarını beğenen kimselere daha yakın hissetmekte ve paylaşımlarını beğendikleri kişilerle daha fazla iletişim kurmakta (K7, K10), tanımadıkları kişilerle sanal arkadaşlıklar kurmakta (K13) ve takip edilmek için tanımadıkları herkese arkadaşlık isteği göndermektedirler (K14). Çocukların oynadıkları oyunların da etkisiyle şiddet ve zorbalığa yöneldikleri, yaptıkları davranışları şiddet olarak değerlendiremedikleri (K3), sosyal medya arkadaşlıklarıyla daha yalnız ve içe dönük olmaya başladıkları (K11) da ifade edilmektedir. Bir katılımcının arkadaşlık ilişkilerinde gözlemlenen olumsuz tutum ve davranışlara dair aktardıkları dikkat çekmektedir.

“Yalan yanlış her şey çok hızlı yayılıyor. Ve yayılan haberlere itibar ediliyor. Bir öğrenci bir arkadaşına iftira atıyor ve bu iftira bir anda yayılıyor. Bir de söylenen sözler araştırılmadan doğru gibi kabul ediliyor. Örneğin bizim okulun ifşa sayfasında bir öğrenci diğer bir kız öğrenci için jilet taşıyor diye yazmış, artık okulda o kıza kötü davranılıyor. Kısa- ca arkadaşlıklar daha hızlı zedelenebiliyor.”⁴¹

Bununla birlikte sosyal medyanın öğrencilerin arkadaşlık ilişkilerini etkilediğini düşünmeyenler de bulunmaktadır (K17).

3.1.6. Sosyal medya ve dini ahlaki değerler

Sosyal Medya ve Dini Ahlaki Değerler kategorisi din ve değerler alt kategorilerinde ele alınmıştır. Sosyal medyanın din ve değer algısına etkileri hissedilmektedir. Din ve değerlere karşı olumsuz, umursamaz, eleştirel tavırlarda artış gözlenmektedir.

3.1.6.1. Din

Sosyal medyada yer alan söylemlerin genç bireylerin din anlayışlarını etkilediği düşünülmektedir. Sosyal medya platformlarında gençlerinin dini tasavvurlarını doğru yönde etkileyen paylaşımlar bulunmakla birlikte, olumsuz paylaşımlar da görülmektedir. Bu olumsuz paylaşımlar dine karşı farklı tutum ve davranışlara neden olmaktadır. Öğrenciler sosyal medyada din ile ilgili olarak karşılaştıkları soruları sınıfa taşımakta (K1) ve katılımcılardan bazıları sosyal medyanın gençlerin dine karşı tutumlarını olumsuz yönde etkilediğini düşünmektedirler.

“Artık dinimiz bile demiyorlar. Sanki uzak bir dinden bahseder gibi İslam dininde diyerek sorular soruyorlar. Ayrıca dinin kurallarını çok katı bularak eleştiriyorlar. Bazı öğrencilerimize dine ve değerlere acımasızca saldırmayı, sorgulamayı (!) kendilerine bir hak olarak görüyor. Bunu

⁴¹ K6, Kişisel Görüşme, 09 Aralık 2021.

*yaparken aldıkları her cevaba mantıklı, mantıksız karşı cevap vererek kabul etmek istemediklerini belli ediyorlar. Dini konularla alay edebiliyorlar. Örneğin Ayetül Kürsi'yi anlatırken bir çocuk Allah'ın Kayyum ismi için "Allah hepimize kayıyor yani bizim hayatlarımıza müdahale ediyor" diyerek rahatça Allah'ın sıfatıyla alay edebiliyor."*⁴²

Sosyal medyanın dini ritüellerin önemini hafifleştirici tutumlara yol açtığı ifade edilmektedir. Namaz gibi sürekliliği olan ibadetler gerekli görülmemektedir.

*"Çocuklar liseye gelirken almış oldukları eğitimle kutsalı profanlaştırıyorlar, sosyal medya bu durumu derinleştiriyor. Örneğin namaz var ama ben kılmayabilirim çünkü arkadaşlarımla gezmek istiyorum diyebiliyorlar. Sosyal medya içgüdülerini tetikliyor, ruhsal dünyası ile fiziksel dünyasının arasını açıyor. Kendilerini sınırlamak istemedikleri için kutsalı profanlaştırma eğilimi arttırıyor. Sadece kutsalı değil millete, kültüre, geçmişe olan bakış açısını da profanlaştırıyor."*⁴³

Din ve inançla ilgili konuların ilgi çekme aracı olarak dillendirildiğine de dikkat çekilmektedir (K4). Çocukların dine ve inanca bakış açısının menfi yönde bir dönüşüm geçirdiği, sosyal medyanın inşa ettiği anlam dünyasıyla dini inançlardan uzaklaşmayı yaygınlaştırdığı ve hızlandırdığı gözlemlenmektedir.

*"Sosyal medya kutsal ve değerleri basite indirgemeye neden oluyor. Çünkü çocuklar sosyal medya ortamında dini ve kutsala ait değerleri gericilik, modernlikten ve özgürlükten uzaklaştıran unsurlar olarak görüyorlar. Çocuklar maruz kaldıkları görseller nedeniyle dini kısıtlayıcı buluyorlar ve zihinlerinde rasyonalize etmeye çalışıyorlar. Sosyal medyadan etkilenen çocuklar deizmden bahsedebiliyor ve hiç duymayanlara duyurmuş olabiliyorlar. Örneğin bu sene bizim okula gelen bir öğrencimiz "Ben deistim" diyerek kendisini tanımlamaya çalıştı ve arkadaşlarının zihinlerinin karışmasına neden oldu. Bu düşünce bir anda okulda yayılmaya başladı. Maalesef sosyal medyadan daha güçlü argümanlar üretilmediği için yanlış düşüncelere saplanıp kalıyorlar."*⁴⁴

3.1.6.2. Değerler

Sosyal medya değer anlayışına da etkilerde bulunmaktadır. Sosyal medyanın bizzat var oluş biçimi değerlerin algılanışı ve benimsenişinde dönüşümleri beraberinde getirmiştir.

⁴² K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

⁴³ K11, Kişisel Görüşme, 14 Aralık 2021.

⁴⁴ K13, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2021.

“En fazla saçma hareketler sergileyenler, özelini yansıtıp en fazla şeffaf olanlar gündemde kaldığı için çocukların bu anlamda ölçütleri değişiyor. Değerleri kalmıyor.”⁴⁵

Saygı, sosyal medyada sıklıkla vurgulanan değer olsa da din ve değerler söz konusu olduğunda ironik biçimde saygısız tutumların kaynağı olarak konumlanmaktadır (K3). Değerler toplumsal yollarla benimsetilmekte, gençler kültürel ve geleneksel değerleri büyüklerini model alarak öğrenmektedirler. Ancak sosyal medya ortamı gereği toplumsal olanın kaybolduğu bir alan sunmaktadır. Böylece kültürel ve ahlaki değerler rahatlıkla göz ardı edilebilmekte ve gençler tarafından benimsenememektedir.

“Modern çağda zaten manevi değerlerden uzaklaşma var. İnsanlar sokakta yapamayacağı şeyleri, söyleyemeyecekleri küfürleri sosyal medyada, ekran arkasında daha rahat yapılabiliyorlar. Çekinme, haya duyguları ortadan kalktığı için her şey yapılabiliyor. İnsanların yüzü kızarmıyor, çünkü yüz yüze olmayınca yüz kızarmıyor. Bu cesaretin gösterilmesi büyük bir dejenerasyon yaşandığını gösteriyor. Bizim zamanımızda inanmayan kişi inanmadığını toplum içerisinde söylemezdi ya da söyleyemezdi. Şimdi her türlü inançsızlık, gayri ahlaki olan tutumlar normal bir şekilde ifade edilebiliyor. Ama bizim alternatif üretimlerimiz olmadığı için elin yaptığının nesnesi olmaya mecbur kalıyoruz.”⁴⁶

Sosyal medyada gösterilen davranış kalıpları değerlerden yoksun niteliklere sahip olabilmektedir. Yeni yetişen çocuk ve gençlerin gördüklerini model olarak aldığı, dolayısıyla değer yargılarının gelişemediği ya da yanlış yönde geliştiği belirtilmektedir.

“Ahlaki değerlerden yoksun davranışlar çocukları etkiliyor. Tatmini sosyal medyada arıyorlar. Saygı, sevgi yok, kullanılan dilden gösterilen değer yargılarına kadar seviyesiz bir ortamdan çocukların etkilenmesi çok normal. Her şeyin propagandası yapılabiliyor. Pornografinin dahi propagandasının yapıldığı bir ortam. Kısa vadede çok etkili olmayabilir ama uzun vadede çok büyük etkileri olacaktır.”⁴⁷

Sosyal medyanın özgürlük söylemleri bir değer olarak benimsenmekte ancak bu değer yargılarının oldukça farklı yorumlandığı ifade edilmektedir (K10).

“Sosyal medyanın değer ifade eden tarafları çok da dikkat çekici olmayabiliyor. Ama olumsuzlukları daha çabuk kabul görebiliyor.”⁴⁸

⁴⁵ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

⁴⁶ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

⁴⁷ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

⁴⁸ K11, Kişisel Görüşme, 14 Aralık 2021.

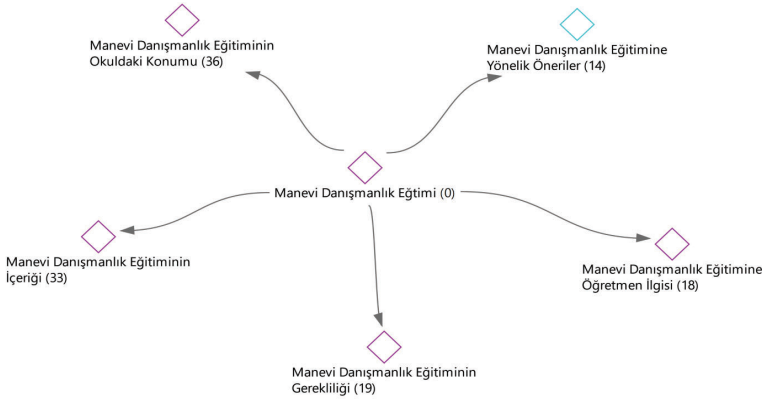
Kod Sistemi	1. M...	2. M...	3. M...	4. M...	5. M...	6. M...	7. M...	8. M...	9. M...	10. ...	11. ...	12. ...	13. ...	14. ...	15. ...	16. ...	17. ...	18. ...
✓ Sosyal Medya ve Genç																		
✓ Sosyal Medya Kullanımı																		
✓ Sosyal Medya Kullanım Oranı																		
✓ Sosyal Medya ve Öz Denetim																		
✓ Sosyal Medya ve Bağlılık																		
✓ Sosyal Medya ve Eğitim																		
✓ Derse Odaklanma																		
✓ Sosyal Medyanın Ders İğneme																		
✓ Okuma Alışkanlığı																		
✓ Sosyal Medya ve Konuşma Dili																		
✓ İfade Gücü																		
✓ Argo/Kültür Kullanımı																		
✓ Sosyal Medya ve Olumsuz Tutumlar																		
✓ Duyarsızlaşma																		
✓ Bencillik																		
✓ Tatminsizlik																		
✓ Sosyal Medya ve Hayat Anlayışı																		
✓ Hayat Anlayışında Değişim																		
✓ Hiyerarşi Tanınma																		
✓ Model Alma																		
✓ Standartlaşma																		
✓ Sürekli Tüketim																		
✓ Gelecek Hedefleri																		
✓ Arkadaşlık İlişkileri																		
✓ Sosyal Medya ve Dini Ahlakî Değerler																		
✓ Dini Değerler																		

Tablo 4: Katılımcı Profiline Göre Sosyal Medya ve Genç Teması

Sosyal medya ve genç teması ile ilgili olarak katılımcılar farklı açılardan yorumlarda bulunmuşlardır. Tabloda noktaların büyüklüğü bu konulardaki ifadelerin yoğunluğuna işaret etmektedir. Tablo 4'e göre neredeyse tüm katılımcılar argo/küfür kullanımı ile ilgili yoğun ifadelerde bulunmuşlardır. Yine yoğun olarak ifade edilen alt kategoriler arasında gelecek hedefleri yer almaktadır. Sosyal medya ve eğitim ile sosyal medya kullanımı kategorilerinin alt kategorilerinin hepsinde tüm katılımcıların orta yoğunlukta ifadesi bulunduğu görülmektedir.

3.2. Manevi Danışmanlık Eğitimi

Araştırmanın ikinci teması olan 'Manevi Danışmanlık Eğitimi'ne ait hiyerarşik kod alt kod bölümler modeli Şekil 3'te görülmektedir. Manevi danışmanlık eğitimi teması katılımcı ifadeleri doğrultusunda 5 kategori altında toplanmıştır.



Şekil 3. Manevi Danışmanlık Eğitimi Temasına Ait Hiyerarşik Kod Alt Kod Bölümler Modeli

3.2.1. Manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliği

Bu çalışma sosyal medyaya yönelik manevi danışmanlık eğitimine duyulan ihtiyacı tespit etmek amacıyla gerçekleştirilmiştir. Bu bağlamda katılımcıların manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliğine dair düşüncelerine yer verilmiştir. Katılımcıların 2'si haricinde tamamı sosyal medyaya yönelik manevi danışmanlık eğitiminin gerekli olduğunu ifade etmişlerdir.

"Çocuklarımızı sosyal medya çöplüğünden kurtarmak için atılması ge-

*reken adımlardan biri de bu olabilir. Bir öğrencimiz bile etkilense bize yeter. Denemeye değer.*⁴⁹

*“Kesinlikle manevi danışmanlık eğitimi verilmeli. Maalesef cinayet haberlerine gülen gençlerle dolu hayatımız.”*⁵⁰

*“Öğrencilerin teknolojiye fazlasıyla maruz kaldığı bu dönemde daha sonra telafisi olamayabilecek manevi yıkımların olmaması için bence de manevi danışmanlık fikri çok güzel bir fikir.”*⁵¹

Katılımcılardan K5, K10, K11, K12, K14 de bu eğitimin etkili olacağı düşüncesini paylaşmaktadır. Bununla birlikte bu eğitimin içeriği ve niteliği konusunda bazı ihtiyatlı ifadeler dile getirilmiştir. K2 ve K3 isimli katılımcılar bu eğitimin gerçekten çok iyi planlanması gerektiğini vurgulamışlardır. Eğitimi yeni nesle onların anlayacağı şekilde ulaştırmak (K15) gerektiği de ifade edilmiştir. K8 isimli katılımcı tarafından önceliğin aile içi eğitime yönelmesi gerektiği dile getirilmiştir. Bununla birlikte öğrencilerle birlikte ebeveynlere de bu eğitimin verilmesi şart görülmüştür (K9). Tüm bu görüşlerle birlikte, öğrencilerin bu konuda her şeyin farkında olduklarını düşünmeleri sebebiyle manevi danışmanlık eğitiminin etkili olmayacağı (K17) ve danışmanlıktan ziyade daha etkin yollar geliştirilmesi gerektiği (K18) şeklinde görüşler de ortaya çıkmıştır.

*“Danışmanlıktan ziyade daha etkin enstrümanlar geliştirilmeli. Örneğin biz manevi alan nasıl ilgi çeker diye konuşmacılar getiriyoruz, ama çocuklara hitap edemiyorlar. Sanat, tiyatro, spor, kültürel etkinlikler gibi etkin enstrümanlar geliştirilmeli.”*⁵²

3.2.2. Manevi danışmanlık eğitiminin içeriği

Katılımcılar verilmesi planlanan sosyal medyaya yönelik manevi danışmanlık eğitiminin içeriği konusunda genel olarak değerlere vurgu yapmışlardır.

*“Tartışmasız olarak ahlaki değerler... Öğrenci ister ödevini yapmamış olsun ister arkadaşları ile kavga etmiş olsun. Her durumda haklı çıkmak için yalan söylememesi gerektiğini bilsin, kalp kırmanın ne kadar yanlış olduğunu, kıskanmak ve daha göz önünde olmanın güzel olmadığını fark etsin. Kimseyi kırmadan veya karşımızdakine zarar vermeden yaşayabilmek, onun fikrine, görüşüne saygı duymak çok çok önemli.”*⁵³

⁴⁹ K1, Kişisel Görüşme, 05 Aralık 2021.

⁵⁰ K4, Kişisel Görüşme, 07 Aralık 2021.

⁵¹ K16, Kişisel Görüşme, 20 Aralık 2021.

⁵² K18, Kişisel Görüşme, 24 Aralık 2021.

⁵³ K7, Kişisel Görüşme, 10 Aralık 2021.

“Dil, din, ırk, cinsiyet ve mezhep ayrımı yapılmaksızın tamamen insani değerler üzerinden ilerlenmesi gerekmektedir. Bu açıdan değerler eğitimi önemlidir. Belirli bir ideolojiden uzak ve tarafsız bir eğitime öncelik verilmeli. Ahlak, mahremiyet, merhamet, hak-hukuk, dürüstlük, kibar olmak, sorumluluk gibi kavramlar öğretilmeli.”⁵⁴

Ahlaki konular, değerler ve gelenekler (K1, K3, K10, K14) yanı sıra değerler özelinde vicdan ve merhamet (K4, K12, K15), saygı, sevgi (K9, K12, K14), dürüstlük, inanç (K12), emeksiz kazanç, mahremiyet, yasalara hakimiyet (K15) gibi değerlerin içeriğe dahil edilmesi önerilmiştir. Ayrıca hayat ve amaç, yaşamın gayesi, dünya ve ötesi (K9, K15), imani ve sosyal konular (K10), akran zorbalığı, şiddetin zararları (K4), cinsellik, şiddet, zorbalık (K12) yanı sıra aile, annelik-babalık, aile olabilmek, kalabilmek, sevgi ile aile yönetimi, sevgi ile ebeveynlik, bilinçli ebeveynlik (K9) gibi konular da öneriler arasında yer almıştır.

Gençlerin bireysel gelişimlerinin desteklenmesi açısından kişinin kendi iç huzurunu ve dengesini bulmasını destekleyecek bir içerik (K2) ile özgün olmanın önemi, gelecek planlama (K5), öz-disiplin ve akli kullanma becerisi (K3), sosyal medyanın etkisi ve verimli kullanılması noktasında irade eğitimi (K15), kontrollü kullanım ve içerik yönetimi (K11), zaman yönetiminin önemi (K1) bencillik, akli kullanmak, tuzaklara düşmemek gibi (K6) konularına değinilmesi ve bu eğitimin sürekli olması (K6) gerektiği ifade edilmiştir. *“İnsan içinde yapmadığını ekran gerisinde de yapma.”* (K8) bilincinin kazandırılmasının önemine dikkat çekilmiştir.

Sosyal medyanın manevi değerlerimize zarar veren yönleri (K16), sosyal medyanın sanallığı ve hayattaki amaçlarımız (K1), sosyal medya ve gerçek hayat arasındaki farklar (K16), sosyal medyanın yaşantımıza uygunluğu, nasıl etkilendiğimiz ile ilgili örnekler (K14), sosyal medyada yalan haberlerin, boş hesapların dolaşımı konusunda bilgilendirmeler (K17), teknolojik ürünlerin (K9) ve sosyal medyanın doğru kullanımı (K13, K14), sosyal medyanın sınırlı kullanımı, takip edilmesi ya da takip edilmemesi gereken sayfaların seçimi, sosyal medyanın olumlu ve olumsuz etkileri, izlenen ve dinlenenlerin duygu dünyasına etkileri (K13) gibi konulara yer verilmesi önerilmiştir. Ayrıca medya okuryazarlığı (K17), sosyal medya okuryazarlığı (K18), sosyal medya kullanımı, mahremiyet ve veri güvenliği (K10) de önem taşımaktadır. Sosyal medyanın gerçek hayatla uyummadığı vurgulanmalı (K16) ve sosyal medyayı doğru kullanma becerisi (K18) de geliştirilmelidir.

⁵⁴ K15, Kişisel Görüşme, 19 Aralık 2021.

3.2.3. Manevi danışmanlık eğitiminin okuldaki konumu

Manevi danışmanlık eğitiminin okuldaki konumuna dair katılımcı görüşleri bu başlıkta tartışılmıştır. Öğretmenler öğrencilerle daha fazla ilişki içinde oldukları, öğrenciye hitap edebildikleri, onların dilini anladıkları ve uygulamada yer aldıkları için bu eğitimi kendilerinin vermesinin ve sürece dahil olmalarının daha etkili olacağını ifade etmişlerdir (K1, K2, K3, K4, K5, K10, K14, K16). Özellikle öğrencilerle daha yakın olarak ilgilenen sınıf öğretmenlerinin ve rehber öğretmenin olumlu katkısına dikkat çekilmiştir (K9). Disiplinler arası çalışmanın daha da güzel olacağı (K1) ve dersleri ile bütünleşik bir yaklaşım sergilenmesi (K11) gerekebileceği de belirtilmiştir. Öğretmenlerin sürece dahil olmasının proje içeriğine ve eğitimin planlamasına bağlı olduğu (K18) ve bu danışmanlıkta yer almak için önce öğretmenlerin manevi danışmanlık eğitimi alması gerektiği de (K12) ifade edilmiştir. Bununla birlikte manevi danışmanlık eğitim sürecine öğretmenlerin dahil olması gerektiğini ifade eden bir katılımcı bu durumun öğrenciler üzerinde çok etkili olacağını düşünmediğini ifade etmiştir (K17). Aynı zamanda ne kadar eğitim alınsa da bir rehber öğretmen ya da psikolog kadar yeterli olmayacakları düşüncesinde olan bir katılımcı da bulunmaktadır (K7).

Okulda manevi danışmanlık için ayrı bir birimin kurulabileceği düşüncesinde olanlar olduğu gibi, ayrı bir birimi gereksiz bulanlar da bulunmaktadır. Bu anlamda rehberlik biriminin bu işi üstlenebileceği ifade edilmiştir (K5). Bununla birlikte rehberlik öğretmenlerinin evrak işleri ile alakadar olması nedeniyle yeterli olmadığı (K4) ve öğrencilerle doğru düzgün ilgilenmedikleri (K6) gerekçesiyle konuyla ilgilenecek ayrı bir birim ya da ilgilinin gerektiği de belirtilmektedir. Ancak manevi danışmanlığın nasıl ve ne şekilde hizmet edeceğinin belirlenmesi gerektiği, aksi takdirde etkili olmayabileceği (K18) görüşü de dile getirilmektedir. Manevi danışmanlık biriminin özel bir birim olarak okullarda yer alması gerektiği (K7, K11, K14, K15) ve böyle bir birimin varlığının güzel olacağı (K13, K16), bu birimin Diyanet İşleri Başkanlığı'nın manevi danışmanlık bürolardan farklı olursa, çocuk psikolojisine uygun olarak yapılırsa birim olarak yer alması gerektiği (K3), birimin ancak çok iyi planlanırsa ve gönüllü olunursa işe yarayacağı (K6), sosyal kulüp şeklinde de düzenlenebileceği (K15) görüşleri dile getirilmiştir. Fakat bir katılımcı böyle bir özel birimin rağbet görmeyeceğini, özel bir birim olarak yer almaması gerektiğini (K17) düşünmektedir.

Manevi danışmanlık eğitimi hakkında cevaplanması gereken bazı sorular da bulunmaktadır. *Manevi danışmanlık eğitiminin ne demek olduğu ve bu hizmeti kim vereceğinin* (K9) tartışma konusu olacağı düşünülmektedir.

“Okullardaki rehberlikler gibi evrak doldurmakla geçirilmemeli. Manevi

danışmanlığın sınırları nasıl olacak, okuldaki otoritesi korunabilecek mi, ne derece öğrenciye yardımcı olabilecek, bunları tartışmak gerekiyor.”⁵⁵

Manevi danışmanlık eğitiminin sadece öğretmenlerle gerçekleştirilemeyeceği, bütüncül bir anlayışla ailelerin de dahil olacağı bir kapsama sahip olması gerektiği de ifade edilmiştir (K6, K7).

3.2.4. Manevi danışmanlık eğitimine öğretmen ilgisi

Çalışma kapsamında katılımcı öğretmenlerin sosyal medyaya yönelik manevi danışmanlık eğitimine gösterdikleri ilgi değerlendirilmiştir. Öğretmenler ilgi dozunu farklı ifadelerle belirtse de olumlu yaklaşmışlardır. Katılımcılardan K1 ve K9 çok istekli olduklarını ifade etmiş, katılımcılardan K2, K7, K8, K11, K13, K17 bu eğitime katılacağını onaylamış, katılımcılardan K4, K10, K14, K15, K16 düşünceğini ifade etmiştir. K6 bu eğitim sürecinde yer almanın kendisi için de faydalı olacağını düşünmektedir. Bununla birlikte bu sürecin daha genç öğretmenlerle yürütülebileceğini düşünen bir katılımcı (K2) da bulunmaktadır.

3.2.5. Manevi danışmanlık eğitimine yönelik öneriler

Manevi danışmanlık eğitiminin verilmesi yeterli değildir, aynı zamanda bu eğitimin uygun koşullarda sunulması önem taşımaktadır. Bu bağlamda benimsenecek yaklaşım oldukça dikkatle seçilmelidir.

“Öncelikle öğrencilerin zihinsel süreçlerini hazır hâle getirmek gerekmektedir. Kabul edilebilir bir yaklaşım oluşturulmalıdır. Yanlış ve doğrular ayırt edilmelidir. Davranışsal hatalar örnekleri ile öğrencilerin önüne koyulmalıdır. Sonraki aşamada yaşantılar oluşturulmalıdır. Öğrenciler karar verme mekanizmasının bir parçası olmalıdır.”⁵⁶

“Sosyal medya okur yazarlığı matematik, Türkçe gibi dersler gibi zorunlu olmalı. Aksi takdirde ahlaksız öğretmenler, doktorlar yetişecek.”⁵⁷

“Sosyal medya bir alet, biz yönlendirici olabilirsek aleti doğru şekilde kullanabilirsek çok iyi şeyler olabilir. Reddederek bu iş çözülmez. Bu bir alet bu aleti iyi kullanmak lazım. Hayat boşluk kabul etmiyor, biz bu alanı boş bırakıyoruz. Sosyal medya ortamını nezhileştirecek, ulaşılabilecek hedefler koymak lazım. Uzun vadeli, orta vadeli ve kısa vadeli hedefler oluşturulmalı. Örneğin Adab-ı muaşeret dersleri verilmeli, konuşurken, eleştirirken nasıl konuşulur, yenilen yemek paylaşılır mı konuları dile

⁵⁵ K10, Kişisel Görüşme, 13 Aralık 2021.

⁵⁶ K11, Kişisel Görüşme, 14 Aralık 2021.

⁵⁷ K14, Kişisel Görüşme, 17 Aralık 2021.

getirilmeli. Yazım kurallarına dikkat etme konusunda eğitimler verilebilir. ... Hakaret etmeden, pazarlama yapmadan, pornografi olmadan sosyal medya kullanımıyla ilgili çalışmalar yapılabilir. 100 maddede sosyal medya kullanımı gibi kitapçıklar hazırlanabilir.”⁵⁸

Katılımcılar modern yaşam tarzının çocukların yetiştirilme tarzını etkilediğini, ailelerin çok meşgul, çocukların ise yalnız kaldıklarını, bunun çocukların başkalarını model almalarına neden olduğunu belirtmişlerdir. Ailenin önemi vurgulanmış, sosyal medya konusunda ailelerin de bilinçlenmesi gerektiğine dikkat çekilmiştir.

“Çocuk bilgisayara bakarak büyüyor. Cinselliği, aşkı, sevgiyi, eş kavramını saçma sapan insanlardan öğreniyor. Aileler dini eğitimini kendisi değil yurt ve benzeri şeylerle karşılamak istiyor. Çocuk Allah’ı anne ve babasından öğrenmeli. Anne babası ile çok kaliteli vakit geçirmeli.”⁵⁹

“Manevi danışmanlık çok güzel bir fikir ve faydalı olacağına inanıyorum. Sosyal medya kullanımı konusunda ailelerin doğru yaklaşımı ve bilinçli olması da önemli. Manevi danışmanlık sürecine aileleri de katmak mümkün olsa güzel olur diye düşünüyorum.”⁶⁰

“Güvenli kullanım, sosyal medya konusunda ailelerle iş birliği yapılmalı, filtreleme konusunda ailelere yardımcı olunabilir. Çocuk hangi sitelere girer giremez konularında ailelere eğitim verilebilir.”⁶¹

Sosyal medyanın derslere konu olması önerilmektedir. Akademik anlamda çok başarılı öğrenciler örneğinde, bir amaca yönelmiş olmalarının, ailelerinin kendilerine örnek ve destek olmasının önemi vurgulanmaktadır.

“Bu tarz eğitimlerin okul dışından değil, aksine okul içindeki bir derse entegre edilerek verilmesi taraftarıyım. Çünkü öğrenci bunu gereksiz görecektir ve normal dersleri gibi değer vermeyecektir. Bu çalışmayı çok beğendim, çok önemli bir çalışma olduğunu düşünüyorum. Çalıştığım okuldaki çocukların bilişsel düzeyleri yüksek, okul çalışmaları yoğun ve aileler çocuklarını destekliyorlar. Böyle olunca çocuklar kendilerini kontrol edebiliyorlar”⁶²

Ayrıca adap dersi önerisi de sunulmakta, öğretim değil eğitime önem verilmesi vurgulanmaktadır (K4). Bir katılımcı sosyal medya konusunda sunulacak desteğin önemine değinmektedir.

⁵⁸ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

⁵⁹ K4, Kişisel Görüşme, 07 Aralık 2021.

⁶⁰ K13, Kişisel Görüşme, 16 Aralık 2021.

⁶¹ K8, Kişisel Görüşme, 11 Aralık 2021.

⁶² K17, Kişisel Görüşme, 22 Aralık 2021.

“Sanal dünyaya kaçmanın nedeni psikolojik eksiklik. Bence çokça desteklenmeye ihtiyacımız var. Umarım bir gün sosyal medya cümlesini tozlu raflara kaldırmayı başarabiliriz.”⁶³

Tablo 5: Katılımcı Profiline Göre Manevi Danışmanlık Eğitimi Teması

Kod Sistemi	1. M...	2. M...	3. M...	4. M...	5. M...	6. M...	7. M...	8. M...	9. M...	10. ...	11. ...	12. ...	13. ...	14. ...	15. ...	16. ...	17. ...	18. ...
Manevi Danışmanlık Eğitimi																		
Manevi Danışmanlık Eğitiminin Gerekliği																		
Manevi Danışmanlık Eğitiminin İçeriği																		
Manevi Danışmanlık Eğitiminin Okuldaki Konumu																		
Manevi Danışmanlık Eğitiminin Öğretmene İlgisi																		
Manevi Danışmanlık Eğitiminin Yönelik Öneriler																		

Manevi danışmanlık eğitimi ile ilgili olarak katılımcıların yorumları Tablo 5’de sunulmuştur. Tabloda dikkat çeken bazı noktalar yer almaktadır. Tablo 5’e göre tüm katılımcılar manevi danışmanlık eğitiminin içeriği ve okuldaki konumu kategorileri için yoğun ifadelerde bulunmuşlardır. Manevi danışmanlık eğitimine öğretmen ilgisi daha az yoğunlukla yine tüm katılımcıların katıldığı bir diğer kategoridir. Manevi danışmanlık eğitiminin gerekliliği noktasında katılımcı 4’ün yoğun, diğer tüm katılımcıların daha az yoğunlukla katılım gösterdiği görülmektedir. Manevi danışmanlık eğitimine yönelik önerilerde katılımcı 4 ve 14’ün yoğun ilgisi tespit edilmiştir.

TARTIŞMA

Çalışmada sosyal medyanın çocuk ve gençler üzerindeki etkileri farklı boyutlarıyla ele alınmıştır. Çalışmaya katılan öğretmenler öğrencilerinin sosyal medyaya yoğun ilgi duyduklarını, kullanım konusunda kendilerini kontrol edemediklerini ve bazılarının bağımlı davranışları gösterdiklerini ifade etmişlerdir. Bu tespitler yapılan araştırmalarla uyum göstermektedir. Araştırmalarda öğrencilerin çoğunluğunun sosyal medya kullanıcısı olduğu, hatta sosyal medyaya orta düzeyde bağımlı oldukları,⁶⁴ üçte birinin internet bağımlısı ya da bağımlılık risk sınırında olduğu,⁶⁵ bağımlılık oranı %1 gibi çok az bir oranda olsa da dörtte birinin (%23) bağımlılık sınırında olduğu⁶⁶ tespit edilmiştir. Bununla birlikte bağımlılığı engelleyen en güçlü etmenlerden birinin de özdenetim olduğu⁶⁷ vurgulanmaktadır. Sosyal med-

⁶³ K7, Kişisel Görüşme, 10 Aralık 2021.

⁶⁴ Levent Deniz - Ercan Gürültü, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları”, *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 355.

⁶⁵ Hasan Hüseyin Taylan - Metin Işık, “Sakarya’da Ortaokul Ve Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı”, *Journal of Turkish Studies* 10/6 (2015), 855.

⁶⁶ İbrahim Enes Öner - Recep Çakır, “Ortaokul Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı ve Sosyal Medya Kullanma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2019), 37.

⁶⁷ Mihriban Tanrıku, *Ergenlerde İnternet Kullanımı Ve Bağımlılığıyla İlişkili Faktörler: Bağlanma, Öz-*

ya kullanım süresindeki artış, ergenlik döneminde bulunan genç bireylerin akademik başarıları ve arkadaşlık ilişkileri⁶⁸ yanı sıra sosyal ve psikolojik gelişimlerini⁶⁹ de olumsuz yönde etkilemektedir.

Katılımcılar öğrencilerin ifade güçlerinin zayıfladığını, sıklıkla argo ve küfür kullandıklarını da vurgulamaktadır. Yapılan araştırmalarda da sosyal medya ortamında küfür kullanımının yaygın olduğu ve basit bir dil kullanıldığı ifade edilmektedir.⁷⁰ Katılımcı öğretmenler tarafından sosyal medyanın kitap okuma alışkanlığına da etkisi bulunduğu dile getirilmiştir. Araştırmalar lise öğrencilerinin yarısının okuma alışkanlığının olmadığını, sosyal medyayı gün içerisinde yoğun kullanan öğrencilerin “az okur” ya da “okumayan” grubun içerisinde olduğunu⁷¹, buna mukabil kitap okumaya ilişkin olumlu tutumların internet kullanımının denetlenmesi ve çocuk için kitap satın alınması ile arttığını⁷² ortaya koymaktadır. Çalışmada katılımcılar tarafından sosyal medyanın duyarsızlaşma, bencillik ve tatminsizlik gibi duyguları aktive ettiği belirtilmiştir. Bu tespitlere paralel olarak sosyal medyanın bireyleri şiddete karşı duyarsızlaştırdığını⁷³ ortaya koyan bir araştırma da bulunmaktadır. Sosyal medya din ve değerler alanına da etkilerde bulunmaktadır. Bir araştırmada da benzer sonuçlarla karşılaşılmıştır. Lise son sınıf öğrencileriyle gerçekleştirilen çalışmada katılımcıların takip etmedikleri halde sosyal medyada din ile ilgili paylaşımlar ve farklı inanma biçimleriyle karşılaşma ihtimallerinin yüksek olduğu belirtilmekte,⁷⁴ sosyal medyada bulunan dinle ilgili bilgilerin kaynağının belirsiz olmasının, çelişkiler içermesinin, içerdiği bilgilerin teyit edilememesinin, bilgilerin

Denetim Ve Algılanan Sosyal Destek (Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76.

⁶⁸ Hatice Kumcağız vd., “Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi”, *International Journal of Social Science Research* 8/2 (2019), 13.

⁶⁹ Yunis Makas, *Lise Öğrenimi Gören Gençlerin İnternet Kullanımının Psikososyal Durum İle İlişkisi* (İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008), 123.

⁷⁰ Hakkı Kahveci, “Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: YouTube Örneği”, *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 204-225; Tamer Kavuran - Abuzer Yeşil, “İnteraktif Medyada Youtuber’ların İletişim Dili: Enes Batur Oyun Videoları Örneği”, *International Journal of Social Science* 2/3 (25 Ekim 2019), 45-62; Neslihan Karakuş vd., “Ortaokul Öğrencilerinin Kullandığı Argo Kelimeler Çerçevesinden Dil Ahlakına Genel Bir Bakış”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, (21 Ekim 2020), 172-191.

⁷¹ Deniz Mertkan Gezgin, “Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Davranışları İle Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme”, *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 789.

⁷² Ender Durualp vd., “Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okumaya Yönelik Tutumlarının İnternet Ve Kitap Okuma Alışkanlıkları Açısından İncelenmesi”, *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/1 (2013), 127.

⁷³ Özlem Yumrukuz, “Şiddete Karşı Duyarsızlaşma ve Sosyal Medya İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marmara İletişim Dergisi* 28 (2017), 89-106.

⁷⁴ Fatma Dolunay Öztürk - Aybiçe Tosun, “Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması”, *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021), 617.

çarpıtılması ve yönlendirici olmasının⁷⁵ kullanıcıları etkilediği tespit edilmiştir.

Türkiye’de okullarda manevi danışmanlık uygulaması bulunmamaktadır. Ancak bu konu akademik camiada dile getirilmeye başlanmıştır. Yapılan deneysel bir çalışmada manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamasının okul çağındaki çocukların akademik başarılarını olumlu yönde etkilediği ve sınav kaygısını azalttığı tespit edilmiştir.⁷⁶ Yine üstün yetenekli öğrencilerle gerçekleştirilen tek il örnekleme olan bir çalışmada öğrencilerin eğitim aldıkları merkezlerde manevi danışman bulunmasına ihtiyaç duydukları ortaya konmuştur.⁷⁷ Bu çalışmalar Türkiye’de okullarda manevi danışmanlık uygulamasına dair yeni perspektifler ortaya koymuşlardır. Nitekim bu çalışmada da sosyal medyanın etkilerine yönelik olarak yapılabilecek çalışmalardan birinin de manevi danışmanlık olduğu ve bu eğitimin bir ihtiyaç olduğu vurgulanmıştır. Çocuk ve gençlerin sosyal medyaya karşı bilinçlendirilmesi gerektiğine dair vurgulara bu çalışmada olduğu gibi, literatürde de rastlanmaktadır. Sosyal medyanın 13-19 yaş aralığındaki gençler üzerindeki etkilerine değinen bir çalışmada, çocukluğun başlarında sosyal medya bilinci geliştirmenin önemine değinilmiş, medya, eğitim ve sağlık otoritelerinin sosyal medya konusunda harekete geçmesi gerektiği dile getirilmiştir.⁷⁸ Ortaokul öğrencileri üzerine yapılan bir araştırma medya okuryazarlığı dersinin internet içeriklerini değerlendirme noktasında yararlı ve gerekli olduğu ifade edilmiş,⁷⁹ pilot olarak uygulanan Siber Güvenlik ve Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı dersi üzerine öğretmen ve öğrencilerle gerçekleştirilen bir başka araştırma da öğretmenlerin bu dersin zorunlu dersler arasında yer alması gerektiği yönündeki görüşlerine yer verilmiştir.⁸⁰ Bu çalışmalarda sosyal medya konusunda alınacak önlemler arasında bir ders olarak eğitim içeriğinde yer almasının önerildiği görülmektedir. Ancak ders kavramının öğrencilerin zihninde oluşturduğu imaj

⁷⁵ Öztürk - Tosun, “Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri”, 622-623.

