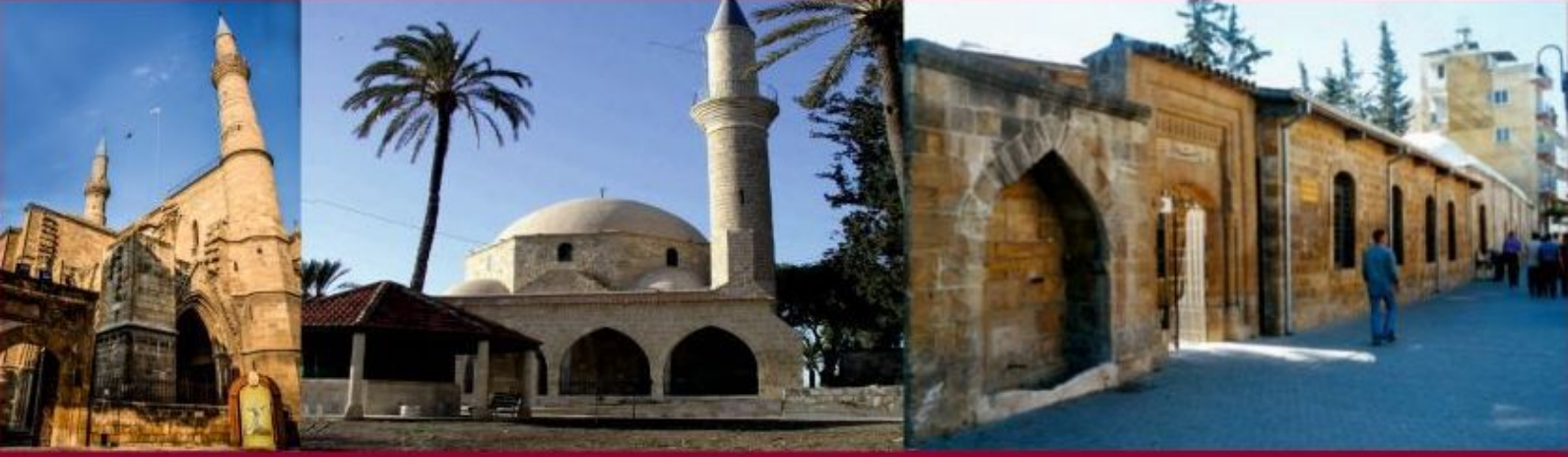


YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ



İ L A H I Y A T F A K Ü L T E S İ D E R G İ S İ



Dergi Hakkında

Dergi Adı	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Diğer Adı (Çevirisi)	The Journal of Near East University Faculty of Theology
p-ISSN / e-ISSN	2148-6026 / 2687-4121
Yayın Aralığı	Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)
Dergi Web Sitesi	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ydoguilaf
Yayına Başlangıç	15.01.2015
Baş Editör	Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
Yayıncı	Yakın Doğu Üniversitesi
İmtiyaz Sahibi	Prof. Dr. Murat TÜZÜNKAN
Yayımlandığı Ülke	Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti
Yayın Modeli	Açık Erişim
Yayın İçeriği	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat ve sosyal bilimler alanında hazırlanan ve bu alanların temel problemlerini bilimsel bir bakış açısıyla ele alan, bu konuda çözüm önerileri getiren yazıları yayınlamaktadır. Yayın içeriği özellikle sosyal ve beşerî bilimler/din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır.</p>
Okur Kitlesi	<p>Hedef okuyucu kitlesi; ilahiyat ve sosyal bilimlerin her alanı ile meslek mensupları, uzmanlar, araştırmacılar, uzmanlık ve doktora öğrencileri yanı sıra bu alanla ilgili öğrencilerdir. Sürekli mesleki gelişim ve araştırma kültürünün yaygınlaşmasına katkı sağlamayı hedefler.</p>
Yayın Dili	<p>Türkçe ve İngilizce</p> <p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, ilahiyat, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe ve İngilizce dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 30 Haziran ve 31 Aralık tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2015 yılında yayın hayatına başlamış ve halen yayımlanmaya devam etmektedir.</p>

Hakkında	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi'ne gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.</p> <p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi, TR Dizin ve ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities) tarafından taranmakta olup "uluslararası alan indeksli" bir dergidir.</p>
Ücret Politikası	<p>Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi'nin tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütölmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakóltesi Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam kabul etmemektedir.</p>
Hakemlik Türü	Çift Taraflı Kör Hakemlik
İncelemede Geçen Süre	Ortalama 3 ay
İntihal Kontrolü	Turnitin

Editörler | Editorial Board


Baş Editör | Editor in Chief

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr

 0000-0002-8966-5716


Editör | Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5130-8564


Editör | Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401


Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Assoc. Prof. Mustafa KELEBEK

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

mustafa.kelebek@neu.edu.tr

 0000-0001-8857-6431


Etik Editörü | Ethics Editor

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5130-8564


İstatistik Editörü | Statistics Editor

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401


Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology

Department of Islamic History and Art

mahfuz@istanbul.edu.tr


 0000-0002-8966-5716

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerici@istanbul.edu.tr


 0000-0001-5130-8564

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic

Sciences

icapak@bingol.edu.tr


 0000-0003-4473-3524

Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetkoc@istanbul.edu.tr


 0000-0001-6165-4401

Assoc. Prof. Ümit HOROZCU

İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

umit.horozcu@istanbul.edu.tr


 0000-0002-0916-0313

Assist. Prof. Samire HASANOVA

Near East University | Faculty of Theology

Department of Basic Islamic Studies

samira.hasanova@neu.edu.tr


 0000-0002-1595-6107

Alan Editörleri | Field Editors

Kapsam: Arap Dili ve Belâgatı

Scope: Arabic Language and Rhetoric


Assoc. Prof. Sultan ŞİMŞEK
İstanbul University | Faculty Theology
Department of Basic Islamic Studies
sultan.simsek@istanbul.edu.tr

 0000-0002-8800-2064

Kapsam: Tefsir

Scope: Construction


Assoc. Prof. Şevket KOTAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
sevket.kotan@istanbul.edu.tr

 0000-0002-6491-7235

Kapsam: Kelam

Scope: Kalam


Assoc. Prof. Fikret SOYAL
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
fikret@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5549-9791

Kapsam: İslam Hukuku

Scope: Islam law


Assist. Prof. Samire HASANOVA
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
samira.hasanova@neu.edu.tr

 0000-0002-1595-6107

Kapsam: Felsefe Tarihi

Scope: History of Philosophy


Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerici@istanbul.edu.tr

 0000-0001-5130-8564

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education


Assoc. Prof. Ahmet KOÇ
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm ve Kırâat İlmi

Scope: Qur'an and the Science of Recitation


Assoc. Prof. Mustafa KILIÇ
Marmara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
mustafa.kilic@marmara.edu.tr

 0000-0001-9669-4745

Kapsam: Tasavvuf

Scope: Islamic Mysticism


Prof. Dr. Halil BALTACI
Erzincan Binali Yıldırım University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
hbaltaci@erzincan.edu.tr

 0000-0001-6163-8938

Kapsam: Hadis

Scope: Hadith


Assoc. Prof. Yusuf SUIÇMEZ
Near East University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
yusuf.suicmez@neu.edu.tr

 0000-0001-8967-9766

Kapsam: Din Sosyolojisi

Scope: Sociology of Religion


Dr. Öğrt. Üyesi M. Furkan Ören
Trakya University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mforen19@gmail.com

 0000-0002-7568-4166

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions


Prof. Dr. Hakan OLGUN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr

 0000-0001-7441-0799

Kapsam: Din Psikolojisi


Scope: Psychology of Religion

Assoc. Prof. Ümit HOROZCU
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
umit.horozcu@istanbul.edu.tr

 0000-0002-0916-0313

Kapsam: İslam Mezhepleri Tarihi

Scope: History of Islamic Sects

Assoc. Prof. Adem ARIKAN
İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
arikana@istanbul.edu.tr
 0000-0001-6881-9301

Kapsam: Türk İslam Edebiyatı

Scope: Turkish-Islamic Literature

Assist. Prof. İdris SÖYLEMEZ
Nevşehir Hacı Bektaş Veli University |
Faculty of Theology Department of Turkish
Islamic Literature
idrissoylemez@gmail.com
 0000-0001-9798-4453

Danışman Kurulu | Advisory Board


Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
mahfuz@istanbul.edu.tr
 0000-0002-8966-5716


Prof. Dr. Hasan Kamil YILMAZ

Sebahattin Zaim University | Faculty of
Islamic Sciences Department of Basic
Islamic Studies
kamil.yilmaz@izu.edu.tr
 0000-0003-2203-2831

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetsekerici@istanbul.edu.tr
 0000-0001-5130-8564


Prof. Dr. Hakan OLGUN

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
holgun@istanbul.edu.tr
 0000-0001-7441-0799

Prof. Dr. İbrahim ÇAPAK

Bingöl University | Faculty of Islamic
Sciences Department of Philosophy and
Religion
icapak@bingol.edu.tr
 0000-0003-4473-3524

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT

Marmara University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
mehmet.umit@marmara.edu.tr
 0000-0003-1964-1492


Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ

İstanbul 29 Mayıs University | Faculty of
Theology Department of Basic Islamic
Studies
icelebi@29mayis.edu.tr
 0000-0003-3215-2909


Prof. Dr. Ömer ÖZSOY

Goethe-Universität Frankfurt am Main
Zentrum für Islamische Studien |
Stellvertretender Direktor des Instituts für
Studien der Kultur und Religion des Islam
oezsoy@em.uni-frankfurt.de

Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ


İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
sgunduz@istanbul.edu.tr
 0000-0003-3393-7302

Prof. Dr. Ioan Dura

Köstence Ovidius University | Faculty of
Theology Department of Philosophy and
Religion
dura.ioan@univ-ovidius.ro
 0000-0003-2377-7982