⁷⁶ Halime Hilal Taşkın - Özer Çetin, “Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Akademik Başarı ve Sınav Kaygısı Üzerindeki Etkisi: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama”, *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 4 (2021), 36.

⁷⁷ Teceli Karasu - Aslan Ali Demirkol, “Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme”, *Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 112.

⁷⁸ Kırık vd., “A Quantitative Research on the Level of Social Media Addiction among Young People in Turkey”, 121.

⁷⁹ Erol İlhan - Erhan Aydoğdu, “Medya Okuryazarlığı Dersi ve Yeni Medya Algısına Etkisi”, *Erciyes İletişim Dergisi* 4/1 (2015), 52.

⁸⁰ Murat Altınöz vd., “Siber Güvenlik Ve Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı Dersi Pilot Uygulamasına İlişkin Öğretmen Görüşleri”, *Journal of Continuous Vocational Education and Training* 2/1 (2019), 12-13.

dolayısıyla bırakacağı etkinin değerlendirilmesi gerekmektedir. Manevi danışmanlık kavramının daha farklı katkılar sunabileceği düşünülmektedir.

SONUÇ

Sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla birlikte kullanıcılarda olumlu veya -çoğunlukla- olumsuz etkileri olduğu görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle sosyal medyanın çocuklar ve gençler üzerindeki olumsuz etkilerine yönelik öğretmen gözlemlerine yer verilmiştir. Sosyal medya kendisiyle sürekli meşgul olunan bir platform olması dolayısıyla hayata ve eğitim ortamlarına etkilerde bulunmaktadır. Katılımcı öğretmenlere göre sosyal medyanın etkisiyle çocuk ve gençlerin duyuşsal durumları etkilemekte, hayat anlayışlarında değişimler gözlenmekte, din ve değer algılarına etkileri hissedilmektedir. Ortaya çıkan bu olumsuz sonuçların okul çağındaki çocuk ve gençler üzerinde yoğun etkileri görülmektedir. Bu etkilerin daha kalıcı bir hale dönüşmemesi ve çocukların/gençlerin hayatlarına daha fazla olumsuz yönde tesir etmemesi için birtakım önlemlerin alınması gerekmektedir. Bu önlemler arasında manevi danışmanlık da yer almaktadır. Bazı ülkelerde okullarda manevi danışmanlık eğitimlerinin yürütüldüğü bilinmektedir. Türkiye örneğinde de bu yönde bir çalışmaya ihtiyaç duyulmaktadır. Bu çalışma sosyal medyanın çocuk ve gençlerin hayatlarındaki olumsuz etkilerinden korumak için yapılabilecek çalışmalardan birinin de manevi danışmanlık eğitimi olduğu düşüncesiyle gerçekleştirilmiş ve öğretmenlerle yapılan görüşmeler de manevi danışmanlığın bir ihtiyaç olduğunu ortaya koymuştur.

Çalışmada öğretmenlerin manevi danışmanlık eğitimine yönelik görüşleri alınmış ve bu eğitimin planlamasına yönelik katkıları aktarılmıştır. Manevi danışmanlık eğitiminin okuldaki konumu konusunda farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Bu eğitimin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretmenleri ya da branş seçilmeksizin gönüllü öğretmenleri tarafından verilebilme ihtimali söz konusudur. Ayrıca okulda manevi danışmanlık biriminin rehberlik birimiyle ilgili olup olmayacağı da tartışılır durumdadır. Yapılması planlanan manevi danışmanlık eğitiminin içeriği konusunda genel olarak değerlere vurgu yapılmıştır. Ayrıca öğrencilerin bireysel gelişimlerini destekleyecek, onları bilinçlendirecek ve onları sanal ortamların kullanımına dair yol gösterici olacak bir içerik planlaması önerilmiştir. Manevi danışmanlık eğitiminin içeriği konusunda değerlere yapılan vurgu, çocukların/gençlerin sosyal medyadan kaynaklanan problemlerinde dinden ve din eğitiminden faydalanmanın gerekliliğine işaret etmektedir. Dolayısıyla bu eğitime ihtiyaç duyulmaktadır ve bu eğitim için gerekli çalışmaların titizlikle yürütülmesi gerekmektedir. Bu çalışmaya katılımda gönüllüğün esas

olması, ilgili öğretmenlerin gerekli eğitimlerden geçirilmesi ve kendilerini geliştirmeleri önem taşımaktadır. Katılımcıların da belirttiği gibi, manevi danışmanlık eğitiminde amaç ve hedeflere ulaşmak için iyi bir planlama yapılması gerekmektedir. Bu çalışmada öğretmen görüşlerinden faydalanarak manevi danışmanlık eğitimi için bir başlangıç noktası oluşturulmaya çalışılmıştır.

Çalışma kapsamında şu öneriler sunulmaktadır:

- Okulda manevi danışmanlık eğitiminin gündeme alınması gerekmektedir.
- Okulda manevi danışmanlık eğitimine yönelik pilot çalışmalar yapılarak sonuçları değerlendirilebilir.
- Okulda manevi danışmanlık biriminin yeri, kapsamı, içeriği, görevlendirilecek personel nitelikleri konusunda çalışmalar yapılması önerilmektedir.
- Öğrencilerin akademik gelişimleri kadar manevi gelişimleri de önemsenmeli ve bu konuda çalışmalar yapılmalıdır.
- Araştırmacıların okulda manevi danışmanlık eğitimi konusunda alan araştırmaları yapması önerilmektedir.

KAYNAKÇA

- Altınöz, Murat vd. "Siber Güvenlik Ve Bilinçli Sosyal Medya Kullanımı Dersi Pilot Uygulamasına İlişkin Öğretmen Görüşleri". *Journal of Continuous Vocational Education and Training* 2/1 (2019), 1-15.
- Büyükbaykal, Ceyda Ilgaz - Temel, Gülden. "Kullanımlar ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında Sosyal Medya Kullanımı ve Gençlik". *International Journal of Cultural and Social Studies (IntJCSS)* 5/2 (2019), 434-447.
- Calvert, Mike. "From 'Pastoral Care' to 'Care': Meanings and Practices". *Pastoral Care in Education* 27/4 (2009), 267-277. <https://doi.org/10.1080/02643940903349302>
- Carroll, Mark. "The Practice of Pastoral Care of Teachers: A Summary Analysis of Published Outlines". *Pastoral Care in Education* 28/2 (01 Haziran 2010), 145-154. <https://doi.org/10.1080/02643944.2010.481308>
- Çalış Duman, Meral. "Sosyal Medya ve Akademik Başarı: İnönü Üniversitesi Öğrencileri Üzerinde Bir Alan Araştırması". *Social Sciences Studies Journal* 4/18 (01 Ocak 2018), 1624-1638. <https://doi.org/10.26449/sss.564>
- Dağıtmaç, Murat. *Sosyal Medya Tercihlerinde Kullanıcıyı Etkileyen Faktörler*. İstanbul: Yıldız Teknik Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.

- Deniz, Levent - Gürültü, Ercan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Bağımlılıkları". *Kastamonu Eğitim Dergisi* 26/2 (2018), 355-367. <https://doi.org/10.24106/kefdergi.389780>
- Durualp, Ender vd. "Sekizinci Sınıf Öğrencilerinin Kitap Okumaya Yönelik Tutumlarının İnternet Ve Kitap Okuma Alışkanlıkları Açısından İncelenmesi". *Uluslararası Türkçe Edebiyat Kültür Eğitim Dergisi* 2/1 (2013), 115-132.
- Erol, Hatice Tül Kübra. *Lise Öğrencilerinde Sosyal Medya Aktiviteleri Ve Ahlaki Olgunlukla İlişkisi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Gezgin, Deniz Mertkan. "Lise Öğrencilerinin Sosyal Medya Kullanım Davranışları İle Okuma Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme". *Trakya Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 23/2 (2021), 789-806. <https://doi.org/10.26468/trakyasobed.809823>
- Gürses, İbrahim - İrk, Esra. "İnternet Kullanımı ve Ergenlerin Dini Gelişimleri Üzerine Bir Araştırma". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27/1 (2018), 109-135.
- İlhan, Erol - Aydoğdu, Erhan. "Medya Okuryazarlığı Dersi ve Yeni Medya Algısına Etkisi". *Erciyes İletişim Dergisi* 4/1 (2015), 52-68.
- Kahveci, Hakkı. "Sosyal Medya İçeriklerinin Ahlaki Değerler Bağlamında İncelenmesi: YouTube Örneği". *Anadolu Journal of Educational Sciences International* 11/1 (2021), 204-225. <https://doi.org/10.18039/ajesi.786295>
- Kara, Bayram Kaan. *Bireylerin Kendini Gerçekleştirmesinde Sosyal Medyanın Rolü: Bir Alan Araştırması*. İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Karadayı, Ferya. *Yeni Medya Bağlamında İnternet ve Sosyal Medya Bağımlılığı*. İstanbul: İstanbul Arel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Karakuş, Neslihan vd. "Ortaokul Öğrencilerinin Kullandığı Argo Kelimeler Çerçevesinden Dil Ahlakına Genel Bir Bakış". *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 172-191. <https://doi.org/10.29000/rumelide.808340>
- Karasu, Teceli - Demirkol, Aslan Ali. "Üstün Yetenekli Öğrencilere Yönelik Manevi Danışmanlık Hizmetleri Üzerine Bir İnceleme". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 1/2 (2018), 112-127.
- Kavuran, Tamer - Yeşil, Abuzer. "İnteraktif Medyada Youtuber'ların İletişim Dili: Enes Batur Oyun Videoları Örneği". *International Journal of Social Science* 2/3 (25 Ekim 2019), 45-62.
- Kırık, Ali Murat vd. "A Quantitative Research on the Level of Social Media Ad-

- diction among Young People in Turkey”. *International Journal of Science Culture and Sport* 3/13 (01 Ocak 2015), 108-122. <https://doi.org/10.14486/IntJSCS444>
- Koçak, Nafize Gizem. *Bireylerin Sosyal Medya Kullanım Davranışlarının Ve Motivasyonlarının Kullanımlar Ve Doyumlar Yaklaşımı Bağlamında İncelenmesi: Eskişehir’de Bir Uygulama*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.
- Kumcağız, Hatice vd. “Ergenlerde Sosyal Medya Kullanımının Akademik Başarı ve Arkadaşlık İlişkilerine Etkisi”. *International Journal of Social Science Research* 8/2 (2019), 1-17.
- Kyriacou, Chris - Zuin, Antônio. “Cyberbullying and Moral Disengagement: An Analysis Based on a Social Pedagogy of Pastoral Care in Schools”. *Pastoral Care in Education* 34/1 (2016), 34-42. <https://doi.org/DOI:10.1080/02643944.2015.1134631>
- Makas, Yunis. *Lise Öğrenimi Gören Gençlerin İnternet Kullanımının Psikososyal Durum İle İlişkisi*. İstanbul: Beykent Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Öner, İbrahim Enes - Çakır, Recep. “Ortaokul Öğrencilerinin İnternet Bağımlılığı ve Sosyal Medya Kullanma Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi Dergisi* 1/1 (2019), 26-43.
- Öztürk, Fatma Dolunay - Tosun, Aybiçe. “Sosyal Medyada Yer Alan Dini İçerikler ve Din Eğitimi Üzerindeki Etkileri: Bir Alan Araştırması”. *Tokat İlmîyat Dergisi* 9/2 (2021). <https://doi.org/10.51450/ilmiyat.1009036>
- Przybylski, Andrew K. vd. “Motivational, Emotional, and Behavioral Correlates of Fear of Missing Out”. *Computers in Human Behavior* 29/4 (Temmuz 2013), 1841-1848. <https://doi.org/10.1016/j.chb.2013.02.014>
- Rani, PL - Buaneswari, G.Mettilda. “Social Networking Addiction among Adolescents”. *Research on Humanities and Social Sciences* 7/17 (2017), 214-218.
- Sayar, Kemal - Yalaz, Berna. *Ağ Sanal Dünyada Gerçek Kalmak*. İstanbul: Kapı Yayınları, 2019.
- Söylev, Ömer. “Dini Danışma ve Rehberliğin Temel Kavramları ve Tarihi Arka Planı Üzerine Bir Değerlendirme”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 21/1 (15 Haziran 2017), 255-296. <https://doi.org/10.18505/cuid.286648>
- Tan, Esther. “Preparing Teachers for Pastoral Care in Singapore Schools”. *Singapore Journal of Education* 11/1 (1990), 57-64. <https://doi.org/DOI:10.1080/02188799008547714>
- Tanrikulu, Mihriban. *Ergenlerde İnternet Kullanımı Ve Bağımlılığıyla İlişkili Faktör-*

- ler: Bağlanma, Öz-Denetim Ve Algılanan Sosyal Destek*. Ankara: Ufuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Taşkın, Halime Hilal - Çetin, Özer. “Manevi Danışmanlık ve Rehberliğin Akademik Başarı ve Sınav Kaygısı Üzerindeki Etkisi: Lise Öğrencileri Üzerine Bir Uygulama”. *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 4 (2021), 9-38.
- Taylan, Hasan Hüseyin - Işık, Metin. “Sakaryada Ortaokul Ve Lise Öğrencilerinde İnternet Bağımlılığı”. *Journal of Turkish Studies* 10/6 (2015), 855-874. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.8286>
- Yıldırım, Ali - Şimşek, Hasan. *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Seçkin Yayıncılık, 11. Baskı., 2018.
- Yıldırım, Serdar - Kişioğlu, Ahmet Nesimi. “Teknolojinin Getirdiği Yeni Hastalıklar: Nomofobi, Netlessfobi, Fomo”. *SDÜ Tıp Fakültesi Dergisi* 25/4 (2018), 473-480. <https://doi.org/10.17343/sdutfd.380640>
- Yumrukuz, Özlem. “Şiddete Karşı Duyarsızlaşma ve Sosyal Medya İlişkisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marmara İletişim Dergisi* 28 (2017), 89-106.

İMAM HATİP OKULLARINA DAİR BETİMSEL BİR ANALİZ

DETAILED ANALYSIS OF IMAM HATIP SCHOOLS

ALİ KEMAL ACAR

DR., MİLLÎ EĞİTİM BAKANLIĞI / ANKARA

DR., MINISTRY OF NATIONAL EDUCATION / ANKARA

racalamekila@hotmail.com

 <http://orcid.org/0000-0001-7011-5864>

 <http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1069262>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
07 Şubat / February 2022

Kabul Tarihi / Accepted
24 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / Haziran

Atıf / Cite as

Acar, Ali Kemal, "İmam Hatip Okullarına Dair Betimsel Bir Analiz [Detailed Analysis of Imam Hatip Schools]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 303-326.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyyatdergisi@kilis.edu.tr



İMAM HATİP OKULLARINA DAİR BETİMSSEL BİR ANALİZ

Öz

Cumhuriyet dönemi din eğitimi tecrübesinde; din dersi, diyanet ve imam hatip okulları öne çıkan başlıklardandır. Bu başlıklardan imam hatip okulları, çalışmada konu olarak belirlenmiştir. Literatürde yer alan biçimiyle ve sınırlılığıyla yaklaşımlar, okulların özellikleri ve sorun alanları odağında betimsel bir analiz yapılmıştır. Düne dair hususları da barındırmakla birlikte bugün için okulların farklı alanlarda algılanma biçimleri tespite çalışılmıştır. Okullara yönelik; öğrenci, veli, kamuoyu görüşlerinin belirlenmesi amacıyla yapılan araştırmalarda öne çıkan hususlar da dikkate alınarak kapsam oluşturulmuştur. Belirli dönemlerde sıcak gündemde olmaları farklı bakış açılarıyla okulların değerlendirilmesinde etkili olmuş görünmektedir. Alanda imam hatip okullarıyla ilgili akademik çalışma sayısı oldukça yüksektir. Özellikle tarihçesi üzerine yapılan araştırmalar belli bir yekûna ulaşmıştır. Bu kurumlarla özdeşleştirilen, sorun olarak görülen ya da gösterilen konuların bütüncül olarak ele alındığı çalışmalar ise görece azdır. Bu çalışmada imam hatip okullarıyla ilgili öne çıkan hususlar belirlenmeye, olumlu-olumsuz değerlendirmelere yer verilmeye bu minvalde bir durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Araştırmalardaki genel eğitime yönelik değerlendirmelerden ziyade bu okullara özgü önerilere de yer verilmiştir. Literatür taraması sonucu karşılaşılan konu çeşitliliğinden öne çıkanlar, sık tekrar edilenler tercih edilmiştir. İmam hatip okullarına yüklenen anlam, siyasi-ideolojik yaklaşımlar, okulların fonksiyonları, imam hatipli kimliği, okulların tercihinde veli-öğrenci talepleri, geçmişle ve diğer okul türleriyle karşılaştırmalar, meslek dersleri ve okullara yönelik öneriler öne çıkan başlıklar olarak belirlenmiştir. Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, doküman incelemesi ile elde edilen veriler içerik analiziyle değerlendirilmiş, betimsel bir yaklaşım esas alınmıştır. İmam hatip okullarını kendi tarih çizgimizde Nizamiye Medreseleriyle başlatarak Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye tecrübesiyle ele almak mümkündür. Dünden bugüne imam hatip okullarına yönelik farklı gerekçelerle uygulamalar geliştirilmiştir. Alan yazında üzerinde ısrarla durulan husus; okullara siyasi-ideolojik yaklaşımlardan uzak durulmasıdır. Politik okumalara sahip bir bakış açısı, uygulama ya da değerlendirmelerin bu kurumlara katkı sunmadığı belirtilmektedir. Buna göre imam hatip okulları salt bir eğitim kurumu olarak görülmeli; araştırmalara konu olmalı; okullardan bir okul olduğu ama kendine özgü hususiyetleri ile varlığı kabul edilmelidir. İmam hatip okullarının kendine özgü yanı ya da işlevleri de denilebilecek üç özelliği öne çıkmaktadır. Bunlar: mesleki eğitim, din eğitimi ve akademik eğitimdir. Okulların bir kimlik inşa edip etmediği, toplumsal alanda farklılaşma ya da bütünleşmeye etkileri de ele alınan hususlardandır. “İmam hatipli” kimliği denebilecek bir farklılaşmanın olmadığını nihayetinde aynı zaman, mekân ve şartların içinde yaşanıldığı öne çıkarılmaktadır. Bunun aksine özellikle değerler alanında farklılaşmaların var olduğu, ötekinin farklı tanımlandığı diğer yandan metaforik algıda farklı tanımlandığı da belirtilmektedir. İmam hatip okullarının tercih edilmesindeki üçlü etken de öne çıkan hususlardan bir diğeridir. Öğrencilerin bu okulları tercihlerinde, kendi ya da ailelerinin isteği ve puan durumları etkili görünmektedir. İmam hatip okullarına dair son dönemdeki çalışmalarda ele alınan hususlardan biri de niteliğe yöneliktir. Okul ya da öğrenci sayılarının artmasına karşın nitelik olarak geçmişle ya da diğer okul türleriyle kıyaslamalarla geri kaldığı iddia edilmektedir. Son dönemde proje okullarının kattığı ivmeye, taşıdığı potansiyele ve sadece akademik değil teknoloji, sanat, spor vb. çoklu alanda kalitenin yakalandığına da vurgu yapılmaktadır. Araştırmalarda; bazı öğrencilerde meslek derslerine karşı ilginin düşüklüğüne dikkat çekilmektedir. İlgisi düşük öğrencilerin bakışından; bu ders grubunun; zorluk, teoriklik ve üniversite sınavında çıkmaması yönüyle değerlendirildiği belirtilir. Bir

başka araştırmada ise memnuniyetin yüksekliği bu okullarda alınan din eğitimi atıfla açıklanmaktadır. Benzer şekilde okulların tercih edilmesinde “Dinimi daha iyi öğrenmek için” ifadesi öne çıkarılmaktadır. Okullara yönelik öneriler kapsamında ise proje ve program okullarında uygulanan program çeşitliliği yerinde bulunur, sürekliliğinin sağlanması istenir. Uluslararası okullar ile Türkiye’deki din eğitiminin bir model olarak sunulabileceği, bu kurumların mevcut ve muhtemel katkıları da ele alınan hususlardandır.

Anahtar Kelimeler: Din Eğitimi, Cumhuriyet Dönemi Din Eğitimi, İmam Hatip Okulları, İmam Hatip Okullarına Yaklaşımlar, İmam Hatip Okullarının Öne Çıkan Özellikleri.

A DESCRIPTIVE ANALYSIS OF İMAM HATİP SCHOOLS

Abstract

In the Republican period religious education experience; Religious lessons, religious and imam hatip schools are among the prominent topics. Among these titles, imam hatip schools were determined as the subject of the study. Descriptive analysis has been made the focus of the approaches, the characteristics of the schools and the problem areas in the form and limitations in the literature. It has been tried to determine how schools are perceived in different areas today, although it also includes the issues of the past. For schools; the scope was created by taking into account the prominent issues in the researches carried out to determine the opinions of students, parents, and public opinion. The fact that they are on the hot agenda in certain periods seems to have been effective in the evaluation of schools from different perspectives. The number of academic studies on imam hatip schools in the field is quite high. Especially the research on its history has reached a certain extent. Studies in which the issues identified with these institutions, are seen as problems or shown as a holistic approach are relatively few. In this study, it has been tried to determine the prominent issues about imam hatip schools, to include positive and negative evaluations, and to determine the situation in this way. In the studies, suggestions specific to these schools were also included rather than evaluations for general education. The ones that stand out from the variety of topics encountered as a result of the literature review and that are frequently repeated were preferred. The meaning attributed to imam hatip schools, political-ideological approaches, functions of schools, the identity of imam hatip, parent-student demands in the choice of schools, comparisons with the past and other school types, vocational courses, and suggestions for schools have been determined as prominent topics for. The qualitative research method was used in the study, the data obtained by document analysis was evaluated by content analysis, and a descriptive approach was taken as a basis. It is possible to deal with the experience of Seljuk, Ottoman, and Turkey by starting imam hatip schools with Nizamiye Madrasahs in our historical line. From past to present, applications have been developed for different reasons for imam hatip schools. The issue that is emphasized in the literature; avoiding political-ideological approaches to schools. It is stated that a perspective, practice, or evaluation with political readings does not contribute to these institutions. According to this, imam hatip schools should be seen only as an educational institution; should be the subject of research; It should be accepted that it is a school from the schools, but with its unique characteristics. Three characteristics of the imam hatip schools, which can also be called their unique aspects or functions, come to the fore. These are vocational education, religious education, and academic education. Whether the schools construct an identity and their effects on differentiation or integration in

the social field are also discussed. It is emphasized that no differentiation can be called an “Imam-hatip” identity and that people live in the same time, place, and conditions. On the contrary, it is stated that there are differentiations, especially in the field of values, the other is defined differently, on the other hand, it is defined differently in metaphorical perception. The triple factor in the preference of imam hatip schools is another prominent issue. The wishes of the students or their families and their scores seem to be effective in their choice of these schools. One of the issues addressed in recent studies on imam hatip schools is quality. Despite the increase in the number of schools or students, it is claimed that they fall behind in terms of quality by comparison with the past or with other school types. Recently, the momentum added by the project schools, the potential they carry, and not only academic but also technology, art, sports, etc. It is also emphasized that quality is achieved in multiple areas. In research; attention is drawn to the low interest in vocational courses in some students. From the point of view of students with low interest; in this course group; It is stated that it is evaluated in terms of difficulty, theory, and not appearing in the university exam. In another study, the high level of satisfaction is explained concerning the religious education received in these schools. Similarly, the expression “To learn my religion better” is emphasized in the preference of schools. Within the scope of suggestions for schools, the diversity of programs applied in project and program schools is appropriate and its continuity is desired. International schools and religious education in Turkey can be presented as a model, and the current and possible contributions of these institutions are also among the issues discussed.

Keywords: Religious Education, Religious Education in the Republican Period, Imam Hatip Schools, Approaches to Imam Hatip Schools, Highlights of Imam Hatip Schools.

GİRİŞ

Cumhuriyet dönemi, din eğitimi açısından birçok tecrübeyi barındıran bir zaman dilimidir. “Cumhuriyet dönemi din eğitimi tecrübesi” olarak da ifade edilebilecek bu durum; farklı uygulamalar, eleştiriler-talepler, bunların sonuçları gibi hususları ihtiva etmektedir. Bu dönemde; din, devlet, toplum ve eğitim kavramları farklı bakış açılarıyla değerlendirilmiştir. Din dersinin statüsü, medreseler, imam hatip okulları ve diyanet bu tecrübenin öne çıkan başlıklarındandır. Örgün din eğitimi açısından üzerinde çok durulan kavramlar ise laiklik, din dersi ve imam hatip okulları olarak ele alınabilir. Laiklik diğer iki hususu da etkileyen, bu tecrübenin oluşumunda başat bir kavramdır. Yaklaşık yüzyıllık dönemdeki tartışmalarda, din ve devlet işlerinin birbirinden ayrılması ile din ve vicdan hürriyeti aralığında laikliğe yüklenen anlam, süreci şekillendirmiş görünmektedir¹.

İmam hatip okulları Cumhuriyet dönemi din eğitimi tecrübesinin

¹ Necdet Subaşı, “İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 116-132, 116.

önemli bir kurumudur. Bu okulları kendi tarih çizgimizde Nizamiye Medreseleriyle başlatarak Selçuklu, Osmanlı ve Türkiye tecrübesiyle ele almak mümkündür. Okulların; din devlet ilişkisi, din anlayışı, toplumsal yapı gibi hususların etkileriyle şekillendiği de düşünülebilir². Kentleşme, tarım-sanayi toplumu, gelenek-modernite gibi farklı kavramlarla da bu kurumlar değerlendirilebilir. Örneğin kentleşme ve imam hatip okullarının aynı tabandan beslendikleri, aynı şartların sonuçları oldukları ve birbiriyle uyumlu bir biçimde geliştikleri belirtilmektedir³.

İmam hatip okullarına farklı yaklaşımlar ise bu tarihi tecrübenin bir diğer cephesidir. Okullara yönelik siyasi-ideolojik yaklaşımın öne çıktığı literatürde sıklıkla ele alınan bir husustur. Olumsuz yaklaşımlarda; sayılarının arttığı, mesleki formasyonunun dışına çıktığı gibi iddialara yer verilir⁴. Olumlu yaklaşımlarda ise tarihsel süreç de öne çıkarılarak okulların örgün eğitimde sağlıklı ve doğru kaynaktan din eğitimi için vazgeçilmezliği vurgulanır. İmam hatip okulları için ülkenin değişmez gerçeği olduğu, vatan-daş gözünde de bir okul olmanın ötesinde anlamlar taşıdığı belirtilir⁵.

Son dönemde ise dünyevileşmeyle birlikte hayatın tüm cephelerinde olduğu gibi dinin, özeldir bu kurumların da etkilendiği değerlendirilir. Bu minvalde dine ya da din adamlarına ihtiyacın azaldığı ve daha da azalacağını belirten görüşler bulunmaktadır⁶. Karşıt bir iddia olarak ise kentleşme, bireyselleşme, izolasyon, zor hayat koşulları gibi nedenlerle insanların dine daha çok ihtiyaç duyacakları da değerlendirilmektedir⁷. Farklı bir yaklaşımda ise geleneksel değerlerin modernin içinde erimeden ama onunla birlikte var olacağı belirtilmektedir. Zıt kutuplardan ziyade dinin sekülerlikle birlikte varlığını sürdüreceği bir ikilik üzerinde durulmaktadır⁸. Bu etkileşimin yeni bir biçimle görünürlük, işlev ve yaygınlık kazandığı; imam hatip okullarının da böyle bir modelin tezahürü olduğu ifade edilir⁹. Bu dö-

² İbrahim Aşlamacı, "Türkiye'nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri", *Turkish Studies* 9/5 (2014), 265-278, 276.

³ Bedri Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", *Akademik Araştırmalar Dergisi* 38 (2008), 87-98, 88.

⁴ Macid Yılmaz - Tuba Akçay, "2002-2020 Yılları Arası Türkiye'de Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimi- ne Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 152-186, 181.

⁵ Muhammet Fatih Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", *Eğitime Bakış* 35 (2015), 23.

⁶ Behçet Batur, "Türkiye'de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı", *Turkish Studies* 10/10 (2015), 181-200, 198.

⁷ Mustafa Arslan, "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine", *Birey ve Toplum* 6/11 (2016), 5-25, 16.

⁸ Ali Köse, "Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye'de Din ve Modernleşme", *Laik ama Kutsal*, ed. Ali Köse (İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006), 11-18, 17.

⁹ Mehmet Ali Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*. (İstanbul: İletişim Yayınları, 2005), 319-320; Ümmügül Betül Kanburoğlu, *Popüler Kültür - Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi), 165.

nem “Daha fazla dünyaya indirgenmiş bir din ve daha fazla değer bulmuş bir dünya” olarak tanımlanarak dünya-din, insan-toplum etkileşimi öne çıkarılır¹⁰. Bir diğer husus din-devlet ve toplum ilişkilerinde uluslararası arenada görülen değişimlerin ülkemizi de etkilediği üzerinedir¹¹.

Bu yüzyıllık dönemde imam hatip okulları üzerinde farklı bilim dalları perspektifinde değerlendirmeler yapılmıştır. Konuyla ilgili akademik çalışmalardaki artış görülebilmektedir. Araştırma sayısında artış olmasına karşın nitelik olarak aynı düzeyin yakalanamadığı değerlendirilir¹². İmam hatip okullarıyla ilgili ulusal ve uluslararası gelişmelerle irtibat kuran analizlere ihtiyaç duyulduğu vurgulanır¹³.

Çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılmış, doküman incelemesi ile elde edilen veriler içerik analiziyle değerlendirilmiş, betimsel bir yaklaşım esas alınmıştır. Okullarla ilgili öne çıkan hususlar belirlenmeye, ilgili olumlu-olumsuz değerlendirmelere yer vermeye bu minvalde bir durum tespiti yapılmaya çalışılmıştır. Literatür taraması sonucu karşılaşılan konu çeşitliliğinden öne çıkanlar, sık tekrar edilenler tercih edilmiştir. İmam hatip okullarına yüklenen anlam, siyasi-ideolojik yaklaşımlar, okulların fonksiyonları, imam hatipli kimliği, okulların tercihinde veli-öğrenci talepleri, geçmişle ve diğer okul türleriyle karşılaştırmalar, meslek dersleri ve okullara yönelik öneriler öne çıkan başlıklar olarak belirlenmiştir.

1. ANLAM YÜKLEMELERİ

Literatürde öne çıkan hususlardan birisi imam hatip okullarına farklı anlam yüklemeleridir. Tevhidi Tedrisat Kanuna aykırı olduğu¹⁴, sembolleşmiş bir mücadele alanı¹⁵ ve siyasetle bağlantıları olduğu¹⁶ değerlendirmeleri yapılır¹⁷. Okullar; seküler alanın paylaşılıp paylaşılmamasıyla irti-

¹⁰ Ziyaeddin Kırboğa, *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Zihniyet Değişimi ve Din* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 116.

¹¹ İrfan Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. (İstanbul: Tesev Yayınları, 2007), 48.

¹² Halit Bekiroğlu - Okan Nesrullah. “İmam Hatip Okullarıyla İlgili Yayımlanan Çalışmaların İncelenmesi: 2000-2018 Yılları Arası Tezlerin Bir Meta Sentezi”, *Talim* 2 (2018), 157-183, 174.

¹³ Recep Kaymakcan - İbrahim Aşlamacı, “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101, 80.

¹⁴ Mahmut Adem, “Ulusal Eğitim Politikamız Nasıl Olmalıdır?”, *Ankara Üniversitesi 60. Kuruluş Yılı Armağanı*, ed. Doğan Atılğan (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006), 258-272, 258.

¹⁵ İhsan Tokar - Özcan Celal, “Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını”, *Eskiyeni* 35 (2017), 33-50, 46; Mermutlu, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, 96.

¹⁶ Atiye Emiroğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016), 217; Etienne Copeaux, *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezine (1931-1993)* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000), 183; Subaşı, “İmam Hatip (li) ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”, 125.

¹⁷ Farklı değerlendirmeler için bkz. Kaymakcan - Aşlamacı, “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”, 79; Ruhi Sarpkaya, “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”,

batlandırılır¹⁸, tehdit oldukları ya da olmadıklarına dair tartışmalarla ele alınır¹⁹. Devletin dini kontrol altında tutmak için oluşturduğu kurumlar, aşırı dini gruplara karşı sigorta, komünizm gibi akımlara karşı kontrol aracı oldukları düşünülür²⁰. Medreselerin devamı olduğu²¹, din adamı yetiştirmenin tek görevleri olması gerektiği, genel liselere alternatif kurumlar haline getirildikleri belirtilir²².

Batılı bakışta da Tevhid-i Tedrisat dayanak gösterilerek bu kurumların salt din görevlisi yetiştirilmek üzere açıldıkları öne çıkarılır²³. Sayısal artışa vurguyla imam hatip okullarının eğitim sistemine dini bir alternatif oluşturdukları iddia edilir²⁴. Hem devletin istediği İslam anlayışını sürdürmek hem dini, devlet kontrolünde tutabilmek için geliştirilen bir okul türü olarak görülür. Bir diğer değerlendirme ise hükümetlerin politika araçları oldukları yönündedir²⁵. Nihayetinde batılı bakışta da siyasi ve politik hususların öne çıkarıldığı belirtilir²⁶.

Olumlu yaklaşımlarda ise imam hatip okulları din ve vicdan hürriyeti dayanağında din eğitim ve öğretiminin anayasal hak oluşuyla ele alınır²⁷. Hiçbir İslam ülkesinde olmayan deneyimin ortaya çıkardığı modern eğitim kurumları olarak görülür²⁸. Türkiye'deki din eğitiminin model oluşturduğu bu yönüyle okulların mevcut ve muhtemel katkıları değerlendirilir²⁹. Sağ-

Toplum ve Demokrasi 2/3 (2008), 1-28, 26.

¹⁸ Mermutlu, "İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı", 95.

¹⁹ Subaşı, "İmam Hatip(liler) Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları", 117; Suat Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995), 111-120, 111; Yılmaz - Akçay, "2002-2020 Yılları Arası Türkiye'de Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimine Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma", 181.

²⁰ Serkan Gıyas Çatalbaş, *İktidarın Meşrulaştırılmasında Eğitim Politikaları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 194; Ali Tatlı, *Din - Siyaset İlişkileri Bağlamında Türkiye'de Din Eğitimi* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 105.

²¹ Mustafa Ergün, "Medreseler ve İmam-Hatip Liseleri", *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2005), 109-121, 109.

²² Sarpkaya, "Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri", 25; Zekai Baloğlu, *Türkiye'de Eğitim*, (Ankara: Tüsiad Yayınları, 1990), 133.

²³ Ayşe Zişan Furat, "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 108.

²⁴ Furat, "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı", 109.

²⁵ Furat, "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı", 111.

²⁶ Furat, "2002 Sonrası Türkiye'yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı", 112-113.

²⁷ Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, 217.

²⁸ Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 320.

²⁹ Ahmet Koyuncu - Mehmet Birekul, "Bir Model Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri", *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 10/40 (2014), 187; Fatih Bayezit, Yumuşak Güç Unsuru Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri, *Talim* 1/2 (2017), 302; Esra Doğan, *Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liselerinde Eğitim* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 78.

lıklı ve doğru kaynaktan din eğitimi için vazgeçilmezliği vurgulanır. Okulların, sapkın dini akımlara karşı da sigorta görevi üstlendiği de belirtilir³⁰. Manevi hayatın ve inanç dünyasının yeniden canlanması ve gelişmesindeki, dini kimliğin korunmasındaki katkılarına değinilir³¹. Muhafazakâr kesimin kendi değerlerini yaşattığı, yeniden ürettiği ve dolayısıyla genç kuşaklara aktarımın yapıldığı kurumlar olarak görülür³². Ülkenin değişmez gerçeği olmasının yanı sıra belli kesimler için okuldan öte anlam taşıdığı üzerinde durulur³³. Bir diğer değerlendirme ise dönem boyunca -yaşadığı düşünülen- devlet ile millet arasındaki soğukluğun bu kurumlar aracılığıyla giderildiğine dairdir³⁴.

2. SİYASİ-İDEOLOJİK YAKLAŞIMLAR

Literatürde üzerinde durulan bir başka husus okulların siyasi-ideolojik tartışmaların dışında ele alınmasıdır. Bu yaklaşıma hizmet edecek düşünce ve uygulamalardan kaçınılması istenir³⁵. İmam hatip okullarının kurulduğu yıllardan bugünlere, yapılan tartışmalarda konunun siyasi-ideolojik bir zeminde ele alındığı belirtilmektedir³⁶. Her siyasi değişiklikle birlikte din eğitiminin de etkilendiği³⁷, bunun ise sürekli bir meşruiyet ve kendini gerçekleştirme çabasına evrildiği değerlendirilir³⁸. Köy enstitüleri örneğinde de olduğu üzere imam hatip okullarının siyasete dâhil edilmesinin ideolojik yaklaşımları beslediği, topluma hizmet üretebilmesinin tarafsız bir yaklaşımla sağlanabileceği üzerinde durulur³⁹. Okulların her türlü siyasi tartışmanın dışına taşınmasının, genel eğitimin bir parçası olduklarının

³⁰ Suat Cebeci, "Türkiye'de Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitimi", *Diyanet Dergisi* 26/3 (1990), 29-45, 44-45.

³¹ Mustafa Öcal, *Osmanlıdan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi* (Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011), 358; Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", 111.

³² Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 300.

³³ Gökaçtı, *Türkiye'de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 349; Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 23.

³⁴ Süleyman Akyürek, "İmam Hatip Liselerinde Din Öğretimi: Fırsat mı? İmkân mı? Girdap mı? Açmaz mı?", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri* (IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri, Ankara: 2009), 621-639, 638.

³⁵ Fatih Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259, 1259; Mustafa Sarı, "İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi", *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120, 117; Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 24.

³⁶ Ertan Özensel vd., *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı* (Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016), 148.

³⁷ Tatlı, *Din - Siyaset İlişkileri Bağlamında Türkiye'de Din Eğitimi*, 104.

³⁸ Mahmut Zengin, "Modern Türkiye'de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz", *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayinevi, 2017), 52.

³⁹ Sümeyra Bilecik, "Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları", *Mütefekkir* 3/6 (2016), 329-347, 346.

kabul görmesi istenir⁴⁰. Bu yönüyle imam hatip okullarının din ve vicdan hürriyeti dayanağında din eğitim ve öğretiminin anayasal hak oluşuyla ele alınması üzerinde durulur⁴¹. Bu süreçte tarihsel tecrübenin de göz önünde bulundurulması, sağlıklı bir din eğitimi için siyasi-ideolojik müdahalelerin olmadığı bir zeminin oluşturulması istenir⁴². Bilimsel tartışmalar, gelecek öngörülere, okulların zayıf ve güçlü yönleri, meselenin eğitim meselesi olduğunun kabulü vb. hususların gerekliliği değerlendirilir⁴³.

Okulların; katsayı, başörtüsü gibi sorunları çözümlendiği için siyasal gündemin bir öznesi olmaktan uzaklaşmaya, eğitim boyutunun öne çıkmaya başladığı da değerlendirilmektedir⁴⁴. Yurtdışına üniversite eğitimi için giden imam hatip mezunu öğrencilerle yapılan bir çalışmada, durumlarının bir mağduriyet değil imkân olarak görüldüğü, siyasi bir dil ve üslup yerine kültürel bir dil ve üslubun benimsendiği ve bu durumun önemli olduğu belirtilmektedir⁴⁵. Her ne kadar bu temenniler öne çıksa da din-siyaset-eğitim ilişkisindeki tartışmaların farklı tonlarda ama varlığını hissettirecek bir vaziyette devam edeceği üzerinde de durulmaktadır⁴⁶.

3. FONKSİYONLARI

İmam hatip okullarını farklı kılan özellikleri ya da bu okulların fonksiyonları da denebilecek üç özelliğinin literatürde öne çıkarıldığı görülür. Bunlar; mesleki eğitim, akademik eğitim ve din eğitimidir. Bu fonksiyonlara yönelik farklı değerlendirmeler bulunmaktadır. İmam hatip öğrencilerinin memnuniyet düzeylerinin yüksekliği bu kurumlarda alınan din eğitimine bağlanmaktadır⁴⁷. Okulların tercih edilmelerinde özellikle veli yönüyle; çocuklarını hayatın olumsuzluklarından koruma isteği öne çıkmakta, din ve din eğitimi koruyucu görülümekte ve kurumlar güvenilir bulunmaktadır⁴⁸.

⁴⁰ Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", 1259.

⁴¹ Emiroğlu, *Türkiye'de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, 217.

⁴² Tatlı, *Din - Siyaset İlişkileri Bağlamında Türkiye'de Din Eğitimi*, 99.

⁴³ Adem Korukçu, "İmam Hatip Liseleri", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2012), 181-214, 202; Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 22; Özensel vd., *Türkiye'de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*, 148.

⁴⁴ Şükrü Türköz, "Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü", *Talim* 5/1 (2020), 1-20, 18.

⁴⁵ İsmail Çağlar, "Anadolu'dan Viyana'ya İmam-Hatipler: Modernleşme, Diaspora ve Eleştiri", *Sakarya University Journal of Education* 5/1 (2015), 81-94, 91.

⁴⁶ Tatlı, *Din - Siyaset İlişkileri Bağlamında Türkiye'de Din Eğitimi*, 104.

⁴⁷ Cebeci, "İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi", 116; Şahin Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 85; Ömer Alper Karasubaşı vd., "Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105, 66.

⁴⁸ Çınar, "İmam Hatip Liselerinden Beklentiler", 1258.

Bu üçlü fonksiyon arasından “yükseköğretime hazırlayan” yönünü öne çıkararak din eğitimi de buna eklemleyen yaklaşımın hem öğrenci hem velilerce benimsendiği üzerinde durulur⁴⁹. Öğrencilerin meslek seçiminde din görevliliğini, üniversite tercihlerinde de ilahiyat alanını tercih etme isteklerinin düşük çıkması bu algıyı destekleyen bir argüman olarak değerlendirilir⁵⁰. Velilerden de çocuklarının din görevlisi olmasını isteyenlerin sayısı oldukça azdır. Onların, din eğitimi almalarını ama diğer meslek alanlarına yönelmelerini istemektedirler⁵¹. Dolayısıyla veli, öğrenci ya da mezunlar imam hatip okullarını sadece bir meslek okulu olarak görmemektedir⁵². Diğer yandan öğrencilerin son dönemde üniversite bölümlerine yönelimlerinde -ilahiyat ve sağlık öncelikli- gelecek kaygısının öne çıktığı; kolay istihdam ve iş bulmanın önemli bir kriter olduğu belirtilmektedir⁵³.

İmam hatip okullarının tartışılan kurumlar olmaktan çıkarılması için meslek lisesi oldukları yönünde yasal uygulamaların geliştirilmesi de öne sürülmektedir⁵⁴. Üç işlevin imam hatip okullarının yükünü artırdığı, vatanşın din eğitimi ihtiyacının başka kanallardan karşılanarak bu okulların meslek okulu hüviyetine dönüştürülmesi gerekliliği de iddia edilmektedir⁵⁵. Oysaki meslek lisesi olarak açılmalarına karşın üniversiteye girme imkânlarının oluşturulmasıyla okulların işlevine din eğitimi ihtiyacını karşılamamanın da eklendiği belirtilir⁵⁶. Böylece din görevlisi yetiştirilmesinden

⁴⁹ İbrahim Aşlamacı - Emrah Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Velilerinin Çocuklarının Eğitimine Katılım Durumları: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”, *Talim* 1/2 (2017), 153-185, 175; İsmail Zurnacı, *Çocuklarını İmam Hatip Ortaokuluna Gönderen Veliler Üzerine Betimsel Bir Araştırma Çorum Örneği* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 73; Ruşen Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, İstanbul: Tesev Yayınları, 2004, 198; Faruk Özcan, *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle Türkiye’de Örgün Din Eğitimi: İmam Hatip Liseleri Örneği* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 102; Erkan Altuntaş, *Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi Algısı (Batman Örneği)* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 97.

⁵⁰ Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1257; Şuayip Özdemir - Tuncay Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 5-33, 30; Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 86; Karasubaşı vd. “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, 66; Tuncay Karateke, “İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 221-239, 234; Hulusi Yiğit, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Yüksek Din Öğretimi Algısı (İstanbul Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 121; Mehmet Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? Ve Neden?”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 598.

⁵¹ Fatih Çınar, “1924’ten 2000’e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması”, *Milli Eğitim* 197 (2013), 180-208, 205; Zurnacı, *Çocuklarını İmam Hatip Ortaokuluna Gönderen Veliler Üzerine Betimsel Bir Araştırma Çorum Örneği*, 71-72.

⁵² Türköz, *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*, 241; Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 203.

⁵³ Aşlamacı - Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dini Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 30.

⁵⁴ Sarpkaya, “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”, 26; Baloğlu, *Türkiye’de Eğitim*, 133.

⁵⁵ Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 47; Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 209.

⁵⁶ Zengin, “Modern Türkiye’de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir

çok, dini kültürün yaşatılması ve dini kimliğin korunmasının öne çıktığı üzerinde durulur⁵⁷. Okulların akademik bir hüviyet edindiği; muhafazakâr kesimdeki değişimle birlikte din eğitiminin bundan etkilendiği de yapılan değerlendirmelerdendir⁵⁸.

4. KİMLİK

İmam hatip öğrencilerinin topluma bakışları, varsa farklılaşma ya da bir imam hatipli kimliğinin varlığı da araştırmalarda sıklıkla ele alınan bir husustur. Öğrencilerde toplumdan farklılaşma değil onunla bütünleşme yönünde bir eğilimin varlığına dikkat çekilir⁵⁹. Toplumsal aidiyet duygusunun iyi düzeyde olduğu tespitlerine yer verilir⁶⁰. Diğer okul türlerindeki öğrencilerle yapılan karşılaşmalarda da değerlere verilen önem bakımından anlamlı bir farklılık olmadığı belirlenmiştir⁶¹. Bir diğer araştırmada ise çelişkili gibi görünse de kendilerini “imam hatipli” oldukları için farklı gördükleri fakat toplum nazarında diğer öğrencilerden farklı görünmek istemedikleri sonucuna ulaşılmıştır⁶². Bu durum; her ne kadar alınan eğitim, sosyo-kültürel farklılıklar da olsa bu çağın öğrencisi oluşlarıyla açıklanır. Beklentileri, öncelikleri ve kaygılarıyla bu çağın bireyleri oldukları belirtilir⁶³.

Kimlikte farklılaşmalar olduğu tespitleri de bulunmaktadır. İmam hatip okullarında yürütülen bir çalışmada öğrenciler, diğer okul türlerindeki öğrencilerden farklı kimlik özellikleri taşıdıklarını belirtmişlerdir. Burada ahlaki duyarlılık görece öne çıkarılmıştır⁶⁴. Benzer şekilde imam hatipli ve olmayanların birbirlerine yönelik metaforik algılarında da farklılaşma olduğu belirtilir⁶⁵. Ayrıca bu öğrencilerin kendi içinde daha homojen olduk-

Analiz”, 52-53; Korkmaz, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri: Nasıl? ve Neden?”, 597; Mermutlu, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, 89.

⁵⁷ Cebeci, “İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi”, 112.

⁵⁸ Mermutlu, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, 92.

⁵⁹ Mermutlu, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, 92.

⁶⁰ Muhiddin Okumuşlar, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Toplumsal Aidiyet Duygusu”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 322; Gökaçtı, *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*, 328.

⁶¹ Rıza Altun, “Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)”, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/2 (2015), 195-224, 218-219.

⁶² Ümmügül Betül Kamburoğlu, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: “Öteki” Olmadan “İmam Hatipli” Olmak Mümkün Mü?”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013), 373-389, 388.

⁶³ Zeynep Bircan, “Yeni Bin Yılın İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitimden Beklentileri ve Teknoloji Kullanımı İle İlgili Görüşleri-Konya Örneği”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 471-489, 487.

⁶⁴ Şükrü Türköz, “İmam Hatiplilik” Kimliğinin Belirleyici Unsurları”, *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademik Dergisi* 6/6 (2021), 1190-1217, 1211.

⁶⁵ Mustafa Macit, “Medyada “İmam Hatipli” Sosyal Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler”, *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu* (İstanbul: Ensar

ları diğer lise öğrencilerinin ise daha çok farklılık barındırdıkları değerlendirilir⁶⁶. Diğer yandan imam hatip öğrencilerine yönelik algı ile gerçek arasındaki farklılaşma dikkat çekicidir. Algıda farklı bir tasavvur yer ederken gerçekliğin buna karşılık gelmediği üzerinde durulur⁶⁷. Bu bulgunun devamında öğrencilerdeki farklılaşmanın kaynağı aileler gösterilir. Ailenin hayata bakışının; çocuğu farklılaştırdığı, din eğitimi alma isteğini de öne çıkardığı üzerinde durulur⁶⁸. “Dini şuur”, “dava bilinci”, “imam hatip ruhu” gibi geçmişte var olduğu belirtilen hususların günümüzde sürdürülemediği belirtilir. Geçmişte yaşanan sorunlara karşılık bugün rehabetin hâkim görüldüğü, dünyevileşmenin hassasiyetleri zayıflattığı üzerinde de durulur⁶⁹.

Okulların; siyasi yönden öğrencilerin düşüncelerini etkilediği de iddia edilmektedir⁷⁰. Bu yönüyle okullar siyasi bir kimliğe büründürülmeye çalışılsalar da öğrencilerde böyle bir yaklaşıma dair bulgulara rastlanmadığına, sınırlı farklılaşmada ise ailenin etkilerine dikkat çekilmektedir⁷¹. İmam hatiplilerle ilgili siyasal parti üyeliğine yönelik tespitler de kayda değerdir. Mezun ya da velilerin hem siyasete ilgi düzeyleri hem de siyasi parti üyelik oranlarının düşük olduğu değerlendirilmektedir⁷². Benzer şekilde mezunlar arasında mezunlar derneği vb. kuruluşlar olsa da güçlü bir dayanışma ağı olmadığı belirtilmektedir⁷³.

Yapılan araştırmalarda toplumun bir parçası olarak imam hatip öğrencilerinde de değişimin varlığına vurgu yapılmaktadır. Bu yönüyle öğrencilerde modern ve muhafazakâr değerlerin oluşturduğu melez bir desenden

Neşriyat, 2013), 343-358, 353; Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 198; Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 37.

⁶⁶ Rüstem Erkan – Harika Akçayöz, “Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2003), 174 - 201, 199.

⁶⁷ Emre Altıntaş, *Türkiye’de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020), 192.

⁶⁸ Erkan - Akçayöz, “Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”, 199.

⁶⁹ Türköz, “Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü”, 18; Türköz, *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*, 233; Sena Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 122-123.

⁷⁰ Lokman Cerrah, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Din-Devlet İşleri Bağlamındaki Mülhazaları Üzerine Bir Deneme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (2016), 1121-1137, 1135; Sarpkaya, “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”, 26; Emiroğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, 216.

⁷¹ Emiroğlu, *Türkiye’de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*, IX; Mermutlu, “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”, 94; Sıddık Ağçoban, “İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivizm Açısından İncelenmesi”, *Talim* 2 (2018), 53-83, 76.

⁷² Türköz, *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*, 234.

⁷³ Çakır vd., *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*, 198; Bozan, *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*, 37.

söz edilmektedir. Bu kurumlarda muhafazakârlığın varlığını hissettiren modernliğin de kendini giderek artan oranda kabul ettirdiği belirtilir⁷⁴. Bir diğer ifadeyle “imam hatipliler” biçimiyle tek tipleşmiş ve ideolojik bir kategorinin olmadığı, umulan ya da korkulan düzeyde dindarlık düzeyi yüksek nesillerin de yetişmediği öne çıkarılmaktadır⁷⁵. İmam hatiplere yönelik algıda da tek etkenin din olmadığı; kültürel, siyasi, toplumsal vb. çoklu faktörlerin varlığına dikkat çekilmektedir⁷⁶.

5. TERCİHLER

İmam hatip okullarının tercihinde üçlü faktörün etkili olduğu belirtilmektedir. Bunlar; öğrencinin isteği, puanı ve ailenin isteğidir⁷⁷. Yapılan alan araştırmalarında öğrenci ve veli isteğinin çeşitli nedenlerle farklılaşsa da ilk iki sırayı aldıkları görülebilmektedir⁷⁸. Tercihlerde veli isteğinin öncelendiği⁷⁹ ya da öğrencilerin isteklerinin etkili olduğu durumlar söz konusu olabilmektedir⁸⁰. Veliler yönüyle hayatın olumsuzluklarından çocuklarını koruma isteği öne çıkmaktadır. Ebeveynlerin değerlendirmelerinde din ve din eğitimi koruyucu görülmekte ve kurumlar da güvenilir bulunmaktadır⁸¹. Diğer yandan “Dinimi daha iyi öğrenmek için” ifadesinin de tercihlerde etkili olduğu değerlendirilir⁸².

Veli isteğinin etkili olduğu durumlarda bazı aileler ile öğrenciler arasında uyumsuzluk yaşandığı; bunun, öğrencilerin okullara yönelik memnuniyet oranını düşürdüğü belirtilir⁸³. Devamında öğrencilerin değerlendirme-

⁷⁴ M. Kemal Coşkun - Burcu Şentürk, “Gelenekçilikten ‘Muhafazakar Modernliğe’: İmam Hatip Okulları Örneği”, *Mülkiye* 34/268 (2010), 249-263, 262.

⁷⁵ Taha Akyol, *Modernleşme Sürecinde Türban*, İstanbul: Nesil Yayınları, 2008, 170; Kanburoğlu, *Popüler Kültür - Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği*, 165.

⁷⁶ Vedat Terlemez - Yusuf Alpaydın, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatiplik Algısı ve Denevrimlerinin İncelenmesi”, *Talim* 3/1 (2019), 103-130, 128.

⁷⁷ Nevzat Gencer, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 149-172, 168; Özdemir - Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, 29.

⁷⁸ Aşlamacı - Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 29.

⁷⁹ Özdemir - Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, 29; Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1257; Karasubaşı vd., “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, 66; Yusuf Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423, 419.

⁸⁰ Çalışkanoğlu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 84; Aşlamacı - Eker, “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, 29; İbrahim Turan - Aysel Vural, “İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algısı”, *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018), 1745-1760, 1759.

⁸¹ Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1258.

⁸² Özdemir - Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, 30.

⁸³ Özdemir - Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”,

leriyle; kendi tercihi dışında bu okula gelme, meslek derslerinin üniversite sınavında etkili olmaması, meslek seçiminde din görevliliğinin düşünülmemesi gösterilir⁸⁴. Üçüncü faktör durumundaki “puan” ile kastedilen ise öğrencinin farklı bir ortaöğretim kurumunu tercih etmesine rağmen puan yetersizliği nedeniyle yine tercihlerinde yer alan imam hatip okuluna yerleşmesidir. Bu durumdaki öğrenci oranları diğer iki faktöre göre oldukça düşüktür.

6. GEÇMİŞLE VE DİĞER OKUL TÜRLERİYLE KIYASLAMALAR

Özellikle son dönem literatüründe imam hatip okullarıyla ilgili ele alınan hususlardan biri de nicelik ve niteliğe yöneliktir. Mezunlar, yönetici, öğretmen görüşlerine dayalı çalışmalarda da geçmiş-bugün kıyaslamaları öne çıkarılmaktadır. İmkanların artması, akademik başarı, okul ve öğrenci sayılarında artış vb. değerlendirme yapılan alanlardır. Nicelikteki artışın nitelikte karşılık bulamadığı iddia edilmektedir⁸⁵. Okul-öğrenci sayısı yerine niteliğin merkeze alındığı süreç ve çıktı odaklı bir yaklaşımın hâkim kılınması istenmektedir⁸⁶. İlk dönemdeki yönetici, öğretmen, veli ve öğrencilerdeki özveri öne çıkarılarak bu şuurun tekrar kazandırılması önerilmektedir⁸⁷.

İmam hatip okulları için ideolojik bir bakışla ötekileştirici bir dilin kullanıldığı, bütünlük gözetilmeden parçalar üzerinden başarısız oldukları vurgusunun işlendiği de değerlendirilmektedir⁸⁸. Diğer yandan özellikle proje okulları ile sadece akademik değil teknoloji, sanat, spor vb. çoklu alanlarda kalitenin yakalandığı ve bu okulların potansiyellerinin yüksekliği üzerinde de durulmaktadır⁸⁹.

29; Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, 419.

⁸⁴ Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, 419.

⁸⁵ Karasubaşı vd., “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, 94; Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 1259; Muhammet Fatih Genç, “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166, 145; Yılmaz – Akçay, “2002-2020 Yılları Arası Türkiyede Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimine Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 175.

⁸⁶ Karasubaşı vd., “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, 94; Çınar, “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”, 94.

⁸⁷ Genç, “2023 ve 2071 Türkiyesinde İmam Hatip Liseleri”, 24.

⁸⁸ Hülya Özkan, “Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme”, *Talim* 5/4 (2020), 55-70, 69.

⁸⁹ Davut Karaman, “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”, *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-38, 34; Abdurrahman Kaya, “Proje Okullarının Yapı ve İşleyişine İlişkin Bir Örnek Olay İncelemesi”, *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 49 (2019), 69-97, 91-92; Ahmet Koç, *Proje Okullarının Etkili Okul Özellikleri ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıkları Açısından İncelenmesi* (Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019), 173-174.

7. MESLEK DERSLERİ VE ÖĞRETMENLERİ

Meslek dersleri literatürde özellikle imam hatip öğrencileriyle yapılan alan araştırmalarında öne çıkarılmaktadır. Konu; öğrenci bakışıyla meslek dersleri ve meslek dersi öğretmenleri bağlamında ele alınmaktadır. Bazı öğrencilerde bu derslere karşı ilginin düşüklüğüne dikkat çekilir⁹⁰. Bu öğrencilerin bakışından meslek derslerinin; zorluğu, teorik oluşu⁹¹, üniversite sınavında çıkmaması değerlendirilmelerde öne çıkan hususlardır⁹². Yine son dönemde ihdas edilen; kendimizi ve ötekini tanımaya indirgenebilecek olan “Dinler Tarihi” ve “İslam Kültür ve Medeniyeti” derslerinin beklenen ilgiyi görmediği belirtilmektedir⁹³. Bir başka araştırmada ise memnuniyetin yüksekliği, bu okullarda alınan din eğitimine atıfla açıklanmaktadır⁹⁴. Benzer şekilde okulların tercih edilmesinde “Dinimi daha iyi öğrenmek için” ifadesi öne çıkarılmaktadır⁹⁵. Meslek derslerine yönelik öneriler ise bugüne ve bugünün öğrencisine katkı sağlayacak pratik bilgileri içeren yaklaşımların esas alınması yönündedir⁹⁶. Derslerin anlamayı öne çıkaran, ilgi çekici, güncel ve özet bilgiler içermesi⁹⁷; programlarının sadeleştirilmesi⁹⁸; ilahiyat alanını seçen öğrenciler için üniversite sınavında meslek derslerinden sorulara yer verilmesi önerileri getirilmektedir⁹⁹.

⁹⁰ Batar, “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklentisi ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”, 420; Esra Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 238.

⁹¹ Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 237; Çalışkanoglu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 85; Kaya, “İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 87.

⁹² Karateke, “İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği”, 236; Kaya, “İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, 87; Mustafa Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”, *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99, 97.

⁹³ Mücahit, “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”, 97.

⁹⁴ Cebeci, “İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi”, 116; Çalışkanoglu, *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*, 85; Karasubaşı vd., “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”, 66.

⁹⁵ Özdemir - Karateke, “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”, 30.

⁹⁶ Terlemez - Alpaydın, “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatiplik Algısı ve Deneyimlerinin İncelenmesi”, 128; Sarı, “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”, 118.

⁹⁷ Zeynep Kaya, “İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018), 61-96, 86.

⁹⁸ Yusuf Batar, “Dinî Manipülasyonlar Karşısında İmam Hatip Okullarının Misyonu”, *Talim* 1/1 (2017), 29-54, 44.

⁹⁹ Fatih İpek, “İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Mevcut İmam Hatip Müfredatına ve İmam Hatip Liselerinin Geleceğine İlişkin Görüşleri (Konya Örneği)”, *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*, ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017), 549-564, 563; Sarı, “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentileri ve Bu Beklentileri

Meslek dersleri öğretmenleri de değerlendirilmektedir. Dersin sevdirmesine yönelik, meslek dersleri öğretmenlerinin etkisine çoğunluk olumlu yaklaşırsa da olumsuz değerlendirmeler de bulunmaktadır¹⁰⁰. Öğrencilerle yapılan çalışmada öğretmenlerin, istenen oranlarda öğrenci tarafından model alınmadıkları belirtilmektedir¹⁰¹. Önerilerde; iletişim becerileri, teknolojinin kullanımı, derslerin sunumu gibi alanlarda gelişmelere ihtiyacın varlığına dikkat çekilir¹⁰². İlahiyat fakültesinde imam hatip meslek dersleri öğretmenliği bölümlerinin açılması öneri olarak öne çıkan hususlardan biridir¹⁰³.

8. OKULLARA YÖNELİK ÖNERİLER

Literatürde imam hatiplerle ilgili yapılması gerekenler başlığında genel eğitimle ilgili hususlara daha çok değinildiği görülmektedir. Burada ise bu okullara özgü tekliflere yer verilmiştir. Buna göre; ders programları yerelden öğrenci alan okullar için esnek hazırlanmalı; sosyal kültürel etkinliklere, spor, sanat, musiki vb. alanlara daha fazla imkân oluşturulmalıdır. İmam hatip okullarının diğer kurum ve kuruluşlarla işbirliğinde özellikle çoklu alanda sosyal sorumluluk projelerini hayata geçirmelerinin yararlı olacağı değerlendirilmektedir¹⁰⁴.

Yönetici, öğretmen, veli ve öğrencilerce bu okullardaki proje ve program uygulamaları –program çeşitliliği- kabul görmektedir¹⁰⁵. Böylece akademik seviyesi yüksek öğrencilerin gelmesi, yönetici ve öğretmenlerin seçilmesi, program çeşitliliği gibi avantajlarıyla birçok alanda kalitenin yakalandığı belirtilmektedir¹⁰⁶. Ayrıca uluslararası okullar ile Türkiye'deki din eğitiminin bir model olarak sunulabileceği değerlendirilir. Bunların çoklu alandaki mevcut ve muhtemel katkıları da ele alınan hususlardandır¹⁰⁷. Bir diğer

lerin Karşılama Düzeyi", 118.

¹⁰⁰ Yiğit, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Yüksek Din Öğretimi Algısı (İstanbul Örneği)*, 124-125.

¹⁰¹ Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)", 98; Sali, *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*, 238.

¹⁰² Mücahit, "Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)", 98.

¹⁰³ Genç, "2023 ve 2071 Türkiye'sinde İmam Hatip Liseleri", 24.

¹⁰⁴ Özkan, "Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme", 69.

¹⁰⁵ İpek, "İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Mevcut İmam Hatip Müfredatına ve İmam Hatip Liselerinin Geleceğine İlişkin Görüşleri (Konya Örneği)", 563; Karaman, "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi", 32; Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*, 120; Koç, "Proje Okullarının Etkili Okul Özellikleri ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıkları Açısından İncelenmesi", 173-174.

¹⁰⁶ Karaman, "Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi", 34.

¹⁰⁷ Koyuncu - Birekul, "Bir Model Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri", 187; Bayezit, "Yumuşak

öneri ise öğretmenliğe yönelik hazırlıkla ilgilidir. Okulların mesleki eğitimle irtibatlı olarak din kültürü öğretmenliği için de üniversiteye hazırlayan bir kurum fonksiyonu üstlenebileceği değerlendirilmektedir¹⁰⁸.

SONUÇ

İmam hatip okulları, Cumhuriyet dönemi din eğitimi tecrübesinin önemli bir başlığıdır. Düünden bugüne bu okullara yönelik farklı gerekçelerle uygulamalar geliştirilmiştir. Burada imam hatip okullarıyla ilgili öne çıkan hususlar belirlenmeye çalışılmıştır. Olumlu-olumsuz yaklaşımlara yer verilmiş, bu minvalde durum tespitlerine ve değerlendirmelere gidilmiştir. Literatür taraması sonucunda ulaşılan konu çeşitliliğinden sık tekrar edilenler öne çıkarılmıştır.

Alan yazında üzerinde ısrarla durulan husus; okullara siyasi-ideolojik yaklaşımlardan uzak durulmasıdır. Politik okumalara sahip bir bakış açısı, uygulama ya da değerlendirmelerin bu kurumlara katkı sunmadığı belirtilmektedir. İmam hatip okulları salt bir eğitim kurumu olarak görülmesi; araştırmalara konu olmalı, kendine özgü hususiyetleri ile varlığı kabul edilmelidir. Bütünün bir parçası olduğu, din eğitimi ihtiyacını karşıladığı gibi hususların dikkate alınması yerinde olacaktır. Okullara yönelik farklı anlam yüklemelerinin yapılması da gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Nihayetinde imam hatip okulları da okullardan bir okuldur, bu temel ilke kaçırılmamalıdır.

İmam hatip okullarının kendine özgü yanı ya da işlevleri de denebilecek üç özelliği öne çıkmaktadır. Bunlar: mesleki eğitim, din eğitimi ve akademik eğitimidir. Kuruluş amacında mesleki eğitim öne çıksa da süreç içinde okulların din eğitimi ve akademik eğitimle de bütünleştiği belirtilebilir. Bugün için okulların tercih edilmesinde, akademik eğitimin yanında din eğitiminin verilmesi ana etken görünümündedir. Bu durum üniversite tercihlerinde de kendini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle bu okulların salt meslek lisesi olarak görülmesi doğru olmayacaktır. “Meslek okulu olarak açıldı ve böyle devam etmeliydi.” itirazından hareketle farklı zaman dilimlerinde uygulamalar geliştirilse de okulların mevzuat çerçevesinde kendi mecrasında ilerlemesi daha tabii görünmektedir.

Okulların bir kimlik inşa edip etmediği, toplumsal alanda farklılaşmaya ya da bütünleşmeye etkileri de ele alınan hususlardandır. “İmam hatipli” kimliği denebilecek bir farklılaşmanın olmadığı belirtilebilir. İmam hatip okulları öğrenci ya da mezunlarının salt politik bir tutuma sahip olmadık-

Güç Unsuru Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri”, 302; Esra Doğan, *Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liselerinde Eğitim* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 78.

¹⁰⁸ Genç, “2023 ve 2071 Türkiye’sinde İmam Hatip Liseleri”, 23.

ları da görülebilmektedir. Değerler alanında görece var olan farklılaşmanın ise alınan din eğitimi ya da meslek dersleri kaynaklı olduğu düşünülebilir. Kısmen değer alanındaki ve metaforik algıdaki farklılıkların da okulların alameti farikası olarak görülmesi gerekmektedir. Bu bakımdan toplumdan farklılaşmadıkları gibi özgünlüklerini koruyan özelliklere de sahip oldukları belirtilebilir. Bu özelliklerinin korunması da önem arz etmektedir.

İmam hatip okullarının tercih edilmesindeki üçlü etken de öne çıkan hususlardan bir diğeridir. Öğrencilerin bu okulları tercihlerinde, kendi ya da ailelerinin isteği ve puan durumları etkili görünmektedir. Velinin okullar lehine öğrenciye rehberlik etmesi bir dayatma ya da zorlama olarak okunmamalıdır. Nihayetinde memnuniyet oranlarının yüksekliği –istisnaları olabilmekle birlikte- zorlamanın olmadığıyla irtibatlandırılabilir. Diğer yandan tüm okul türlerinde az ya da çok görülebilecek olan öğrenci memnuniyetsizliğinin, bu okullarda da varlığı söz konusu olabilmektedir. Memnuniyetin artırılmasına yönelik tedbirler geliştirilmesi de ele alınabilir. Bununla birlikte ailelerin din eğitimini koruyucu, okulları da güvenli bulmaları hareket noktası olmalıdır. Kurumların yaşaması/yaşatılması da bu faktörle sıkı ilişki içinde görünmektedir. Bu bakımdan okul-aile işbirliğine ve okullara yönelik teveccühün korunmasına önem verilmelidir.

Son dönemdeki çalışmalarda ele alınan hususlardan biri de imam hatip okullarının niteliğine dairdir. Okul ya da öğrenci sayılarının artmasına karşın, nitelik olarak geçmişle ya da diğer okul türleriyle kıyaslamalarla geri kalındığı iddia edilmektedir. Oysaki 5 ve 12 yıllık zorunlu eğitim döneminin karşılaştırılması doğru değildir. Ayrıca okulların ülke genelini yansıttığı düşünülebilir. Akademik, kültürel, sosyal vb. tüm alanlarda farklı yetkinliklerde geniş bir yelpazede öğrenciler bu okullarda eğitim görmektedir. Bu, kendi kategorisinde diğer okul türlerinde de görülebilecek bir durumdur. Geçmişle ya da diğer okul türleriyle kıyaslamalarda da doğru sonuçlara ulaşabilmek için çoklu veri kullanımı gerekmektedir. Diğer yandan proje okulları ile büyük bir ivme kazanıldığı; bunun akademik, teknolojik, sosyal, kültürel, sportif, sanatsal vb. birçok alanda başarıları beraberinde getirdiği de gözden kaçırılmamalıdır. Kaldı ki tüm eğitim kurumları için geçerli olmak üzere, eğitimin tamamıyla akademiye ya da başarıya indirgenmesi de doğru bir yaklaşım değildir.

Araştırmalarda; bazı öğrencilerde meslek derslerine karşı ilginin düşüklüğüne dikkat çekilmektedir. Ders grubunun; zorluk, teoriklik ve üniversite sınavında çıkmaması yönüyle değerlendirildiği görülebilmektedir. Burada akademik kaygıların öne çıkmasının etkili olduğu düşünülebilir. Öğrenci bir taraftan dinini öğrenmek istemektedir. Bunun aracı konumundaki ders-

lerden de kaygılanıyor görünmektedir. Diğer yandan derse yönelik kaygılar, meslek dersleri öğretmenlerine de yansıtılıyor gibi durmaktadır. Meslek derslerinin sadeleştirilmesi, hayata dönük planlanması, güncelle irtibatının kurulması, pratik bilgiler içermesi, ilgi çekici kılınması, kültür dersleriyle işbirlikleri gibi tedbirler geliştirilebilir. Özellikle Arapça ve Kur'an-ı Kerim derslerinin öğretim yöntemlerinde çeşitliliğe, yeniliğe gidilebilir. Öğrencileri bu derslere yaklaştıracak çoklu etkinliklere okullarda yer verilebilir. Hizmet içi eğitimlerde rehberlik, iletişim, teknoloji kullanımı ve yeni yöntemler gibi hususlarda öğretmenler desteklenebilir.

Proje ve program uygulayan imam hatip okullarının ülke genelinde yaygınlaşmasıyla akademik, teknolojik, sosyal, kültürel vb. alanlardaki başarılar da artmıştır. Bu uygulamanın korunması gerekmektedir. İhtiyaç duyulan proje ya da programların geliştirilmesinin yanı sıra var olanlarda da kalitenin korunması önemli görünmektedir. Uluslararası okullar ile din eğitimi modelinin dünyaya sunulabilmesi bir hedef olarak belirlenebilir. Esnek programlar ile sosyal ve kültürel etkinliklere daha büyük payın verildiği haftalık ders çizelgeleri oluşturulabilir. Okulların misyonuna da uygun olacak, sosyal sorumluluk projelerinin geliştirilmesi de hedefler arasına alınabilir.

KAYNAKÇA

- Adem, Mahmut. "Ulusal Eğitim Politikamız Nasıl Olmalıdır?". *Ankara Üniversitesi 60. Kuruluş Yılı Armağanı*. ed. Doğan Atılğan. 258-272. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2006.
- Ağçoban, Sıddık. "İmam Hatip Liselerinde Okutulan Ders Kitaplarının Bireycilik ve Kolektivism Açısından İncelenmesi". *Talim 2* (2018), 53-83.
- Akyol, Taha. *Modernleşme Sürecinde Türban*. İstanbul: Nesil Yayınları, 2008.
- Akyürek, Süleyman. "İmam Hatip Liselerinde Din Öğretimi: Fırsat mı? İmkân mı? Girdap mı? Açmaz mı?", *IV. Din Şurası Tebliğ ve Müzakereleri*. 621-639. Ankara: DİB Yayınları, 2009.
- Altıntaş, Emre. *Türkiye'de 2002 Sonrası Din Eğitimi Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Altıntaş, Erkan. *Öğrencilerde İmam-Hatip Lisesi Algısı (Batman Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Altun, Rıza. "Fen Lisesi ve İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Değer Yönelimleri (Samsun Örneği)". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 3/2* (2015), 195-224.
- Arslan, Mustafa. "Kitle İletişim Araçları, Medya ve Din İlişkisi Üzerine". *Birey ve Toplum 6/11* (2016), 5-25.

- Aşlamacı, İbrahim - Eker, Emrah. “İmam-Hatip Lisesi Öğrenci Velilerinin Çocuklarının Eğitimine Katılım Durumları: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma”. *Talim* 1/2 (2017), 153-185.
- Aşlamacı, İbrahim - Eker, Emrah. “İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Okul Aidiyet ve Dinî Tutum Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 14/32 (2016), 7-38.
- Aşlamacı, İbrahim. “Türkiye’nin İslam Eğitim Modeli: İmam-Hatip Okulları ve Temel Özellikleri”. *Turkish Studies* 9/5 (2014), 265-278.
- Ay, Sena. *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baloğlu, Zekai. *Türkiye’de Eğitim*. İstanbul: Tüsiad Yayınları, 1990.
- Batar, Yusuf. “Dini’ Manipülasyonlar Karşısında İmam Hatip Okullarının Misyonu”. *Talim* 1/1 (2017), 29-54.
- Batar, Yusuf. “İmam Hatip Lisesinde Çalışan Rehber Öğretmenlerin Öğrencilerin Beklenti ve Sorunlarına İlişkin Tespitleri”. *Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2019), 381-423.
- Batur, Behçet. “Türkiye’de Modernleşme, Din ve Din Adamlığı”. *Turkish Studies* 10/10 (2015), 181-200.
- Bayezit, Fatih. “Yumuşak Güç Unsuru Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri”. *Talim* 1/2 (2017), 293-309.
- Bekiroğlu, Halit - Okan, Nesrullah. “İmam Hatip Okullarıyla İlgili Yayımlanan Çalışmaların İncelenmesi: 2000-2018 Yılları Arası Tezlerin Bir Meta Sentezi”. *Talim* 2 (2018), 157-183.
- Bilecik, Sümeyra. “Eğitime Siyasi ve İdeolojik Yaklaşımlar Bağlamında Köy Enstitüleri ve İmam Hatip Okulları”. *Mütefekkir* 3/6 (2016), 329-347.
- Bircan, Zeynep. “Yeni Bin Yılın İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Eğitimden Beklentileri ve Teknoloji Kullanımı İle İlgili Görüşleri-Konya Örneği”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. 471-489. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Bozan, İrfan. *Devlet ile Toplum Arasında Bir Okul: İmam Hatip Liseleri... Bir Kurum: Diyanet İşleri Başkanlığı*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2007.
- Cebeci, Suat. “İmam Hatip Liselerinin Öğrenci Yapısı ve Bunun Sosyal Gelişme Açısından Değerlendirilmesi”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1995), 111-120.
- Cebeci, Suat. “Türkiye’de Ortaöğretimde Mesleki Din Eğitimi”, *Diyanet Dergisi* 26/3, 1990.
- Cerrah, Lokman. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Din-Devlet İşleri Bağlamın-

- daki Mülahazaları Üzerine Bir Deneme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 20/3 (2016), 1121-1137.
- Copeaux, Etienne. *Tarih Ders Kitaplarında Türk Tarih Tezinden Türk İslam Sentezi-ne (1931-1993)*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2000.
- Çağlar, İsmail. “Anadolu’dan Viyana’ya İmam-Hatipler: Modernleşme, Diaspora ve Eleştirisi”. *Sakarya University Journal of Education* 5/1 (2015), 81-94.
- Çakır, Ruşen vd. *İmam Hatip Liseleri: Efsaneler ve Gerçekler*. İstanbul: Tesev Yayınları, 2004.
- Çalışkanoğlu, Şahin. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Sorun ve Beklentileri (Çorum Örneği)*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Çatalbaş, Serkan Gıyas. *İktidarın Meşrulaştırılmasında Eğitim Politikaları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Çınar, Fatih. “1924’ten 2000’e Kadar Uygulanmış Olan İmam Hatip Lisesi Öğretim Programlarının Analizi ve Karşılaştırılması”. *Millî Eğitim* 197 (2013), 180-208.
- Çınar, Fatih. “İmam Hatip Liselerinden Beklentiler”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 11/60 (2018), 1243-1259.
- Çoşkun, M. Kemal - Şentürk, Burcu. “Gelenekçilikten ‘Muhafazakar Modernliğe’: İmam Hatip Okulları Örneği”. *Mülkiye* 34/268 (2010), 249-263.
- Doğan, Esra. *Uluslararası Anadolu İmam Hatip Liselerinde Eğitim*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Emiroğlu, Atiye. *Türkiye’de Din Eğitimi Bağlamında İmam Hatip Okulları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Ergün, Mustafa. “Medreseler ve İmam-Hatip Liseleri”. *Ülkemizde Laik Eğitim Sisteminde Sosyal Bilim Olarak Din Öğretimi Kurultayı*. ed. İkrâm Çınar, Hakan Atılğan. 109-121. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2005.
- Erkan, Rüstem - Akçayöz, Harika. “Siyasi İslam Tartışmaları Açısından İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Demokratik Tutum ve Davranışlarının İncelenmesi”. *Cumhuriyet Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 27/2 (2003), 174-201.
- Furat, Ayşe Zişan. “2002 Sonrası Türkiye’yi Tanımak/Tanımlamak: Batı Akademisinde İmam Hatip Lisesi Algısı”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. 99-115. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Gencer, Nevzat. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinde Okul Aidiyet Duygusu (Çorum Örneği)”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/39 (2019), 149-172.
- Genç, Muhammed Fatih. “2023 ve 2071 Türkiye’sinde İmam Hatip Liseleri”. *Eğitime Bakış* 35 (2015), 19-24.