Prof. Dr. Burhanettin TATAR

19 Mayıs University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
btatar@omu.edu.tr

 0000-0002-4259-5335

Prof. Dr. Mohd Mumtaz ALİ

International Islamic University Malaysia |
Kuala Lumpur, Malaysia
mumtazalie@iiu.edu.my

Prof. Dr. İsmail BARDHİ


Dean School of Islamic Theology of
Skoplje, ABD
i_bardhi@yahoo.com

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR

Ankara University | Faculty of Theology
Department of Basic Islamic Studies
ozafsar@ankara.edu.tr


Assoc. Prof. Ahmet KOÇ

İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
ahmetkoc@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6165-4401

Dr. Andreas Georke


Edinburgh University | Center of Islamic
and Middle Eastern Studies
a.georke@ed.ac.uk

 0000-0002-3241-2048

Dil Editörleri | Language Editors


İngilizce Dil Editörü | English Editor

Assist. Prof. Serkan UÇAN
İstanbul Medeniyet University | Faculty of
Education Department of Curriculum
serkan.ucan@medeniyet.edu.tr

 0000-0002-3639-3171

Arapça Dil Editörü | Arabic Editor


Lecturer Emre İLBARS
Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr

 0000-0002-8359-8364

Yazım Editörleri | Spelling Editors

Lecturer Emre İLBARS


Near East University | Faculty of Theology
Department of Islamic History and Art
emre.ilbars@neu.edu.tr

 0000-0002-8359-8364

Lecturer Ayşe BEYAZYÜZ


Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
Recitation

ayse.beyazyuz@neu.edu.tr

 0000-0001-6219-8831

Res. Assist. Abdullah DENİZHAN


İstanbul University | Faculty of Theology
Department of Philosophy and Religion
abdullah.denizhan@istanbul.edu.tr

 0000-0001-6219-8831

Sosyal Medya Editörü | Social Media Editor

Lecturer Meryem SEZGİN

Near East University | Faculty of Theology
Department of Qur'an and the Science of
meryem.sezgin@neu.edu.tr

 0000-0002-5756-4195

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editorial Yetkili

Ad Soyad: Doç. Dr. Ahmet KOÇ

E-posta: ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

Etik Editörü

Prof. Dr. Ahmet Erhan ŞEKERCİ


İstanbul University | Faculty of Theology

Department of Philosophy and Religion

ahmetsekerci@istanbul.edu.tr

Yayınevi

Yakın Doğu Üniversitesi

ROR : 02x8svs93

Crossref: 10.32955/neu.ilaf.

E-posta: ilahiyatdergi@neu.edu.tr

Telefon: +90 (392) 223 64 64

Adres: Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa / KKTC, Mersin 10- Türkiye

Şehir: Lefkoşa

Ülke: Kuzey Kıbrıs Türk Cumhuriyeti

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergi@neu.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikâyet

Şikâyetler doğrudan ilahiyatdergi@neu.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.

Dizinlenme Bilgisi | Abstracting and Indexes

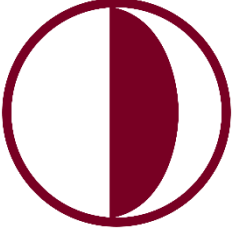


Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2021 yılından itibaren ULAKBİM TR DİZİN tarafından taranmaktadır.

The Journal of Near East University Faculty of Theology has been indexed in ULAKBİM TR DİZİN since 2021

Diğer Ulusal ve Uluslararası Dizinler | Other National and International Indexes





Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi

Journal of Near East University Faculty of Theology

ISSN: 2148-6026 / 2687-4121

İçindekiler

Cilt/Sayı: 10/1

30 Haziran 2024

Table of Contents

Volume/Issue: 10/1

30 June 2024

Araştırma Makaleleri | Research Articles

1-24

Dr. Mehmet Hanifi Yoldaş – Prof. Dr. Mehmet Kubat

Çağdaş Nusayrî Şeyhlerinin Eserlerinde Tanrı Tasavvuru ve Hz. Ali Algısı

In the Works of Contemporary Nusayri Sheikhs Conception of God and Perception of Hz. Ali

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.01>

25-54

Doç. Dr. Yaşar Akaslan

Kırâat İlmine Olan Teveccühün Azalması Üzerine Hocazâde Ahmed Hilmi'nin Cerîde-i Sûfiyye'de Kaleme Aldığı 'Ravzatü'l-Kurrâ' İsimli Makalelerinin Neşri

The Publication of the 'Rawza al-Qurra' Articles Written by Hojazade Ahmed Hilmi in Ceride Sufiyye on the Decrease of the Demand for the Science of Qiraah

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.02>

55-84

Dr. Öğrt. Üyesi Cengiz Parlak

Mağrib/Kuzey Batı Afrika Nahiv Ekolünün Nahvî Görüş ve Tercihleri

Nahv Views and Preferences of the Maghrib/North West Africa Nahv School

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.03>

85-107

Dr. Öğrt. Üyesi İsmail Çevik

Din Eğitimi Açısından Beslenme Şekillerinin Etkileri

Effects of Nutritional Styles in Terms of Religious Education

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.04>

108-135

Doç. Dr. Yunus Eraslan

Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Aklî Teklif

Rational Obligation in The Hanafi-Maturidi School of Kalâm

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.05>

136-180

Dr. Öğrt. Üyesi Fatih Cankurt

Sahih ve Şâz Kırâat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sûreler

Mufassal Surahs in the Context of Authentic and Shâdh Qiraat Differences

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.06>

181-207

Dr. Öğrt. Üyesi Muharrem Aka

Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırmada Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din

Assumptions about the World and Religion in Making Sense of Difficult Life Events

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.07>

208-231

Öğrt. Gör. Cihat Çelik – Prof. Dr. Hüseyin Yaşar

Kûfe ve Basra Nahiv Ekollerinin Sahîh Kıraatleri Değerlendirme Yöntemleri

The Methods of Evaluation of Sahîh Qiraat by the Schools of Nahw in Qūfah and Basra

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.08>

232-256

Dr. Hüseyin Avcı

Harezmlî Türk Şair Zemaşşerî'nin Şiirlerindeki Takva Anlayışı

The Concept of Taqwa in the Poems of the Turkish Poet Zamakhsharî from Khwarezm

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.09>

257-276

Öğr. Gör. Hülya Yıldız

Tarihsel Meryem'den İmanın Konusu Olan Meryem'e: Meryem Kültündeki Teolojik Değişimler

From Historical Mary to Mary of Faith: Theological Transformations in the Cult of Mary

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.10>

277-297

Dr. Öğrt. Üyesi Nizamettin Çelik

Hız Peygamber'in Öğretilerinde Kadın-Erkek İlişkilerinde İhtilât Hususî

The Issue of İkhtilâf in Male-Female Relationships in the Teachings of Prophet Muhammad

<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.11>

298-328


Dr. Öğrt. Üyesi Veysi Turun

İslâmiyet ile Mecusilikteki Din Adamları ve Mabetlerin Din Eğitimindeki Fonksiyonları Açısından Mukayesesi


Comparison of Religious Leaders and Temples of Islam and Zoroastrianism in Terms of Their Functions in Religious Education


<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.12>

Çağdaş Nusayrî Şeyhlerinin Eserlerinde Tanrı Tasavvuru ve Hz. Ali Algısı


Mehmet Hanifi Yoldaş |  0000-0003-3912-0256 | mehmethanifiyoldas@gmail.com

Dr. | Milli Eğitim Müdürlüğü | Malatya, Türkiye

ROR : 00jga9g46

Mehmet Kubat |  0000-0001-6729-7652 | mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Prof. Dr. | İnönü Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı | Malatya, Türkiye

ROR : 04asck240

Öz

Nusayrîlerin dini önderleri, Nusayrîliğin İslâm dairesi içerisinde bulunduğunu ve gerçek İslâm'ın kendileri tarafından temsil edilmekte olduğunu iddia etmektedirler. Bu iddiaya mukabil hem mutedil Şîî fırka tarihçileri hem de Ehl-i sünnete mensup İslâm mezhepleri tarihçileri Nusayrîliği Şîa'nın gulât fırkalarından saymakta ve İslâm dairesi dışında kabul etmektedirler. Bu durum yazılan eserlere de yansımıştır. Nusayrî inanç ve ibadet esasları hakkında muhalifleri tarafından yazılanlarla Nusayrî şeyhlerinin teliflerinde dile getirilen görüşler arasında ciddi farklılıklar mevcuttur. Ülkemizde yaşayan Nusayrî şeyhleri özellikle 1990'lı yılların başından itibaren mezhepleriyle ilgili eserler yazmaya başladılar. Bu eserlerde kendi inanç esaslarını ortaya koymaya, yeni yetişen nesiller üzerinde etkili olmaya ve onlara kendi mezheplerini anlatmaya gayret ettiler. Çünkü şehirleşmenin ve modernleşmenin beraberinde getirdiği olumsuz etkiler, kapalı toplum yapısı gösteren Nusayrîler üzerinde de görülmeye başladı. Nusayrî müellifler, bu olumsuzlukların önüne geçme ve Nusayrî inançlarını yeni kuşaklara aktarma adına yayınlara ağırlık verdiler. Nusayrî şeyhlerine ait bu eserleri incelediğimizde Nusayrîler, kendi inançlarının hep yanlış ve iftiralara içerecek şekilde anlatıldığını söylemektedirler. Bu eserlerin müellifleri, Nusayrî itikadının İslâm'ın kendisi olduğunu, inanç esaslarıyla, ibadetleriyle İslâm'ı yaşadıklarını belirtirler. Ayrıca İslâm mezhepleri tarihçileri tarafından anlatılan Nusayrî inanç ve itikadının kendileriyle alakasının olmadığını, Hz. Muhammed'i peygamber, Kur'an-ı Kerim'i de kutsal kitapları olarak kabul ettiklerini ifade etmektedirler. Nusayrîler, Allah inançlarının İhlâs sûresinde anlatıldığı gibi olduğunu söylerler. Bununla birlikte hulûl inancını da kesin bir dille reddederler. Nusayrîlere göre Allah'ın yaratılan bir varlığın bedenine hulûl edeceği inancına inanmak dalalete sapmak demektir. Hz. Ali'nin kendileri tarafından ilah olarak kabul edildiği görüşü tamamen kendilerine atılmış bir iftiradır. Bu görüşe kaynaklık eden Kitâbü'l-Mecmû'da geçen Hz. Ali'nin ulûhiyeti ile ilgili kısımlar sonradan düşmanları tarafından eklenmiştir. Onlara göre Hz. Ali; sahip olduğu özellikleri, faziletleri, ilmi ve olağanüstü halleri ile evliyalık derecesi yüksek bir konumda bulunmaktadır. Allah'ın kudreti çoğu kez Hz. Ali'de tecelli etmiştir. Ancak bu tecelli hallerinin hulûl inancıyla kesinlikle bir alakası bulunmamaktadır. Bâtınî ilme sahip olan Hz.

Ali, Hz. Muhammed ile aynı nurdan yaratılmıştır. Hz. Peygamber'in birçok övgüsüne mazhar olmuş ve kendisinden sonra Müslümanların halifesi olarak vasi ilan edilmiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye verdiği konum ve değerden daha üstün bir değer vermediklerini özellikle ifade eden Nusayrî şeyhleri; Hz. Ali ile ilgili düşüncelerinin bu çerçevede olduğunu eserlerinde özellikle vurgularlar. Bu ifadeleri göz önünde bulundurarak Nusayrî şeyhlerinin düşünce ve kanaatlerinin incelenmesi ile teliflerinde akideye dair konuları ele alma usul ve yöntemlerin ortaya konulması bu mezhebin tanınmasına ve anlaşılabilmesine önemli katkılarda bulunacağına inanmaktayız. İslâm mezhepleri tarihçilerinin çalışmalarında objektif davranması bu ilmi disiplinin en başta gelen ilkelerinden biridir. Bu hakikat ışığında biz bu çalışmada Nusayrîler hakkında söylenenlerden, yazılanlardan ve iddia edilenlerden öte Nusayrî şeyhlerinin inançlarının temelini oluşturan tanrı tasavvurlarını mercek altına almaya gayret ettik. Bu konudaki düşünce ve fikirlerinin anlaşılabilirliğine katkıda bulunma adına Nusayrî şeyhlerinin Hz. Ali algısını da detaylı olarak tetkik ettik. Bu çalışmada temel gayemiz çağdaş Nusayrî inanç önderlerinin tanrı tasavvurları ile Hz. Ali algısını kendi görüşleri ekseninde ortaya koymaktır.

Anahtar Kelimeler


İslâm Mezhepleri Tarihi, Nusayrîlik, Nusayrî Şeyhleri, Tanrı Tasavvuru, Tevhid, Hulûl, Hz. Ali

Atıf Bilgisi


Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat, Mehmet. “Çağdaş Nusayrî Şeyhlerinin Eserlerinde Tanrı Tasavvuru ve Hz. Ali Algısı”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 1-24. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.01>


Geliş Tarihi	02.02.2024
Kabul Tarihi	23.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Yazar Katkı Düzeyleri	Sorumlu yazar Mehmet Hanifi Yoldaş tarafından araştırma, literatür tarama, yazım aşamaları gerçekleştirilirken, ikinci yazar Mehmet Kubat tarafından çerçeve belirleme, revizyon ve yazım aşamaları gerçekleştirilmiştir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

In the Works of Contemporary Nusayri Sheikhs Conception of God and Perception of Hz. Ali


Mehmet Hanifi Yoldaş |  0000-0003-3912-0256 | mehmethanifiyoldas@gmail.com

PhD. | National Education Directorate | Malatya, Türkiye

ROR  : 00jga9g46

Mehmet Kubat |  0000-0001-6729-7652 | mehmet.kubat@inonu.edu.tr

Prof. Dr. | İnönü University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects | Malatya, Türkiye

ROR  : 04asck240

Abstract

The religious leaders of the Nusayris claim that the Nusayris are within the circle of Islam and that they represent the true Islam. In contrast to this claim, both the historians of moderate Shiite sects and the historians of Islamic sects belonging to Ahl al-Sunnah consider al-Nusayrism as one of the goulāt sects of Shī'a and outside the circle of Islam. This situation is also reflected in the works written. There are serious differences between the views expressed in the writings of the Nusayrite sheikhs and those written by their opponents on the principles of Nusayrite belief and worship. The Nusayrī sheikhs living in our country have started to write works about their sect, especially since the early 1990s. In these works, they endeavored to put forward their principles of belief, to have an influence on the new generations and to explain their sect to them. Because the negative effects of urbanization and modernization began to be seen on the Nusayris, who showed a closed society structure. Nusayrī authors focused on publications in order to prevent these negative effects and to convey Nusayrī beliefs to new generations. When we examine these works of Nusayrite sheikhs, Nusayris say that their beliefs are always described in a false and slanderous way. The authors of these works state that the Nusayrī faith is Islam itself and that they live Islam with their principles of belief and worship. They also state that the Nusayrite faith and beliefs described by historians of Islamic sects have nothing to do with them, and that they accept the Prophet Muhammad as their prophet and the Holy Quran as their holy book. The Nusayris say that their belief in God is as described in the sūrah of Ihlās. However, they also firmly reject the belief in hulūl. According to the Nusayris, believing that God will appear in the body of a created being is to go astray. The idea that the Prophet Ali is recognized by them as a deity is a slander against them. The passages about 'Ali's divinity in the Kitāb al-Majmū', which is the source of this view, were added later by their enemies. According to them, 'Ali is in a high position of sainthood with his attributes, virtues, knowledge, and extraordinary states. Allah's power was often manifested in Hazrat Ali. However, these manifestations have absolutely nothing to do with the belief in hulūl. Hazrat Ali, who possessed spiritual

knowledge, was created from the same light as Hazrat Muhammad. He received many praises from the Prophet and was declared the successor as the caliph of the Muslims after him. The Nusayrî sheikhs, who specifically state that they do not give a higher value than the position and value given to Hazrat Ali by the Prophet, emphasize in their works that their thoughts about Hazrat Ali are within this framework. Considering these statements, we believe that examining the thoughts and convictions of the Nusayrite sheikhs and revealing the methods and methods of dealing with issues related to aqeedah in their writings will make important contributions to the recognition and understanding of this sect. It is one of the foremost principles of this discipline that historians of Islamic sects should be objective in their studies. In the light of this truth, in this study, we have endeavored to examine the Nusayrite sheikhs' conception of God, which forms the basis of their beliefs, beyond what has been said, written and claimed about the Nusayris. In order to contribute to the comprehensibility of their thoughts and ideas on this subject, we have also examined the perception of Hazrat Ali in detail. Our main goal in this study is to reveal the conception of God and the perception of Hazrat Ali by contemporary Nusayrite religious leaders on the axis of their own views.

Keywords

History of Islamic Sects, Nusayrîism, Nusayrî Sheikhs, Concept of God, Tawhid, Hulûl, Hz. Ali

Citation

Yoldaş, Mehmet Hanifi – Kubat, Mehmet. "In the Works of Contemporary Nusayri Sheikh's Conception of God and Perception of Hz. Ali". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 1-24. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.01>

Date of Submission	02.02.2024
Date of Acceptance	23.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	While the research, literature scanning and writing stages were carried out by the corresponding author Mehmet Hanifi Yoldaş, the framework determination, revision and writing stages were carried out by the second author Mehmet Kubat.
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Çoğunlukla Suriye'nin Lazkiye, Tartus, Humus kentlerinde ve Lübnan'ın kuzeyindeki bazı bölgelerde yaşamakta olan Nusayrî Alevîler, ülkemizde Hatay, Mersin, Adana illeri ve bu illerin farklı ilçelerinde yaşamlarını sürdürmektedirler. Bu topluluk, İslâm mezhepleri tarihçileri tarafından Şîa'nın gulât fırkalarından sayılmakla¹ birlikte, Nusayrîler kendilerini ayrı bir fırka/mezhep olarak kabul etmez ve Müslümanlığın özü ve devamı olarak nitelerler.² Nusayrî şeyhlerinden³ Şerafettin Serin, Nusayrîliğin bir mezhep olmayıp İslâm dininin iç yüzündeki “Taki kayyım (Bâtınî gizli)” ve “Hanîf” isimleriyle bilinen akideyi benimseyen kitle olduğunu ifade etmektedir.⁴ Nusayrî şeyhlerine göre Alevî Nusayrî itikadında İslâm'ın beş şartı aynen kabullenilmekte; kelime-i şehâdet ikrar edilmekte, namaz, hac, oruç ve zekât ibadetleri kendilerince kabul edilmektedir.⁵ Öte yandan Nusayrîlik üzerine yaptığı alan araştırmalarıyla tanınan Uluçay ise “Nusayrîlik bâtinî bir İslâmî akidedir. Kur'ân'a dayalı olarak âyetlerin bir zâhirî bir de bâtinî anlamlarının bulunduğu esasına dayanır.”⁶ demek suretiyle bâtinî düşüncenin Nusayrîlikte önemli bir yer işgal ettiğine dikkatleri çekmektedir.

Nusayrîler, kendileri için İslâm'a bağlı Ehl-i beyt'in izinde, namus ve ahlakta temiz ve pak bir millet olduklarını iddia ederler. İnançlarının Hz. Peygamber'e, Hz. Ali'ye, Ehl-i beyte, on iki imama, tüm peygamberlere ve dört kutsal kitaba göre inşa edildiğini ifade ederler.⁷ Nusayrîlere göre kendileri hakkında bir tanımlama yapılacaksa bunun da Kur'ân'a, Ehl-i beyte dayanan Alevî olarak yapılmasının daha isabetli bir tanım olacağıdır. Nusayrîler, Alevî ismini ise “Hz. Ali'ye mensup olmak” diye tanımlamaktadırlar.⁸ Söz gelimi Şeyh Serin

¹ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan (Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993), 220; ayrıca bk. Hatice Arslan, *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 20.