- Genç, Muhammed Fatih. “İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Örneğinde Din Eğitiminde Kalite Sorunu”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 7 (2018), 145-166.
- Gökacı, Mehmet Ali. *Türkiye’de Din Eğitimi ve İmam-Hatipler*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2005.
- İpek, Fatih. “İmam Hatip Lisesi Öğretmenlerinin Mevcut İmam Hatip Müfredatına ve İmam Hatip Liselerinin Geleceğine İlişkin Görüşleri (Konya Örneği)”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. 549-564. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Kanburoğlu, Betül Ümmügül. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Benlik ve Kurum Algıları: “Öteki” Olmadan “İmam Hatipli” Olmak Mümkün Mü?”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. 373-389. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Kanburoğlu, Betül Ümmügül. *Popüler Kültür - Din Eğitimi İlişkisi: İmam Hatip Liseleri Örneği*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Karaman, Davut. “Yöneticilerine Göre Anadolu İmam Hatip Liselerindeki Program Çeşitliliği ve Proje Okul Uygulamasının Değerlendirilmesi”. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 11 (2021), 11-38.
- Karabaşı, Ömer Alper vd. “Öğrenci ve Mezunlarının Perspektifinden İmam Hatip Liselerinin Değerlendirilmesi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 18/39 (2020), 65-105.
- Karateke, Tuncay. “İmam Hatip Lisesi Son Sınıf Kız Öğrencilerinin Üniversite Yönelimleri: Elazığ İli Örneği”. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2020), 221-239.
- Kaya, Abdurrahman. “Proje Okullarının Yapı ve İşleyişine İlişkin Bir Örnek Olay İncelemesi”. *Marmara Üniversitesi Atatürk Eğitim Fakültesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 49 (2019), 69-97.
- Kaya, Zeynep. “İlahiyat Dışında Lisans Eğitimi Planlayan İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Meslek Dersleri ile İlgili Değerlendirmeleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 3/1 (2018), 61-96.
- Kaymakcan, Recep – Aşlamacı, İbrahim. “İmam-Hatip Liseleri Literatürü Üzerine Bibliyografik Bir İnceleme”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 9/22 (2011), 71-101.
- Kırboğa, Ziyaeddin. *Toplumsal Tezahürleri Bağlamında Zihniyet Değişimi ve Din*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Doktora Tezi, 2016.
- Koç, Ahmet. *Proje Okullarının Etkili Okul Özellikleri ile Öğretmenlerin Örgütsel Bağlılıkları Açısından İncelenmesi*. Lefkoşa: Yakın Doğu Üniversitesi, Doktora Tezi, 2019.
- Korkmaz, Mehmet. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Bu Okulu Tercih Süreçleri:

- Nasıl? ve Neden?”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. 1-25. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Korukçu, Adem. “İmam Hatip Liseleri”. *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 181-214. Ankara: Grafiker Yayınları, 2012.
- Koyuncu, Ahmet - Birekul Mehmet. “Bir Model Olarak Uluslararası İmam Hatip Liseleri”. *Muhafazakar Düşünce Dergisi* 10/40 (2014). 171-188.
- Köse, Ali. “Sekülerleşme Teorileri Bağlamında Türkiye’de Din ve Modernleşme”. *Laik ama Kutsal*. ed. Ali Köse. 11-18. İstanbul: Etkileşim Yayınları, 2006.
- Macit, Mustafa. “Medyada “İmam Hatipli” Sosyal Temsilleri: Kolektif Bir Kimlik Söylemindeki Toplumsal İz Düşümler”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri Uluslararası Sempozyumu*. 343-358. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2013.
- Mermutlu, Bedri. “İmam-Hatip Liselerinin Seküler Açmazı”. *Akademik Araştırmalar Dergisi* 38 (2008), 87-98.
- Mücahit, Mustafa. “Öğrencilerin Gözüyle İmam Hatip Lisesi Meslek Dersleri ve Meslek Dersleri Öğretmenleri (Sivas İli Örneği)”. *Cumhuriyet Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi* 41/1 (2017), 73-99.
- Okumuşlar, Muhiddin. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Toplumsal Aidiyet Duygusu”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed: İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. 309-324. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlıdan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*. Bursa: Düşünce Kitabevi Yayınları, 2011.
- Özcan, Faruk. *Sosyo-İdeolojik ve Sembolik Yönüyle Türkiye’de Örgün Din Eğitimi: İmam Hatip Liseleri Örneği*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Özdemir, Şuayip - Karateke, Tuncay. “Öğrencilerin İmam Hatip Liselerini Tercih Etme Nedenleri (Elazığ Örneği)”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 5-33.
- Özensel, Ertan vd. *Türkiye’de İmam Hatip Lisesi ve İmam Hatipliler Algısı*. Konya: Türkiye İmam Hatipliler Vakfı Yayınları, 2016.
- Özkan, Hülya. “Algı ve Gerçek Arasında İmam Hatip Okulları: Medyada İmam Hatip Okullarının Başarısının Ele Alınışı Üzerine Bir İnceleme”. *Talim* 5/4 (2020), 55-70.
- Sali, Esra. *İmam Hatip Liselerindeki Kız Öğrencilerin Sorunları ve Beklentileri (İstanbul-Güngören Örneği)*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Sarı, Mustafa. “İmam-Hatip Liselerini Tercih Eden Öğrenci ve Velilerin Beklentile-

- ri ve Bu Beklentilerin Karşılama Düzeyi”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/19 (2021), 98-120.
- Sarpkaya, Ruhi. “Köy Enstitülerinden Sonra İmam-Hatip Liseleri”. *Toplum ve Demokrasi* 2/3 (2008), 1-28.
- Subaşı, Necdet. “İmam Hatip(li)ler Üzerine: Teolojik Birikimin Modern Kaynakları”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 2/6 (2004), 116-132.
- Tatlı, Ali. *Din - Siyaset İlişkileri Bağlamında Türkiye’de Din Eğitimi*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Terlemez, Vedat - Alpaydın, Yusuf. “İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin İmam Hatiplik Algısı ve Deneyimlerinin İncelenmesi”. *Talim* 3/1 (2019), 103-130.
- Toker, İhsan - Özcan, Celal. “Laiklik ve Sekülerleşme Bağlamında İmam Hatip Liselerinin Dünü, Bugünü, Yarını”. *Eskiyeni* 35 (2017), 33-50.
- Turan, İbrahim - Vural, Ayşe. “İmam-Hatip Lisesi Son Sınıf Öğrencilerinin Mesleki Yeterlilik Algısı”. *Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/3 (2018), 1745-1760.
- Türköz, Şükrü. ““İmam Hatiplilik” Kimliğinin Belirleyici Unsurları”. *Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 6/6 (2021), 1190 - 1217.
- Türköz, Şükrü. “Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü”. *Talim* 5/1 (2020), 1-20.
- Türköz, Şükrü. *Siyasal Toplumsallaşma Sürecinde İmam Hatip Liselerinin Rolü: Mezunlar Üzerine Bir Araştırma*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.
- Yılmaz, Macid - Akçay, Tuba. “2002-2020 Yılları Arası Türkiye’de Laiklik Algısı ve Örgün Din Eğitimine Yansımaları: İmam Hatip Okulları ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Nitel Bir Araştırma”. *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2021), 152-186.
- Yiğit, Hulusi. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Yüksek Din Öğretimi Algısı (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Zengin, Mahmut. “Modern Türkiye’de Din ve Eğitim Politikaları Ekseninde İmam Hatip Okulları Üzerine Bir Analiz”. *Geleceğin İnşasında İmam Hatip Okulları*. ed. İlhan Erdem, İbrahim Aşlamacı, Recep Uçar. 41-58. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2017.
- Zurnacı, İsmail. *Çocuklarını İmam Hatip Ortaokuluna Gönderen Veliler Üzerine Betimsel Bir Araştırma Çorum Örneği*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DİNDARLIK VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ

AN INVESTIGATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PIETY AND
PSYCHOLOGICAL WELL-BEING IN UNIVERSITY STUDENTS

İLYAS PÜR

DR. ÖĞR. ÜYESİ, NEVŞEHİR HACI BEKTAŞ VELİ ÜNİVERSİTESİ, DİN PSİKOLOJİSİ ANABİLİM DALI,
DR. NEVŞEHİR UNIVERSITY, PSYCHOLOGY OF RELIGION DEPARTMENT,
NEVŞEHİR/TURKEY

ilyaspur@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-7795-8212>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1090203>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types
Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received
21 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted
25 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published
Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season
Haziran / June

Atıf / Cite as

Pür, İlyas, "Üniversite Öğrencilerinde Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi [An Investigation of the Relationship Between Piety and Psychological Well-Being in University Students]". Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/June 2022): 327-353.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNDE DINDARLIK VE PSİKOLOJİK İYİ OLUŞ ARASINDAKİ İLİŞKİNİN İNCELENMESİ*

Öz

Bu çalışmanın amacı psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasındaki ilişkinin tespit edilmesidir. Araştırmanın problemi “Üniversite öğrencilerinin dinî yaşayış düzeyleri ile psikolojik iyi oluşları arasında nasıl bir ilişki olduğu” dur. İnsanoğlu var olduğu andan itibaren öğrenen ve öğrendikçe değişen ve gelişen çok yönlü bir yapıya sahiptir. Teknolojik ve bilimsel alandaki ilerlemelerle değişerek küreselleşen dünya bireyleri ve toplumları etkilemektedir. Bu etki sebebiyle insanların yaşam biçimleri ve kültürel değerleri de değişmektedir. Psikolojik süreçler de bu değişimlerden birisidir. Bu durum psikolojinin önemini artırmasının yanı sıra din ve dindarlığa olan ihtiyacı da arttırmaktadır. Çünkü kişinin davranışsal, duygusal ve bilişsel değişiminin en büyük fonksiyonu dindir. Zira dinin ilke ve prensipleri, bireyin karakter ve değerlerinin oluşmasında etkilidir. Nitekim bireyler, inançlarından ve kişisel tecrübelerinden hareketle hem bilişsel hem de davranışsal olarak huzur bozucu olaylarla karşılaşabilmektedirler. Dinin bireyin hayatına anlam ve güven sunması dinin bireye sağladığı destek ve yaşanan bireysel dinî tecrübelerin sağladığı pozitif duygu sayesinde birey bu olaylarla başa çıkabilmek için Tanrı ile manevi bir bağ kurar. Kişi bu bağ sayesinde kendini mutlu hissederek psikolojik iyi oluş düzeyini artırır. Ayrıca kişi dinin sağladığı sosyal destek sayesinde de yalnız olmadığını ve hayatında birilerinin var olduğunu bilir. Bu ise bireyin psikolojik iyi oluş seviyesinin artmasını sağlar. Hayatının bir anlam ve amacının olduğunu bilmesi bireye geleceğe yönelik iyimser bir bakış açısı kazandırır. Bu da onun yaşadığı hayat memnuniyetini yükseltir. Dinin davranışsal ve duygusal boyutlarını tecrübe eden birey, hayatına özgüven, mutluluk ve psikolojik iyi oluş gibi pozitif duygular katarak bunlar sayesinde hayatta karşılaşılan negatif duygularla başa çıkabilmektedir. Dinin psikolojik iyi oluşu nasıl etkilediği sorusu ise din psikolojisinin incelediği temel konulardan birisidir. Bu araştırmanın temel problemi ise “üniversite öğrencilerinin dinî yaşayış düzeyleri ile psikolojik iyi oluşları arasında nasıl bir ilişki olduğu”dur. Özellikle Batı dünyasında dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiler hem teorik hem de empirik yöntemlerle incelenmektedir. Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin nasıl ve ne yönde olduğunu sorgulayan literatür içerisinde birbirleriyle uyuşan ve uyuşmayan bilgi ve bulgulara rastlamak mümkündür. Zira dindarlığın psikolojik iyi oluş üzerindeki tek yönlü ve indirgemeci yaklaşımlarından kaçınmak gerekir. Çünkü dindarlığın bazı şekilleri psikolojik iyi oluş üzerinde negatif, bazıları ise pozitif yönde etkide bulunabilir. Bu, bireyin dini nasıl algıladığı ve onu nasıl anlamlandırdığı ile ilgili bir durumdur. Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiler sadece din psikologlarının değil aynı zamanda psikologlar hatta sosyologlar tarafından da araştırılmaktadır. Psikolojik sağlığı tanımlamada kullanılan temel ölçütlerden birisi de bireyin yaşadığı hayattan mutlu olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, yaşadığı hayatta mutlu ve huzurlu olan kişilerin psikolojik sağlıklarının iyi olduğu kabul edilir. Hayatta tecrübe edilen olayların biçimi ve içeriği bireyin içsel huzurunu, psikolojik iyi oluşunu ve dengesini etkilemektedir. Bu konuda özellikle dinî açıklama biçimleri birçok durumda psikolojik iyi oluş ve mutluluk kaynağı olabilmektedir. Zira dinler, potansiyel olarak bireylerin algılamalarını ve hayata bakışlarını etkilemekte ve onların yaşamlarını kolaylaştırmaktadır. Bu araştırmanın amacı dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkiyi tespit etmektir. Çalışmanın

* Bu çalışma Mersin Üniversitesi Bilimsel Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu tarafından 226 karar sayısıyla ile 13.12.2021 tarihinde onaylanmıştır.

örneklemi Mersin Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde öğrenim görmekte olan 382 kişiden oluşmaktadır. Bu çalışmada ölçme araçları olarak Kişisel Bilgi Formu, Dinî Yaşayış Ölçeği ve Psikolojik İyi Oluş Ölçeği kullanılmıştır. Çalışmada ilk olarak bazı demografik değişkenler ile psikolojik iyi oluş ve dinî yaşayış arasındaki ilişkilere bakılmış daha sonra ise psikolojik iyi oluş ile dinî yaşayış arasındaki ilişkiler incelenmiştir. Elde edilen analiz verilerine göre şu sonuçlara ulaşılmıştır: Kız öğrencilerin psikolojik iyi oluş ve dinî yaşayış düzeyleri erkek öğrencilerden anlamlı derecede yüksek bulunmuştur. Yaş ve gelir düzeyi değişkenlerinde ise anlamlı bir ilişki tespit edilmemiştir. Psikolojik iyi oluşa ilişkin toplam varyansın %23'ü dindarlık değişkeni tarafından açıklanmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Psikolojisi, Din, Dindarlık, Psikoloji, Psikolojik İyi Oluş.

AN INVESTIGATION OF THE RELATIONSHIP BETWEEN PIETY AND PSYCHOLOGICAL WELL-BEING IN UNIVERSITY STUDENTS

Abstract

This study aims to determine the relationship between psychological well-being and religiosity. The problem of the research is "What kind of a relationship is there between the level of the religious life of university students and their psychological well-being". Human beings have a versatile structure that learns from the moment they exist and changes and develops as they learn. The globalizing world, changing by technological and scientific advances, affects individuals and societies. Because of this effect, people's lifestyles and cultural values also change. Psychological processes are one of these changes. This situation increases the importance of psychology as well as the need for religion and religiosity. Because religion is the biggest function of a person's behavioral, emotional, and cognitive change. The norms and principles of religion are effective in the formation of an individual's character and values. As a matter of fact, individuals may encounter disturbing events both cognitively and behaviorally due to their beliefs and personal experiences. The individual makes a spiritual connection with God due to the positive feelings provided by personal religious experiences and the trust as well as meaning brought by the religion to overcome these events. As a result of this bond, the person improves the level of psychological well-being as they feel happy. Also, due to the social support provided by religion, the one knows that they are not alone and that there are people in their life. This increases the psychological well-being of the individual. Knowing that life has a meaning and purpose gives the individual an optimistic perspective for their future endeavors. This increases their life satisfaction. Individual, who experiences behavioral and emotional dimensions of religion, includes positive emotions such as self-confidence, happiness, and psychological well-being in their life, and as a result of this, they can cope with negative emotions encountered in life. The question of how religion affects psychological well-being is one of the main issues examined by the psychology of religion. The main focus of this research is "what kind of relationship exists between the level of religious life and psychological well-being within university students". The relations between piety and psychological well-being are examined with both theoretical and empirical methods, especially in the Western world. It is possible to come across compatible as well as incompatible information and findings in the literature questioning how the relationship between piety and psychological well-being is structured and the direction of this relationship. This is a matter of how the individual perceives religion and makes sense of it. The relationships between piety and psychological well-being are investigated not specifically by psychologists of religion but also by psychologists in general and sociologists. One of the basic criteria used to define psychological health is the extent

in which an individual is happy with their life. In other words, people who are happy and peaceful in their life are considered to have good psychological health. The formation and content of the events experienced in life affect the inner peace, psychological well-being, and balance of the individual. In this regard, various forms of religious explanation can be a source of psychological well-being and happiness in many cases. It is because religions potentially affect individuals' perceptions and perspectives on life while making their lives easier. The aim of this research is to determine the relationship between religiosity and psychological well-being. The sample of the study consists of 382 people studying in different departments at Mersin University. In this study, Personal Information Form, Religious Life Scale, and Psychological Well-Being Scale were used as measurement tools. At first, the relationship between some demographic variables as well as psychological well-being and religious life were examined, and then the relationship between psychological well-being and religious life were examined. According to the analysis data, the following results were obtained. Levels of psychological well-being and religious life among female students were found to be significantly higher than those among male students. No significant relationship was found between the variables of age and income levels. 23% of the total variance in psychological well-being is explained by the variable of religiosity.

Keywords: Psychology of Religion, Religion, Piety, Psychology, Well-Being.

GİRİŞ

Din, insan hayatını etkileyen en önemli faktörlerden birisidir. Daha geniş düşünüldüğünde din, bir yaşam felsefesidir. Din bir başka açıdan ise bireyin günlük yaşamındaki eylemlerini etkileyen bir unsur olarak değerlendirilebilir. Dinsel tutum ve inançlar, bireyin diğer bireylerle olan ilişkilerini, ahlaki ve değer yargılarını önemli oranda etkilemektedir.¹ Bu sebeple din, inançları, adetleri ve birtakım sosyal gruplara ait ibadet biçimlerini içermesinin yanı sıra bireysel tecrübeleri de ihtiva etmelidir.²

Ülkemizde din ve gençlik üzerinde yapılan çalışmaların sayısı az olmakla birlikte özellikle bu konuyla ilgili din psikolojisi alanında yapılan çalışmalar hızla artmaktadır. Bu sahadaki ilk eser Feriha Baymur'un 1961 yılında lise öğrencileri üzerinde yaptığı araştırmadır. Bu araştırmaya göre din, gençlerin dünyasında diğer faktörlerin üstünde yer almaktadır.³ Zira gençlerin içinde bulunduğu sosyal çevre de onun din ile ilişkisinin şekillenmesinde önemli bir unsurdur. Bu anlamda dinî bir çevrede yetişen genç ile dinî bakımdan yoksun bir ortamda büyüyen genç arasında önemli fark olması normaldir.⁴ Bu veriler ışığında, olumlu kişilik özelliklerinin

¹ Belma Özbaydar, *Din ve Tanrı İnanıcının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma* (İstanbul: Baha Matbaası, 1970), 5.

² Orhan Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi* (Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011), 40.

³ Hayati Hökelekli, *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 11-27.

⁴ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 42.

ve sağlıklı bir ruh yapısının geliştirilmesinde ve şekillenmesinde de din büyük bir fonksiyona sahiptir. Buna ek olarak dinler sundukları ilke ve prensiplerle topluma ve bireylere huzurlu ve mutlu bir yaşam biçimi kazandırarak önemli görevler icra etmektedirler.⁵

Psikolojik iyi oluş kavramı kişinin başkaları ile uyumlu olması, öz güven, öz saygı ve mutluluk gibi duyguları daha fazla yaşaması ve bir problemle karşılaştığında bununla daha kolay başa çıkabilmesi anlamına gelmektedir. Bireysel açıdan gençlik dönemi her ne kadar fiziksel güçlenme anlamına gelse de psikolojik problemlerin en yoğun yaşandığı bir dönem olarak karşımıza çıkar.⁶ Din bu anlamda içerdiği öğretiyi ve ibadetler sayesinde gençlerin düşünce, duygu ve davranışlarına yön vererek onların hem ruh sağlıklarına ve hem de psikolojik iyi oluşlarına olumlu yönde etkide bulunmaktadır.⁷ Bu çalışma üç temel probleme dayanmaktadır. Bunlardan ilki gençlerin cinsiyet, yaş ve sosyo-ekonomik düzey değişkenlerine oranla psikolojik iyi oluş ve dinî yaşayış seviyeleri değişmekte midir? İkincisi dinî yaşayış ile psikolojik iyi oluş arasında nasıl bir ilişkiden söz edebiliriz? Diğeri ise dindarlığın psikolojik iyi oluşu ne oranda yordadığıdır?

Çalışmanın neticesinde ulaşılan sonuçlar çalışmanın yapıldığı zaman ve yerle sınırlıdır. Bu sonuçlar herkes için geçerli değildir. Alanyazında psikolojik iyi oluş üzerinde çok sayıda çalışma bulunmaktadır. Ancak psikolojik iyi oluş ile dindarlık arasında yapılan çalışmalar daha az sayıdadır. Bu konu daha önce Öztürk⁸ tarafından lise öğrencileri, Ulu⁹ ve Satan¹⁰ tarafından üniversite öğrencileri, Çınar¹¹ tarafından din görevlileri, Balcı¹² ve Ayhan¹³ tarafından değişik yaş gruplarındaki bireylerde incelenmiştir.

1. TEMEL KAVRAMLAR

1.1. Dindarlık

Dindarlık, psikolojik, toplumsal ve biyolojik olmak üzere çok çeşitli

⁵ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 44.

⁶ Necmi Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021): 165-194.

⁷ Karşlı, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık*, 166.

⁸ Yusuf Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)* (Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017), 68.

⁹ Mustafa Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (SAUIFD)*, 37 (2018), 183-215.

¹⁰ Aysin Aydınay Satan, "Dini İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi", 21. *Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014): 56.

¹¹ Hatice Acar Çınar, "Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği", *Journal of Turkish Studies* 13/26 (2018): 1.

¹² Fatma Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme* (Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011), 153.

¹³ Hatice Ayhan, *Dini Tutumun Adaletle Duyarlılık, Ahlaki Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi* (Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2019), 66.

faktörlerden oluşmaktadır. Kişinin dindarlığından söz edildiğinde onun duygularından, arzularından, korku ve endişelerinden bahsediliyor demektir. Diğer taraftan bireysel ve toplumsal hayatla sıkı bir ilişkisi olan dindarlığın boyutları da çok önemlidir. İnsan, doğası gereği farklı yönleri olan bir varlıktır. Dolayısıyla dindarlığın boyutları da çok yönlüdür. Bu itibarla bireyin dindarlığını ve dindarlığının boyutlarını da onun çok çeşitli hayat tecrübesinde aramak gerekmektedir.¹⁴ Buna ilaveten dindarlık kişilik yapısıyla da yakından ilişkilidir. Örneğin; kişi hoşgörüsüz bir düşünce yapısına sahipse o kişide cezalandırıcı bir dindarlık anlayışı oluşacak; ancak birey hoşgörülü ve anlayışlı bir kişiliğe sahipse o bireyde sevecen bir dindarlık anlayışı gelişecektir.¹⁵

Gençlik dönemi, zihinsel, psikolojik ve fizyolojik değişimlerin hızlı bir şekilde ortaya çıktığı kişisel açıdan önemli özellikleri bünyesinde barındıran bir çağdır.¹⁶ Bu zihinsel ve psikolojik değişimlerden ötürü gençlik dönemi sorgulamaların en çok yaşandığı bir evredir. Bu nedenle genç çevresinin dinsel değerleri üzerinde etraflıca düşünmeye başlar. Bu düşünme sonucunda gençte Allah'ın varlığı, dinsel ritüeller ve konulara yönelik şüphe ve tereddütler belirmeye başlar. Ayrıca fizyolojik açıdan gençteki cinsel gelişmeyle birlikte fizyolojik ihtiyaçlar ile dinin kuralları çatışmaya başlayınca genç birtakım ruhsal bunalımlar ve çatışmalar yaşar. Fakat din bu çatışmanın nedeni olduğu gibi gencin varoluşsal sorularına cevap vererek onda kimlik oluşumuna da katkı sağlar.¹⁷ Bilimsel araştırmalarda ergenlik çağı kendi içerisinde ilk, orta ve son ergenlik olmak üzere üç kısma ayrılmıştır. Ergenliğin ilk döneminde psikolojik ve fiziksel gelişim ile birlikte dinî gelişimde de bir hareketlilik yaşanmaktadır. Zira bu dönemde dinsel gelişim yaşı da denmektedir. Gençler bu evrede duygusal açıdan çalkantılar yaşarlar. Küçük yaşlarda gizli bulunan ve henüz ortaya çıkmamış olan dinî duygular ergenlik döneminde bilinç alanına çıkar. Ergen bu yüzden dinsel istek ve arzu ile dünyaya yönelim sağlar. Bu arzu ve arayışın etkisiyle zihinsel gelişim belirli bir noktaya gelerek dinsel uyanışın oluşumunu sağlar.¹⁸ Fakat ilk ergenlikteki bu zihinsel gelişim bazı problemlere

¹⁴ Hasan Kayıklık, "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları", *Dini Araştırmalar* 5/13 (2002): 38-39.

¹⁵ İlyas Pür, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma* (Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2020), 13.

¹⁶ Neda Armaner, *Din Psikolojisine Giriş* (Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980), 91; Hasan Kayıklık, *Din Psikolojisi* (Adana: Karahan Yayınevi, 2011), 97.

¹⁷ Abdülkerim Bahadır, "Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 111-123; Kayıklık, *Din Psikolojisi*, 98-99; Ahmet Albayrak, "Ergenlerin Dinî Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği: İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde, ed.Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 369-404; Ali Köse-Ali Ayten, *Din Psikolojisi* (İstanbul: Timaş Yayınları, 2015), 119-120.

¹⁸ Armaner, *Din Psikolojisine Giriş*, 92-94; Selahattin Parlador, *Din Eğitimi Bilimine Giriş* (İzmir, 1996),

sebeptir. Din psikolojisi açısından bakıldığında bu dinsel uyanış- la birlikte ergende dinî şüphe ve tereddütlerin yoğun olarak yaşandığı dönem ilk ergenlik dönemidir. Soyut düşüncenin uyanışı ile birlikte ergende tenkit ve muhakeme gücü gelişir. Bu sebeple ergen, her şeyin kaynağına inmeye çalışarak olayların gerçek sebebine ulaşmaya çalışır.¹⁹

1.2. Psikolojik İyi Olma

Psikolojik iyi olma kavramı, pozitif psikolojinin en önemli konularından birisidir. Dünya Sağlık Teşkilatı 1948 tarihinde psikolojik iyi oluşu, bireyde herhangi bir zihinsel hastalığın bulunmaması ile açıklarken bazı psikologlar ise psikolojik iyi oluşu yapılandırmaya ve tanımlamaya gitmişlerdir.²⁰ Bu tanımlardan birisi de psikolojik iyi oluşun hayat tarzından oluşan çok yönlü bir yapı olduğudur. Bu çok boyutlu bir yapıya göre psikolojik iyi oluş çevresel egemenlik, özerk olma, çevresel gelişim ve başkaları ile iyi ilişkiler kurma gibi geniş bir alanı kapsamaktadır.²¹ Bu tanımlardan bir diğeri de kişinin yaşamında üzüntü-mutluluk duygusunun üzüntü duygusuna galip gelmesidir.²² Bilimsel çevrelerde mutluluğun ne olduğu konusunda halen ortak bir tanım yapılamasa da mutluluk kavramı bazı psikologlar tarafından içgüdüler, fizyolojik süreçler ve kişilik kavramlarıyla değerlendirilir. Sosyologlar ise mutluluğu sosyal bir olgu kavramı ile açıklarken; filozoflar ahlâksal bir durum olarak değerlendirirler.²³ Mutluluk duygusu iyi bir ruh sağlığı göstergelerinden biri olmakla beraber tek başına yeterli değildir. Çünkü insanın mutlu olduğu bazı durumlar, psikolojik bir rahatsızlığın sebebi de olabilmektedir.²⁴

Psikoloji biliminin önde gelen temsilcileri psikolojik iyi oluş ve mutluluk üzerine bazı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bu psikologlardan biri olan William James, mutluluğu bütün insanların sürekli sürdürmeyi istediği gizli bir motivasyon kaynağı olarak görür. Aynı zamanda James, dinî tecrübeyi dinsel hayatın en önemli faktörü olarak kabul eder. Ona göre bu

47; Naci Kula, "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 40-45.

¹⁹ Hüseyin Peker, *Din Psikolojisi* (Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000), 173-174; Abdülkerim Bahadır, "Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler: Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma", *Gençlik Din ve Değerler Psikolojisi* içinde, ed. Hayati Hökelekli (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 308-313; Kula, *Gençlik Döneminde Kimlik ve Din*, 40-45.

²⁰ Ulu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları İle Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki", 185.

²¹ Carol Diane Ryff, "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being", *Journal of personality and social psychology* 57/6 (1989), 1069.

²² Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 168.

²³ Wolfgang Glatzer, "Happiness: Classic Theory in the Light of Current Research", *Journal of Happiness Studies* 1/4 (2000): 501.

²⁴ Norman M. Bradburn, *The structure of psychological well-being* (Chicago: Aldine Publishing Company, 1969), 8.

tecrübe mutluluğun temel kaynağıdır.²⁵ Freud ise hayatın temel amacının hazza ulaşmak olduğunu savunur. Bu sebeple mutluluk Freud'a göre ilkel bir yapı arzeder ve ego'dan ortaya çıkar. Ona göre mutluluk içgüdüsel ve cinsel haz ile aynıdır.²⁶ Fromm ise mutluluğu Freud'dan farklı olarak değerlendirerek asıl mutluluğun sevgi ve akıl güçlerinin doğru kullanımından kaynaklandığını ileri sürer.²⁷ Mutluluk ile ilgili birçok araştırma yapan Diener, mutluluğun üç önemli özelliğinden söz eder. Ona göre ilk olarak mutluluk kişinin kendi tecrübesi ile kazandıklarıdır. Bu öznel bir yapı arzeder. İkinci olarak mutluluk olumsuz durumların yokluğu ile değil, olumlu faktörlerin varlığını içerir. Son olarak ise mutluluk hayata yönelik genel bir değerlendirmedir.²⁸ Pozitif psikoloji ve mutluluk üzerine birçok çalışma yapan Seligman, pozitif duyguları erdem, güç ve yaşam ile ilgili olaylar olarak üç kısımda incelemiştir. Ona göre iyimser duygular geçmiş, şuan ve gelecek olarak üç bölümde ele alınabilir.²⁹

Psikolojik iyi oluş ve mutluluk ile ilgili ileri sürülen fikirler öznel ve nesnel iyi olma üzere iki kısımda değerlendirilebilir. Öznel iyi olma fikrine göre mutluluk kişinin bir şeyi sevip sevmemesidir. Nesnel iyi oluş ise kişisel isteklerden ziyade daha genel isteklere önem verir. Bunlar arasında sağlık, sosyo-ekonomik düzey ve sosyal davranış biçimleri sayılabilir.³⁰ Psikolojinin önde gelen isimlerinden Freud ve Maslow psikolojik iyi oluş ve mutluluk ile ilgili bazı teoriler öne sürmüşlerdir. Bu teoriler psikanalitik ve hümanistik yaklaşım çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Bu psikologlara göre asıl psikolojik iyi oluş ve mutluluk, bireyin haz alması, yeme içme ve cinsellik gibi içgüdüsel arzuların giderilmesi, kişinin maddi ve manevi ihtiyaçlarının karşılanması ve istenilen bir amaca ulaşmak gibi durumlardır.³¹ Diğer taraftan psikolojik iyi oluşu genetik faktörlerle açıklayan bilim adamları da vardır. Bartels ve Baselmans'a göre psikolojik iyi oluş

²⁵ William James, *The varieties of religious experience: a study in human nature: being the Gifford lectures on natural religion delivered at Edinburgh in 1901-1902* (Mineola, N. Y. Dover Publications, 2002), 66.

²⁶ Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents* (New York: W. W. Norton Company, 1961), 23-31.

²⁷ Erich Fromm-David Ingleby, *The sane society* (London, New York: Routledge, 2008), 196.

²⁸ Ed Diener, "Assessing subjective well-being: Progress and opportunities", *Social Indicators Research* 31/2 (1994): 106.

²⁹ Martin E. P. Seligman, *Authentic Happiness* (New York: The Free Press, 2002), 282-283.

³⁰ Jukka Varelius, "Objective Explanations of Individual Well-Being", *The Explanation of Happiness*, ed. Antonella Delle Fave, *Happiness Studies Book Series* (Dordrecht: Springer Netherlands, 2013), 15; Michael Eid-Randy J Larsen, *The Science of subjective well-being* (New York: Guilford Press, 2008), 4.

³¹ Freud, *Civilization and its Discontents*, 23-31; Abraham Maslow, *Motivation and Personality* (New York: Harper & Row Publishers, 1954), 99; Joachim C. Brunstein, "Personal goals and subjective well-being: A Longitudinal study", *Journal of Personality and Social Psychology* 65/5 (1993): 1061; Robert A. Emmons, "Personal strivings: An approach to personality and subjective well-being.", *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058.

genetik ve değişmeyen bir özelliğe sahiptir. Bu bilim adamlarına göre genetik faktörünün psikolojik iyi oluş üzerindeki etkisi % 40 civarındadır.³²

1.3. Dindarlık ve Psikolojik İyi Oluş

Dinsel bir inanca sahip olmak ve bu inancın sunmuş olduğu prensipleri kabul ederek yaşama uygulamaya çalışmak kişinin hayatını ve yaşam memnuniyetini doğrudan etkilemektedir. Dindar bireyler karşılaştıkları olumsuz olayları kabul ettikleri inanç sistemi sayesinde çözüme kavuşturabilmektedirler. Dolayısıyla bu inanç sistemleri insanların olumsuz olaylarla baş edebilmelerine ve kendilerini psikolojik açıdan daha iyi hissetmelerine olanak tanımaktadır.³³ Buna ek olarak din, insanların başına gelen hem olumlu hem de olumsuz bütün olayların üstün ve büyük güç sahibi bir yaratıcının takdiri ve iradesi ile olduğunu belirterek kişide güvenlik duygusu oluşturmaktadır.³⁴ Dini ibadetlerin ve özellikle de şükretmenin insan üzerinde maddi manevi birçok etkisi bulunmaktadır. Şükretmek kişinin yaşamındaki negatif olaylarla mücadelesinde, kişiler arası ilişkilerde, fiziksel, ruhsal ve ahlksal durumunu iyileştirmede özellikle hayat ile daha mutlu, huzurlu ve barışık olmasında yani yaşam doyumunda etkili bir faktördür.³⁵ Bu konuda yapılan bilimsel çalışmalarda dinin ilke ve prensiplerinin insan hayatına öz kontrol, sabır, empati ve anlam gibi birçok olumlu duygu kazandırdığı buna karşılık insanı olumsuz duygu ve davranışlardan önemli ölçüde koruduğu ve psikolojik iyi oluşa katkıda bulunduğu ortaya çıkmıştır.³⁶ Buna ek olarak; din ve dinî inanç kişiye sosyal destek sağlayarak psikolojik iyi oluşa pozitif açıdan katkısı olmaktadır. Sosyal destek yaşamın bütün dönemlerinde gerekli olmakla birlikte yaşlılıkta daha önemli hale gelmektedir. Çünkü yaşlı bireyler hem beden hem de ruh sağlığı açısından sosyal desteğe ihtiyaç duymaktadırlar. İslâm dininde günde beş vakit namazın farz olması, yine teravîh, cuma ve bayram namazlarının cemaatle kılınması bireye sosyal destek sağlamakta, onların birlik ve dayanışmasını pozitif yönde etkilemekte ve psikolojik iyi oluş düzeylerini artırmaktadır.

³² Meike Bartels-Bart M. L. Baselmans, "Molecular genetics of psychological well-being", *Genetics of Psychological Well-Being* (Oxford: Oxford University Press, 2015), 163.

³³ Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*, 1.

³⁴ Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 175.

³⁵ Gülüşan Göçen, *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması* (Ankara: Ankara

Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012).

³⁶ Karşlı, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık", 173.

Balcı'nın³⁷, Öztürk'ün³⁸ Gürsu'nun³⁹, Ayten'in⁴⁰, Tuzgöl'ün⁴¹, Göçen'in⁴², Beyaz ve Kaldık'ın⁴³, Maltby ve arkadaşlarının⁴⁴ çalışmalarında da dindarlık ile psikolojik iyi olma arasında pozitif yönde manidar ilişki tespit edilmiştir.

Araştırmanın Hipotezleri

1. Kız öğrencilerin dini yaşayış skorları erkek öğrencilerden yüksektir.
2. Örneklemin yaşı ilerledikçe psikolojik iyi oluş düzeyi ve dini yaşayış düzeyleri artmaktadır.
3. Örneklemin aylık gelir düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş düzeyi ve dini yaşayış düzeyleri yükselmektedir.

2. YÖNTEM

2.1. Örneklem

Araştırmanın örneklemini 2021-2022 eğitim ve öğretim yılında Mersin Üniversitesinde öğrenimi devam eden örnekleme yöntemiyle seçilen 382 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemin 122'si (%31, 9) 18-20 yaş grubunda, 205'i (%53,7) 21-23 yaş grubunda, 33'ü (%8,6) yaş grubunda yer almaktadır. Örneklemin 248'i (%64,9) kadın, 134'ü (%35, 1) erkektir. Örneklemin 42'sinin (%11, 0) sosyo-ekonomik düzeyi düşük, 89'nun (%23, 3) orta, 251'nin (%65, 7) ise ekonomik düzeyi yüksektir.

2.2. Veri Toplama Araçları

2.2.1. Kişisel Bilgi Formu

Araştırma anketinin demografik değişkenler içeren bu kısmında katılımcıların yaş, cinsiyet ve ekonomik durumu ile ilgili bazı ifadeler bulunmaktadır.

³⁷ Balcı, *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dini İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*, 153.

³⁸ Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*, 68.

³⁹ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 255.

⁴⁰ Ali Ayten, "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13 (2013), 7.

⁴¹ Meliha Tuzgöl Dost, "Ruh Sağlığı ve Öznel İyi Oluş", *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 20 (2005).

⁴² Gülüşan Göçen, "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dini Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma", *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013), 97.

⁴³ Rafet Beyaz - Behçet Kaldık, "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği", *Journal of International Social Research* 11/60 (2018): 622.

⁴⁴ John Maltby v.dğr., "Religious orientation and psychological well-being: The role of the frequency of personal prayer", *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 363.

2.2.2. Psikolojik İyi Oluş Ölçeği

Psikolojik iyi oluş ölçeğini Diener ve arkadaşları⁴⁵ geliştirmiştir. Ölçekten alınan skorlar en düşük 8 ile en yüksek 56 skor arasında değişmektedir. Ölçek; olumsuz duygular, psikolojik iyi oluş, olumlu duygular ve ikisi arasındaki denge ve pozitif düşünme kavramlarını içermektedir. Ölçeğin geçerlik ve güvenilirlik araştırması ve Türkçe'ye uyarlanması Telef⁴⁶ tarafından yapılmıştır. Ölçek toplam 8 maddeden oluşmaktadır. Geçerlik çalışmasında, açımlayıcı ve doğrulayıcı faktör analizi ve benzer ölçek geçerliği metotları yapılmıştır. Açımlayıcı faktör analizden elde edilen sonuç toplam varyansın %42'sini açıklayan tek faktörlü bir yapıdır. Doğrulayıcı faktör analizinde uyum indeksleri uygun görülebilir düzeyde olduğu saptanmıştır. Psikolojik iyi oluş ölçeğinin güvenilirlik Cronbach alfa iç tutarlılık katsayısı 0.80'dir. Ölçeğin test- tekrar test güvenilirliği ise 0.86'dır. Ölçek maddeleri yeterli düzeyde ayırt edicidir. Bu çalışmada Psikolojik İyi Oluş ölçeğinin Cronbach Alpha iç tutarlılık katsayısı .78 olarak hesaplanmıştır.⁴⁷ Ölçeğin psikometrik özellikleri 5 üniversitede ve toplam 573 öğrenciye uygulanmış ve iyi düzeyde psikometrik özelliklere sahip olduğu tespit edilmiştir. Açımlayıcı faktör analizinde toplam varyansın %68'inin açıklandığı ve maddelerin 6 faktörde toplandığı görülmüştür. Faktör yükleri .30 ile .94 arasında sıralanmaktadır. Doğrulayıcı faktör analizinde uyum indeksi değerleri RMSEA= .07, NFI= .97, CFI= .98, GFI= .93 ve SRMR= .06 olarak bulunmuştur.