² Nasreddin Eskioçak, *Gerçek İnsanlık ve Din* (İstanbul: Can Yayınları, 2006), 144.

³ Nusayrîler de şeyh kelimesi ile din adamları kastedilmektedir. Ömer Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)* (Adana: Gözde Yayınları, 2011), 46.

⁴ Şerafettin Serin, *Alevi Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar* (Adana: Koza Matbaacılık, 2007), 113.

⁵ Serin, *Alevi Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 380.

⁶ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 20.

⁷ Serin, *Alevi Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 23.

⁸ Ayhan Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayri İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri* (İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2006), 430-431; Sonay, “Alevîlerin ilk zamanlarda Hz. Ali'ye bağlılıklarını ifade etmek için Alevîler ismini, Muhammed b. Nusayr'ın bâblığını benimsedikleri için de Nusayrîler ismini kullanmaktaydılar. Ancak zamanla Nusayrîler ismine menfi anlam yüklenince bu ismi kullanmaktan vazgeçip Alevîler ismiyle anılmayı tercih ettiler. Bu tercih, 1936 yılında Lazkiye'nin Kırdâha beldesinde toplanan kongrede Alevî kanaat önderleri tarafından karara bağlanmıştır. Kongreden çıkan bildiride yer alan diğer kararlarla

Alevî Nusayrîleri, “Hz. Peygamber’in, Hz. Ali’nin, Ehl-i beyt’in ve on iki imamın, ehli zikrin ve Kur’ân’ın içinde İslâm dininin müritleridir.”⁹ şeklinde tanımlayarak Nusayrîlerin İslâm dairesi içinde bulunduğunu iddia etmektedir.

Ancak Nusayrîler; Ehl-i sünnetten farklı bir İslâm tanımı yapmaktadırlar. Onlar İslâm’ı; “Peygamberlerin ve on iki imam ile Ehl-i beytin dini” olarak tanımlamaktadırlar. Nusayrîler, kendilerinin Ehl-i beytin vârisleri olduklarını ve sırât-ı müstakîm üzere bulduklarını söylerler.¹⁰ Buna mukabil günümüz araştırmacıları, Nusayrîliğin Zerdüştlük, Mecûsîlik, Sâbîlik, Yahudilik, Hıristiyanlık ve Budizm gibi dinlerden etkilenen karma bir mezhep olduğunu ifade etmektedirler.¹¹ Ancak Nusayrîler kendileri hakkında yapılan bu nitelermelerin hiçbirisini kabul etmezler.¹² Ayrıca Şîî gulât fırkalarından Sebeiyye fırkası ile de ilgilerinin olmadığını söylerler. Onlar kendilerini on iki imamın imamlığına inananlar ve İsnâaşeriyye mezhebine tabi olanlar diye vasfederler.¹³ Bu durumu Şeyh Sonay da Nusayrîlerin imam Ca’fer es-Sâdık’a (ö. 148/765) her zaman bağlı olduklarını ve Ca’ferîliği hiçbir zaman bırakmadıklarını söylemekle¹⁴ dile getirmiş olmaktadır. Çağdaş araştırmacıardan Ahmet Sonay, Alevîliğin/Nusayrîliğin İmâmîyye Şîâsının bir kolu olduğunu, Usûlî İmâmîyye ile birçok konuda benzer görüşlere sahip oldukları gibi birçok konuda da farklı fikirlerinden ötürü onlardan ayrıldıklarını ifade etmektedir.¹⁵ Haliyle Nusayrî şeyhlerinin düşünceleri dikkate alınarak Nusayrîliğin menşeinin Şîîlik olduğunu

birlikte bu karar da dönemin Fransız manda yönetimi tarafından kabul edilmiştir. Bu kararın Fransızlar tarafından alınıp Alevîlere dayatıldığı yönündeki iddia ise hiçbir delile dayanmamaktadır.” ifadeleriyle Alevî isminin Nusayrîlere Fransızlar tarafından 1. Dünya savaşından sonra verildiği tezinin yanlışlığını ortaya koymaktadır. Bk. Ahmet Sonay, “Abdurrahman El-Hayyir’in ‘Yakzatü’l-Müslimîn El-‘Aleviyyîn’ Adlı Makalesi: Tercüme Ve Değerlendirme”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 421.

⁹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 92.

¹⁰ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 41, 157, 289.

¹¹ Mehmet Hanifi Yoldaş, “Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları”, *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 88; Hüseyin Türk, *Anadolu’nun Gizli İnanıcı Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri* (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013), 288.

¹² Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 47.

¹³ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 48; Mehmet Hanifi Yoldaş vd., “Nusayrî Gençlerinin Dini Eğitimi ve Amcalık Kurumunun İşlevi”, *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2023), 141.

¹⁴ Sabahattin Sonay, *Kur’an Işığında İslam ve Gerçek Alevilik* (b.y.: Öz Akdeniz Ofset, 1991), 169.

¹⁵ Sonay, “Abdurrahman El-Hayyir’in ‘Yakzatü’l-Müslimîn El-‘Aleviyyîn’ Adlı Makalesi: Tercüme Ve Değerlendirme”, 421; Ahmet Sonay, “Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahmân el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”, *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 169.

ifade edebiliriz. Bu da akidelerinin Hz. Ali ve çocuklarından tevarüs etmesi anlamına gelmektedir.¹⁶

Nusayrî şeyhleri; peygamberlerinin Hz. Muhammed, kitaplarının da Kur'ân olduğunu söyleyerek ayrı kutsal bir kitaplarının olduğu iddiasını reddederler.¹⁷ Nusayrîler, Kur'ân'ı tüm Müslümanlar gibi içtenlikle kabul ettiklerini ve hayatlarına uyguladıklarını ayrıca kendileri için dünya ve din hususunda tek otorite merciin Kur'ân ile Ehl-i beyt olduğunu, bu konuda başka bir görüşlerinin bulunmadığını ileri sürerler.¹⁸

Arap Alevîleri için kullanılan “Nusayrî” isminin menşei konusunda Nusayrî şeyhleri birbirlerinden farklı görüşlere sahiptir. Şeyh Eskiocak, ikinci halife Hz. Ömer zamanında Ubeyde b. Cerrâh komutasındaki askerlerin yardım etmek için Medine'den Ensâr'dan 450 kişilik askeri bir kuvvetin geldiğini ve bu askerlerin Suriye'de fethettikleri yerlere yerleştiklerini söyler. Yerleştikleri bu dağlarda (Lazkiye civarı) daha önce Hristiyanlar yaşadıkları için Cebelü'n-Nasara (Hristiyan dağları) denilmektedir. Bu dağlara yerleşen Alevîlere de zamanla Nusayrî adı verildi.¹⁹ Şeyh Reyhani'ye göre ise bu ad, Muhammed b. Nusayr'dan (ö. 270/883) gelmektedir.²⁰ Şeyh Mullaoğlu da Şeyh Reyhani ile aynı kanaati paylaşmaktadır.²¹ Şeyh Şanlı, İbn Nusayr için “Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) ve diğer imamların öğretilerini birebir aktaran kişidir ve on birinci imamın en değerli öğrencisidir.”²² nitelemesini yapmaktadır. Şeyh Ahmet Bedir, el-Askerî'nin vefatından sonra müritleri arasında ihtilafların çıktığını ve bidatlerin türediğini söyler. İbn Nusayr tüm bu bidatleri kabul etmediği gibi el-Askerî'nin akidesini temsil eden kişidir. Bundan ötürü el-Askerî'nin gerçek sevenleri İbn Nusayr'ın etrafında toplanmışlardır. Şeyh Ahmet Bedir'e göre İbn Nusayr yeni bir akide ortaya koymamıştır. Onun yaptığı Ehl-i beyt akidesini korumak ve yaymaktır.²³ Kendisi de Nusayrî olan Hamit Sayar ise Alevîlerin Ehl-i beyt öğretisini İbn Nusayr önderliğinde/liderliğinde sürdürdüklerini ifade eder. İbn Nusayr, Hasan el-Askerî'nin en bilgili ve en saygın öğrencisi olup Ehl-i beyt öğretisini sonraki

¹⁶ Sonay, *Kur'an Işığında İslam ve Gerçek Alevilik*, 180; Arslan, *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 116.

¹⁷ Aydın, *Günümüüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayri İnanç ve Toplum Önderleri*, 438.

¹⁸ Uluçay, *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 56-57.

¹⁹ Eskiocak, *Gerçek İnsanlık ve Din*, 145.

²⁰ Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2 Tarihte Aleviler* (İstanbul: Can Yayınları, 1995), 21; Halil İbrahim Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrilik”, *Ortadoğu Yıllığı* 7/7 (2011), 583; Mehmet Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014), 309.

²¹ Memet Mullaoğlu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan* (Hatay: Onur Ofset, 2006), 52.

²² Tazegül Demir - Nazife Özdemir, “Avrasya Televizyonu'nda Yayınlanan '48 Perşembe' Adlı Programda Nusayrîlerle Yapılan Söyleşi”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 271.