2.2.3. Dinî Hayat Ölçeği

İlk şekli Kayıklık'ın⁴⁸ geliştirdiği Dinî Hayat Ölçeği (DYÖ), sonraları Kayıklık ve Kalgı⁴⁹ tarafından gözden geçirilmiştir. Ölçek; ibadet, iman ve ahlâk olmak üzere toplam üç kısımdan oluşmaktadır. Bu kısımların her birisi 12'ser maddedir. Ölçeğin inanç boyutunda en düşük 12, en yüksek 84 skor alınabilmektedir. Ölçeğin hem ahlâk hem de ibadet boyutları da 12'ser maddeden oluşmaktadır. Ölçeğin ibadet ve ahlak boyutlarından elde edile-

⁴⁵ Ed Diener ve ark. "Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction", The Oxford Handbook of Positive Psychology, kitap editörü Ed Diener ve ark., ed. Shane J. Lopez - C.R. Snyder (Oxford University Press, 2009), 247.

⁴⁶ Bülent Baki Telef. "Psikolojik iyi oluş ölçeği: Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *Hacettepe*

Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi, 28(3), (2013), 374.

⁴⁷ Telef, Psikolojik İyi Oluş Ölçeği: Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması, 381-382.

⁴⁸ Hasan Kayıklık, *Orta yaş ve yaşlılıkta Dinsel Eğimler* (Adana: Baki Kitabevi, 2003).

⁴⁹ Hasan Kayıklık ve Mehmet Emin Kalgı "Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması." *Çukurova*

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 17 (1), (2017): 1-19.

bilecek asgari skor 12, maksimum skor ise 84'tür. Yapılan işlemlerin neticesinde ölçekten elde edilebilecek asgari skor 36, maksimum skor ise 252'dir. Bununla birlikte örneklem ortanın üstünde bir skor elde edebiliyorlarsa dindar olarak nitelendirilmektedir. Dinsel yaşayış ölçeğini oluşturan maddelerin iç tutarlık katsayısı 0.93 olarak bulunmuş ve Faktör-1, Faktör-2 ve Faktör-3'ün iç tutarlık katsayısı sırasıyla 0.82, 0.93 ve 0.87 olarak hesaplanmıştır. Güvenirlilik katsayısının 0.70 ve üstünde çıkması test skorlarının güvenilirliği için uygunluk arz etmektedir. Ölçeğin yapı geçerliğine bakmak amacıyla açımlayıcı faktör analizi uygulanmıştır. İbadet boyutu için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük değerleri 0.39 ile 0.74, inanç kısmı için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük rakamları 0.79 ile .97, ahlâk boyutu için uygulanan faktör analizine göre maddelerin faktör yük değerleri 0.63 ile 0.83 oranında değişmektedir. Üç faktörlü 36 maddelik "Dinsel Yaşayış Ölçeği"nin kuramsal yapısını test etmek için yapılan "Doğrulamalı Faktör Analizi-DFA" çalışmasında; modelin uyum indekslerinden X^2/sd 'nin değeri 1.93, NFI değeri 0.91, NNFI değeri 0.95, CFI değeri 0.95, SRMR değeri 0.07 ve RMSEA değeri 0.07 olarak bulunmuştur.⁵⁰ Bu değerlerin "Doğrulamalı Faktör Analizi-DFA" sonucunda ölçeğin faktör yapısının uyumunun iyi olduğunu göstermektedir.

2.3. Veri Toplama İşlemi ve Analizi

Araştırma verilerinin toplanabilmesi için etik kurul kararı ve uygulama izni alınmıştır. Bu araştırma 2021-2022 eğitim-öğretim yılı bahar döneminde Mersin Üniversitesi'nin farklı bölümlerinde öğrenim görmekte olan 382 birey üzerinde gönüllülük esasına göre anket uygulaması gerçekleştirilmiştir. Uygulama yapılmadan önce katılımcılara elde edilen verilerin gizli kalacağı hususunda bilgi verilmiştir. Araştırmada elde edilen verilerin analizi için SPSS (v20) yazılımı kullanılmıştır. Öncelikle yaş, cinsiyet, sosyo-ekonomik düzey, dinin birey için önemi ve dindar hissetme durum değişkenlerine bakılmış sonra psikolojik iyi oluş ve dinsel yaşayışın demografik değişkenlerle ilişkisi incelenmiştir. Son olarak ise dinsel yaşayış ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişki tespit edilmiştir. Yapılan analizlerde korelasyon, t-testi, tek yönlü Anova, dini yaşayışın psikolojik iyi oluşu hangi oranda yordadığını tespit etmek için regresyon analizi ve Pearson korelasyon işlemleri uygulanmış ve anlamlı olan bulgulara araştırmada yer verilmiştir.

⁵⁰ Kayıklık ve Kalgı, *Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması*, 11.

3. BULGULAR

Tablo 1: Demografik Değişkenler

		n	%
Cinsiyet	Kadın	248	64,9
	Erkek	134	35,1
Yaş	18-20 yaş	122	31,9
	21-23 yaş	205	53,7
	24-26 yaş	33	8,6
	27-30 yaş	9	2,4
	31 yaş ve üstü	13	3,4
Aylık Gelir	1500 TL altı	42	11,0
	1500-3000 TL arası	89	23,3
	3000 TL üstü	251	65,7
Dinin Birey İçin Önemi	Hiç Önemli Değil	61	16,0
	Biraz Önemli	74	19,4
	Önemli	129	33,8
	Çok Önemli	118	30,9
Dindar Hissetme	Hiç Dindar Değil	94	24,6
	Biraz Dindar	149	39,0
	Dindar	119	31,2
	Çok Dindar	20	5,2

Tabloda örneklemin kişisel bilgilerinin dağılımı sunulmuştur. Elde edilen verilere göre örneklemin % 64,9'u kadın ve % 35,1'i erkektir. Katılımcıların % 53,7'si 21-23 yaş aralığındadır. Ankete katılanların % 65,7'sinin aylık geliri 3000 TL üstüdür. Dinin birey için önemi sorusuna katılımcıların % 33,8'i önemli yanıtını vermiştir. Dindar hissetme durumunda ise katılımcıların % 39'u biraz dindar olduğunu dile getirmiştir.

Tablo 2. Dinsel Yaşayış ve Psikolojik İyi Oluş Değişkenlerinin Betimsel İstatistikleri

	\bar{x}	ss.	min.	maks.	çarpıklık	basıklık
Psikolojik İyi Oluş	40,19	9,45	8	56	-0,950	1,233
İnanç	66,77	24,18	12	84	-1,268	0,127
Ahlâk	60,37	23,88	12	84	-0,892	-0,541
İbadet	47,24	23,15	12	84	-0,001	-1,180
Dinsel Yaşayış	174,38	63,20	36	252	-0,808	-0,486

Psikolojik İyi Oluş ve Dinsel Yaşayış ölçeklerine yönelik elde edilen verilerin normal dağılıma uygunluğunu tespit etmek amacıyla basıklık ve çarpıklık değerleri hesaplanmıştır. Ölçeklerden elde edilen çarpıklık ve basıklık oranlarının +3 ile -3 arasında olması normal dağılım için uygun kabul edilmektedir.⁵¹ Buna göre her iki ölçekte normal dağılım göstermektedir. Bu nedenle analizlerde parametrik testler tercih edilmiştir.

Tablo 3. Cinsiyete Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

	Kadın		Erkek		t	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
Psikolojik İyi Oluş	40,75	8,85	39,16	10,43	1,568	0,118
İnanç	68,45	22,55	63,66	26,76	1,763	0,079
Ahlâk	63,90	22,94	53,85	24,29	4,002	0,000*
İbadet	49,03	23,00	43,93	23,13	2,062	0,040*
Dinsel Yaşayış	181,38	61,07	161,44	65,23	2,973	0,003*

Tablo 3'deki verilere göre kadınların psikolojik iyi oluş ortalaması $\bar{x}=40,75$ iken erkeklerin ise $\bar{x}=39,16$ 'dır. Uygulanan t testi (114)=1.568 sonucunda kadınların psikolojik iyi oluş seviyelerinin erkeklerden istatistiksel anlamda daha yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır. ($p=.0,118$, $p<.05$). Ayrıca tablo 3'teki verilere göre kadınların dinsel yaşayış ortalaması $\bar{x}=181,38$ iken erkeklerinki $\bar{x}=161,44$ 'dür. Uyguladığımız t testi (114)=2.973 sonucunda kadınların dinsel yaşayış düzeylerinin erkek katılımcılardan istatistiksel anlamda daha yüksek düzeyde olduğu bulgulanmıştır ($p=.0,003$, $p<.05$). Buna ek olarak; dinsel yaşayış inanç, ahlâk ve ibadet alt boyutlarında da kadınların skoru erkeklerden istatistiksel yönden anlamlı oranda daha yüksek bulgulanmıştır.

⁵¹ Kazım Özdamar, *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi* (Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015), 256.

Tablo 4. Yaş Durumuna Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

Dini Yaşayış	18-20 Yaş		21-23 Yaş		24-26 Yaş		27-30 Yaş		31 yaş ve üstü	F	P
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.			
Psikolojik İyi Oluş	40,22		40,92		35,91		41,33		13,30		
İnanç	70,45		64,89		70,91		65,22		52,38		
Ahlâk	60,66		59,71		66,27		64,00		50,77		
İbadet	48,89		45,99		52,36		55,11		33,08		
Yaşayış	180,00		170,59		189,55		184,33		136,23		
	57,69		64,90		54,68		84,19		78,15		
	21,52		23,80		20,91		32,24		21,44		
	23,08		24,25		19,33		29,05		30,95		
	9,02		8,82		11,43		12,55		13,30		
	2,145		2,093		1,073		2,242		1,767		
	0,075		0,103		0,385		0,084		0,158		

Tablo 4'teki verilere göre katılımcıların yaşlarına göre psikolojik iyi oluş, dini yaşayış inanç, ahlâk ve ibadet alt boyut skorlarının bağımsız örneklem ANOVA sonuçları görülmektedir. F testi (114)=2.145, 2.093, 1.073, 2.242, 1.767 sonuçları görülmektedir. Yapılan bu analiz sonuçlarına dayanarak yaş değişkeni ile psikolojik iyi oluş, dini yaşayış inanç, ahlâk ve ibadet alt boyut skorlarında istatistiksel yönden manidar fark görülememektedir ($p>0,05$).

Tablo 5. Aylık Gelir Durumuna Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık Düzeyleri

Dinsel Yaşayış	1500 TL altı		1500-3000 TL arası		3000 TL üstü		F	P
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
Psikolojik İyi Oluş	37,50		39,94		40,73			
İnanç	68,45		69,48		65,53			
Ahlâk	61,19		64,52		58,77			
İbadet	50,52		51,01		45,35			
Yaşayış	180,17		185,01		169,65			
	61,68		56,68		65,30			
	24,69		22,70		23,11			
	11,64		9,34		9,04			
	2,158		2,455		1,142			
	0,118		0,087		0,145			
	0,323		0,117					

Tablo 5'e göre katılımcıların aylık gelir durumlarına göre psikolojik iyi oluş, dini yaşayış inanç, ahlâk ve ibadet alt boyut skorlarının bağımsız örneklem ANOVA sonuçları görülmektedir. F testi (114)=2.158, 1.142, 1.941, 2.455, 2.151 verileri elde edilmiştir. Yapılan bu analize göre örneklemin aylık gelir seviyesi ile psikolojik iyi oluş, dini yaşayış inanç, ahlâk ve ibadet alt boyut skorları arasında istatistiksel açıdan manidar bir fark görülmemiştir ($p>0,05$).

Tablo 6. Dinin Birey İçin Önemine Göre Psikolojik İyi Oluş ve Dini Yaşayış Düzeyleri

	Hiç Önemli Değil		Biraz Önemli		Önemli		Çok Önemli		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
	Psikolojik İyi Oluş	38,67	10,49	39,59	7,87	40,67	8,82	40,83		
<i>İnanç</i>	30,92	22,09	59,15	21,19	76,65	13,66	79,28	14,06	94,134	0,000*
<i>Ahlâk</i>	34,90	24,58	47,84	22,39	67,40	17,68	73,72	14,83	58,903	0,000*
<i>İbadet</i>	23,59	18,57	35,11	19,73	50,81	17,31	63,18	18,49	75,733	0,000*
Dinsel Yaşayış	89,41	55,57	142,09	52,60	194,86	36,86	216,18	39,54	103,180	0,000*

Tablo 6'da dinin birey için önemine göre psikolojik iyi oluş ve dinî yaşayış alt boyut skorlarının ANOVA testi F (114) =0.915, 94.134, 58.903, 75.73, 103.18 sonuçları görülmektedir. Tablo 6'daki verilere göre dinin birey için öneminde inanç alt boyut skoru yönünden istatistiksel oranda manidar bir fark vardır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, hiç önemli değil yanıtı verenlerin inanç alt boyut skoru diğer tüm gruplardan düşüktür. Ayrıca biraz önemli yanıtı verenlerin inanç alt boyut skoru, önemli ve çok önemli yanıtı verenlerden düşük, hiç önemli değil diyenlerden yüksektir.

Dinin birey için öneminde ahlâk alt boyut skoru yönünden istatistiksel oranda manidar bir fark vardır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, bütün gruplar arasında manidar fark tespit edilmiştir. Hiç önemli değil diyenlerin ahlâk alt boyut skoru en düşük çıkarken çok önemli diyenlerin ahlâk alt boyut skoru ise en yüksek bulunmuştur.

Dinin birey için önemi grupları arasında ibadet alt boyut skoru yönünden istatistiksel oranda manidar bir fark vardır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre, bütün gruplar arasında manidar fark tespit edilmiştir. Hiç önemli değil di-

yenlerin ibadet alt boyut skoru en düşük çıkarken çok önemli diyenlerin ibadet alt boyut skoru ise en yüksek tespit edilmiştir.

Dinin birey için önemi grupları arasında dinî yaşayış skoru bakımından istatistiksel olarak manidar fark bulunmaktadır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre bütün gruplar arasında manidar fark tespit edilmiştir. Hiç önemli değil diyenlerin dinî yaşayış skoru en düşük tespit edilirken çok önemli diyenlerin dinî yaşayış skoru ise en yüksek bulgulanmıştır. Fakat tablo 6'daki verilerde dinin birey için önemi ile psikolojik iyi oluş skorlarında herhangi bir manidar farka rastlanmamıştır ($p=0,434$, $p>0,05$).

Tablo 7. Dindar Hissetme Durumuna Göre Psikolojik İyi Oluş Düzeyleri

	Hiç Dindar Değil		Biraz Dindar		Dindar		Çok Dindar		F	p
	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.	\bar{x}	ss.		
Psikolojik iyi oluş ölçeği	38,47	10,06	40,36	8,68	41,30	9,62	40,50	10,64	1,620	0,184
İnanç	39,22	26,33	71,21	17,90	80,70	7,45	80,25	13,35	78,488	0,000*
Ahlâk	38,88	24,08	61,72	20,69	72,71	16,06	77,90	8,86	60,020	0,000*
İbadet	27,39	19,95	46,03	19,38	59,88	18,10	74,35	9,97	92,007	0,000*
Dinsel Yaşayış Ölçeği	105,50	60,35	178,97	48,04	213,29	33,58	232,50	24,74	100,068	0,000*

Tablo 7'deki verilerde dindar hissetme durumuna göre psikolojik iyi oluş ve dinî yaşayış alt boyut skorlarının ANOVA testi $F(114)=1.620, 78.488, 60.020, 92.007, 100.068$ sonuçları görülmektedir. Bu verilere göre; dindar hissetme skorları ile inanç alt boyut skoru bakımından istatistiksel olarak manidar fark bulunmaktadır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre hiç dindar değilim yanıtını verenlerin inanç alt boyut skoru diğer tüm gruplardan düşüktür. Ayrıca biraz dindarım yanıtını verenlerin inanç alt boyut skoru dindarım yanıtını verenlerden düşük tespit edilmiştir.

Dindar hissetme skorları ile ahlâk alt boyut skoru bakımından istatistiksel yönden manidar fark bulgulanmıştır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre hiç dindar değilim yanıtını verenlerin ahlâk alt boyut skoru diğer tüm gruplardan düşüktür. Ayrıca biraz dindarım yanıtını verenlerin ahlâk alt boyut skoru dindarım ve çok dindarım diyenlerden düşük bulunurken hiç dindar değilim diyenlerden ise yüksek bulunmuştur.

Dindar hissetme skorları ile ibadet alt boyut skoru bakımından istatistiksel açıdan manidar fark vardır ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre bütün gruplar

arasında manidar fark tespit edilmiştir. Hiç dindar değilim diyenlerin ibadet alt boyut skoru en düşük çıkarken çok dindarım diyenlerin ibadet alt boyut skoru ise en yüksek bulunmuştur.

Dindar hissetme skorları ile dinî yaşayış skoru bakımından istatistiksel yönden manidar fark vardır. ($p=0,000$, $p<0,05$). Buna göre bütün gruplar arasında manidar fark tespit edilmiştir. Hiç dindar değilim diyenlerin dinî yaşayış skoru en düşük çıkarken çok dindarım diyenlerin dinî yaşayış skoru ise en yüksek bulunmuştur. Fakat tablo 7'deki verilerde dindar hissetme skorları ile psikolojik iyi oluş skorlarında istatistiksel açıdan manidar ilişki bulunmamıştır ($p=0,184$, $p>0,05$).

Tablo 8: Dini Yaşayış ile Psikolojik İyi Oluş Korelasyonları

Psikolojik İyi Oluş	r	İyi Oluş
İnanç	r	0,160
	p	0,002
Ahlâk	r	0,137
	p	0,007
İbadet	r	0,106
	p	0,038
Dinî Yaşayış	r	0,152
	p	0,003

Tablo 8'de Psikolojik iyi oluş ile dinî yaşayış ve alt boyutlarının ilişki testi sonuçları görülmektedir. Pearson korelasyon katsayılarına göre 0-0.25 çok zayıf, 0.26-0.49 zayıf, 0.50-0.69 orta, 0.70-0.89 yüksek, 0.90-1.00 ise çok yüksek ilişki anlamına gelmektedir.⁵² Tablo 8'deki verilere göre; Dinî yaşayış inanç alt boyut skoru ile psikolojik iyi oluş skoru ($r=0,160$) arasında pozitif açıdan oldukça düşük bir ilişki vardır. Dinî yaşayış ahlâk alt boyut skoru ile psikolojik iyi oluş skoru ($r=0,137$) arasında oldukça düşük bir ilişki vardır. Dinî yaşayış ibadet alt boyut skoru ile psikolojik iyi oluş skoru ($r=0,106$) arasında pozitif yönlü düşük bir ilişki vardır. Dinî yaşayış genel skoru ile psikolojik iyi oluş skoru ($r=0,152$) arasında pozitif açıdan düşük bir ilişki bulunmaktadır.

⁵² Yahşi Yazıcıoğlu ve Samiye Erdoğan. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri* (Ankara: Detay Yayıncılık, 2014).

Tablo 9. Psikolojik İyi Oluş ile Dinsel Yaşayış Arasındaki Regresyon Analiz Sonuçları

Bağımlı Değişken	Bağımsız Değişken	Katsayılar			Model		
		β	t	p	F	p	R ²
Psikolojik İyi Oluş	sabit	36,230	25,763	0,000	8,985	0.003	0.023
	Dinsel Yaşayış	0,023	2,998	0,003			

Tablo 9’da psikolojik iyi oluş ile dinsel yaşayış kavramlarının basit regresyon analizi sonuçlarına ait bulgulara ulaşılmıştır. Regresyon analizi $F=8.985$ sonuçlarına göre dinsel yaşayış, psikolojik iyi oluş’u anlamlı düzeyde yordamaktadır ($p<0,5$). Regresyon analizinde bağımsız değişken olarak dinî yaşayış, bağımlı değişken olarak ise psikolojik iyi oluş kabul edilmiştir. Uygulanan basit regresyon analizi sonucunda dinî yaşayışın psikolojik iyi oluş üzerinde %23 oranında etkisinin olduğu bulunmuştur ($\beta=36,230$, $p=.000<.05$). Bu duruma göre örneklemin dinî yaşayış düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş düzeyi de %23 oranında yükselecektir.

TARTIŞMA VE SONUÇ

Bu çalışmada kadın katılımcıların psikolojik iyi oluş seviyelerinin erkek katılımcılardan istatistiksel olarak anlamlı şekilde yüksek olduğu bulunmuştur. Böyle bir durumun olmasında kadınların daha duygusal bir yapıya sahip olmaları ve problemlerle başa çıkmada diğer hemcinsleriyle paylaşımcı olmaları ve sosyal destek almaları kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerini artırmaktadır. Erkeklerin ise mali sorumluluklarının kadınlardan fazla olması ve son zamanlarda artan istihdam ve barınma ile ilgili problemlerin baş göstermesi erkek öğrencilerin psikolojik iyi oluş seviyelerini düşürmektedir. Buna ek olarak; kadınların psikolojik iyi oluş düzeylerinin yüksek çıkmasında diğer bir etken de dindarlıktır. Nitekim bu çalışmada kadınların dindarlık seviyelerinin anlamlı şekilde erkeklerden yüksek çıktığı bulgulanmıştır. Aydın’ın yaptığı çalışmada da kadınların dindarlık düzeyinin erkeklerden yüksek çıktığı tespit edilmiş fakat bu anlamlılık düzeyine ulaşmamıştır.⁵³ Benzer şekilde Yapıcı’nın bu konu ile ilgili yaptığı çalışmada da cinsiyet ile dindarlık arasındaki ilişkide kadınlar lehine bir ayrışmanın olduğu tespit edilmiştir.⁵⁴ Buna sebep olarak kadınların

⁵³ Cüneyd Aydın. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum ile Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017): 94.

⁵⁴ Asım Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. (Adana: Karahan Kitabevi, 2013), 183.

mutluluk, sevgi, güven ve sabır gibi pozitif duyguları daha fazla yaşamaları ve hayatta karşılaşılan sıkıntılı durumlar için dinin tedavi edici ve koruyucu özelliğinden daha çok faydalanmaları onların dindarlık düzeylerinin erkek öğrencilerden yüksek çıkmasında etkili olmuş olabilir. Karşılı'nın Trabzon ilahiyat fakültesi öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da kız öğrencilerin dindarlık düzeyleri erkeklerden yüksek çıkmıştır.⁵⁵ Tura'nın çeşitli yaş ve meslektan kişiler üzerinde yaptığı çalışmasında da kadınların dindarlık düzeyleri anlamlı derecede erkeklerden yüksek çıkmıştır.⁵⁶ Yine Ulu tarafından ilahiyat fakültesinde öğrenim gören öğrenciler üzerinde yapılan bir çalışmada da kız öğrencilerin dindarlık düzeyleri erkek öğrencilerden anlamlı derecede yüksek bulunmuştur.⁵⁷ Fakat cinsiyet ile dindarlık ilişkisi üzerine yapılan diğer çalışmalarda farklı sonuçlarla karşılaşmaktayız. Aydın'ın dindarlık ile bilinçli farkındalık arasındaki ilişkiyi incelediği çalışmasında erkeklerin dindarlık düzeyinin kadınlardan yüksek çıktığını tespit etmiştir.⁵⁸ Örneğin; Ok ve Cirhinlioğlu'nun yaptığı meta-analiz çalışmasında da kadınların daha dindar oldukları ancak dinî kaygı ve belirsizlikleri sık yaşadıkları ve dinin duygu boyutuna daha çok önem verdikleri saptanmıştır.⁵⁹

Araştırmada yaş değişkeni ile psikolojik iyi oluş, dinî yaşayış ve alt boyutlarında herhangi bir manidar ilişki tespit edilememiştir. Manidar bir ilişki olmasa da 18-20 yaş ile 31 yaş ve üzeri arasında psikolojik iyi oluş, dinî yaşayış ve alt boyutlarında hafif derecede negatif yönde seyreden farklılıklar göze çarpmaktadır. Söz konusu farklılıkta örneklemin yaş düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş, dinî yaşayış ve alt boyutları skorlarında da yükseliş olmaktadır. Benzer şekilde Aydın tarafından yapılan araştırmada da örneklemin yaşı yükseldikçe dindarlık düzeyinin de yükseldiği tespit edilmiştir.⁶⁰ Yapıcı 20-23 yaş arası örnekleminde yaptığı çalışmasında da dua etme sıklığı hariç dindarlığın diğer boyutlarında manidar bir ilişki bulamamıştır.⁶¹ Yine bu konu ile ilgili olarak Kimter'in⁶², Pür'ün⁶³,

⁵⁵ Karşılı, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık*, 179.

⁵⁶ Hatice Tura, *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi,

⁵⁷ Ulu, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki*, 183-215.

⁵⁸ Cüneyd Aydın. "Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 241-269.

⁵⁹ Fatmagül Cirhinlioğlu ve Üzeyir Ok, "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", *ZFWT: Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121-141.

⁶⁰ Aydın, "Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", 253.

⁶¹ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, 193.

⁶² Nurten Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. (Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008).

⁶³ Pür, *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Mersin Örneği)*.

Gürsu'nun⁶⁴ ve Yakut'un⁶⁵ yaptığı çalışmalarda da yaş ile dindarlık arasında manidar bir ilişki bulunamamıştır. Ancak her ne kadar anlamlı olmasa da genel anlamda bir değerlendirme yapıldığında ülkemizde yapılan araştırmalara bakıldığında yaş ile birlikte dindarlığın da artma eğiliminde olduğu görülmektedir.⁶⁶

Bu araştırmada katılımcıların aylık gelir durumlarına göre psikolojik iyi oluş skorları bakımından istatistiksel olarak manidar bir fark tespit edilememiştir. Manidar bir ilişki olmasa da gelir durumu ile psikolojik iyi oluş arasında anlamlı düzeyde olmasa da farklılık vardır. Diğer bir ifadeyle, örneklemin gelir düzeyi yükseldikçe psikolojik iyi oluş skorlarında da yükselme olmaktadır. Literatüre bakıldığında araştırma bulgusunu destekler nitelikte gelir düzeyine göre psikolojik iyi oluş düzeylerinde manidar bir ilişkinin olmadığını tespit eden çalışmalar vardır. Eryücel⁶⁷, Acar Çınar⁶⁸ ve Topuz'un⁶⁹ yaptıkları araştırmalarda örneklemin psikolojik iyi oluş düzeyleri ile gelir düzeyleri arasında manidar bir ilişki bulunamamıştır. Gelir düzeyi ile dindarlık ilişkisi üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır. Bireylerin gelir düzeyi ile sosyal durumu ele alındığında sosyo-ekonomik düzey ve sosyal sınıf kavramları da kullanılmıştır. Aylık gelir seviyesi genellikle üst, orta ve alt olmak üzere üç gruba ayrılmaktadır. Ancak burada yapılan sınıflama ve tanımlamalar hem bilimsel ölçütlere göre farklılık göstermekte hem de bu gruplandırmaların ülkelere göre farklı anlamlar içerdiği bilinmektedir. Bu araştırmada aylık gelir değişkeni ile dinî yaşayış ve alt boyutlarında herhangi bir manidar ilişki tespit edilememiştir. Benzer şekilde Kızılgeçit⁷⁰, Şengül⁷¹, Gürsu⁷² ve Baynal⁷³ tarafından yapılan araştırmalarda da dindarlık ile sosyo-ekonomik düzey arasında manidar bir ilişkiye ulaşılamamıştır. Kaya ve Aydın tarafından yapılan bir araştırmada da gelir düzeyi ile dindarlık arasında manidar bir ilişki tespit edilmemiştir.⁷⁴ Gelir

⁶⁴ Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*.

⁶⁵ Selahattin Yakut, *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. (Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016)

⁶⁶ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, 193.

⁶⁷ Sema Eryücel, "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma". *Journal of Turkish Studies*, 12/10 (2017): 118.

⁶⁸ Acar Çınar, *Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyi Olma Halleri: Sivas Örneği*, 11.

⁶⁹ Cemrenur Topuz, *Üniversite Öğrencilerinde Özgeçiciliğin Öznel İyi Olus ve Psikolojik İyi Olus ile İlişkisinin İncelenmesi*, (Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2013), 76.

⁷⁰ Kızılgeçit, *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine: Psiko-Sosyal bir Çalışma*, 182.

⁷¹ Fatma Şengül, *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*, (Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007).

⁷² Gürsu, *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*, 183.

⁷³ Fatma Baynal, "Yetiskinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Degiskenlere Göre İncelenmesi", *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi 4/1* (2015): 217.

⁷⁴ Mevlüt Kaya ve Cüneyd Aydın, "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 30* (2011): 15-42.

düzeyle dindarlık arasında manidar bir ilişkinin çıkmamasının sebebi güncel hayat şartları ile ilgili olabilir. Zira teknolojik ve bilimsel gelişmeler sonucunda ekonomik farklılıklar ortadan kalkarak tek tip ekonomik model ortaya çıkmaktadır. Dinî hayat biçimi de bundan etkilenmektedir. Fakat bazı çalışmalarda gelir düzeyi ile dindarlık arasında pozitif yönde seyreden ilişkiler de tespit edilmiştir. Örneğin; Öztürk⁷⁵ ve Kimter⁷⁶ yapılan araştırmalarda gelir düzeyi yüksek olan öğrencilerin dinî uygulamaları yerine getirme davranışlarının daha yüksek olduğu tespit edilmiştir. Bir başka ifadeyle gelir düzeyi yükseldikçe örneklemin dindarlığı da yükselmektedir. Gelir düzeyinin yükselmesine paralel olarak dindarlığın artmasını yaşamdan alınan doyumla açıklayabiliriz. Zira maddi ihtiyaçların çoğunu elde eden bireyler, ruhsal anlamda bir boşluk içine girecekler ve bu boşluğu da dine daha fazla sarılmakla dolduracaklardır. Ancak gelir düzeyi ile dindarlık arasındaki ilişki bazen negatif yönde de olabilmektedir. Diğer bir ifadeyle; örneklemin gelir düzeyi yükseldikçe dindarlık düzeyi azalmaktadır. Zira Karanlı⁷⁷ ve Yapıcı⁷⁸ tarafından yapılan araştırmada gelir düzeyi ile dindarlık arasında negatif yönde seyreden bulgulara ulaşılmıştır. Maddi ihtiyaçlar ve çaresizlikler insanları bir dine inanmaya ve sığınmaya yöneltmektedir. Ekonomik düzeyin yüksek olması maddi ihtiyaçlara daha kolay erişim sağlamaktadır. Bu nedenle çaresizlik ve acizlik duygularının azalması dinî yaşayış seviyesini düşürebilmektedir.

Bu çalışmada dinî yaşayış ile psikolojik iyi oluş arasında zayıfta olsa pozitif yönlü bir ilişki tespit edilmiştir. Yapılan regresyon analizi sonucunda ise dinî yaşayışın psikolojik iyi oluş üzerinde %23 düzeyinde bir etkisinin olduğu bulunmuştur. Bu itibarla öğrencilerde dindarlık oranı arttıkça psikolojik iyi oluşun da arttığı görülmektedir. Din, olumsuz hayat koşullarına, anlam arayışına ve diğer varoluşsal sorulara cevaplar vererek psikolojik iyi oluşa pozitif yönde katkı sağlamaktadır. Aynı zamanda din, kötü davranışları yasaklamakta ve kişiye sabır, umut, merhamet gibi pozitif duyguları geliştirerek kişide psikolojik iyi oluşun yerleşmesini sağlamaktadır. Dindarlık ile psikolojik iyi oluş arasında yapılmış çalışmalara bakıldığında genellikle bu ikisi arasında pozitif yönlü ilişkinin olduğu görülmektedir. Örneğin; Kaya ve Küçükün⁷⁹ üniversite örnekleminde yaptıkları bir çalışmada dinî pratikler ile psikolojik iyi oluş arasında pozitif yönlü mani-

⁷⁵ Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*, 55.

⁷⁶ Kimter, *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*, 195.

⁷⁷ Karanlı, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık*, 180.

⁷⁸ Yapıcı, *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*, 186.

⁷⁹ Mevlüt Kaya - Nurettin Küçük, "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42 (2017): 17.

dar ilişkiler bulunmuştur. Öztürk'ün⁸⁰ lise öğrencileri üzerinde yaptığı bir araştırmada da özellikle ibadet yapma davranışının öznel iyi oluşa pozitif yönde etkisinin olduğunu saptamıştır. Yine Gürsu'nun⁸¹ Antalya'da yaşlı bireyler üzerinde yaptığı çalışmada dindarlık ile manevi iyi oluş arasında manidar ilişki saptanmıştır.

Dindalık ile psikolojik iyi oluş arasındaki ilişkinin incelendiği bu çalışmada kız öğrencilerin psikolojik iyi oluş ve dindarlık seviyelerinin erkek öğrencilerden anlamlı derecede yüksek çıktığı bulunmuştur. Öğrencilerin yaş ve gelir değişkenleri ile dindarlık ve psikolojik iyi oluş düzeyleri arasında manidar bir ilişkiye ulaşılmamıştır. Dindarlık, olumsuz davranışları yasaklamakta bunun yerine umut, güven, sabır, hoşgörü ve empati gibi olumlu duyguları geliştirmekte ve psikolojik iyi oluşa katkıda bulunmaktadır. Bu çalışmada elde edilen bulgular daha önce bu konu üzerinde araştırmalarla uygunluk arzetmektedir. Araştırma sadece üniversite öğrencileri üzerinde yapılmış olması nedeniyle sınırlıdır. Bu konu ile ilgili daha net bir biçimde tespitlerde bulunmak için çeşitli örneklemeler üzerinde çalışmalar yapılabilir.

KAYNAKÇA

- Acar Çınar, Hatice. “Din Görevlilerinde Dindarlık Biçimleri ve Psikolojik İyilik Halleri: Sivas Örneği”. *Journal of Turkish Studies* 13/26 (2018): 1-18.
- Albayrak, Ahmet. “Ergenlerin Dinî Gelişiminde Sevgi ve Korku Motifinin Etkinliği: İmam-Hatip Lisesi Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma”. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. ed. Hayati Hökelekli. 369-404. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Armaner, Neda. *Din Psikolojisine Giriş*. Ankara: Ayyıldız Matbaası, 1980.
- Aydın, Cüneyd. “Üniversite Öğrencilerinin Dini Tutum İle Hayattaki Anlam Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 6/4 (2017).
- Aydın, Cüneyd. “Dindarlık ile Bilinçli Farkındalık Arasındaki İlişkinin İncelenmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2019): 241-269.
- Ayhan, Hatice. *Dinî Tutumun Adalet Duyarlılık, Ahlakî Yüreklilik ve Psikolojik İyi Oluş Üzerine Etkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Kastamonu Üniversitesi, 2019.

⁸⁰ Öztürk, *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*, 75.

⁸¹ Orhan Gürsu, “Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık”, *Journal of International Social Research* 11/61 (2018): 1176-1190.

- Ayten, Ali. "Din ve Sağlık: Bireysel Dindarlık, Sağlık Davranışları ve Hayat Memnuniyeti İlişkisi Üzerine Bir Araştırma", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 13(2013): 7-31.
- Bahadır, Abdülkerim. "Ergen Kişiliği Bağlamında Din-Kişilik İlişkisi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (2002): 111-123.
- Bahadır, Abdülkerim. "Ergenlik Döneminde Dinî Şüphe ve Tereddütler: Lise Öğrencileri Üzerinde Bir Araştırma". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi* içinde. ed. Hayati Hökelekli. 369-404. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Balcı, Fatma. *Psikolojik ve Öznel İyi Olma Hali ile Dinî İnançlar Arasındaki İlişki Üzerine Bir İnceleme*. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2011.
- Bartels, Meike-Baselmans, Bart M. L. "Molecular genetics of psychological well-being". *Genetics of Psychological Well-Being*. 163-176. Oxford: Oxford University Press, 2015.
- Baynal, Fatma. "Yetişkinlerde Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisinin Çeşitli Değişkenlere Göre İncelenmesi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*, 4 (1), (2015): 206- 231.
- Beyaz, Rafet - Kaldık, Behçet. "Üniversite Gençliğinde Dindarlık ve Mutluluk İlişkisi: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Örneği". *Journal of International Social Research* 11/60 (20 Aralık 2018): 622-632.
- Bradburn, Norman M. *The structure of psychological well-being*. Chicago: Aldine Publishing Company, 1969.
- Brunstein, Joachim C. "Personal Goals and Subjective Well-Being: A Longitudinal Study." *Journal of Personality and Social Psychology* 65/5 (1993): 1061-1070.
- Cirhinlioğlu, Fatmagül ve Ok, Üzeyir. "Kadınlar mı Yoksa Erkekler mi Daha Dindar?", *ZFWT: Zeitschrift für die Welt der Türken* 3/1 (2011): 121-141.
- Diener, Ed. "Assessing Subjective Well-Being: Progress and Opportunities". *Social Indicators Research* 31/2 (1994): 103-157.
- Diener, Ed - Oishi, Shigehiro - Lucas, Richard E. "Subjective Well-Being: The Science of Happiness and Life Satisfaction". *The Oxford Handbook of Positive Psychology*. kitap editörü Ed Diener -Shigehiro Oishi - Richard E. Lucas. 186-194, ed. Shane J. Lopez -C.R. Snyder. Oxford University Press, 2009.
- Emmons, Robert A. "Personal Strivings: An Approach to Personality and Subjective Well-Being." *Journal of Personality and Social Psychology* 51/5 (1986): 1058-1068.
- Eryücel, Sema. "Din Hizmetleri Çalışanlarında Dini Yönelim ve Psikolojik İyi Olma". *Journal of Turkish Studies*, 12/10 (2017): 101-122.