²³ Uluçay, *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 55.

nesillere orijinal haliyle aktaran kişidir.²⁴ Nusayrîlere göre İbn Nusayr, on ikinci imamın nâibi olduğunu iddia etmemiştir. Ehl-i beyt imamlarının dininden başka bir din seçmediği gibi onların mezhebine tabi olan bir Alevî'dir.²⁵

Bu çalışmamızın sınırlarını aşacağından Nusayrîliğin teşekkül sürecine değinilmeyecektir.²⁶ Ancak mezhebin teşekkül sürecindeki önemli kişilerle ilgili olarak Şeyh Reyhani Nusayrîliğin meydana çıkma sürecinde ve fikirlerin sistemleşmesinde Muhammed b. Ali el-Cillî (ö. 384/994) ile Ebû Saîd Meymûn b. Kâsım et-Taberânî'nin (ö. 426/1034-5) ayrı bir yerinin olduğunu dile getirir.²⁷ Şeyh Reyhani, Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî (ö. 346/957 veya 358/969) için de Nusayrî mezhebinin imamı tanımlamasını yapar²⁸ ve Hasîbî'den Alevîlerin büyük şeyhi diye bahseder.²⁹ Şeyh Şanlı da benzer ifadelerle "Nusayrî inancını belli kaideler çerçevesinde sistemleştiren ve kurumsal hale gelmesini sağlayan kişi el-Hasîbî'dir." demektedir. Şeyh Şanlı, et-Taberânî'den sonra Nusayrî Alevîlerinin çok geniş coğrafyalara yayıldıklarını ve tek merkezden kontrolünün zor olduğunu söyler. Bundan ötürü her hoca/imam/şeyh kendi bölgesinde hâkimiyet kurmaya ve inançlarını devam ettirmeye başlamıştır.³⁰

Makalemizde Nusayrîlerin tanrı tasavvurlarını ve Hz. Ali ile alakalı düşünce ve görüşlerini kendi din adamlarının/şeyhlerinin ortaya koydukları eserler ve bu din adamlarıyla yapılan mülakatlarda ifade edilenler ekseninde inceleyeceğiz. Konuyu betimleyici bir bakış açısıyla ele almaya gayret edeceğiz. Amacımız Nusayrî akidesinin temelini oluşturan bu konuyu Nusayrî şeyhlerinin ve kanaat önderlerinin telifleri ekseninde herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan ortaya koyabilmek ve bu konuda yapılacak başka çalışmalar için ufuk açma noktasında katkıda bulunmaktır.

1. Nusayrî Şeyhlerinin Eserlerinde Tanrı Tasavvuru

İnsanlığın yaratılışından itibaren "Tanrı" inancı insanlar tarafından genel olarak kabul edilmiştir. Bununla birlikte insanların inandıkları tanrı/ların vasıfları ve özellikleri zamana ve mekâna göre farklı algılama şekilleriyle ortaya çıkmıştır. Tek tanrı inancına sahip olan

²⁴ Hamit Sayar, *Gölgesi Işıklar 1 Alevi Nusayri Manifestosu* (Ankara: Dorlion Yayınları, 2021), 23-24.

²⁵ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 47; Yoldaş vd., "Nusayrî Gençlerinin Dini Eğitimi ve Amcalık Kurumunun İşlevi", 142.

²⁶ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 319-328.

²⁷ Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2*, 51.

²⁸ Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 2*, 51.

²⁹ Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 3 Tarihte Aleviler* (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 180; Nusayrîlerin kurucu imamları hakkında bilgi için bk. Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 52-56.

³⁰ Demir - Özdemir, "48 Perşembe' Adlı Programda Nusayrîlerle Yapılan Söyleşi", 275.

insanların zamanla bu inançtan uzaklaşabildikleri ve birbirinden farklı inançlara sahip olabildikleri söylenebilir.³¹

Nusayrîlik, gulât-ı Şîa'dan kabul edilmektedir.³² Şîi gulât fırkalarının teolojilerinin esasını oluşturan Hz. Ali'yi ilahlaştırma görüşü, bu fırkaların kendilerine özgü olan bir öğretilerdir. Radikal Şîi topluluklara gulât denilmesinin temel nedeni de bu inançlarıdır. Nusayrîler kendilerini tanımlarken, “Allah’ın varlığına inanır ve ibadetlerimizi sadece onun rızası için yaparız”³³ demektedirler. Nusayrî olmayan çağdaş müellifler ise Nusayrîleri Şîa'nın aşırı ve bâtinî fırkalarından saymaktadırlar. Ayrıca inanç ilkelerinin temelinde Hz. Ali'nin ilahlaştırılması esasının olduğunu ifade ederler.³⁴ Bulut, Hz. Ali'nin tanrının cisimleşmiş hali olduğu ve Kur'ân'da geçen tüm ilahi sıfatların Ali için kullanıldığı inancının Nusayrîlerde olduğunu ileri sürmektedir.³⁵ Çağdaş araştırmacılardan Öz, Nusayrî inançlarının dikkatle incelenmesi sonucunda paganizm, putperestlik, Hristiyanlık, İsnâaşeriyye Şîası, İsmâiliyye, Mecûsîlik, Mezdekîlik, aşırı Şîi gruplar ve yeni Eflatuncu felsefeden etkilendiklerinin müşahede edildiğini ileri sürmektedir.³⁶

Biz bu çalışmamızda klasik Nusayrî eserlerinden ziyade çağdaş ve Türkiye'de ikamet eden Nusayrî şeyhlerinin eserleri ve kendileriyle yapılmış mülakatlar ekseninde düşüncelerini incelemek suretiyle konuyu ele almak istiyoruz.

1.1. Tevhid İlkesi

Tevhid, Allah Teâlâ'nın sıfatlarında, zâtında ve mabûd oluşunda tek ve bir olduğunu ıkrar etmek demektir.³⁷ İslâm, tevhid dini olarak bilinir. Tevhid inancı en net şekilde İhlâs sûresinde ifade edilmiştir. İslâmîyet'te Allah'ın varlığı ve birliği, insanların inanmaları gereken ilk esastır. Hz. Muhammed'in 23 yıl süren risâleti boyunca insanlara çağırısı “Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah” temel ilkesidir. Bu ilke Müslüman olmanın da ilk şartıdır.

³¹ Abdulhamit Sinanoğlu, “Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri”, *Günümüz İnanç Problemleri (Sempozyum)*, ed. ed.y. (Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001), 321.

³² Yoldaş, “Arap Alevîlerinin Ahirete İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları”, 107; Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 122.

³³ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 59.

³⁴ Mustafa Öz, “Nusayrîler”, *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye'de Alevîler Bektaşiler Nusayrîler*, ed. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999), 181,187; Sinanoğlu, “Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon”, 320.

³⁵ Bulut, “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”, 590.

³⁶ Öz, “Nusayrîler”, 192.

³⁷ Mehmet Kubat, *Kur'an'da Tevhid* (İstanbul: Beka Yayınları, 2014), 162-163.

Nusayrî şeyhlerine göre Allah herkesten önce Kur'ân'da "Lâ ilâhe illallah" demek suretiyle kendi zâtına şehâdet getirdi ve Allah fikrini tevhid etti.³⁸ Nusayrî akidesine göre kelime-i şehâdet, tevhid kelimesidir. Müslüman olmak isteyen kişinin ilk kesin işaretidir. İmanın en önemli unsurudur. Kelime-i şehâdetin önemini Nusayrî şeyhleri de eserlerinde vurgulamaktadırlar. Örneğin Şeyh Turhaner, "Lâ ilâhe illallah Muhammedün resûlullah..." şehâdetini sıtkı ihlâs ile tam iman ile getirenler, gerçek Müslüman zümresine girer."³⁹ demekte ve Nusayrî itikadında kelime-i şehâdetin önemini ifade etmektedir.

Muhalifleri, Nusayrîlerin tevhid esasını Hz. Ali'nin ulûhiyeti ve hulûl inancını baz alınarak yorumladıklarını ileri sürerler. Onlar, Nusayrîlerin Hz. Ali'nin ilah oluşunu Allah Teâlâ'nın lâhûtî ve nâsûtî olmak üzere iki yönünün bulunduğu ve kulun Rabbini tanıması için görünen/nâsûtî bedene girdiği ve bunun sonucu olarak Hz. Ali'nin şahsında zuhur ettiği bir anlam çerçevesinde kabul ettiklerini vurgularlar.⁴⁰ Ancak ifade edilen bu görüş Nusayrî şeyhlerince kabul edilmez. Aksine görüşleri dile getirerek gerçek tevhid inancına sahip oldukları hususunda ısrar ederler. Nusayrî şeyhleri, Alevî Nusayrîlerin İhlâs sûresinde bahsedildiği şekilde bir Allah inancına sahip olduklarını ve kendileri için bu inanç dışında söylenenlerin kabulünün mümkün olmayan bir itham olduğunu ifade ederler.⁴¹ Şeyh Serin tevhid fikrini; "Allah tektir, kimseyi doğurmamış ve kimseden doğmamıştır. İdrak edilemez, aciz düşürülemez kâdir olup takdir ettireni yoktur. İlktir, ilk faili yoktur. Her şey fani olacak yalnız zâtı bâkî kalacak olandır."⁴² ve "Allah ilktir ilki yoktur, sondur sonu yoktur, zâhirdir, görülen anlamında bâtındır, gizleyeni yoktur."⁴³ "Allah; zâtı ebedi, bâkî, hayyü'l-kayyûm olandır. Allah'ın ilmine, bilincine, gücüne, hikmetine, adâletine ve iradesine hiç kimse vakıf değildir."⁴⁴ ifadeleriyle ortaya koymaktadır.

Kendisi Nusayrî inancına sahip olan ve Güney Eğitim Vakfı ile AKAD'ın Kurucu Başkanı sıfatına haiz olan Hasan Atıcı, Allah'ı tanımlamak için kullanılan bütün sıfatlardan örneğin "ehad, önsüz, sonsuz, rahman, kâdir ve benzeri" Allah'ın tenzih edilmesi gerektiğini söyler. Çünkü Allah her türlü sıfattan münezzehtir. Nusayrîlerin imamlarından olan Muhammed b. Nusayr ve üçüncü kuşaktan halifesi olan Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, Allah'ı bütün sıfatlardan tenzih ettikten sonra "O, O'dur. O'nu ancak O bilir" demişlerdir ve kendileri de bu inancı kabul etmektedirler.⁴⁵

³⁸ Mahmut Nedim Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi* (b.y.: y.y., ts.), 126.

³⁹ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 125.

⁴⁰ Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 312.

⁴¹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 170.

⁴² Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 15.

⁴³ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 115.

⁴⁴ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 376.

⁴⁵ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 112.

Nusayrîlerin inançlarıyla ilgili *Kitâbü'l-Mecmû'*da geçen Hz. Ali'nin ilahlılığıyla ilgili ifadeler öne sürülerek Nusayrîlerin tanrı inançları hakkında gerçek düşüncelerini sakladıkları (takiyye) ileri sürülebilir. Ancak bu görüşle ilgili olmak üzere Sinanoğlu'nun bir aktarımını burada ifade etmek istiyoruz. Buna göre Nusayrî din adamları *Kitâbü'l-Mecmû'*daki Hz. Ali'nin ulûhiyetiyle alakala bahislerin sonradan bu kitaba eklendiğini ve böylece kitabın hacminin büyütüldüğünü söylemektedirler. el-Hasîbî'den sonra bazı kişilerin eklemeler yaptıklarını ve özellikle Hz. Ali'nin ilahlaştırılmasıyla ilgili kısımların düşmanları tarafından bilinçli olarak *el-Mecmû'*ya eklendiğini söylemektedirler.⁴⁶ Nusayrî inancına sahip Sayar da benzer bir düşünceyi zimnen olmak üzere dile getirir. Sayar'a göre *Kitâbü'l-Mecmû'*nun el-Hasîbî'ye ait olmadığını bilakis et-Taberânî'ye ait olup Alevî bayramları hakkında tamamlayıcı bilgi verdiğini söyler.⁴⁷ Yani *el-Mecmû'*da ulûhiyet bahsinin olmadığını ifade etmek istemektedir. Şeyh Mullaoglu da "et-Taberânî'nin yazdığı "*el-Mecmû'*" isimli kitap da sadece on iki bayram, o bayramların önemi, Kur'ân'da zikri geçen kutsal olaylar, Kur'ân'daki kanıtları ve o bayramlarda yapılması gereken dualar vardı. Ancak kitapta bunlardan başka bulunan her şey daha sonra başkalar tarafından eklenmiştir."⁴⁸ görüşünü dile getirmekle Hz. Ali'nin ulûhiyetiyle alakalı Nusayrîlerin inandıkları düşüncelerini dile getirmiş olmaktadır. Piri Er, Nusayrîlerin; Allah yaratandır, peygamber Hz. Muhammed'dir ve Hz. Ali de Hz. Peygamber'in vefatını müteakip hilafet makamına gelmesi gereken kişidir⁴⁹ inancına sahip olduklarını aktarmaktadır.

1.2. Hulûl İnancı

Hulûl, Allah'ın zâtının ya da sıfatlarının yarattıklarına intikal etmesi anlamında kullanılan bir terimdir.⁵⁰ Eski çağlardan beri birçok dinî geleneğin düşünce sisteminde tanrının beşeri âlemde kendini herhangi bir varlıkta gösterebileceği inancına rastlanmaktadır. Budizm, Hinduizm, kadim Mısır dinlerinde ve Hristiyanlıkta bu inancın izlerine rastlanmaktadır. Aynı şekilde Şîî gulât fırkalarında da bu inancın varlığına

⁴⁶ Abdülhamit Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: (Çağımızda Batnilik Örneği)* (Konya: Esra Yayınları, 1997), 199.

⁴⁷ Sayar, *Gölgeli Işıklar 1*, 100; Arslan, *Kitâbü'l-Mecmû'*nun el-Hasîbî tarafından yazılmadığını ve bu eserin anonim olma ihtimalinin yüksek olduğunu söylemektedir. Bk. Arslan, *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 105.

⁴⁸ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 54-55.

⁴⁹ Piri Er, "Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları", *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 278.

⁵⁰ Kürşat Demirci, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/340.

rastlanmaktadır.⁵¹ Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve mûtedil Şîf fırkaların tamamına göre tüm şekilleriyle hulûl, İslâm itikadına aykırıdır ve bu inancın kabulü söz konusu değildir.⁵²

Çağdaş İslâm mezhepleri tarihçileri, Nusayrîlerin hulûl nazariyesine inandıklarını ifade ederler. Buna göre Nusayrî inancında Allah cismani suretler şeklinde görünür. Bu suretleri ise Hz. Ali ve evlatları temsil etmektedir.⁵³ Nusayrîlerin ulûhiyetin Hz. Ali'ye hulûl ettiğine inandıkları ve Hz. Ali'nin mutlak gayb olduğu ve ilah olarak kabul ettikleri görüşü dile getirilir.⁵⁴ Kimi araştırmacılara göre bu inanç ilkesi Nusayrî düşüncede temel bir doktrindir.⁵⁵

Nusayrîler hakkında ileri sürülen bu görüşlere mukabil Alevî Nusayrîlerin kendileri, hulûl inancını kabul etmediklerini ve bu inancı benimseyenlerin de dalâlete saptıklarını söylerler.⁵⁶ Söz gelimi Nusayrî şeyhlerinden Mustafa Bedir Sonay, hulûl inancını kabul etmedikleri gibi görüşü kabul edenleri de dalâlete sapanlar diye vafeder. Ona göre bu iddiayı dile getirenler ihlâs sûresini yalanlamış olmaktadır. Bu iddia bir küfürdür ve şiddetle reddedilmelidir.⁵⁷ Uluçay ise, Nusayrî akidesinde hulûl inancı bulunmadığını, Kur'ân'da geçtiği üzere Allah'ın kudretinin tecelli ettiğinin Nusayrîlerce kabul edildiğini söyler. Ancak Nusayrîler hiçbir şekilde Allah'ın cisimleştiğini kabul etmezler. Mesela Hasan Atıcı, "Tevhid ehli olan biz Nusayrîler Allah'ı cisimleştirmenin küfre düşmek olduğunu biliriz ve söyleriz"⁵⁸ demektedir ve hulûl inancını kesin bir dille reddettiklerini belirtmektedir.

Nusayrîler, kendilerinin Hz. Ali'ye tanrı olarak taptıkları ithamını da kabul etmezler.⁵⁹ Onlar, "Her şeyden önce Hz. Ali bilinen ve görünen, yemekle içmekle tanınan, evlenen ve bir kılıç darbesiyle ölen bir cisme Allah olarak ibâdet etmiyoruz." görüşünü dile getirmektedirler. Hz. Ali'nin ismiyle ilgili olarak; Allah'ın bin bir isminden biri olan Ali'nin anlamı "yüksek" demektir. Şeyh Serin, kendilerinin isim bağdaşmasından ötürü ithama uğradıklarını söyler. Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'in yazmakla bitmeyen tanıtımlarından,

⁵¹ Hatice Arslan, "Klâsik Nusayrî Eserlerinde Tanrı Düşüncesi", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/35 (2017), 470.

⁵² Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm Düşüncesinde Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/343.

⁵³ Kubat, *İslâm Mezhepleri Tarihi*, 312-313.

⁵⁴ Sinanoğlu, "Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon", 322.

⁵⁵ Harun Işık, "Kitabu Ta'limi Diyaneti'n-Nusayriyye Işığında Nusayri Teolojisi", *Bilimname: Düşünce Platformu* 24 (Ocak 2013), 43.

⁵⁶ Sayar, *Gölge Işıklar* 1, 200.

⁵⁷ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 44.

⁵⁸ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 112.

⁵⁹ Arslan, *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 118.

Kur’ân’daki mucize kanıtlarından, Ehl-i beytin ve imamların başı olduğu için severiz. Ona canımız fedadır.” demektedir.⁶⁰

Şeyh Serin, Hz. Ali bilinen bedenle dünyada görülen insan sıfatı ile ilahlaştırılmaz. Allah’a belirlenmiş bir bedenle ibadet eden Allah’ı sınırlandırmış ve küçümsemiştir. Allah’ın zâtı göklerden, yerlerden yüce olup hiçbir şeyden oluşmamış ve her şeyin üstünde kâdirdir, yaratıcıdır. İhlâs sûresinde zâtının tevhidi anlatılmaktadır.⁶¹ Hasan Atıcı, Nusayrîlerin Allah inancının İhlâs sûresinde anlatıldığı gibi olduğunu ifade eder.⁶² Hz. Ali insan sıfatı ile bilinen ve görülen bedeni haliyle imamdır, velidir ve vasîdir. Hz. Muhammed’in yardımcısıdır. Hz. Ali vefat edip dünyasını değiştirdiğinde kendisinin yaratıldığı nur yeniden Allah’ın öz nuruyla birleşmiştir.⁶³

Şeyh Reyhani; Hz. Ali’nin ölüyü diriltmesi, güneşi namaz vakti için geçtiğinden dolayı geri döndürmesi gibi hârikulâde olayların Hz. Ali’ye Allah diyenler tarafından nispet edildiğini ancak gerçek olan hususun Allah’ın bu gibi olaylar için dilediğine kudret verdiğidir. Buna göre Hz. Ali bu kudrete sahip olacak en evla isimdir. Ali için Allah’tır demediklerini sadece Hz. Ali’nin olağanüstü güçlerinin olduğuna ve evlialık derecesinin çok yüksek olduğuna inandıklarını söyler.⁶⁴ Görüldüğü üzere Nusayrî şeyhleri hulûl inancına sahip olmadıklarını dile getirmektedirler. Öte yandan hulûl bahsi açıldığında ismi geçen Hz. Ali ile alakalı düşüncelerini değerlendirmeye tabi tuttuğumuzda ise sanki konuyla alakalı gerçek fikirlerini sakladıkları hissiyatı kişide oluşmaktadır. Ancak bilimsel olan tutum Nusayrîlerin konu hakkında ifade ettiklerini esas almaktır.