- Freud, Sigmund. *Civilization and its Discontents*. New York: W. W. Norton Company, 1961.
- Fromm, Erich-Ingleby, David. *The Sane Society*. London, New York: Rutledge, 2008.
- Glatzer, Wolfgang. "Happiness: Classic Theory in the Light of Current Research". *Journal of Happiness Studies* 1/4 (2000): 501-511.
- Göçen, Gülüşan. *Şükür ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişki Üzerine Bir Alan Araştırması*. Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2012.
- Göçen, Gülüşan. "Pozitif Psikoloji Düzleminde Psikolojik İyi Olma ve Dinî Yönelim İlişkisi: Yetişkinler Üzerine Bir Araştırma". *Toplum Bilimleri Dergisi*, 7/13 (2013): 97-130.
- Gürsu, Orhan. *Ergenlik Döneminde Psikolojik Sağlık ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Selçuk Üniversitesi, 2011.
- Gürsu, Orhan. "Din, Manevi İyi Oluş ve Yaşlılık". *Journal of International Social Research* 11/61 (2018): 1176-1190.
- Hökelekli, Hayati. *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- James, William. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature: Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburgh in 1901-1902*. Mineola, N. Y: Dover Publications, 2002.
- Kahn, Jeffrey H – Hessling, Robert M – Russell, Daniel W. "Social Support, Health, and Well-Being among the Elderly: What is the Role of Negative Affectivity?" *Personality and Individual Differences* 35/1 (2003): 5/17.
- Karlı, Necmi. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Psikolojik İyi Oluş ve Dindarlık". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53 (2021): 165-194.
- Kaya, Mevlüt-Aydın, Cüneyd. "Üniversite Öğrencilerinin Dini İnanç ile Ahlaki Olgunluk Düzeyleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (2011): 15-42.
- Kaya, Mevlüt - Küçük, Nurettin. "İbadetler ile Hayatın Anlamı ve Psikolojik İyi Olma Arasındaki İlişkinin İncelenmesi". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. 42 (2017): 17-43.
- Kayıklık, Hasan. "Bireysel Dindarlığın Psikolojik Kaynakları". *Dinî Araştırmalar* 5/13 (2002): 27-40.
- Kayıklık, Hasan. *Orta yaş ve yaşlılıkta Dinsel Eğimler*. Adana: Baki Kitabevi, 2003.
- Kayıklık, Hasan. *Din Psikolojisine Giriş*. Adana: Karahan Yayınevi, 2011.
- Kayıklık, Hasan ve Kalgı, Mehmet Emin. *Dinsel Yaşayış Ölçeği: Geçerlik Güvenir-*

- lik Çalışması. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (1) (2017): 1-19.
- Kızılgeçit, Muhammed. *Yalnızlık, Umutsuzluk ve Dindarlık Üzerine: Psiko-Sosyal bir Çalışma*. Ankara: Gece Kitaplığı Yayınları, 2015.
- Kımtır, Nurten. *Benlik Saygısı ve Dindarlık İlişkisi*. Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2008.
- Köse, Ali-Ayten, Ali. *Din Psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2015.
- Kula, Naci. "Gençlik Döneminde Kimlik ve Din". *Gençlik, Din ve Değerler Psikolojisi*. ed. Hayati Hökelekli. 33-81. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.
- Maltby, John - Lewis, Christopher Alan - Day, Liza. "Religious Orientation and Psychological Well-Being: The Role of the Frequency of Personal Prayer". *British Journal of Health Psychology* 4/4 (1999): 363-378.
- Maslow, Abraham. *Motivation and Personality*. New York: Harper & Row Publishers, 1954.
- Özbaydar, Belma. *Din ve Tanrı inancının Gelişmesi Üzerine Bir Araştırma*. İstanbul: Baha Matbaası, 1970.
- Özdamar, Kazım. *Paket Programlar ile İstatistiksel Veri Analizi*. Ankara: Nisan Kitabevi Yayınları, 2015.
- Öztürk, Yusuf. *Ergenlerde Dindarlık ile Öznel İyi Oluş Arasındaki İlişkinin İncelenmesi (Çarşamba Örneği)*. Yüksek Lisans Tezi, Hitit Üniversitesi, 2017.
- Parladır, Selahattin. *Din Eğitimi Bilimine Giriş*. İzmir, 1996.
- Peker, Hüseyin. *Din Psikolojisi*. Samsun: Aksiseda Matbaası, 2000.
- Pür, İlyas. *Ortaöğretim Öğrencilerinde Dinî Hayat ile Kaygı ve Yalnızlık Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma (Mersin Örneği)*. Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi, 2020.
- Ryff, Carol Diane. "Happiness is everything, or is it? Explorations on the meaning of psychological well-being". *Journal of Personality and Social Psychology* 57/6 (1989): 1069-1081.
- Satan, Aysin Aydınay. "Dinî İnanç ve Bilişsel Esneklik Düzeylerinin Öznel İyi Oluş Düzeyine Olan Etkisi". *21. Yüzyılda Eğitim ve Toplum Eğitim Bilimleri ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2014): 56-74.
- Seligman, Martin E. P. *Authentic Happiness*. New York: The Free Press, 2002.
- Şengül, Fatma. *Dindarlık ve Ruh Sağlığı İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2007.
- Telef, Bülent Baki. "Psikolojik iyi oluş ölçeği: Türkçeye uyarlama, geçerlik ve güvenilirlik çalışması". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, 28(3), (2013): 374-384.

- Topuz, Cemrenur. *Üniversite Öğrencilerinde Özgeciliğin Öznel İyi Olus ve Psiko İyi Olus ile İlişkinin İncelenmesi*. Yüksek Lisans Tezi, Fatih Üniversitesi, 2013.
- Tura, Hatice. *Dindarlık, Affetme ve Psikolojik İyi Oluş İlişkisi*. Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi, 2019.
- Tuzgöl, Dost Meliha. "Ruh Sağlığı ve Öznel İyi Oluş", *Eğitim Araştırmaları Dergisi*, 20 (2005): 223- 231.
- Ulu, Mustafa. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Psikolojik İyi Oluşları ile Değer Yönelimleri Arasındaki İlişki". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* (SAUIFD). 20/37 (2018): 183-215.
- Varelius, Jukka. "Objective Explanations of Individual Well-Being". *The Explanation of Happiness*. Ed. Antonella Delle Fave. 15-30. *Happiness Studies Book Series*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013.
- Yakut, Selahattin. (2016). *Öğretmenlerde Yabancılaşma, Yalnızlık ve Dindarlık İlişkisi: Polatlı Örneği*. Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.
- Yapıcı Asım. *Ruh Sağlığı ve Din: Psiko-sosyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Kitabevi, 2013.
- Yazıcıoğlu, Yahşi ve Erdoğan Samiye. *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık, 2014.

ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE LAHN OLGUSUNUN TESPİT VE TASHİHİNDE KULLANILAN KAYNAKLAR

THE SOURCES USED IN THE DETECTION AND CORRECTION OF THE LAHN FACT
IN THE ARABIC LANGUAGE LITERATURE

ALİ SEVDİ

DR. ÖĞR. ÜYESİ, İĞDIR ÜNİVERSİTESİ İLAHİYAT FAKÜLTESİ

ARAP DİLİ VE BELAGATI ANABİLİM DALI

DR. INSTRUCTOR MEMBER ALI SEVDİ, İĞDIR UNIVERSITY FACULTY OF THEOLOGY

DEPARTMENT OF ARABIC LANGUAGE AND RHETORIC

IGDIR, TURKEY

alisevdi1984@hotmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-1951-7232>

<http://dx.doi.org/10.46353/k7auifd.1083103>

Makale Bilgisi / Article Information

Makale Türü / Article Types

Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received

04 Mart / March 2022

Kabul Tarihi / Accepted

21 Haziran / June 2022

Yayın Tarihi / Published

Haziran / June 2022

Yayın Sezonu / Pub Date Season

Haziran / June

Atıf / Cite as

Sevdi, Ali, "Arap Dili Literatüründe Lahın Olgusunun Tespit ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar [The

Sources Used in the Detection and Correction of the Lahın Fact in the Arabic Language Literature]".

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi - Journal of the Faculty of Theology 9/1 (Haziran/
June 2022): 355-383.

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.

Published by Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi - Kilis 7 Aralık University, Faculty of
Theology, Kilis, 79000 Turkey.

ilahiyatdergisi@kilis.edu.tr



ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE LAHN OLGUSUNUN TESPİTİ VE TASHİHİNDE KULLANILAN KAYNAKLAR

Öz

Morfolojik açıdan يَلْحَنُ يَلْحَنُ fiilinin mastarı olan “اللَّحْنُ/el-laḥn kavramı, sözlükte “nağme, beste, ezgi, melodi, kulağa hoş gelen ahenkli ses; hatalı konuşmak ve başkasının anlamayacağı şekilde kapalı ve rumuzlu konuşmak” gibi farklı anlamlara gelmektedir. Söz konusu kavram Arap dili terminolojisinde ise fasih Arapçanın zıddı olarak nitelendirilip “harflerin veya lafızların telaffuzunda, kelimelerin anlam ve kullanımlarında, cümlenin oluşumunda ve irabta/harekelerde hata etmeyi” ifade etmektedir. Kısaca dildeki hatalı kullanım olarak tanımlanabilecek lahn olgusu, çok yönlü olarak irdelenmesi gereken bir mevzudur. Bu çalışmada ise *Arap Dili Literatüründe Laḥn Olgusunun Tespiti ve Tashihinde Kullanılan Kaynaklar* konusu incelenmiştir. İnsanın alâmet-i fârikasından biri olan dilin doğası gereği yaşayan bir varlık olarak gerek kültürel gerek ekonomik gerekse teknolojik gelişmelerle bağlı olarak sürekli bir değişim halinde olduğunu ele almak tartışmadan varededir. Fonksiyonel olarak dil, hayatın en canlı parçası, edebiyatın ve milli kültürün temel unsuru olup insan hayatında önemli bir yere sahiptir. Bunların yanı sıra iletişim ve ifade aracı olarak da yaklaşıtııcı ve kaynaşıtııcı gibi özelliklere hâizdir. Bu özellikleri sebebiyle halklar, onun doğru bir şekilde gelişmesine önem atfetmişlerdir. İslâm öncesi dönemde sahip oldukları fesahat ve belagat yönleriyle ayrıcalıklı bir yere sahip olan Araplar, bariz bir şekilde dil ve edebiyatı her şeyin üstünde tutmakla birlikte bunu bir gurur kaynağı olarak addetmişlerdir. Atalarından miras aldıkları fitratla, hangi sözün hangi manaya delalet ettiğini rahatlıkla anlayabilmişlerdir. Bu nedenle selikayı (dil sezgisi) düzeltecek veya güçlendirecek herhangi bir gramer kuralına ihtiyaç duymamışlardır. İslâmiyet’le birlikte – özellikle fetihler neticesinde insanların gruplar halinde akın akın İslâm’a girmesiyle - Arapların birçok yabancı kültürle iletişime geçmeleri sonucunda, neredeyse toplumun her kesiminde ve birçok farklı alanda yaygın bir şekilde Arap dilinde laḥn/hatalı kullanımlar baş göstermeye başlamıştır. Bu durumun ilk olarak dönemin ilim adamları nezdinde Arap gramer ilminin temelinin atılmasında ve sözlük çalışmalarının başlamasında başrol oynadığı bilinmektedir. Fakat lügat ve gramer gibi çalışmaların da yeterli olmadığı II/VII. yüzyılın ortalarından itibaren laḥn olgusunun yaygınlaşmaya devam etmesi üzerine hatalı kullanımların tespiti ve tashihine yönelik “Laḥnu’l-âmmе, Laḥnu’l-hâşşe, Mâ telḥanü fih’l-âmmе, Laḥnu’l-avâm ve Laḥnu’l-havâş” gibi başlıklar altında birçok eser kaleme alınmıştır. Söz konusu eserler, Arap dilbilim araştırmaları tarihinde nicel olarak zengin bir literatüre ulaşmasından ötürü ulema tarafından özel ve farklı bir kategori başlığı altında ele alınmıştır. Bu çalışmalardan bazıları günümüze el yazması veya basılı bir şekilde ulaşmışken, bazıları da bibliyografik eserlerin içinde dağınık bir şekilde yer almıştır. Gerek klasik gerekse modern dönemde bu alanda pek çok eser kaleme alınmıştır. Bu yoğun telif hareketi, literatürde التَّعَدُّ اللُّغَوِيُّ/dilsel eleştirî, التَّصْحِيحُ اللُّغَوِيُّ/dilsel tashih, اللُّغَوِيُّ التَّصْوِيبُ/dilsel tasvip ve حَرَكَةُ تَنْقِيَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ / Arap dilini hatadan arındırma hareketi gibi farklı isimlerle nitelendirilmiştir. Söz konusu müellifler müşahade ettikleri hataları tespit ve tashih ederken gelişi güzel değil de bazı kaynaklara dayanarak sahih formatını kanıtlamaya çalışmışlardır. Kişiden kişiye niceliği ve niteliği değişmekle birlikte söz konusu kaynaklar genel anlamda Arap şiiri, Kur’ân-ı Kerîm, kırâatler, hadisler, fasih Arap nesri, ilgili kelimelerin veya sözün lügat anlamı ve Arap gramerinden meydana gelmektedir. Bu kaynaklar, hem klasik hem de modern dönem uleması tarafından benimsenmiştir.

Anahtar Kelimeler: Arap Dili, Laḥn Olgusu, Tashih, Tashîf, Tahrîf, Dil Olgusu.

THE SOURCES USED IN THE DETECTION AND CORRECTION OF THE LAHN FACT IN THE ARABIC LANGUAGE LITERATURE

Abstract

Morphologically, the infinitive of the verb لَحَنَ يَلْحَنُ the concept of “الَلْحَنُ / al-laḥn”, lexicographic tune, composition, melody, harmonious sound that is pleasing to the ear; It has different meanings, such as speaking incorrectly and speaking in a closed and pseudonymous way that no one else can understand. In the Arabic language terminology, the concept in question is described as the opposite of fluent Arabic and in the pronunciation of letters or words; in the meaning and use of words; it means to make mistakes in the formation of the sentence and in the irapta/movements. The phenomenon of laḥn, which can be briefly defined as the incorrect use of language, is a subject that needs to be examined in many ways. In this study, the subject of Detection of the Laḥn Phenomenon in the Arabic Language Literature and Sources Used in Tashīḥ has been examined. It is beyond argument that language, which is one of the hallmarks of human beings, is in a state of constant change as a living entity by nature, depending on cultural, economic, and technological developments. Functionally, language is the most vital part of life, the basic element of literature and national culture, and has an important place in human life. In addition to these, as a means of communication and expression, it has features such as approximator and fuser. Because of these features, people have attached importance to its correct development. Arabs, who had a distinguished place in the pre-Islamic period with their fluency and eloquence, clearly put language and literature above everything else and considered this a source of pride. With the disposition they inherited from their ancestors, they could easily understand which word signified which meaning. They did not need any grammatical rules to correct or strengthen the selica. Along with Islam - especially with the people's influx of people entering Islam in groups as a result of the conquests - the contact of Arabs with many foreign cultures and the widespread use of laḥn in the Arabic language began to appear in almost every part of the society and in many different fields. It is known that this situation played a leading role in laying the foundation of the Arabic grammar and starting the dictionary studies in the eyes of the scholars of the period. But II/VII. since the middle of the II/VII century, studies such as lexicon and grammar were not sufficient and the phenomenon of laḥn continued to become widespread, and the “Laḥn al-amma, Laḥn al-haṣṣe, Mā telhānū fīhi al-amma, Laḥn al-avām” aimed at detecting and correcting erroneous uses. and laḥnu'l-havâṣ” many works have been written. Since the mentioned works have reached a quantitatively rich literature in the history of Arabic linguistic research, they have been tried to be handled under a special and different category by the ulama. While some of these works have reached the present day in manuscript or printed form, some of them have reached dispersed within bibliographic works. Many works have been written in this field, both in the classical and modern periods. This intense copyright movement has been characterized by different names in the literature such as التَّقْدُّ الْعَوِيّ / linguistic criticism, التَّصْحِيحُ الْعَوِيّ / linguistic correction, اللُّغَوِيّ التَّصْوِيبُ / linguistic approval and حَرَكَةُ تَنْقِيَةِ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ activating the Arabic language from error. The authors in question tried to prove the authentic format based on some sources, not randomly while detecting and correcting the errors they observed. Although the quantity and quality vary from person to person, these sources are generally Arabic poetry, the Qur'an, recitations, hadiths, fluent Arabic prose, the lexical meaning of the relevant word or phrase, and Arabic grammar. These sources have been adopted by both classical and modern scholars.

Keywords: Arabic Language, The Laḥn Case, Correction, Taṣḥīf, Taḥrīf, Language Case.

GİRİŞ

İnsanın en belirgin özelliği konuşmaktır. Hatta insan, *الإنسان حيوانٌ ناطقٌ* “İnsan, konuşan bir canlıdır” ifadesiyle tanımlanır. İnsanın kendini ifade etmesi ve başkalarını anlaması konuşma olgusuyla gerçekleştiği bir gerçektir. İnsanlar arasında sözsüz iletişimle başlayan ilişki ya konuşmayla sürdürülür ya da iletişimin kopması, bozulmasıyla son bulur. İnsanların duygularını ve düşüncelerini anlatmak için kullandıkları hareket, söz veya yazı aracılığıyla aktarılan işaret ve simgeler anlamına gelen dil sayesinde, kişi diğer insanlarla iletişim kurar, derûnundaki manaları onlarla paylaşır. Ancak Fars edebiyatının seçkin şairlerinden Sa’dî-i Şîrâzî’ye (öl. 691/1292) atfedilen “Yanlış üslup, doğru sözün celladıdır” anlamındaki veciz sözde de ifade edildiği gibi insanlarla iletişim kurmada en etkili araç olan dil olgusu doğru kullanıldığında karşı tarafta olumlu etkiler bırakabilirken, yanlış ve hatalı kullanıldığında ise tam tersine olumsuz etkiler yaratabilmektedir.¹

Dil, bir toplumun sadece iletişimini sağlayan araç olmaktan ziyade, Alman filozofu Heidegger’in “Dil insanın evidir” şeklindeki veciz ve anlamlı sözüyle ifade ettiği gibi, tıpkı mesken gibi bir halkın duygu, düşünce ve hayatının barınağı, korunağı; bir ulusun düşünme ve yorumlama zenginliği hatta, bağımsızlığıdır. İletişimin kurulmasında, olayların ve nesnelerin anlamlandırılabilmesinde oldukça önemli bir konuma sahip olan dil, toplumların temel yapı taşı, varlığının temel sembollerinden biri ve kültürünün temel unsuru olmasının yanı sıra insanlar arasında birleştirici bir role ve özelliğe de sahiptir.² Bu nedenle konuşmada kullanılan sözcüklerin dikkatle, özenle ve mensup olduğu toplumun gramerine uygun bir şekilde seçilmesi gereklidir. Dilin bu gibi ayırıcı özelliklerinden dolayı genel anlamda her toplum ve millet, “dilini koruyan, geleceğini korur” sloganıyla kendi diline önem vermiştir. Etkili, bilinçli ve doğru bir şekilde kullanma, onun asli yapısını muhafaza etme, geliştirip zenginleştirme ve gelecek nesillere güçlü bir şekilde aktarma gibi hususlarda yoğun çalışmalar yapmıştır ve yapmayı sürdürmektedir. Dilin kuralları denilen gramer bilgisi kitapları ve sözlüklerin yazılması, dil kurumları ve enstitülerin kurulması bu gayretlerden bazılarıdır.

Reel ve objektif olarak bakıldığında esasında bütün toplum ve milletler, dilini sever ve onun doğru kullanılmasına önem verir. Ancak İslâm öncesi Arap toplumunda bu önemin olağanüstü boyutlara ulaştığı müşahede edilmektedir. Bilindiği gibi Câhiliye dönemi Araplarda edebî faaliyetler, bulun-

¹ Sırrı Er, *Etikili ve Güzel Konuşma Sanatı* (İstanbul: Hayat Yayınları, 2010), 16-20; Şadi Eren, *Baştan Ayağa Beden Dili* (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2012), 8-9.

² Mehmet Kaplan, *Kültür ve Dil* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2008), 152-153.

dukları devre göre çok ileri seviyede olup, dil ve dilin edebiyatını iyi kullanmak kişiye saygınlık kazandıran, hatta onu toplumun lideri yapan ve ona statü kazandıran en büyük faktörler arasında yer almıştır. Her sene Ukâz, Zülmecâz, Mecenne ve Dûmetu'l-Cendel gibi muayyen yer ve zamanlarda panayırlar kurularak her kabileden şâir ve üdebânın burada yarışmaları, hâtiplerin burada bir araya gelen insanlara çeşitli mevzularda hutbeler irâd etmeleri, şiir yarışmaları sonucunda galip gelen ve en beğenilen şiirlerin altın suyu ile yazılarak Kâbe duvarına asılması ve şâiri olan kabilelerin bu şâir nedeniyle kutlanması vb. dile verdikleri önemin açık delilidir. Ayrıca eski Arapların çocuklarda fesâhat ve belâğatin meleke haline gelebilmesi, saf ve bozulmamış fasih Arapçayı öğrenmeleri amacı ile onları fâsih konuşan bedevî kabilelere göndermeleri; dil zenginliklerinin gelişebilmesi, şâir ve edip olarak yetişmeleri için de engin dil kaynakları olan şâir ve ediple-re teslim edilmeleri, dile atfedilen önemin ve gösterilen ilginin büyük bir göstergesidir.³ “Yine bu önem ve ilginin bir sonucu olarak bazı Arapların başka yerlere göç etmekten kaçındıkları ifade edilir. Hattâ Ukvêtân isimli Arap kabilesinin, dilleri bozulmasın diye yurtlarından ayrılmadıkları gibi, sırf bu gerekçeyle yabancı bir misafiri üç gecedan fazla yanlarında barındırmadıkları da kaynaklarda zikredilen bilgiler arasındadır.”⁴ Buna bağlı olarak dilin düzgün kullanılmasını her şeyin üstünde tutan Arapların, – muallakât sahiplerinde olduğu gibi- dile ehemmiyet gösteren, sahih ve fasih konuşanları övdüğü, deyim yerindeyse baş tacı ettiği gibi dilin yanlış kullanıldığına şahit olduklarında ise rahatsız oldukları, hatalı konuşmayı garipsedikleri ve aşırı hassasiyetlerinden dolayı dilin hatalı olarak kullanıldığı örneklerle karşılaştıklarında çok ilginç tepkiler verdikleri kaynaklarda görülmektedir.

Öteden beri fasih Arapçanın korunmasında gösterilen hassasiyet, onun din dili olması neticesinde zirveye çıkmış ve sistemli bir hale gelmiştir. Bunun bir tezahürü olarak Arap dilinde bazı etkenler neticesinde Arapçanın saflığını kaybettiğini ve Arap dilinde lahnın yaygınlık kazandığını gören Arap dil bilginleri, onun saflığını korumak ve olumsuzluklara karşı güçlendirmek gayesiyle birçok çalışma yapmış ve kıstaslar belirlemişlerdir. Şu bir gerçek ki Arap dilinde lahn olgusu, arka planındaki nedenleri ve tarihi

³ Ahmed Emîn, *Duħa'l-İslâm* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1351/1933), 2/247; Hüseyin Nassâr, *el-Muĉemu'l-Arabî Neşetühü ve Tetavvuruhü*, 2 Cilt (Kahire: Dâru Mısır li't-Tıbâa, 1968), 1/16; Kenan Demirayak – Selami Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi* (Başlangıçtan Günümüze) (Erzurum: Atatürk Üni. Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 1-2.

⁴ Mehmet Nafi Arslan, “Klasik Arap Edebiyatında “Lahn Konulu Rivayetler”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 424. Ayrıca bk. Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977), 143; Abdülhamit eş-Şelekânî, *el-Arâbu'r-Ruvât*, (Trablus: *el-Münşetü'l-Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İlân*, 1982), 153-154; Demirayak- Bakırcı, *Arap Dili Grameri Tarihi*, 8.

süreci gibi yönleriyle uzun bir süre araştırmacıların dikkatini çeken bir husustur. Arap ilim dünyasında özellikle dil alanındaki modern çalışmaların hız kazanmasıyla kavramsal çerçevede birçok ilmî çalışma yapılmıştır. Türk ilim dünyasında da bu konuda bazı çalışmalar yapılmış olsa da özel olarak “Arap dili literatüründe lahn olgusunun tespiti ve tashihinde kullanılan kaynaklar” konusunda herhangi özgün bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu sebeple çalışmamızda bu konu irdelenmeye çalışılacaktır.

1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Arapça bir sözcük olan “الْلَحْنُ” kelimesi sözlükte، لَحْنٌ كَلِمَةٌ كَوْنٌ kökünden mastar olup nağme, beste, ezgi, melodi, kulağa hoş gelen ahenkli ses; Kur’ân’da, îrâbta, tecvitte hata yapmak, hatalı konuşmak ve başkasının anlamayacağı şekilde kapalı ve rumuzlu konuşmak gibi birbirine zıt anlamlara gelmektedir.⁵ Bu açıdan ezdâd kelimelerden sayılan lahn kelimesi, fiil olarak kullanıldığında beraberinde kullanılan cer harfine göre anlamı belirginleşmektedir.⁶ Arapça’da وَهْمٌ /vehm, حَطَأٌ /hata, غَلَطٌ /ğalaṭ ve سَقَطٌ/sakaṭ kelimeleriyle müteradif kullanılmasının yanı sıra farklı alanlarda tamlama şeklinde kullanılan teknik bir kavramdır.⁷ Mübalâğa ism-i faili, لَحْنٌ، لَحْنَةٌ، لَحْنَةٌ، لَحْنَةٌ şeklinde gelmektedir.⁸

Lügat âlimlerine nazaran kullanım alanını daha geniş tutan İbn Berrî el-Makdisî (öl. 582/1187) ve İbn Manzûr (öl. 711/1311) lahn kelimesinin sözlükte: “الْلَحْنُ سِتَّةٌ مَعَانٍ : الْحَطَأُ فِي الْإِعْرَابِ وَاللُّغَةِ وَالغِنَاءِ وَالْفَطْنَةِ وَالْتَعْرِیْضِ وَالْمَعْنَى” şeklinde îrâbta hata yapmak, dil (lehçe, şive), nağme/şarkı, zekâ ve kavrayış, imâlî konuşma (tevriye) ve anlam/muhteva gibi altı manaya geldiğini ifade etmektedirler. Bunlar kısaca şu şekilde açıklanabilir:

a) İrâbta yapılan hata: Arap dil kurallarına göre kelimenin merfû okunacağı yerde mensûb veya mensûb okuyacağı yerde mecrûr okunması gibi gramer kurallarını hatalı kullanmaktır.⁹ Hakem b. ‘Abdel el-Esedî’nin (öl.106/725) söylediği;

⁵ İsmâil b. Hammâd Cevherî, *Şihâhu’l-luğâ* (Beyrut: Dâru’l-İlmi li’l-Melâyin, 1979), 6/2193; Muhammed Murtazâ ez-Zebîdî, “l-h-n”, *Tâcu’l-‘arûs min cevâhiri’l-Kâmûs*, thk. Komisyon (Gazze: Dâru’l-Hidâye, ts.), 100-1003; Hüseyin b. Muhammed Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğaribi’l-Kur’ân* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafâ el-Bâz, 1961), 449; Ebu’l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *Esâsu’l-belâğa* (Beyrut: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1419/1998), 562; Âsım Efendi, Mütercim, *Kâmûs Tercümesi* (İstanbul: y.y. 1304), 562.

⁶ Bu konu hakkında bk. Ebû Bekir İbnu’l-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, thk. Muhammed Ebu’l-Fadl İbrâhîm (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Asriyye, 1987), 1-13; Hüseyin Tural, *Arap Dilinde Ezdâd* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 7-20.

⁷ Geniş bilgi için bk. Muhammed A’lâ et-Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâtî’l-fünûn*, thk. Ali Dahrûc (Beyrut: Mektebetu’l-Lübnan, 1996), 2/1302-1303.

⁸ Ya’kûb b. Muhammed el-Firûzâbâdî, “l-h-n”, *el-Kâmûsu’l-muhît*, thk. Mektebetu Tahkiki’t-Turâs fi Muessiseti’r-Risâle (Beyrut: Muessesetu’r-Risâle li’t-Tiba’a ven-Neşr, 1426/2005), 1230.

⁹ Muhammed b. Ebû Bekir er-Râzî, “l-h-n”, *Muhtâru’ş-şihâh* (Beyrut: Mektebetu’l-Lübnan, 1989),

لَيْتَ الْأَمِيرَ أَطَاعَنِي فَشَفِيتَهُ ... مِنْ كُلِّ مَنْ يُكْفِي الْقَصِيدَ وَيَلْحَنُ

“Keşke prens bana itaat etseydi de kasideye/şiire zarar veren ve onu hatalı bir şekilde okuyan herkese karşı kendisini iyileştirseydim!” şeklindeki şiirinde lahn kelimesi, bu anlamıyla kullanılmıştır.¹⁰

b) Dil (lehçe, şîve): Rivayet edildiğine göre Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) “Kur'ân, Kureyş lehçesiyle inmiştir”¹¹ hadisi, Hz. Ömer'in “تَعَلَّمُوا الْفَرَائِضَ وَالسُّنَّةَ وَاللَّحْنَ وَاللَّحْنَ” “Farzları, sünneti ve lahnı öğreniniz” sözü ve Kelb kabilesinden bir kadın şairin serd ettiği;

وَقَوْمٌ لَهُمْ لَحْنٌ سِوَى لَحْنِ قَوْمِنَا ... وَشَكْلٌ وَبَيْتٌ لِلَّهِ لَسْنَا نَشَاكُلُهُ

“Bir kavim ki ne lehçeleri benzer lehçemize, ... Kabe hakkı için- ne de şekilleri şeklimize” beyti, lahn kelimesinin dil/lehçe anlamında kullanılmasına istişhâd olarak getirilmektedir.¹²

c) Nağme ve şarkı: Dilimizde oldukça yaygın kullanılan kelimelerden birisi olan Arapça kökenli nağme kelimesi, nefesi alçaltıp yükseltmek suretiyle söylemi dalgalandırmak, terennüm etmek ve güzel bir sesle şarkı söylemek manalarına gelmektedir. Huzeyfe b. Yemândan Peygamber Efendimiz'den (s.a.v.) nakledilen أَقْرَعُوا الْقُرْآنَ بِلُحُونِ الْعَرَبِ وَأَصْوَاتِهَا “Kur'an>ı Arab>ın lahnı ve sesiyle (Arap dili nağmeleriyle) okuyunuz” hadisi şerifinde geçen “lahn” bu manada kullanılmıştır.¹³ Aynı şekilde aşağıdaki şiirlerde de söz konusu kelime aynı anlamda kullanılmıştır;

لَقَدْ تَرَكْتُ فُوَادِكَ مُسْتَجَنًّا ... مُطَوَّقَةً عَلَيَّ فَنَنْ تَعَنَّى
يَمِيلُ بِهَا وَتَرْكِبُهُ بِلَحْنٍ ... إِذَا مَا عَنَّ لِلْمَحْزُونِ أَنَّا

“Kalbini delirmiş kabul ederek terk etti, şarkı söyleyen ağaçlarla kuşatılmış bir şekilde.

Ona (ağaçlara) meyleder, onlar da nağmeyle onu kuşatır, inleyerek mahzun olan kişinin önüne çıktığında.”¹⁴

d) Tevriye, imalı konuşma: Başkasının anlamayacağı şekilde kapalı ve rumuzlu şekilde konuşarak aktarılan ifadelerin sadece kastedilen kişi tarafından anlaşılmasıdır. Başka bir deyişle kelimenin bilinen sarîh manasıyla değil, imalı ve tevriyeli yönüyle kullanılmasıdır. Şehâbeddin Mahmûd el-Âlûsî (öl. 1270/1854), ... وَلْتَعْرِفْنَهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ (Kuşkusuz konuşma tarz-

523.

¹⁰ Ebû Osmân el-Câhiz, *Kitâbu'l-Hayevân*, thk. Abdüsselâm M. Hârûn (Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Halebî, 1366-1356), 1/249.

¹¹ Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Daru'l-Marife, ts.), 1/142.

¹² Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an hakâ'iki gâvâmi'izi't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*, thk. Muhammed Mürsî 'Âmir (Kâhire: Dâru'l-Mushaf, 1977), 5/267.

¹³ Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Sünenü'l-kubrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003), 2/540; Müttakî el-Hindî, *Kenzu'l-'ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl* (Beyrut: y.y. 1979), 1/606.

¹⁴ Ebû'l-Fağl Cemaluddin İbn Manzûr el-Enşâri, “l-h-n”, *Lisânu'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdr, 1444/2009), 13/381.

larından sen onları bileceksin...) ¹⁵ âyetini bu anlamda tefsir etmiştir. ¹⁶ إذا
 انصرفتُما فالحنا لي لحنًا “Ayrıldığınızda gördüklerinizi ifşa etmeden/tevriyeli bir
 şekilde bana arz edin” ¹⁷ hadis-i şerifinde de lahn sözcüğü bu anlamda kul-
 lanılmıştır. Ebû Nefr et-Tırmıh’ın (öl. 125/743): ... وَأَدَّتْ إِلَيَّ الْقَوْلَ عَنْهُمْ زَوْلَةً
 تُلَاحِظُ أَوْ تَرْتَوِي لِقَوْلِ الْمَلَا حِنِ

“Genç kızlardan biri zekice, tevriyeli bir şekilde konuştu ... veya sadece
 benin anlayacağım bir söz icra etti” şiirinde de lahn kavramı bu anlamıyla
 kullanılmıştır. Ayrıca İbn Düreyd el-Ezdi (öl. 321/933), lügat ilminde-
 ki kudretini ve sözlük kültür bilgisini gösteren önemli bir çalışması olan
Kitâbü'l-melâhin adlı eserini lahnın bu anlamı bağlamında telif etmiştir.
 Sanılanın aksine onun bu eseri dil hataları (lahn) hakkında değil ta’riz, tev-
 riye ve hîle-i şer’iyye türleriyle ilgilidir. ¹⁸ Nitekim Kahire Arap Dil Kurumu
 tarafından hazırlanan *el-Mu‘cemü’l-vasîf* adlı Arapça sözlükte كَالْأَلْعَازِ
 مَسَائِلُ كَالْأَلْعَازِ “el-Melâhin, çözülmesi zekâ isteyen bilmece gibi
 meselelerdir” anlamına gelen bu ifade, *Kitâbü’l-Melâhin*’in bu özelliğini te-
 yit etmektedir. ¹⁹

e) Zekâ ve kavrayış: Lahn kelimesinin anlamak, kavramak, idrak et-
 mek, zeki olmak ve meramını daha iyi ifade etmek gibi Arapçadaki fetanet
 “فَطَنَةٌ” kavramının ifade ettiği anlamlara gelmesidir. Lebid b. Rebia’nın
 (öl.41/661);

مُتَعَوِّدٌ لِحِنْ يُعِيدُ بِكِفِّهِ... قَلَمًا عَلَى عُسْبٍ ذَبَلَنَ وَبَانَ

“İşin ustasıdır, zekidir, ... kurumuş hurma ve sorkun lifleri üzerinde
 eliyle kalemi oynatır” anlamlı beyti, lahn’ın bu anlamda kullanıldığına
 şahid olarak getirilebilir. ²⁰ Peygamber Efendimiz’in (s.a.v.) إِنَّمَا تَخْتَصِمُونَ إِلَيَّ
 وَلَعَلَّ بَعْضَكُمْ أَنْ يَكُونَ الْحَنْ بِحِجَّتِهِ مِنْ بَعْضِ أَيِّ أَفْطِنَ لَهَا وَأَجْدَلُ، فَمَنْ قَضَيْتَ لَهُ بِشَيْءٍ مِنْ حَقِّ أَخِيهِ فَإِنَّمَا
 “Şüphesiz sizler bana davalarınızı arz ediyorsunuz. Olabilir
 ki sizden biri delilini diğerinden daha düzgün ifadelerle savunur, ben de
 duyduklarıma dayanarak onun lehine hükmederim. Ben kimin lehine kar-
 deşinin hakkından bir şeye hükmetmiş isem o kimse bunu almasın. Çünkü
 ben ona ancak ateşten bir parça vermişimdir” hadisindeki lahn da bu anla-
 mıyla kullanılmıştır. ²¹ Fakat dil bilimciler tarafından sarf/morfoloji yönü-

¹⁵ Muhammed 47/30.

¹⁶ Şihâbüddîn Mahmûd el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’âni fî tefsiri’l-Şur’âni’l-‘azîm ve’s-seb’i’l-meşâni* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1983), 26/77.

¹⁷ Ramazân Abdütevâb, *Lahnu’l-‘âmmeh ve’t-Teftavvuru’l-luğavî* (Kahire: Mektebetü Zehrâi-Şark, 2000), 32.

¹⁸ Nasuhi Ünal Karaarslan, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/416-419.

¹⁹ İbrâhîm Enîs vd., *Mu‘cemü’l-vasîf* (Kahire: Mektebü’ş-Şurûk ed-Devliyye, 1425/2004), 820.

²⁰ İbnü’l-Enbârî, *Kitâbu’l-Ezdâd*, 240.

²¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, el-Câmi’ u’s-şâhih (Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1423/2002),

le ‘aynu’l-fiili fethalı olan لَحَن ve ‘aynu’l-fiili kesralı olan لَحْن filleri arasında fark gözetilmiştir. Şöyle ki, onlar mazisinde ‘aynu’l-fiili fethalı ve mastarında ha harfi sakin olan ‘لَحْن - يَلْحَن - لَحْنَا’ kelimesini genel anlamda hata yapmak; mazisinde ‘aynu’l-fiili kesralı ve mastarında ha harfi fethalı olan ‘لَحْنَا - يَلْحَن - لَحْن’ kelimesini ise fetanet anlamına geldiğini savunmuşlardır.²² Dolayısıyla (فَعَلَ يَفْعَلُ) kalıbından ve (فِي) cer harfi ile kullanıldığında dil hatası anlamında iken, (فَعِلَ يَفْعَلُ) kalıbı ile kullanıldığında ise sözü çabuk kavrama ve zekâ anlamını ifade ettiği söylenebilir. Bu anlamda böyle bir yaklaşımın daha isabetli olduğu kanaatindeyiz.²³

f) Anlam, muhtevâ: Laħn kelimesi, mana ve muhteva manasına gelebilir. Arap dili literatüründe laħn kelimesi, diğer manalara kıyasla bu anlamıyla çok az kullanılmaktadır. Yukarıda zikrettiğimiz (وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ) (And olsun ki sen, onları sözlerinin muhtevasından da tanırsın...) ²⁴ âyeti bu anlamda da tefsir edilmiştir.²⁵ Dolayısıyla her ne kadar bazı âlimler - örneğin Ebu’l-Ferec el-İsfahânî (öl. 356/967) laħn kelimesini i’râbta hata yapmak ve ima etmek anlamlarıyla ve İbn Fâris (öl. 395/1004) mana- muhteva, i’râbta hata yapmak ve fetanet anlamlarıyla sınırlı tutsalar da- genel anlamda laħn kelimesi lügatta bu altı anlamıyla kullanılmaktadır.²⁶ Ayrıca İbn Fâris’e göre laħn kelimesi, tabiatları gereği fasih konuşan ‘Arâbu’l-Ârîbe tarafından bilinmeyen “hata etme” manasını sonradan kazanmıştır. Laħn kelimesi bu mana özelliğiyle müvelled kelimelerdendir.²⁷

Dilsel bir kusur sayılan laħn olgusu, Arap dili terminolojisinde ise sarf ve nahiv kurallarına göre konuşmamayı; harflerin telaffuzunda, kelimelerin anlam ve kullanımlarında hata etmeyi ifade etmektedir. Dolayısıyla i’râb ve Arap dil kurallarına riayet edilmediğinden dolayı laħn kavramı gerek ifadede, gerek kırâatte ve gerekse şiir söylemede doğru icranın tersi olarak kabul edilmektedir.²⁸ İbn Mekki es-Sıkkilî el-Himyeri’nin (öl. 501/1108), Arapların مَرَاءٍ kelimesinin çoğuluna مَرَاءٍ veya مَرَايَا demelerinin yerine أَمْرِيَّةٍ söylediklerini ve Ebû Muhammed el-Harîrî’nin (öl. 516/1122), onların بَاعٍ ve

²² “eş-Şehâdât”, 654 (No. 2680).

²³ İbn Manzûr, “l-h-n”, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/378.

²⁴ Selman Yeşil, *Harîrî’nin Lahn Anlayışı* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 32.

²⁵ Muhammed 47/30.

²⁶ Bk. İbn Manzûr, “l-h-n”, *Lisânu’l-‘Arab*, 13/379-382; Firûzâbâdi, “l-h-n”, *el-Kâmûsu’l-muhîd*, 1230; Şahabettin Ergüven, “Arap Dilinde Lahın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 158-160.

²⁷ İbn Fâris, *Mucmelu’l-luğa*, thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân (Beyrut: Muessisetu’r-Risâle, 1404/1984), 2/804.

²⁸ İbn Fâris, *Mu’cemu mekâyisi’l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru’l-Cil, 1991), 5/ 239.