Bu konuda değinmek istediğimiz bir diğer husus da Şehristânî (ö. 548/1153)’nin el-Milel kitabında geçen ve Hasan el-Askerî’nin Nusayrîlerce ilah şeklindeki nitelemesinin⁶⁵ Nusayrî şeyhleri tarafından yalan ve iftira olarak kabul edildiği bahsidir.⁶⁶ Nusayrî düşünceye göre gerçek olan husus Ehl-i beyt imamlarının hiçbirinin peygamberlik iddiasında bulunmadığı ve onların makamının imamlık olduğudur.⁶⁷ Allah, vahyini nefsinin öz nurundan seçtiği peygamberlere indirmiştir. Hiçbir peygamber “Ben Allah’ım” iddiasında bulunmamıştır.

⁶⁰ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 122.

⁶¹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 145.

⁶² Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 111.

⁶³ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 149.

⁶⁴ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri”, 278.

⁶⁵ Bk. Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihal*, 221-222.

⁶⁶ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 166.

⁶⁷ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 47; Şeyh Serin, Nevbahtî başta olmak üzere Şehristânî gibi ilk devir mezhepler tarihçileri ile Fiğlalı Gölpınarlı, Şapolyo, Çubukçu, Çağatay, Ebu Zehra, Baha Said ve Abdurrahman Bedevî gibi müelliflerin eserlerinde Nusayrîlere iftira attıklarını ve kendileriyle alakalı olmayan birçok bilgiyi yazmak suretiyle zalim olduklarını ve büyük bir vebale girdiklerini söyler. Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 20-22.

Tüm peygamberler Allah'ın birliğini ve dininin mesajlarını insanlara tebliğ etmişlerdir. Peygamberler, Allah'ın izniyle mucizelerini ortaya koymuşlardır. Allah Teâlâ öz nurunu insan bedeni içerisinde hicap ederek gönderdiği peygamberlere; halife, vasî ve yardımcı olarak muhakkak birini göndermiştir. Hz. Âdem devrinde vasî Kabil'dir. Nuh'un vasîsi Şit, Yakup'un vasîsi Yusuf, Musa'nın vasîsi Yuşa, Süleyman'ın vasîsi Asaf, İsa'nın vasîsi Şem'un es-Safâ, Hz. Muhammed'in vasîsi Hz. Ali'dir.⁶⁸

1.1.1. A-M-S Sembolü

“Mâna, isim, bâb” olarak ifade edilen bu üçlemenin Nusayrî inancında oldukça önemli bir yer işgal ettiği dile getirilir.⁶⁹ Nusayrî inancının anlaşılmasında ve kavranmasında esas ilke olarak kabul edilir. Bu ilke A-M-S (Ayın-Mim-Sin) kavramlaştırmasıyla farklı bir anlama büründürülmüştür.⁷⁰ Nusayrîler için Hz. Ali'nin Allah, hicâbın Hz. Muhammed, bâbın da Selman-ı Farisi olduğuna inandıkları ifade edilir.⁷¹

Şeyh Serin, A-M-S harfleri, Hz. Ali'nin, Hz. Muhammed'in ve Selman-ı Farisi'nin isimlerindeki ilk harflerdir. Bu üç isim kutsaldır ve Allah'ın zâtına yakındırlar. Bundan ötürü şifre şeklinde Şûrâ sûresinin başında geçmektedir.⁷² Şeyh Turhaner, gönderilen tüm peygamberlerin İslâm dinini insanlara tavsiye edip anlattığını,⁷³ Hz. Muhammed'in ilahi nizamın son tebliğcisi olduğunu⁷⁴ ve Peygamber Efendimizin, Allah'ın mübarek yüzünün nurundan yaratılmış olup ilk nur olarak kabul ettiklerini ifade eder. Ayrıca Allah'ın mübarek yüzünden başka her şeyin faniliğini dile getirir.⁷⁵ Şeyh Turhaner'in bu fikirleri üzerinde düşünüldüğü zaman, Nusayrîler hakkında A-M-S inancıyla ilgili ileri sürülenleri kabul etmedikleri sonucuna ulaşılmaktadır. Onun, peygamberlerin ve Hz. Peygamberin Allah'ın dinini tebliğe memur olduklarını, onlara farklı bir rolün biçilemeyeceğini ifade eden açıklamaları zımnen A-M-S sembolleri ile ilgili kendileri hakkında ortaya atılan görüşlerin de reddi anlamında da anlaşılabilir.

Sinanoğlu, ismini vermediği Nusayrî bir din adamına A-M-S harflerinin manasını ve menşeyini sormuştur. Bu din adamının verdiği cevaba göre; Hüseyin b. Hamdân el-Hasîbî, taliplerine ve öğrencilerine; mevcut yöneticilerin kendilerine çok zulmettiklerini,

⁶⁸ Serin, *Alevi Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 146-147.

⁶⁹ İlyas Üzüm, “Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 184; Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 23.

⁷⁰ Hüseyin Türk, “Nusayrîlik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri”, *Folklor/Edebiyat = Folklore/Literature* 7/28 (2001), 132.

⁷¹ Öz, “Nusayrîler”, 187; Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 35.

⁷² Serin, *Alevi Nusayrîler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 142.

⁷³ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 23.

⁷⁴ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 22.

⁷⁵ Nasreddin Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon* (İstanbul: Can Yayınları, 1998), 54.

barınacak yer bulamadıklarını ve nihayetinde öldürüldüklerini söylemiştir. Bundan ötürü aynı inancı paylaşanlar olarak aralarında birbirlerini tanıyacakları bir parola (A-M-S) kullanmak istediğini söylemiştir.⁷⁶ Bu anlatıma göre; A-M-S sembolünün ortaya çıkışı ve kullanım amacının bu olduğu böylelikle ifade edilmiş olmaktadır.

2. Nusayrî Şeyhlerinin Eserlerinde Hz. Ali Algısı

Daha önce de vurguladığımız üzere Nusayrîlik üzerine yapılan çalışmalarda Nusayrîlerin, Hz. Ali'yi ilah olarak kabul ettikleri ifade edilmektedir.⁷⁷ Bu kabul de genel anlamda Hz. Ali'nin ilahlığı, beşer olan bir varlığın tanrılaştırılması anlamında değil Allah'ın bir insanın bedenine hulûlü manasında anlaşıldığı ifade edilir.⁷⁸ Oysa Nusayrîler Hz. Ali ile ilgili ifade edilen bu görüşü kabul etmemektedirler. Nitekim Nusayrî şeyhleri Hz. Ali'yi, Ebu Talib'in evladı ve Hz. Muhammed'in amcasının oğlu olarak konumlandırırlar. Hz. Muhammed çocukluk ve gençlik yıllarında Ebu Talib'in yanında kaldığı için Hz. Ali ile aynı evde büyümüştür.⁷⁹ Şeyh Eskiocak, Ehl-i sünnetin Hz. Ali hakkındaki görüşleriyle birebir uyumlu olan fikirlerle Hz. Ali hakkında düşüncesini ortaya koymaktadır.⁸⁰ Şeyh Sonay da Nusayrîlerin İslâm tarihi boyunca Hz. Ali'yi Hz. Muhammed'den daha fazla yüceltmediklerini ve Hz. Ali'ye Hz. Peygamber'in verdiği konumdan üst bir konum vermediklerini söyler.⁸¹

Şeyh Reyhani, Ali'yi seven kişinin mümin, sevmeyenin ise münafık olduğunu ve Ali'yi sevmenin Allah ile Peygamber'ini sevmek derecesinde olduğunu ifade eder.⁸² Nusayrîlere göre Hz. Ali'yi anlamak için önce Hz. Muhammed'i tanımak gerekmektedir.⁸³ “Hz. Muhammed kimdir?” şeklinde sorulacak soruya da “Allah'ın yaratmış olduğu ilk nurdur ve Allah'ın resulüdür.”⁸⁴ cevabını verirler. Şeyh Okur; Allah'ın, Hz. Muhammed ve Hz. Ali'yi aynı nurdan yarattığını söyler.⁸⁵ Bu ifadeleri destekleyecek şekilde olmak üzere Şeyh Eskiocak, Hz. Muhammed'in Hz. Ali hakkında “Hz. Âdem yaratılmadan bin sene önce ben ile Ali bir nur idik ve arşın altında yüce Allah'ı tesbih ediyorduk.” buyurduğunu nakleder.⁸⁶

⁷⁶ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 199.

⁷⁷ Sinanoğlu, *Nusayrîlerin İnanç Dünyası*, 53.

⁷⁸ İlyas Üzümlü, “Nusayrîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/272.

⁷⁹ Nasreddin Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir* (İstanbul: Can Yayınları, 2014), 14.

⁸⁰ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 15.

⁸¹ Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 44; Arslan, *Nusayrî Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 118.

⁸² Reyhani, *Gölgesiz Işıklar* 3, 213.

⁸³ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 10.

⁸⁴ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 11.

⁸⁵ Er, “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri”, 278.

⁸⁶ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 42.

Şeyh Eskiocak dile getirdiği bu görüşünü “Mübâhele Olayını”⁸⁷ anlatırken “Hz. Ali’nin ayeti kerime⁸⁸ gereğince Hz. Muhammed’in nefsi sayıldığı”⁸⁹ yorumu ile de sürdürmektedir.

Nusayrî şeyhleri Hz. Ali’nin ilmi için de genel kabulün dışında görüşler ortaya koymuşlardır. Örneğin Şeyh Serin Hz. Ali’nin ilmi hakkında; “Hz. Ali’nin felsefesini, gelecekle ilgili ledün irfanını, ilimde bilgisini, kâmil insan zatının üstüne üst gelmemiştir. Zatı dünyaya gelmiş ve geçmiş ilim, felsefe, keşif, fen, icat, bilimsel tıbbın her türlü ilmine, bilincine vakıf önerileri vardır.” ifadelerini kullanır.⁹⁰ Şeyh Eskiocak ise Hz. Ali’nin ilmi hakkında delil olarak Hz. Peygamber’den “Ben ilmin beldesiyim. Ali onun kapısıdır. Kim beldeye girmek isterse kapıdan girsin.” rivayetini naklederek “Gerçek ilimlere ulaşmak ve hakikate varmak isteyen kişi bu hadis mucibince ilim beldesinin kapısından geçmelidir.”⁹¹ şeklinde görüşünü açıklamaktadır.