²⁹ Abdülfettâh es-Saidî - Hüseyin Yûsuf Mûsâ, *el-İşâh fi fıkhi’l-luğa* (Beyrut: Dâru Kutubi’l-İlmiyye, 1987), 1/102.

عَبَّ ecvef fiillerinin ism-i mef'ûlleri vâv harfinin hazfı ile مَبِيعٌ ve مَعِيبٌ olması gerekirken, مَبِيعٌ ve مَعِيبٌ şeklinde ifade ettiklerini rivayet etmeleri bu lahn türüne örnek teşkil etmektedir.²⁹ Şayet lahn, kişinin dil kuralları hakkındaki dirayetsizliğinden ve cahil olmasından kaynaklanıyorsa bu lahni, çirkin ve kınanan lahn olarak nitelendirilmektedir. Bazen bu lahn, “الهُرَاءُ” denilen zırvalama ve saçmalama derecesine kadar ulaşabilmektedir. Şayet lahn, kişinin gayri ihtiyari ve dil sürçmesinden kaynaklanıyorsa bu şekildeki lahn kınanmayı gerektirmeyen hata olarak kabul edilmektedir. Zira لِكُلِّ عَالِمٍ هَفْوَةٌ، “Her âlimin bir dil sürçmesi, her hızlı koşan asil atın tökezlemesi ve her keskin kılıcın bir kör tarafı vardır”³⁰ şeklindeki Arap atasözünde de ifade edildiği gibi konuşmanın olduğu her yer ve zamanda genel olarak bu tür hatalardan kimsenin kaçınmasının mümkün olmadığı, insanın dil hatasına düştüğü olası bir durumdur.

2. ARAP DİLİ LİTERATÜRÜNDE LAHN OLGUSUNUN TESPİTİ VE TASHÎHİNDE KULLANILAN KAYNAKLAR

Arapçanın İslâm ile bütünleşmesinden sonra, İslâm'ı kendi kaynaklarından öğrenmek isteyenlerin ilk yöneldikleri alet ilmi şüphesiz Arapça oldu. Bu statü sebebiyle Arapça, kısa sürede –özellikle fetihlerle birlikte– İslâmî bilgileri öğrenmek isteyen herkesin başlangıç noktası haline geldi. Bunun neticesinde, büyük kitleler halinde İslâm'a giren ve ana dili Arapça olmayan farklı unsurların Araplarla karışması, başta Kur'ân-ı Kerim olmak üzere Arapçanın yapısında bozulmalar, kırâatte hatalı okuyuşlar, hadislerde ifade bozuklukları yaygın bir şekilde ortaya çıkmıştır. Bu durum ilk olarak dönemin ilim adamları nezdinde Arap gramer ve sözlük çalışmalarının ana nedenlerinden sayılmıştır. Fakat II/VII. yüzyılın ortalarından itibaren lûgat ve gramer gçalışmalarının da yeterli olmadığı görülmüştür.

Lahn olgusunun yaygınlaşmaya devam etmesi üzerine hatalı kullanımların teşhir, tespit ve tashihi bağlamında “Laħnu'l-âmmе, Laħnu'l-hâşşe, Mâ telħanü fihî'l- 'ammе, Laħnu'l-avâm ve Laħnu'l-havâş” gibi başlıklar altında gerek yazı gerekse konuşma dilinde yapılan dil hatalarına dair birçok eser kaleme alınmıştır.³¹ Bu alanda yazılmış ve günümüze ulaşmış bazı önemli eserler şunlardır: Alî b. Hamza el-Kisâî (öl. 189/805) *Mâ telħanu fihî'l- 'avâm*; İbnu's-Sikkît (öl. 244/858) *Işlâhu'l-manħık*; Mufaddal b. Seleme el-

²⁹ İbn Mekki es-Sıkkîlî, *Teşķîfu'l-lisân ve telķihu'l-cenân*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1410/1990), 150; Ebû Muhammed el-Harîrî, *Durretu'l-gavvâş fi evhâmi'l-havâş*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2009), 54.

³⁰ Ahmed b. Muhammed el-Meydâni en-Nisâbüri, *Mecma' u'l-emşâl*, thk. Kusay el-Hüseyn (Trablus: y.y. 1990), 635.

³¹ Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 263.

Kûfî (öl. 290/903) *Mâ telhanu fihi'l- 'amme*; Ebü'l-Abbâs Sa'leb (öl. 291/904) *Kitâbu'l-Faşîh*; İbn Hâleveyh el-Hemedânî (öl. 370/980) *Leyse fi kelâmi'l- 'Arab*; Ebû Bekr ez-Zübeydî (öl. 379/989) *Lahnu'l- 'avâm*; İbn Mekki (öl. 501/1108) *Teşkîfu'l-lisân*; Ebû Muhammed el-Harîrî (öl. 516/1122) *Durretu'l-gavvâş fi evhâmi'l-havâş*; Ebû Mansûr el-Cevâlîkî (öl. 540/1145) *Tekmiletü İslâhı mâ tağlethu fihi'l- 'amme*; İbn Hişâm el-Lahmî (öl. 577/1181) *el-Medhal ilâ takvîmi'l-lisân*; İbn Berrî el-Makdisî (öl. 582/1187) *Ġalaṭü (Aġlâṭü)'d-ḡu 'afâ' mine'l-fukahâ'*; İbnu'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec (öl. 597/1201) *Takvimü'l-lisân*; Ebu's-Safâ es-Safedî (öl. 764/1363) *Taşhîhu't-taşhîf* vb.³² Arap dilinde lahn olgusunun tespiti ve tashihi konusunda son zamanlarda da bazı eserler kaleme alınmıştır. Muhammed Ali ed-Dusûkî'nin *Tehzîbu'l-elfâzi'l-âmmiyyesi*, Es'ad Halîl Dâğîr'in *Tezkiretu'l-kâtib'i*, Salâhuddîn ez-Ze'balâvî'nin, *Ahtâunâ fis-suhuf ve'd-devâvin'i*, Abdulkâdir el-Mağribî'nin *Asarâtu'l-lisân fi'l-luga'sı*, Muhammed el-Adnânî'nin, *Mu'cemu'l-ağlâti'l-luğaviyye el-muâsıra'sı* ve Şevkî Dayf'ın *Tahrifâtu'l-âmmiyye li'l-füşhâsı* gibi eserler bunların en meşhurları arasında yer alır.³³

Dildeki lahn olgusuyla mücadele etmenin ve dili tahrîf ve taşhîften koruma arzusunun, dili doğru kullanma konusunda aşırı hassasiyet gösteren ve bu konuda samimi olan herkesin kendine sorumluluk olarak yüklediği görevlerin başında geldiği kaynaklardan açıkça anlaşılmaktadır. Gerek klasik gerekse modern dönem ulemâ tarafından bu alanda yapılan sarf-nahiv ile ilgili gramer çalışmaları ve telif edilen lahn konulu bunca eserin arka planında yatan nedenler incelendiğinde bu hassasiyetin bir tezahüründen başka bir şey değildir. Zira İslâm dininin kendine dil, Kur'ân ve hadis dili olarak seçtiği fasih Arapçanın safiyeti ve bütünlüğünün muhafazasının bu gibi çalışmalara bağlı ve borçlu olduğu rahatlıkla söylenilebilir. Ayrıca Allah'ın emir ve yasaklarının kendisiyle bilindiği fasih Arapça, İslâm açısından bir kap hükmündedir. Bu özellik, Arapçayı yalın ve basit bir dil olmaktan çıkarmış, İslâmiyet'in muhafazası saygınlığına ve koruma statüsüne yükseltmiştir. Nitekim bizzat yüce Allah'ın *وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ* "Kesin olarak bilesiniz ki bu kitabı kuşkusuz biz indirdik ve onu mutlaka koruyan da yine biziz"³⁴ sözüyle muhafazasını yüklediği Arapçayı hatadan ve bozulmadan korumayı dinî bir vecibe olarak gören Müslüman ulemâ ve üdebâ tarafından benimsenmiştir.

Bu gibi eserlerde genel anlamda dilde yapılan hataların tespiti ve dü-

³² Detaylı bir şekilde bk. *DİA* Söz konusu maddeler ve Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 263-276.

³³ Abdüttevâb, *Lahnu'l- 'amme ve't-Tejavvuru'l-luğavi*, 105-107; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 276-277.

³⁴ Hicr 15/9.

zeldilmesi hususu, Arapçanın gramer kuralları ve genel kullanımla birlikte başta Arap şiiri olmak üzere Kur'ân-ı Kerîm, kıraatler, hadis-i şerîfler ve Arap nesrinin yanı sıra sözlük anlamı ve lügavî kıyâs gibi başlıklar çerçevesinde temellendirilmiştir. Bunları sırasıyla şu şekilde zikredebiliriz:

2.1. Arap Şiiri

Her ilim dalında istişhâd olarak kullanılan ve ilgili dalda ortaya çıkan anlaşmazlıklarda referans kabul edilen birtakım dayanak ve metotlar vardır. Şüphesiz ki Arap dil ilimlerinin en güçlü istişhâd ve edebî müracaat dayanaklarından biri de klasik Arap şiiridir.³⁵ Çünkü şiir köklü geçmişi ve zengin içeriği sayesinde Arap dünyasının kültür hazinesi ve divânı olma özelliğine sahiptir. Bu gibi özelliklere hâiz olmasının yanı sıra İslâm öncesi dönemde yakaladığı dilsel seviyeden dolayı zaman, mekân ve râvî açısından bazı şartları taşıması kaydıyla şiir, gerek sistematik dil kitaplarının, gerek gramer kurallarının ve gerekse daha sonra telif edilen pek çok ansiklopedik eserin temel referansı olarak kullanılmıştır. Zira şiir, kâfiyeli ve cinâsli özellikleriyle unutulmasının zor, ezberlenip nesilden nesile nakledilmesinin kolay olmasıyla ön plana çıkmaktadır. Buna ek olarak temel eksende başrol oynayan şairler de dil yönüyle toplumun en yetkin ve altyapısı en sağlam kesimini temsil etmektedirler. Arap şiirinin ilk dönem klasik nahiv kitaplarında çok geniş yer kaplaması da şiirin bu alandaki rolünü ispatlamaktadır.³⁶ Abdülkâdir el-Bağdâdî'nin (öl. 1093/1682) *Hizânetü'l-edebe* adlı eserinde Arap şiirini tabakâtlara ayırdıktan sonra “ kendisiyle istişhâd edilen kelâm, şiir ve onun dışındakilerden ibarettir” söylemi, şiirin önemi ve güçlü hüccet oluşunu destekler mahiyettedir.³⁷ Özellikle klasik Arap şiirinin bu gibi özelliklerinden dolayı ulemânın dil hatalarının tespit ve tashihinde, dolayısıyla fasih Arapçanın dilsel kaynağı olma noktasında başvurdukları kaynakların başında gelmektedir.

Kaynaklar çerçevesinde bu konu ile ilgili bazı örnekler şu şekildedir: Kisâî, *مشيت حتى عيبت* “yorulana kadar yürüdüm” şeklindeki Arapların sözünü tashih ederken *عيبت* değil de *أعيبت* yani, if'âl babı ile okumaları gerektiğini şu şiirle istişhâd etmiştir;

³⁵ Muhammed Meşhud Hakçioğlu, *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*, thk. Rifat Akbaş (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 8-9.

³⁶ İbn Sellâm el-Cumâhî, *Tabakâtu fuḥūliş-şu'arâ'*, nşr. M. M. Şâkir (Kahire: y.y. 1953), 1 /24: Ebû Hilâl el-Askerî, *Kitâbu's-sinâ'ateyn* (Kahire: Dârü Fikri'l-Arabiyye, 1971.), 1/138-139; Ebû Tayyib el-Luğavî, *Merâtibu'n-naḥviyyîn*, 1/11-12; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-luğati'l-'Arabiyye* (Kahire: Dârü'l-Hilâl, ts.), 1/58-59; Ömer Ferrûh, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: Dârü'l-'İlm li'l-Melâyin, 1981), 1/ 73.

³⁷ Abdülkâdir el-Bağdâdî, *Hizânetü'l-edebe ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*, thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), 1/6-5.

تَرَحَّزِحِي عَنِّي يَا بَرْدُونَةَ ... إِنَّ الْبَرَّادِينَ إِذَا جَرَيْنَهُ.
مَعَ الْعَتَاقِ سَاعَةَ أَعْيِينَهُ

“Ey acem atı! Benden uzak dur. Çünkü acem atları, develerle bir saat süratli koştuklarında yorulurlar.”³⁸ İbnu’s-Sikkît ise *İşlâhu’l-mantık* adlı eserinde عَرَقُ النَّسَا ifadesinin yanlış olduğunu ve bunun عَرَقُ النَّسَا nûn harfinin fathalı olması gerektiğini şu şiirle delilendirmiştir;

فَأَنْشَبَ أَظْفَارَهُ فِي النَّسَا *** فَقُلْتُ هَبْلَتْ أَلَا تَنْتَصِرُ

“Köpek pençelerini öküzün bacak damarlarına sapladığında öküze, köpeğe karşı kazanmayacak mısın? dedim.”³⁹

İbn Kuteybe (öl. 276/889) de Arapların, هُوَ أَخُوهُ بَلِّينِ أُمِّه “O, annesinin sütünden dolayı onun kardeşidir” şeklinde kullandıkları ifadenin yanlış olduğunu, ‘الْبَلِّينِ’ kelimesinin deve, koyun vb. hayvanlardan içilen sütü ifade etmesinden dolayı doğru ifadenin مَلْبِيَانِ أُمِّه şeklinde olduğunu ifade etmiştir. Bunu tashih ederken Câhiliye devri şairlerinden Aşâ’nın (öl.7/629 [?]);

رَضِيَ لِبَانَ ثَدْيِ أُمَّ تَقَاسَمًا *** بِأَسْحَمِ دَاجِ عَوْضٍ لَا تَنْفَرُ

“Aynı annenin göğsünden süt içen iki sütkardeş, gelecekte hiçbir şekilde ayrılmamak üzere gecenin karanlığına yemin ettiler” anlamındaki şiirini referans olarak gösterir.⁴⁰

Ebû Bekr ez-Zübeydî, Arapların سَمِعْنَا الْأَذَانَ şeklindeki sözlerinin, yani hemzenin med olarak okunuşun yanlış olduğu, doğrusunun فَعَالٌ vezninde olduğunu vurgularken bunu;

وَ حَتَّى عَلَا فِي سُورِ كُلِّ مَدِينَةٍ *** مَنَادٍ يَنَادِي فَوْقَهَا بِأَذَانَ

“Ve bir münadinin, her şehrin surları üzerine yükselip ezanı okuyana kadar ” anlamındaki Ferezdak’ın (öl.114/732) şiiri ile istişhâd ederek tashih etmeye çalışmıştır.⁴¹

İbn Mekkî es-Sıkkîlî’nin evli olmayan erkek kişiye عَازِبٌ ve evli olmayan kadına عَازِبَةٌ şeklindeki söylemin hatalı olduğunu -ki günümüz konuşma dilinde ve eserlerde bu anlamda bu iki kavram kullanılmaktadır- bunun yerine عَزَبٌ هو عَزَبٌ ve عَزَبَةٌ هي عَزَبَةٌ söyleminin olması gerektiğine atıfta bulunarak;

هَنِيئًا لَأَرْبَابِ الْبُيُوتِ بِيُوتِهِمْ ... وَلِلْعَزَبِ الْمَسْكِينِ مَا يَتَلَمَّسُ

“Ev sahiplerine evleri ve zavallı miskin bekar erkeğe ise bulmaya çalıştığı şey hayırlı olsun” anlamındaki şiirle görüşünü ispat etmeye çalışmıştır.⁴²

³⁸ Ali b. Hamza el-Kisâî, *Mâ telhanu fihi’l-’avâm*, thk. Ramazan et-Tevvâb (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1403/1982), 128.

³⁹ Ebû Yûsuf Ya’kûb b. İshâk es-Sikkît, *İşlâhu’l-mantık*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire: Dâru’l-Me’ârif, ts.), 164.

⁴⁰ İbn Kuteybe ed-Dineverî, *Edebu’l-kâtib*, thk. Muhyiddin Abdülhamîd (Kahire: y.y. 1383/1963), 315.

⁴¹ Ebû Bekr ez-Zübeydî, *Laḥnu’l-’avâm*, thk. Ramazan Abdüttevâb (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1420/2000), 99.

⁴² İbn Mekkî es-Sıkkîlî, Ebû Hafs Ömer b. Halef el-Himyîrî, *Teşkiḫu’l-lisân ve telkiḫu’l-cenân*, thk.

Ebu's-Safâ es-Safedî ise **أَبْدَأُ بِهِ أَوْلًا** şeklindeki söylemin hatalı olduğunu belirtmiştir. Bunun doğrusunun **أَوْلُ** **أَبْدَأُ** **بِهِ** **أَوْلُ** kelimesinin tensivinsiz olarak okunması olduğuna işaret ederek Ma'n b. Evs'in (öl. 64/684 [?]);

لَعَمْرُكَ مَا أَدْرِي وَإِنِّي لَأَوْجِلُ ... عَلَى آيِنَا تَغْدُو الْمَنِينَةُ أَوْلُ

“Hayatına yemin olsun ki, ölümün ilk olarak hangimize geleceğini bilmiyorum” şiiri ile istişhâd ederek buradaki lahını tespit ve tashihi etmeye çalışmıştır.⁴³

2.2. Kur'ân-ı Kerîm

Fasih Arapçanın dilsel kaynağı eski şiir, hitâbe, eyyâmü'l-'Arab ve emsâl ile sınırlı kalmamıştır. Tüm bunlara, ilk halifelerin resmi yazışmaları gibi önemli belgeler de eklenerek genişletildi. Ancak المبين ve الفصيح gibi özellikleriyle mutlak anlamda kitapların en fasih ve en üstün konumunda olan Kur'ân-ı Kerîm ile daha sonra zikredilecek olan hadis-i şeriflerin fasih Arapçanın doğup güçlenmesinde çok özel bir yeri ve önemi olduğu muhakkaktır. Fasih Arapça ile nazil olan Kur'ân-ı Kerîm, gerek edebî ve belâğî mükemmeliyetiyle gerekse lafız ahengi, üslûbu ve içeriğiyle tüm Arap edip ve şairlerine meydan okumuş, beşer sözünden üstün olduğunu ortaya koymuştur. Öyle ki fanatik Araplar, Mekke'de doğan İslâm'ı siyâsî güçleri ile kuşatmalarına rağmen, Kur'ân'ın yüksek belagatına yenik düşüp teslim olmuşlardır. Nüzulüyle birlikte bir yandan yazıya geçirilen, diğer yandan da güçlü Arap hafızasında ezberlenerek korunan ve kısa bir süre sonra da kitap haline getirilen Kur'ân-ı Kerîm, Arapçanın tüm meziyetlerini yansıtarak, fasih Arapçanın en mükemmel örnek ve ölçüsü oldu. Edebî mükemmelliğin zirvesinde olan Kur'ân-ı Kerîm, eski Arap şiiriyle birlikte gramer, belâğat ve sözlük gibi dilbilim çalışmalarının belirlenmesinde delil ve dayanak olduğu gibi lahın olgusunun tespiti ve tashihi bağlamında da temel eksen ve ana kaynak konumundadır.⁴⁴

Kur'ân-ı Kerîm'den lahın tespit ve tashihi bağlamında istişhâd olarak kullanılmış bazı âyet örnekleri şu şekildedir: Mesela Kisâi, **هَذَا حِصْمٌ** cümlesinde, **حِصْمٌ** kelimesindeki hâ harfinin kesralı okumasının yanlış olduğu, sa-

Abdülazîz Matar (Kahire: Meclisü's-Şüüni'l-İslâmî, 1415/1995).

⁴³ Ebu's-Safâ es-Safedî, *Taşhîhu't-taşhîf ve tahrîru't-tahrîf*, nşr. Seyyid eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1407/1987), 76.

⁴⁴ Abdülkerim el-Hatib, *İ'câzu'l-Kur'an/el-İ'câz fi'd-dirâsâti's-sabikîn* (Beyrut: Daru'l-Me'ârif, 1975), 42-45vd.; Saîd el-Efgânî, *Fi uşûli'n-naħv* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1987), 28; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsîr Usulü* (Ankara, 1976), 28-29, 68; Doğan, Arapça Öğretim ve Öğretim Kılavuzu, 34; Yusuf Sancak, “Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişhad ve Edebî Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları”, *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 194; Mehmet Şirin Aladağ, “Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde”, *Balıkesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 106-107.

hih olanın خَصْمٌ şeklinde fethalı olması gerektiğine dikkat çekerek buradaki lahnı هَذَانِ خَصْمَانِ اخْتَصَمُوا فِي رَبِّهِمْ “Şu ikisi rableri hakkında çekişip duran iki taraftır”⁴⁵ âyet-i kerimesiyle tashih etmeye çalışmıştır.⁴⁶

İbnu’s-Sikkîte göre Arapların أَنَبَدْتُ الشَّيْءَ مِنْ يَدِي “elimdeki şeyi attım” şeklindeki ifade ANَبَدْتُ kelimesinin hemzeli hali yanlıştır.⁴⁷ Zira Kur’an-ı Kerim’de فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا “Ama onlar bunu kulak ardı edip kitabı az bir dünyalıkla değiştiler”⁴⁸ şeklindeki âyette söz konusu kelime hemzesiz gelmiştir.

İbn Kuteybe ise هَذَا مَاءٌ مَالِحٌ “bu, tuzlu bir sudur” cümlesinde مَالِحٌ kelimesini ism-i fâil formatında ifade etmenin yanlış olduğunu söylemiştir. Buna karşılık مَلْحٌ şeklindeki söylemin doğru olduğuna atıfta bulunarak, bu kullanıma “Şu iki çeşit su kütlesi birbirine eşit olmaz; birisi tatlıdır, susuzluğu giderir ve içimi güzeldir, ötekisi ise tuzlu ve acıdır”⁴⁹ anlamındaki âyet-i kerime ile istişhâd etmiştir.⁵⁰

Ebû Bekr ez-Zübeydî, Arapların بَحْرٌ kavramını, sadece tuzlu deniz için kullanmalarının hatalı olduğunu söylemiştir. Ona göre بَحْرٌ kavramı, hem suyu tuzlu, hem de tatlı olan deniz için kullanılmaktadır. İddiasını da şu âyet-i kerimeyle temellendirmiştir: وَهُوَ الَّذِي مَجَّ الْبَحْرَيْنِ هَذَا عَذْبٌ فُرَاتٌ وَهَذَا مِلْحٌ أُجَاجٌ “Biri tatlı ve susuzluğu giderici, diğeri tuzlu ve acı olan iki denizi karışacak şekilde salıveren O’dur.”⁵¹ Nitekim بَحْرٌ kelimesi, burada iki anlamı da ifade edecek şekilde yorumlanmaktadır.⁵²

İbn Mekkî es-Sıkillî, عَصَاتِي وَعَصَاتُكَ “benim ve senin asan” şeklindeki ifadenin yanlış olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bunun doğrusu عَصَاكَ وَعَصَايَ şeklindedir. Buradaki lahn olgusunu, قَالَ هِيَ عَصَايَ أَتَوَكَّأُ عَلَيْهَا “Dedi ki: O, benim asamdır, ben ona dayanırım”⁵³ âyet-i kerimesiyle tashih etmeye gayret etmiştir.⁵⁴

Harîrî’ye göre ise بَيْنَ بَيْنَ الْمَالِ بَيْنَ زَيْدٍ وَبَيْنَ عَمْرٍو cümlesinde بَيْنَ kelimesinin hem ma’tûf hem de ma’tûfun aleyhte tekrar edilmesi yanlıştır. Bunun tashihinde ise şu âyeti kerime ile istişhâd etmiştir: “besin artıklarıyla kan

⁴⁵ Hac 22/19.

⁴⁶ Kisâi, *Mâ telhanu fihîl-‘avâm*, 108.

⁴⁷ İbnu’s-Sikkî, *İşlâhu’l-mantık*, 225.

⁴⁸ Âl-i İmrân 3/187.

⁴⁹ Fâtr 35/12.

⁵⁰ İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, 313.

⁵¹ Furkân 25/53.

⁵² Zübeydî, *Laḥnu’l-‘avâm*, 265.

⁵³ Tâhâ 20/18.

⁵⁴ İbn Mekkî es-Sıkillî, *Teşkiḫu’l-lisân*, 101.

arasında (oluşan) sût...⁵⁵ Zira burada بَيْنَ kelimesi tekrar edilmeyip sadece ma'tûfun aleyhte zikredilmiştir.⁵⁶

2.3. Kur'ân-ı Kerîm Kırâatleri

Arap grameri kurallarının tespitinde olduğu gibi lahn konusunda da kırâatlerin delil olup olmayacağı veya hangi şartlara hâiz olan kırâatlerin istişhâd edileceği meselesi tartışmalı bir konudur. Bu gibi özellikler, kırâatlerle lahni tashih etme ve belirleme konusunda müelliflerin daha seçici davranmalarını sağlamıştır. Bundan dolayı diğer kaynaklara göre kırâatlerle daha az istişhâd edilmiştir.

Kırâatlerle istişhâd konusunda bazı örnekler şu şekilde zikredilebilir: Mesela Ebû Bekr ez-Zübeydî, kâf harfinin fethasıyla okunan فَتَاءَ kelimesini tashih ederken, bunun sahih şekli ya فَتَاءُ kâf harekesinin kesresiyle ya da فَتَاءُ kâf harekesinin dammesiyle okunması gerektiğini ifade etmiştir. Doğru kullanımına ise Yahyâ b. Vessâb'ın “مِنْ بَقْلِهَا وَفَتَائِهَا”...kırâatini delil olarak göstermiştir.⁵⁷

Bir başka örnekte ise Kahire'de Arap dili ve edebiyatına yönelik ilmi çalışmalar yapan dil kurumu, bazı araştırmacıların gerek harf olsun gerek isim olsun harfi cer olmaksızın mecrûr zamire atfetmenin caiz olmadığını iddiasını ele almıştır. Buna göre, “وَكَانَتِ الْمَنْفَعَةُ لَهُمْ وَالْمُسْتَعْمِرِينَ” “yarar onlar ve sömürgeciler içindi” cümlesinde الْمُسْتَعْمِرِينَ kelimesinin Arap dil kurallarına göre harf-i cer olmaksızın لَهُمْ kelimesindeki mecrûr zamire atfının yanlış olduğu, doğrusunun ise وَكَانَتِ الْمَنْفَعَةُ لَهُمْ وَلِلْمُسْتَعْمِرِينَ şeklinde olması gerektiği belirtilmiştir. Ancak söz konusu dil kurumu bu iddiaları çürütürken, وَأَتَّقُوا “İsmi hürmetine birbirinizden dilekte bulunduğunuz o Allah'a saygısızlık etmekten ve akrabalık bağlarını koparmaktan sakının”⁵⁸ âyet-i kerimesinde وَالْأَرْحَامَ kelimesini mecrûr okuyanların kırâatıyla istişhâd etmiş ve bu husustaki hatayı tashih etmeye çalışmıştır. Zira bu okunuşa göre وَالْأَرْحَامَ kelimesi, harf-i cer iadesi olmadan بِه kelimesindeki mecrûr zamire atfedilmiştir. Hatta kurum, bazı dilcilerin ism-i zâhiri harfi cer olmaksızın ismi, mecrûr muttasıl zamire atfetmenin caiz olduğuna bu kırâati istişhâd olarak kullandıklarını da aktarmaktadır.⁵⁹ Kezâ aynı kurum, bazı

⁵⁵ Nahl 16/66.

⁵⁶ Harîrî, *Durretu'l-ğavvâş fi evhâmî'l-ğavvâş*, 101.

⁵⁷ Zübeydî, *Laḥnu'l- 'avâm*, 107-108.

⁵⁸ en-Nisâ, 4/1.

⁵⁹ Arap Dil Korumu, *el-Karârâtu'l-mecme'iyye fi'l-elfâz ve'l-esâlib*, haz. Muhammed Şevkî Emîn-İbrâhîm et-Terzî (Kahire: Matbaati'l-Amrikiyye, 1989), 65. Ayrıca bk. Ebû Amr Osmân ed-Dânî, *et-Teyyîr fi'l-kırâ' âti's-seb'*, nşr. Otto Pretzl (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996), 78; Ebu'l-Berekât Kemâlüddin el-Enbârî, *el-İnşâf fi mesâ'ili'l-hilâf*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Lüb-

araştırmacıların; ‘يَتَوَفَّى’ fiilini ma’lûm/etken olarak ve ism-i faili ise ‘مُتَوَفِّ’ olarak okumanın yanlış olduğu, buna mukabil ‘تَوَفَّى’ fiilini meçhul olarak ve ism-i mef’ûlî ise ‘مُتَوَفَّى’ şeklinde okumanın sahih olduğu” iddialarını reddederken ‘يَتَوَفَّى’ ve ‘مُتَوَفِّ’ olarak da ifade etmenin caiz olduğunu savunmuştur. Bu kullanımlarına dayanak olarak Ebû Abdırrahmân es-Sülemî’nin (öl. 73/692), Hz. Ali’ye dayandırdığı “وَالَّذِينَ يَتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ”⁶⁰ kıraatını referans olarak zikretmiştir.⁶¹ Zikredilen iki kıraatın şâz oluşları istişhâde engel değildir. Zira ulemâ dilsel konularda, tüm kıraatlarıyla Kur’ân-ı Kerîmle istişhad edilebileceğini onaylamışlardır. Suyûtî de (öl. 911/1505) “كل ما ورد أنه قرئ به”⁶² ifadesiyle gerek mütevatir, gerek âhâd ve gerekse şâzz olan bütün kıraatlerin referans gösterilebileceğini vurgulamıştır.⁶²

2.4. Hadis-i Şerif

Belâgatiyle bir cazibe merkezi olan, Kur’ân’a tercüman olmak vazifesiy-le görevlendirilen Peygamber Efendimiz’in fesahat ve belâgati, Kur’ân’dan sonra zirvede yer alır. Zîrâ O (s.a.v.), hem yettiği çevre hem de Allah’ın lütfu sayesinde üstün bir dil melekesine sahipti. Lehçeler içinde en fasih kabul edilen Kureyş lehçesini en güzel şekilde konuşuyordu. Hayat-ı seniyyesi okunduğunda O’nun (s.a.v.) en fasih Arap kabileleri içinde hayat sürdüğü görülmektedir. Kureyş’in bir kolu olan Benî Hâşim içinde doğmuş, fesâhati ile meşhûr Benî Sa’d içinde süt emmiş, kabileler içinde en fasih kabul edilen Kureyş içinde büyümüş, Benî Esed’den evlenmiş ve Benî ‘Amr’a (Evs ve Hazrec) hicret etmiştir. Bu yüzden “Ben, Arapların en fasihiyim, zira ben Kureyş’tenim ve Benî Sa’d b. Bekr’de büyüdüm” buyurmuşlardır.⁶³

Bu anlamda Kur’ân-ı Kerîm manasının açıklığı, lafzının muhteşemliği, siyakının güzelliği, nazımının muhkemliği gibi özellikleriyle dilin zirvesinde yer aldığı gibi onun tebliğcisi olan Hz. Peygamber de fesahat, belâgat ve beyânın en üst noktada olduğu Arap toplumundan seçilmiştir. Nitekim bütün dil ve belâgat dâhileri, Hz. Peygamber’in Arapların en fasihi olduğu, dili en güzel ve doğru biçimde kullandığı, fesahatına herhangi bir fesahatın benzemediği ve hadis-i şeriflerindeki üslubuna herhangi bir üslubun

nan: Mektebetu’l-‘Asriyye, 1987), 2/463.

⁶⁰ Bk. Ebu’l-Feth Osmân İbn Cinni, *el-Muhteseb fi tebyini vücûhi şevâzî’l-kırâ’ât ve’l-izâh ‘anhâ*, nşr. Ali en-Necdi Nâsif vd. (Kahire: Meclisu’ş-Şüûni’l-İslâmî, 1414/1994).

⁶¹ Arap Dil Korumu, *el-Karârâtü’l-mecme’iyye*, 292.

⁶² Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-İktirah fi ilmi usûl’in-nahv*, thk. A. Suphi Furat (İstanbul: Matba’atu Kulliyâti’l-Âdâb, 1975), 20.

⁶³ Bk. Celâlüddin Abdurrahmân es-Suyûtî, *el-Müzhir fi ‘ulûmi’l-luğa* (Beyrut: Münşiratu’l-Mektebetu’l-‘Asriyye), 1/209-210.

yaklaşmadığı konusunda hemfikirdirler. Hz. Peygamber'in *أَعْطِيتَ جَوَامِعَ الْكَلِمِ* (Bana özlü söz söyleme kabiliyeti verildi) hadisini de bu şekilde yorumlamış ve anlamışlardır.⁶⁴ Bütün bunlarla birlikte hadislerin istişhâd yönü Kur'ân-ı Kerim kadar olmasa da – bazı âlimlerce Arap dili gramerinin kurallarının tespitinde referans olarak kullanıldığı gibi- hadisler, lahn olgusunun tespit ve tashihinde de başvurulan kaynaklar arasında yer almıştır.

Bu konuda bazı örnekler şu şekildedir: Kisâi, göğüs kılları anlamına gelen *المَسْرِيَّة* lafzını ra harfinin fethasıyla okumanın yanlış olduğunu, doğrusunun *المَسْرِيَّة* şeklinde olması gerektiğini savunmuştur.⁶⁵ Bunu tashih ederken şu hadisi referans olarak kullanmıştır: *وَمِنْ صِفَةِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ) أَنَّهُ كَانَ دَقِيقَةً: "Peygamber'in (s.a.v.) özelliklerinden biri de göğüs kıllarının ince olmasıydı."* Nitekim burada *المَسْرِيَّة* kelimesi ra harfinin dammesiyle gelmiştir.

İbn Kuteybe, *العَرْض* kelimesinin kişinin gerek baba tarafında gerekse anne tarafında "ata" manasıyla kullanmanın lahn olduğunu ve *شَتَمَ فُلَانٌ عَرْضِي* "filanca ırzıma sövdü" demenin, atalarına sövmek şeklinde tercüme edilmesinin yanlış olduğunu savunmaktadır. Sahih olanı ise *عَرَضَ الرَّجُلُ* kişinin bizzat kendisidir. Dolayısıyla kişinin ırzına sövmek, bizzat kişiyi kötülükle anmak anlamına gelmektedir. İddiasını ise Hz. Peygamber'in cennet ehli hakkındaki şu hadisi ile temellendirmektedir: *لَا يُبُولُونَ وَلَا يَتَعَوَّطُونَ، وَإِنَّمَا هُوَ عَرَقٌ يَجْرِي مِنْ أَعْرَاضِهِمْ مِثْلَ الْمَسْكِ* "Cennet ehli yer içer, idrarını ve tuvaletini yapmazlar; ancak içtikleri ve yedikleri misk gibi bedenlerinden akar."⁶⁶

Ebü Bekr ez-Zübeydî *قَادُومٌ* kelimesini elifle okumanın bir hata olduğunu, sahih olanın *قَدُومٌ* şeklinde olduğunu zikretmiştir. Buna istişhâd olarak ise şu hadisi şerifi aktarır: *"Hz. İbrahim اختتن إبراهيم عليه السلام وهو ابن ثمانين سنة بالقُدوم"* (a.s.) seksen yaşındayken keser ile sünnet edildi."⁶⁷

İbn Mekki es-Sıkillî, dâl harfi ile olan *شَدَقَ* kelimesini, *شَدَقَ* şeklinde zâl harfiyle okumanın yanlış olduğunu belirtmiştir. Bu hatanın tashihinde ise istişhâd olarak *وَأَلَّ أَبْغَضَكُمْ إِلَيَّ وَأَبْغَضَكُمْ مِنِّي مَجْلِسًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ الثَّرَاوُونَ وَالمْتَشَدِّقُونَ وَالمْتَفِيهِقُونَ* "Güzel konuşuyor dedirtmek için uzun uzun konuşanlar, sözünü beğendirmek için avurdunu şişire şişire laf edenler ve bilgiçlik etmek için lügat parlayanlar ise en sevmediğim ve kıyamet günü bana en uzak mesafede bulunacak kimselerdir" anlamındaki hadisi aktarır.⁶⁸

⁶⁴ Mehmet Şirin Çıkar, *Kıyas (Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı)*, (Van: Ahenk Yayınları, 2007), 51.

⁶⁵ Kisâi, *Mâ telhanu fihî'l-avâm*, 113.

⁶⁶ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 27; Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşeri, *el-Fâ'ik fi ġaribi'l-ħadiş*, nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Matbaatu'l-İsâ el-Bâbi el-Halebî, 1364/1945), 2/409.

⁶⁷ Zübeydî, *Lahnu'l-avâm*, 140.

⁶⁸ İbn Mekki es-Sıkillî, *Teşki'fu'l-lisân*, 56-57; Mecdüddin İbnu'l-Esir, *en-Nihâye fi ġaribi'l-ħadiş ve'l-eşer*, Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, (Kahire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye,

2.5. Nesir /Düzyazı

Nesir sanatı, farklı ilim dallarında bir referans olarak kullanıldığı gibi bazı edebiyatçılar tarafından Arap dilinde yapılan hataların tespiti ve tashihinde de kaynak olarak kullanılmıştır.⁶⁹ Laḥn literatürü alanında çalışmaları olan İbn Kuteybe, Ebû Bekr ez-Zübeydî, İbn Mekkî es-Sıkkîlî, Ebû Muhammed el-Harîrî ve Ebu's-Safâ es-Safedî gibi âlimler, bu sahada nesir sanatıyla istişhâd edenlerdir.

Laḥn örneklerinin tespit, tashih ve tahlili bağlamında istişhâd olarak kullanıldığı bazı nesir örneklerini şu şekilde vermek mümkündür: İbn Kuteybe, utanma manasında kullanılan الحشمة kelimesinin doğru manasının öfkelenmek olduğuna dikkat çekmiştir. Bu söylemi tashih ederken إِنَّ ذَلِكَ لَأَنْ لَمْ يَحْتَمِ بَنِي فُلَانٍ “şüphesiz bu filancanın çocuklarını öfkeliendirenlerdendir” anlamındaki fesahatleriyle meşhur olan bazı Arapların nesriyle istişhâd etmiştir.⁷⁰

Ebû Bekr ez-Zübeydî, kendisiyle bir şeylerin kesildiği ve tıraş edildiği demir anlamına gelen مَوْسَى kelimesini, مَوْسَى şeklinde kullanmanın laḥn olduğunu ifade ederek بِمَوْسَى خَدْمَةٍ فِي جَذُورِ سَنَمَةٍ فِي عَدَاةِ شَيْبَةٍ “soğuk bir günde, keskin bir bıçakla besili bir deveyi kesmek” anlamındaki hikâye edilen bazı Arapların söylemiyle iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.

İbn Mekkî es-Sıkkîlî بِالتَّخْمِينِ بِالشَّيْءِ بِاللَّتَّخْمِينِ “şunu tasarladım ve falan şeyi tahmin ederek bildim” cümlesini tashih ederken حَمَمْتُ kelimesini بِالتَّخْمِينِ ve حَمَمْتُ sözcüğünü ise بِالتَّخْمِينِ şeklinde ‘nûn’ harfiyle okumanın doğru olduğunu vurgulamıştır. Doğru kullanıma ise إِنَّ لَمْ تَعْلَمَهُ يَقِينًا “onu kesin olarak bilmesen dahi, tahmini olarak ifade et” darb-ı meselesini örnek olarak göstermiştir.⁷¹

Ebû Muhammed el-Harîrî رَحَى ve وَقَفًا kelimesinin cem-i teksirleri أَرْحِيَةً ve أَقْفَاءَ şeklinde iddia etmenin hatalı olduğuna, bu iki kelimeyi أَقْفَاءَ ve أَوْلَيْكَ şeklinde söylemenin doğru olduğuna dikkat çekerek, bir kavmi yeren

1383/1963), 2/354.

⁶⁹ Edebiyatta genel anlamıyla nesir, vezin ve kafiyeye bağlı olmayan serbest ve ölçüsüz düzyazı anlamına gelmektedir. Kendi içinde âdi/normal, ilmi ve fennî şeklinde üç kısma ayrılmaktadır: a) Âdi/normal nesir: İnsanların normal günlük konuşmalarında, herhangi bir sanatsal ve estetik yönü düşünmeden, sadece çeşitli ihtiyaçlarını ifade etmek için kullandıkları bir nesir türüdür. b) İlmî nesir: sadece ilmi gerçekleri ifade etmek ve açıklamak amacıyla kullanılan, çerisinde sanatsal ve edebî özellikler taşımayan nesir türüdür. c) Fennî nesir ise yazarların, normal gündelik/konuşma dili ve ilmi üsluptan uzaklaşarak hünelerini sergiledikleri, dile çeşitli estetik ve güzellikler ilave ederek lafızlar arası seçici oldukları, cümlelerini süsledikleri ve manaları zenginleştirerek cümleleri şatafatlı hale getirdikleri nesir çeşididir. Burada söz konusu olan ise fennî nesirdir. (Tâhâ Hüseyin, Min Ḥadîşî-şî'r ve'n-neşr (Kahire: Muessisetu'l-Hendeveni, 2012), 24-26; Kenan Demirayak, Arap Edebiyat Tarihi- I Cahiliye Dönemi, ed. Sadık Armutlu (Erzurum: Fenomen Yayınevi, 2009)230.)

⁷⁰ İbn Kuteybe, *Edebu'l-kâtib*, 19.

⁷¹ Zübeydî, *Laḥnu'l-'avâm*, 124-125.

“Onlar, boyunları hicivle yırtılmış ve derileri aşığılıkla tabaklanmış bir millettir” anlamındaki bir bedevinin sözüyle istişhâd etmiştir.

2.6. Sözlük Anlam:

المعنى المعجمی olarak ifade edilen kelimelerin sözlük anlamı da lahnın tespit ve tashihinde kaynak olarak kullanılmıştır. Kisâî, İbn Kuteybe, Ebû Bekr ez-Zübeydî, İbn Mekkî es-Sıkkî ve Ebû Muhammed el-Harîrî gibi edebiyatçılar lahnın tespitinde ve iddialarını temellendirmede kelimenin sözlük anlamını kıstas ve önemli bir dayanak olarak görenlerdir. Mesela; Kisâî عَلَيَّ نُيَابٌ جُدُّ “üzerimde yeni elbiseler var” cümlesinde cîm harfinin dammesiyle ve ilk dâl harfinin fethasıyla okunan جُدُّ kelimesini tashih ederken, bunun sahih şeklinin iki harfin dammesiyle جُدُّ şeklinde olduğunu savunmaktadır. Çünkü ilk dâl harfinin fethasıyla okunan جُدُّ kelimesinin sözlük anlamı dağ demektir.⁷²

İbn Kuteybe, الْقَافِلَةَ kelimesini, ‘hem gidiş hem de dönüş seyahat arkadaşlığı’ anlamında kullanılmasının yanlış olduğunu açıklar. Zira فَفَلَ fiili sözlükte رَجَعَ manasında olduğundan bu kelime sadece seyahatten dönüş arkadaşlığını ifade eder.⁷³

Ebû Bekr ez-Zübeydî ise بِلَاط kelimesini, ‘yapımı güzelleştirilen, süslenen yapı’ manasında kullanmanın yanlış olduğunu beyan eder. Kelimenin sahih manasının ise ‘yere serilen taş/döşeme taşı’ anlamında olduğunu vurgulayarak kelimenin sözlük manasını, önerisinin doğruluğunu ispat etmede istişhâd amacıyla da kullanmaya çalışır.

Ebû Muhammed el-Harîrî’ye göre bazılarının الْقَيْنَةَ sözcüğünü ‘sadece şarkıcı cariyeye’ anlamında kullanmaları lahndır. Zira bu kelimenin sözlükte ‘ister şarkıcı olsun, ister olmasın cariyeye’ manasına geldiğini söylemenin doğru olacağını savunarak söz konusu lahni tashih eder.

İbnü’l-Cevzî de يَمُطِين kelimesinin sadece ‘kabak’ anlamında kullanılmasının yanlış olduğunu ifade etmiştir. Bu kelimenin sözlükteki manası bağlamında ‘yerde yayılan ve bir gövde üzerinde durmayan kabak, acur ve karpuz gibi her bitki için’ geldiğini savunarak, kelimenin sözlük anlamıyla iddiasını temellendirmeye çalışmıştır.⁷⁴ Aynı şekilde kullanılan sözcüğün veya ifadenin sözlüklerde geçmemesi veya bir karşılığının olmaması da bazıları tarafından lahn olarak değerlendirilmiştir.⁷⁵

⁷² Kisâî, *Mâ telhanu fihî'l-‘avâm*, 126-127.

⁷³ İbn Kuteybe, *Edebu’l-kâtib*, 20.

⁷⁴ İbnü’l-Cevzî, *Takvimu’l-lisân*, 189.

⁷⁵ İbrâhîm el-Yâzîcî, *Lüğetu’l-cerâid* (İskenderiye: Matbaatu’l-Mısır, ts.), 37.

2.7. Luğavî Kıyâs

القِيَّاس/ Kıyâs, efrâdını câmî ve ağıyarını mâni bir tanımla“bilinenden hareketle bilinmeyene ulaşmayı ifade eden bir kavram”dır.⁷⁶ Kıyâsın kısımlarından biri olan luğavî kıyâsın, Arap dili gramerinin temellendirmesinde ve anlaşılmasında semâ‘ ve icmâ ile birlikte أُصُولُ التَّحْوِ الْعَرَبِيِّ kapsamında önemli bir yer edindiği bilinmektedir. Laḥnın tespiti ve tashihinde de istiḥâd olarak başvurulmuş luğavî kıyâs kendi içinde nahvî/sentaks kıyâs ve sarfî / morfolojik kıyâs şeklinde ikiye ayrılmaktadır. Kisâî, Ebû Bekr ez-Zübeydî, İbn Mekki es-Sıkkîlî, Ebû Muhammed el-Harîrî, İbnu’l-Cevzî ve Ebu’s-Safâ es-Safedî gibi âlimler bu bağlamda sarfî / morfolojik kıyâsla istiḥâd eden isimlerdir. Mesela Kisâî, هذه امرأةٌ جميلةٌ “bu güzel bir kadındır” cümlesinde جميلة kelimesini, tâ-i merbûta ile okumanın hatalı olduğunu ve Arap grameri sarf ilminin kurallarına göre sahih şeklinin جميل biçiminde tâsîz olması gerektiğini savunur. Zira iddiasını فعيل vezninde gelen bütün sıfat-ı müşebbehelerin mevşuf zikredildiğinde müzekker ve müennes eşit olduğundan hareket ederek temellendirmektedir.⁷⁷

Ebû Bekr ez-Zübeydî ise “نَبْلٌ kelimesinin müfredi نَبْلَةٌ şeklindedir” diyenleri eleştirmiştir. Çünkü النبل kelimesi الغنم ve الخيل gibi lafzından müfredi olmayan/türemeyen çoğullardandır. O, النبل kelimesinin müfredinin قدح ve سهم şeklinde olduğunu ifade ederek buradaki laḥnı tashih etmeye çalışmıştır.⁷⁸

İbn Mekki es-Sıkkîlî de gemileri üretene نَشَاء demenin yanlış olduğunu, bunun yerine أَنْشَأَ (inşa etti, üretti, tesis etti) fiilinden türemesi nedeniyle formatında demenin sahih olacağını vurgular.

Ebû Muhammed el-Harîrî’ye gelince بَرٌّ وَالِدَكَ ve بَرٌّ شَمُّ يَدِكَ cümlelerinde بَرٌّ ve بَرٌّ emir fiillerinin bâ ve şîn harflerinin fethasıyla okunması gerekirken, بَرٌّ ve بَرٌّ bâ harfinin kesrasıyla ve şîn harfinin dammesiyle okunduğunu belirtmiş, bu okunuşun da Arap dili sarf ilmi kurallarına uymadığı gerekçesiyle hata olduğunu iddia etmiştir. İddiasını ise sarf dil kurallarına dayandırarak çözmeye çalışmıştır. Çünkü bunların muzarileri sırasıyla بَرٌّ ve بَرٌّ şeklinde olup aynü’l-fiilleri meftuhtur. Bu bağlamda kural gereği, muzaraat harfinden sonraki harf harekeli olduğundan emir fiilinin ilk harekesinin muzari fiilinin ikinci harfinin cinsinden olması gerektiğini savunarak laḥnın tashihinde söz konusu sarf kuralını kanıt göstermiştir.⁷⁹

⁷⁶ İmâmu’l-Haremeyn el-Cüveynî, *el-Burhân fî uşûlî’l-fıkh*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb (Kahire: Daru’l-Ensar, 1400), 1/172.

⁷⁷ Kisâî, *Mâ telḥanu fihî’l-‘avâm*, 122.

⁷⁸ Zübeydî, *Laḥnu’l-‘avâm*, 155-156.

⁷⁹ Harîrî, *Durretu’l-ğavvâş*, 78.

tashihinde tek bir kaynakla istişhad edildiği anlaşılmaktadır. Fakat lahnın tashihinde iddianın perçinlemesi anlamında birden fazla kaynakla da istişhâd eden ulemâ olmuştur. Mesela İbn Mekki es-Sıkillî, ma'lûm/etken olarak okunması gereken صَمَّتْ kelimesinin, صَمَّتْ أَدْنَاهُ şeklinde meçhûl/edilgen olarak ifade edilmesinin yanlış olduğunu aktarır. İddiasını ise hem ثُمَّ عَمُوا وَصَمُّوا كَثِيرًا مِنْهُمْ “Sonra içlerinden birçoğu yine görmezden ve duymazdan geldiler”⁸⁶ âyeti kerimeyle hem de صَمَّتْ حَصَاةٌ بِيَدِي “Çakıl taşı, kanla sağırlandı”⁸⁷ anlamındaki Arap atasözüyle tezini savunarak iki kaynakla istişhâd etmiştir.⁸⁸ Kezâ Ebû Muhammed el-Harîrî, الْحَوَائِدُ تَطْرُقُ وَ الْحَوَائِلُ تَطْلُقُ وَ تَطْلُقُ وَ تَطْرُقُ muzari fiillerinin muhataba siğasıyla zikretmenin yanlış olduğunu aktarır ve sahih olanın bunların يَطْلُقُ وَ يَطْرُقُ muzari fiillerinin gâib siğasıyla ifade edilmesi gerektiğine dikkat çeker. Buradaki hatayı ise Öyle ki bundan dolayı neredeyse gökler çatlayacak⁸⁹ نَكَادُ السَّمَوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ “Şarkıcılar, şakalaşmakta, develer ise serbestçe otlamaktadırlar” Arap kelamıyla ve son olarak ise nûn-i nisveye isnâd edilen muzari fiil - eğer hitap gâipse- ‘tâ’ ile değil ‘yâ’ harfi ile başlayabileceğiyle yani, nahvî kıyâsla istişhâd ederek söz konusu hatayı üç kaynakla tashih etmeye çalışmıştır.

Arap dil kurumu ise –daha önceden de zikredildiği gibi- bazı araştırmacıların gerek harf olsun gerek isim olsun harfi cer olmaksızın mecrûr zamire atfetmenin caiz olmadığını, وَكَانَتِ الْمَنْفَعَةُ لَهُمْ وَالْمُسْتَعْمِرِينَ cümlesinde Arap dil kurallarına göre لَهُمِ الْمُسْتَعْمِرِينَ harf-i cer olmaksızın لَهُمِ kelimesindeki mecrûr zamire atfının yanlış olduğunu ve doğrusunun وَلِلْمُسْتَعْمِرِينَ لَهُمِ الْمَنْفَعَةُ şeklinde olması gerektiğini savunan görüşü reddeder. Aksine لَهُمِ وَالْمُسْتَعْمِرِينَ ibaresi ve benzerlerinin sahih olduğunu savunur. Söz konusu dil kurumu buradaki tezini dört kaynakla temellendirmeye çalışır. Bunlardan ikisi Kur’ân-ı Kerîm’den, “... وَكُفِّرْ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامَ” âyet-i kerimesinde الْمَسْجِدَ kelimesi, بهُdeki mecrûr olan ha’ya atfedilmesi ve kıraat ilminden, تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ “İsmi hürmetine birbirinizden dilekte bulunduğunuz o Allah’a saygısızlık etmekten ve akrabalık bağlarınızı koparmaktan sakının”⁹⁰ âyet-i kerimesinde بهُ kelimesini mecrûr okunup harf-i cer iadesi olmadan بهُ kelimesindeki mecrûr zamire atfedilmesidir. Diğer iki kaynak ise Arap şiirive nahvî kıyâstır. Nitekim Arap şiirinde;

⁸⁶ el-Mâide 5/71.

⁸⁷ Kâsım b. Sellâm Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emsâl*, thk. Abdülmecîd Âbidîn (Beirut: Dâru'l- Me' mûn li't-Türâs, 1400/1980), 346.

⁸⁸ İbn Mekki es-Sıkillî, *Teşki'fu'l-lisân*, 150.

⁸⁹ Meryem 19/90.

⁹⁰ en-Nisâ, 4/1.

فَالْيَوْمَ قَرَّبْتَ تَهْجُونََا وَتَشْتَمْنَا *** فَذَهَبَ فَمَا بَكَ وَالْأَيَّامَ مِنْ عَجَبٍ

“Bugün bize hicvederek ve söverek yakınlaşmaya başladın. Hadi yoluna git. Bu davranışınız çok da şaşırtıcı değildir. Nitekim bu, senin ve feleğin doğansında vardır” anlamlı beyitte الْأَيَّامَ kelimesinin mecrûr okunup harf-i cer iadesi olmadan بَكَ kelimesindeki mecrûr zamire atfedildiği görülmektedir. Son olarak da nahvî kıyâs kullanılmıştır. Bu bağlamda ise bazı dilciler, harfi cer olmaksızın ismi zahiri mecrûr muttasıl zamire atfetmenin caiz olduğunu iddia ederek buna kanıt olarak birçok şiirle istişhâd etmişlerdir.⁹¹

Şüphesiz ulemânın lahnın tespit ve tashihinde bu gibi kaynaklara itimat edip iddialarını temellendirme gayretleri, bilimsel ve ilmi bir araştırmanın gerekliliğidir. Zira bu yöntemle araştırmacı, iddiasını mantık ve ikna ile karakterize ederek neyin yanlış ve neyin doğru olduğunu ortaya koyma çabasındadır. Ne var ki bu husus, alanla ilgisi olan tüm ulemânın bu kaynaklarla istişhâd ettikleri veya tezlerini sadece bunlarla savundukları anlamına gelmemektedir. Nitekim bazıları lahnın tespit ve tashihinde alan bilgisi ve kültürel birikimlerine olan özgüvenin yanı sıra söylediklerinin fasih Arapçada bir yeri ve temelinin olduğu kanaatiyle okuyucunun söylediklerinin doğruluğuna olan güvenden hareket ederek herhangi bir şeyle istişhâd etmeden ve dayanak göstermeden de tashih konusunda söylemlerini aktarırlar. Bu ifadelerden bazılarını şu şekilde zikredebiliriz: Mesela Kisâî, الْكُتَّانَ kelimesinin ‘kâf’ harfinin ve دَمَعَتْ عَيْنِي (gözlerim doldu) cümlesinde ise دَمَعَ fiilinin ‘mîm’ harfinin fethasıyla okunması gerektiğini herhangi bir şeye dayandırmadan tashih eder.⁹² Aynı şekilde Ebû Bekr ez-Zübeydî, يَوْمَ مَهُولٍ olarak zikredilen ifadenin doğrusunun يَوْمَ هَائِلٍ (muazzam bir gün) olduğunu belirtir.⁹³ İbn Mekkî es-Sıkkî ise نَعَقَ الْغُرَابُ şeklinde ifade edilen ibarenin sahih şeklinin نَعَقَ الْغُرَابُ (Karga öttü) ve وَهُوَ مَفْقُوعُ الْعَيْنِ فَقَعَتْ عَيْنُهُ وَهُوَ مَفْقُوعُ الْعَيْنِ olduğunu öne sürer.⁹⁴ İbnü'l-Cevzî de كَلِمَاتُ الْمَرْأَةِ بِتَوَامِينٍ (Kadın iki ikiz doğurdu) değil de جَاءَتْ الْمَرْأَةُ بِتَوَامٍ şeklinde ifade etmenin yanlış olduğunu vurgular. Dolayısıyla söz konusu âlimler, görüşlerini herhangi bir mesnede dayandırmadan iddialarını ortaya koyan âlimlerden bazılarıdır.⁹⁵

⁹¹ Korum, *Kıraatu'l-mecme'iyye*, 59.

⁹² Kisâî, *Mâ telhanü fihî'l-'avâm*, 135.

⁹³ Zübeydî, *Lahnu'l-'avâm*, 192.

⁹⁴ İbn Mekkî es-Sıkkî, *Teşki'fu'l-lisân*, 70-74.

⁹⁵ İbnü'l-Cevzî, *Takvimu'l-lisân*, 86.

SONUÇ

Dilde ve kırâatte hata yapmak anlamında olan lahn kavramı, müvelled bir kelime olup tabiatları gereği saf ve düzgün bir şekilde konuşan Câhiliye dönemi Arapların ifadelerinde kullanılmayıp, bu anlamıyla hangi tarihte kullanılmaya başlandığı kesin olarak bilinmemektedir. Her türlü dil hataları olarak nitelendirilen lahn, İslâmiyet'in ilk dönemlerinde nadiren görülmesine rağmen teknik olarak tercüme faaliyetleriyle, Arapların fet-hedilen bölge ve şehirlerde Arapça bilmeyen yabancı milletlerle birlikte yaşamaya başladığı dönemde yaygın bir şekilde ortaya çıkmıştır. Lahn olgusunun yaygınlaşmasıyla başta Kur'ân'ı Kerîm ve fasih Arapçanın bozulma tehlikelerine karşı korunabilmesi amacıyla bazı önlemler alınmaya çalışılmıştır. Arap dili gramerinin tespiti, lügat hazinesinin derlenmesi ve üslup araştırmaları hedeflenen önlemlerden bazılarıdır. Bütün bunların yeterli olmadığını müşahede eden dil uzmanları, "Laħnu'l-‘âmme, Mâ telħanu fihi'l-‘âmme, laħnu'l-‘avâm, laħnu'l-havâş" gibi isimler altında yazılı metinlerde ve konuşmalarda yapılan fahiş dil hatalarına dair bağım-sız birçok eser telif etmişlerdir. Bu çerçevede Arap dilinde yapılan yanlış ve hataların tespit ve tashihinin kitaplaştırılmasıyla söz konusu alanda ciddi bir literatürün oluşmasına zemin hazırlanmıştır. Gerek mütekaddimün gerekse onlara tabi olan müteahhirün dalciler, müşahede ettikleri hataları tespit ve tashih etme süreçlerinde belli birtakım kaynakları kıstas almış ve tespit ettikleri hataları bu kaynaklar çerçevesinde düzeltmeye çalışmışlardır. Söz konusu kaynaklar klasik dönem âlimleri tarafından الصَّوَابُ olarak adlandırılırken, modern dönem dilbilimcileri tarafından ise الْمُسْتَوَى الصَّوَابِيّ ، مِقْيَاسُ الصَّوَابِ اللُّغَوِيِّ veya الْمِعْيَارُ الصَّوَابِيّ gibi ifade ve kavramlarla nitelendirilmiştir. Bu anlamda Arap şiiri ve Kur'ân-ı Kerîm, başvuru kaynaklarının başında gelmektedir. Diğer kaynaklar ise sırasıyla kırâatler, hadisler, Arap nesri, kelimenin veya ifadenin sözlük anlamı, sarf ve nahivden ibaret olan luğavî kıyâs şeklindedir. Ebû Bekir ez-Zübeydî'nin başını çektiği bir grup dil âlimi, bütün bu kaynakları dayanak olarak kullanıp referanslarını çeşitlendirirken, bazıları da bunlardan bir kısmıyla istişhâd etmişlerdir. Bu konuda çok ihtiyatlı ve hassas davranan bir diğer grup ise iddialarını sağlam bir zemine oturtmak için meseleyi birden çok kaynakla tashih etmeye çalışmışlardır. Bunun yanı sıra ilmî ortamda kendini ispatlamış, kültürel ve dilsel birikimine güvenen, kendi alanında otorite kabul edilen Kisâi gibi dil bilginleri ise müşahede ettikleri hataları yer yer herhangi bir kaynağa başvurmadan da tashih etmeye çalışmışlardır.

KAYNAKÇA

- Abdulkerim el-Hatib. *İ'câzu'l-Kur'an/el-İ'câz fi'd-dirâsâti's-sabîkîn*. Beyrut: Daru'l-Me'ârif, 1975.
- Abdülkâdir el-Bağdâdî. *Hizânetu'l-edeb ve lubbu lubâbi lisâni'l-'Arab*. thk. Abdüsselâm Muhammed b. Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- Abdüttevâb, Ramazân. *Lahnu'l-'âmme ve't-Te'avvuru'l-luğavî*. Kahire: Mektebetu Zehrâi's-Şark, 2. Basım, 2000.
- Aladağ, Mehmet Şirin. "Âyetlerin İktibâsında Öne Çıkan Edebî Gayeler: Klasik Arap Edebiyatı Özelinde". *Balikesir İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13 (2021), 97-117.
- Âlûsî, Şihâbüddîn Mahmûd. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-me'sânî*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1983.
- Arslan, Mehmet Nafi. "Klasik Arap Edebiyatında "Lahn" Konulu Rivayetler". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/2 (2018), 421-447.
- Askerî, Ebû Hilâl. *Kitâbu's-sınâ'ateyn*. Kahire: Dârü Fikri'l-Arabiyye, 1971.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Sünenu'l-kubrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. 11 Cilt. Beyrut: Dârü Kutubi'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dârü İbn Kesîr, 1423/2002.
- Câhiz, Ebû Osmân. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselâm Harûn. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1418/1997.
- Câhiz, Ebû Osmân. *Kitâbu'l-Hayevân*. thk. Abdüsselâm M. Hârûn. Kahire: Matbatu Mustafâ el-Halebî, 1366-1356.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usulü*. Ankara Üni. İlahiyat Fak. Yay. Ankara: 1976.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. *Şihâhu'l-luğa* (Mukaddime). thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr, 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Cevherî, İsmâîl b. Hammâd. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. *Şihâhu'l-luğa*. Beyrut: Dârü'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1979.
- Cüveynî, İmâmu'l-Haremeyn. *el-Burhân fi usûli'l-fıkḥ*, nşr. Abdülazîm ed-Dîb. 2 Cilt. Kahire: Daru'l-Ensar, 1400.
- Çıkar, Mehmet Şirin. *Kıyas* (Bir Nahiv Usûl İlmi Kaynağı). Van: Ahenk Yayınları, 2007.
- Dânî, Ebû Amr Osmân. *et-Teysîr fi'l-kırâ'âti's-seb'*. nşr. Otto Pretzl. Beyrut: Dârü'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.
- Demirayak, Kenan –Bakırcı, Selami. *Arap Dili Grameri Tarihi* (Başlangıçtan Günümüze). Erzurum: Atatürk Üni. Fen Edebiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.

- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm. *Kitâbu'l-Emsâl*. thk. Abdülmecid Âbidîn. Beyrut: Dâru'l- Me'mûn li't-Türâs, 1400/1980.
- Emin, Ahmed. *Đuħa'l-İslâm*. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabi, 1351/1933.
- Enîs, İbrâhîm vd. *Mu'cemu'l-vasîf*. Kahire: Mektebuş-Şurûk ed-Devliyye, 4. Basım, 1425/2004.
- Er, Sırrı. *Etikili ve Güzel Konuşma Sanatı*. İstanbul: Hayat Yayınları, 2010.
- Eren, Şadi. *Baştan Ayağa Beden Dili*. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2012.
- Ergüven, Şahabettin. "Arap Dilinde Lahn'ın Ortaya Çıkışı ve İlk Görüntüleri". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/11 (2007), 155-183.
- Firûzâbâdi, Ya'kûb b. Muhammed. "l-h-n". *el-Ķâmûsu'l-muħîf*. thk. Mektebetü Tahkiki't-Türâs fi Muessiseti'r-Risâle. Beyrut: Muessisetu'r-Risâle li't-Tiba'a ven-Neşr, 8. Basım, 1426/2005.
- Hakçıoğlu, Muhammed Meşhud. *Arap Gramerinde Zarûret Olgusu*. thk. Rifat Akbaş. Ankara: Sonçağ Akademi, 2021.
- Harîri, Ebû Muhammed. *Durretu'l-ğavvâş fi evhâmi'l-ħavâş*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru Fikri'l-'Arabî, 2009.
- Hüseyin, Tâhâ. *Min Hadîsiş-şi 'r ve'n-nesr*. Kahire: Müessisetü'l-Hendevani, 2012.
- Demirayak, Kenan. *Arap Edebiyat Tarihi- I Cahiliye Dönemi*. ed. Sadık Armutlu. Erzurum: Fenomen Yayınevi, 2009.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Ĥaşâ'îş*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 3 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutub, 1371-1376/1952-1956.
- İbn Cinnî, Ebû'l-Feth Osmân. *el-Muħteseb fi tebyîni vücûhi şevâzzi'l-ķırâ'ât ve'l-izâħ 'anhâ*. nşr. Ali en-Necdi Nâsîf vd. Kahire: Meclisuş-Şüüni'l-İslâmî, 1414/1994.
- İbn Fâris, *Mucmelu'l-luĝa*. thk. Züheyr Abdülmuhsin Sultân. Beyrut: Muessisetu'r-Risale, 1404/1984.
- İbn Fâris. *Mu'cemu meķâyisi'l-luĝa*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1991.
- İbn Kuteybe ed-Dîneverî. *Edebu'l-kâtib*. thk. Muhyiddin Abdülhamîd. Kahire: y.y. 1383/1963.
- İbn Manzûr el-Enşâri, Ebu'l-Fağl Cemaluddîn. "l-h-n". *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdr, 4. Basım, 1444/2009.
- İbn Mekkî es-Sıkillî. *Teşķifu'l-lisân ve telķihu'l-cenân*. thk. Abdülaziz Matar. Kahire: Meclisuş-Şüüni'l-İslâmî, 1415/1995.
- İbn Mekkî es-Sıkillî. *Teşķifu'l-lisân ve telķihu'l-cenân*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- İbn Sellâm el-Cumâhî. *Ĥabaķātu fuħûliş-şu 'arâ'*. nşr. M. M. Şâkir. Kahire: y.y. 1953.

- İbnü'l-Enbârî, Ebû Bekir. *Kitâbu'l-Ezdâd*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *el-İnşâf fî mesâ'ili'l-ḫilâf*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye, 1987.
- İbnü'l-Enbârî, Ebü'l-Berekât Kemâlüddîn. *Nuzhetu'l-elibbâ' fî tabakâti'l-udebâ'*. thk. İbrahim es-Samirâî. Ürdün: Mektebetü'l-Menar, 2. Basım, 1405/1985.
- İbnü'l-Esir, Mecdüddîn. *en-Nihâye fî ğaribi'l-ḫadîs ve'l-eser*. Tâhir Ahmed ez-Zâvî - Mahmûd Muhammed et-Tanâhî, 5 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-İslâmiyye, 1383/1963.
- İbnu'l-Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn. *İnbâhu'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuḫât*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Daru'l-Kutub, 1406/1986.
- Kaplan, Mehmet. *Kültür ve Dil*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2008.
- Karaarslan, Nasuhi Ünal. "İbn Düreyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/416-419. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kisâî, Ali b. Hamza. *Mâ telḫanu fihî'l-'avâm*. thk. Ramazan et-Tevvâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1403/1982.
- Meydânî, Ahmed b. Muhammed en-Nisâbüri. *Mecma'u'l-emşâl*. thk. Kusay el-Hüseyn. Trablus: y.y. 1990.
- Müttakî el-Hindî. *Kenzu'l-'ummâl fî süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, 1979.
- Nassâr, Hüseyin. *el-Mu'cemu'l-Arabî Neşetuhû ve Tetavvuruhû*. 2 Cilt. Kahire: Dâru Mısır li't-Tibâa, 1968.
- Ömer Ferrûh, *Târîḫü'l-edebi'l-'Arabî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1981.
- Râfîî, Mustafâ Sâdik. *Târîḫü âdâbi'l-'Arab*. thk. Muhammed Saîd 'Uryân. 3. Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'Arabî, 1974.
- Râġib el-İsfahânî, Hüseyin b. Muhammed. "ḥ-r-f". *Mufredâtu elfâzi'l-Ḳur'ân*. thk. Nedîm Mer'âşlî. Beyrut: Dâru'l-Fikr, ts.
- Râġib el-İsfahânî. *el-Mufredât fî ğaribi'l-Ḳur'ân*. Mısır: y.y. 1961.
- Râzî, Muhammed b. Ebû Bekir. "l-ḥ-n". *Muḫtârü's-şihâḫ*. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1989.
- Safedî, Ebu's-Safâ. *Tašḫiḫü't-tašḫîf ve tahrîru't-tahrîf*. nşr. Seyyid eş-Şerkâvî (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1407/1987).
- Saîd el-Efgânî. *Fî uşûli'n-naḫv*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1408/1987.
- Sancak, Yusuf. "Hadisin Arap Dili Temel Kaynakları İçinde İstişad ve Edebi Yönü Arap Dili ve Edebiyatına Katkıları". *Ekev Akademi Dergisi* 9/24 (2005), 194.
- Sikkît, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. İshâk. *İşlâḫü'l-manṭıḳ*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir - Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.

- Sîrâfî, Ebû Saîd. *Aḥbâru'n-naḥviyyine'l-Başriyyîn*. thk. Tâhâ Muhammed ez-Zeynî – Muhammed Abdülmün'im Hafâcî. Kahire: Matbaatu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî ve Evlâduhu, 1374/1955.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Beyrut: Daru'l-Marife, ts.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luġa*. thk. Muhammed Câd el-Mevlâbik vd. Beyrut: Mektebetü'l-'Asriyye Seydâ, 1406/1986.
- Şelekânî, Abdülhamit. *el-A'râbu'r-Ruvât*. Trablus: el-Munşetu'l-'Amme li'n-neşri ve't-Tevzî'i ve'l-İ'lân, 1982.
- Tarıkçı, Muhammed. "Taḥrîf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 422-424. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ. *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*. thk. Ali Dahrûc, 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan, 1996.
- Tural, Hüseyin. *Arap Dilinde Ezdâd*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Yâkût el-Hamevî, Mu'cemu'l-buldân. Beyrut: Dâru Sadr, 1397/1977.
- Yeşil, Selman. *Harîri'nin Lahn Anlayışı*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Zebîdî, Muhammed Murtazâ. "l-h-n". *Tâcu'l-'arûs min cevâhiri'l-Ḳâmûs*. thk. Komisyon. Gazze: Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Fâ'îḳ fi ġaribi'l-ḥadîs*. nşr. Ali Muhammed el-Bicâvî – Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Matbaatu'l-İsâ el-Bâbî el-Halebî, 2. Basım, 1364/1945.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an ḥaḳâ'îki ġavâmizi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eḳâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Muhammed Mürsî Âmir. Kâhire: Dâru'l-Mushaf, 1977.
- Zemaşerî, Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *Esâsu'l-belâġa*. Beyrut: Dâru Kutubi'l-İlmiyye, 1965
- Zeydân, Corcî. *Târîḩu âdâbi'l-luġati'l-'Arabiyye*. Kahire: Dârü'l-Hilâl, ts.
- Zübeydî, Ebû Bekr. *Laḩnu'l-'avâm*. thk. Ramazan Abdüttevâb. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2. Basım, 1420/2000.
- Zübeydî, Ebû Bekr. *Ṭabaḳâtü'n-naḥviyyîn ve'l-luġaviyyîn*. thk. M. Ebü'l-Fazl İbrâhim. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 2. Basım, 1373/1954.
- Züheyr b. Ebî Sülmâ. *Mu'allaka*. çev. Kenan Demirayak vd. İstanbul: Akdem Yayınları, 2019.
- Zürkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhîlu'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Ḳur'ân*. Kahire: y.y. 1372/1980.

DÜZELTME

1. Dergimizin 1. Cilt 1. Sayısı'nda Abdullah ALTUNCU'nun "Sümer Mitolojisi Bağlamında Otorite Tarafından Şekillendirilen İbadet ve Törenler" başlığıyla yayımlanan makalesinde "Bu makale ifade edilen tezden üretilmiştir; Abdullah ALTUNCU, Sümerlerin Dini Tarihi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2011." açıklaması sehven silinmiştir.

2. Dergimizin 5. Cilt 8. Sayısı'nda Hüseyin ALGUR'un "Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Gözüyle Türkiye'de Hafızlık Eğitimi (Nitel Bir Araştırma)" başlığıyla yayımlanan makalesinde "Bu makale ifade edilen tezden üretilmiştir; Hüseyin ALGUR, Hafızlık Eğitimi Alan Bireylerin Motivasyon ve Psiko-Sosyal Durumlarının Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çorum 2018." açıklaması sehven silinmiştir.

YAYIN İLKELERİ

1. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ulusal ve uluslararası düzeyde bilimsel niteliklere sahip çalışmalarını yayımlayarak ilahiyat ve sosyal bilimler (tarih, hukuk, felsefe, sosyoloji, psikoloji, edebiyat, sanat, antropoloji, siyaset bilimi, uluslararası ilişkiler vs.) alanında bilgi birikimine katkıda bulunmayı amaçlamaktadır.
2. Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Aralık ve Haziran aylarında, yılda iki kez yayımlanan hakemli bir dergidir.
3. Derginin yayın dili Türkçedir. Ayrıca Arapça ve İngilizce olarak hazırlanan bilimsel çalışmalar da dergide yayımlanır. Diğer dillerde hazırlanan çalışmalara ise Yayın Kurulu karar verir.
4. Dergide yayımlanacak makaleler özgün ve akademik çalışmalar olmalıdır. Bununla birlikte hazırlanan makalelerde kendi alanlarına uygun araştırma yöntemleri kullanılmalıdır. Ayrıca Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'nde bilimsel alana katkı niteliğindeki çeviriler, sadeleştirme, edisyon kritik, kitap tanıtımı, röportaj, sempozyum, kongre ve panel değerlendirmeleri de kabul edilir.
5. Dergiye gönderilen çalışmalar daha önce yayınlanmamış olmalı, ayrıca makale yayım süreci tamamlanmadan farklı bir yerde yayınlanmak üzere gönderilmiş olmamalıdır.
6. Gönderilen yazılar öncelikle şekil açısından incelenir. Yayın ve yazım ilkelerine uyulmadığı görülen yazılar, içerik incelemesine tabi tutulmadan gerekli düzeltmelerin yapılması için yazara iade edilir.
7. Yayımlanmayan yazıların dergi arşivinde saklanma hakkı mahfuzdur.
8. Yayımlanması talebiyle dergiye teslim edilen yazıların şekil ve içerik yönünden ön-inceleme Dergi Yayın Kurulu tarafından yapılır. Bu inceleme sonucunda Kurul, yazıların hakemlenip hakemlenmeyeceği konusunda karar verir. Hakemlenmesine gerek görülmeyen yazılar, Kurul tarafından reddedilir. Hakemlenmesi yönünde karar verilen yazılar ise ilk aşamada iki hakem görüşüne arz edilir. (Çeviriler, orijinal metinleriyle birlikte hakemlere gönderilir). Hakem raporları sonucunda:
 - a) Her iki hakem de "yayımlanamaz" raporu verirse, yazı yayımlanmaz.
 - b) İki hakemden sadece biri "yayımlanır" raporu verirse veya Yayın Kurulu hakem raporlarını yeterli görmezse, üçüncü bir hakemin görüşüne başvurulur. Gelen rapora göre son kararı Yayın Kurulu verir. (Gerekli görüldüğü takdirde, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu, üçüncü hakeme başvurmaksızın nihai kararı verme hakkına sahiptir).
 - c) Hakemlerden bir veya ikisi, "düzeltmelerden sonra yayımlanabilir" raporu verirse, yazı gerekli düzeltmeleri yapması için yazara geri gönderilir. Gerekli görüldüğü takdirde, yazarın yapmış olduğu düzeltmelerden sonra makale, nihai değerlendirmeyi almak için tekrar ilgili hakemin/hakemlerin görüşüne sunulabilir.

- d) Onaylanan makaleler, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi yayın formatına uygun hale getirilmesi için yazara gönderilir.
- e) Yayın Kurulu, derginin görünüm ve üslup bütünlüğünü temin amacıyla yazılarda imla vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir.
- f) Hazırlanan makalelerin son şekli bir okumaya daha tabi tutulur ve yazarın onayından sonra yayına hazırlanır.
9. Yayınlanmasına karar verilen yazıların hakem raporlarında “düzeltmelerden sonra yayımlanabilir” görüşü belirtilmişse yazı, gerekli düzeltmelerin yapılması için yazarına iade edilir. Yazar düzeltmeleri farklı bir renkle yapar. Düzeltmelerden sonra hakem uyarılarının dikkate alınıp alınmadığı kontrol edilerek yazı yeniden değerlendirilir.
10. Yayınlanması istenen yazılar ve yazar tarafından imzalanmış telif hakkı sözleşmesi, dergi yazışma adresine elektronik ortamda ve bilgisayar çıktısı şeklinde posta yoluyla veya ilahiyatdersisi@kilis.edu.tr adresine “ekli word belgesi” halinde gönderilmelidir.
11. Tercümelere ayrılan yer, derginin toplam sayfa sayısının 1/3 ünü geçemez. Orijinal metnin telif hakkını elinde bulunduran kişi veya kurumdan tercüme ve yayın için izin alınmış olması gerekir. İzni olmayan tercüme değerlendirmeye alınmaz.
12. Dergiye gönderilen yazıların yayımlanıp yayımlanmayacağı konusunda en geç üç ay içerisinde karar verilir ve çalışma sahibi bilgilendirilir.
13. Sayı hakemlerinin isimleri derginin ilgili sayısında yer alır.
14. Bir sayıda aynı yazara ait (telif veya çeviri) en fazla iki çalışma yayımlanabilir.
15. Yayımlanan makaleler için yazara telif ücreti ödenmez. Yazara ait makalenin bulunduğu dergiden 2 adet gönderilir.
16. Yayımlanan çalışmanın bilimsel ve hukuki her türlü sorumluluğu yazarına/yazarlarına aittir.
17. Yayımlanmak üzere kabul edilen yazıların bütün yayın hakları Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’ne aittir. Yayımlanan yazılar kaynak gösterilmeden kısmen veya tamamen iktibas edilemez.
18. Burada belirtilmeyen hususlarda karar yetkisi, Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Kurulu’na aittir.

YAZIM İLKE VE KURALLARI

Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, makale yazım ilke ve kuralları konusunda İSNAD Atıf Sistemi’ni uygulamaktadır.

İlgili kurallar için <https://www.isnadsistemi.org/> adresini ziyaret edebilirsiniz.