Hz. Ali’nin ilmi derinliği ve donanımı hakkında Nusayrîler, Hz. Peygamber’den nakillerde bulunurlar. Örneğin Hz. Muhammed, Cebrail ile otururken yanlarına Hz. Ali gelir. Bunun üzerine Cebrail ayağa kalkıp gereken saygıyı gösterince Hz. Muhammed sorar; “Bu genç gelince neden ayağa kalktın? Cebrail onun benim üzerimde öğretim hakkı vardır. Hz. Peygamber, “Ey Cebrail bu öğretim hakkı nedir?” diye sorunca Cebrail, “Allah Teâlâ beni yarattığında bana sordu. Sen kimsin ve adım ne? Ben de kimim ve adım nedir? Ben ne diyeceğimi bilmediğimden cevap veremediğim esnada bu genç nur âleminde belirdi ve bu cevabı bana öğretti. De ki: “Sen fazilet sahibi olan Rabbimsin ve el-Melik’ül-Celil’sin. Ben de hakir bir kulum ve adım Cebrail’dir.” bunun için ayağa kalktım ve takdir ettim.”⁹²

Şeyh Eskiocak, Hz. Ali’nin kendisine sorulan hiçbir soruyu cevapsız bırakmadığını ve Hz. Ali’nin bu durumunun da ilminin genişliğini gösterdiğini söylemektedir.⁹³ Şeyh Mullaoğlu da Hz. Muhammed, gizli bilimi ancak Hz. Ali’nin bileceğini, “Ali konuşan Kur’ân’dır” demek suretiyle ifade etmiştir. Nusayrî şeyhlerine göre Kur’ân’ın bâtinî anlamını Hz. Ali kendisi ile birlikte hareket eden sahabeler ile daha sonra gelen imamlar bilmektedir. Âyetlerin gizli anlamlarını Hz. Ali ve soyundan gelen imamlar bilmekte ve yapacakları açıklamalar ile bu anlamlar anlaşılacaktır.⁹⁴ Örneğin Hz. Ali’nin ilminin genişliğini gösterme adına verilen örneklerden biri, “Hz. Ali’ye, “Allah’ın sırları nerede bulunur?” diye sorulunca o “semavî kitaplarında” der. “Semavî kitapların sırrı nerededir?” sorusuna “Kur’ân-ı Kerim’dedir”

⁸⁷ Bk. Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 18-20.

⁸⁸ Bk. *Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*, çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011), Âl-i İmrân 3/61.

⁸⁹ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 19.

⁹⁰ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 70.

⁹¹ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 12-13.

⁹² Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 90-91.

⁹³ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*, 58.

⁹⁴ Mullaoğlu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 19.

cevabını verir. “Kur’ân-ı Kerim’in sırları nerededir?” sorusuna “Fatiha’dadır” der. Ve “Fatiha’nın sırları nerededir?” sorusuna “Besmelededir” der. “Besmelenin sırları nerededir?” sorusuna “B harfindedir” der. “B harfinin sırları nerededir?” sorusuna “B harfinin noktasındandır” der ve ekler. “Ben B harfinin noktasıyım.”⁹⁵ Şeyh Eskiocak, Hz. Ali’nin mescitte minberdeyken cemaate, “Beni kaybetmeden önce bana sorunuz. Vallahi göklerdeki yolları yerdeki yollardan daha iyi bilirim.”⁹⁶ dediğini nakletmek suretiyle Hz. Ali’nin ilminin derinliğini göz önüne sermeye çalışır.

Şeyh Turhaner Hz. Ali’nin ilminin genişliğiyle ilgili olarak Hz. Peygamber’in Hz. Ali hakkında “Ağaçlar kalem denizler mürekkep olsa, cinler hesap etse ve bütün âlem yazsa, Ali’nin kerâmet ve faziletlerini saymakla bitiremezler.” şeklinde buyurduğunu nakleder.⁹⁷ Benzer ifadeler Şeyh Serin tarafından da dile getirilmektedir. O, Hz. Ali için, “Irmaklar mürekkep, ağaçlar kalem, yer ve gök sayfa, insanlar yazar olsa nehirler biter, Ali’nin fazileti bitmez.”⁹⁸ demektedir. Şeyh Eskiocak Hz. Muhammed’in, “Ali’yi zikretmek ibâdetdir.” buyurduğunu⁹⁹ ve Şeyh Turhaner de Hz. Ali için Hz. Peygamber’in “O’na bakmak ibâdetdir.” dediğini nakleder.¹⁰⁰ Şeyh Serin ise Hz. Peygamber’in “Ya Ali, dünyada misalin Kur’ân’daki ihlâs Sûresi gibidir.” dediğini aktarır.¹⁰¹

Nusayrî şeyhleri, Hz. Ali’nin erdem ve faziletleriyle ilgili hem Hz. Peygamber’den nakillerde bulunmak hem de Hz. Ali’nin kendisiyle ilgili söylediklerini ve yaşantısı boyunca gösterdiği davranışlarını ve olağanüstü hallerini çokça dile getirirler. Şeyh Selim Sönmez, “Hz. Ali eşsiz bir şahsiyettir ki, fesahati, ilmi, hikmeti, felsefesi, imanı, zâhitliği, mertliği, kahramanlığı, cömertliği, doğruluğu, kadılığı, yüksek ahlâkı ve sosyal adâleti ile dünyadaki bütün yüksek faziletlere haiz olduğunu” ileri sürer.¹⁰² Şeyh Eskiocak, Hz. Ali’nin her açıdan doğaüstü davranışları ve tasarrufları olduğunu dile getirir.¹⁰³ Buna göre Hz. Ali’de görünen bu olağanüstü kudret Allah’ın bir tecellisidir. Hz. Ali’nin gösterdiği olağanüstü mucizeleri de bu kudret sayesinde. Şeyh Mullaoglu, güneşi geri çevirmesi, ölüyü diriltmesi gibi mucizevi olayların yorumlanmasının üç farklı görüşü meydana çıkarttığını söyler. 1. Akıl sahibi aydın kimseler bu kudreti Yüce Allah tarafından verilen ilahi bir güç olarak anlamışlardır. 2. Kin ve buğz sahibi olan kimseler ise bu kudretin sihir olduğunu

⁹⁵ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 41; Mullaoglu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 22.

⁹⁶ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 90; Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*, 58.

⁹⁷ Turhaner, *Allah’ın Mezheplerle Mücadelesi*, 61.

⁹⁸ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 46.

⁹⁹ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 39.

¹⁰⁰ Turhaner, *Allah’ın Mezheplerle Mücadelesi*, 59.

¹⁰¹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 46.

¹⁰² Uluçay, *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 23.

¹⁰³ Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*, 58.

söylemişlerdir. 3. Akılları zayıf olan ve gerçek yorumu anlamayan cahil kimseler ise mucize gösterenlere (haşa) Allah deyip tapmışlardır.¹⁰⁴

Nusayrî şeyhleri Kur'ân-ı Kerim ile Hz. Ali arasındaki bağlantıyı ifade etmek adına Hz. Peygamber'in hadisleri adı altında eserlerinde bazı rivayetlere yer verirler. Şeyh Eskiocak, Hz. Peygamber'in Hz. Ali için "konuşan Kur'ân" lakabını kullandığını söyler.¹⁰⁵ Şeyh Mullaoglu ise Hz. Peygamber'in, "Ali konuşan bir Kur'ân'dır." buyruğuyla Kur'ân-ı Kerim'i ve İslâm'ı koruyanın Hz. Ali olduğunu ifade etmiştir. Kur'ân demek İslâm'ın tümü demektir. Başka bir hadiste de "Ali, Kur'ân ile beraberdir. Kur'ân da Ali ile beraberdir. Bana havuza dönünceye kadar bu ikisi birbirinde ayrılmayacaklardır." diye buyurmuştur. Şeyh Mullaoglu Hz. Peygamber'den yaptığı nakille, bu sıfatta olan Hz. Ali'nin Kur'ân ile eşit olmaktan ziyade Kur'ân'ın ta kendisi olarak nitelendirildiği¹⁰⁶ düşüncesini ispat etmeye çalışır. Şeyh Turhaner de "Kur'ân ondan ayrılmaz. Kur'ân, Ali'dir. Ali de Kur'ân'dır." ve Hz. Peygamber'in de Hz. Ali için "Ruhu ruhum, vücudu vücudum, eti etimdir." dediğini nakleder. Yine "Allah bilgiyi on parçaya ayırdı. Dokuzunu Ali'ye birini de bütün kâinata dağıttı." rivayetini aktarır. Ayrıca Hz. Peygamber'in "Allah miraçta benimle onun diliyle konuştu." dediğini nakleder.¹⁰⁷

Şeyh Turhaner, Hz. Peygamber'in, Hz. Ali için "O, Allah'ın kullarına karşı hücceti ve Allah'ın sırlarına vakıf olandır. O benim sırdaşımdır." buyurduğunu¹⁰⁸ ve böylece Hz. Ali'nin Hz. Peygamber nezdindeki konumunun ne denli yüce olduğunu anlatmaya çalışır. Bu konuda Şeyh Serin, "Hz. Ali'de bulunan sırrı ancak Allah ve Resulü bilmektedir. Allah'ı hakkı ile de ancak Hz. Muhammed ve Hz. Ali bilmektedir Hz. Muhammed'i de gerçek bir şekilde Allah ve Hz. Ali bilmektedir."¹⁰⁹ aynı düşünceyi farklı bir cümleyle ifade eder. Nusayrî şeyhlerine göre Kur'ân'ın gizli/bâtınî manaları sadece Hz. Ali ve onun neslinden gelen imamların açıklamalarıyla anlaşılır.¹¹⁰ Şeyh Mullaoglu'na göre Hz. Ali'nin sahip olduğu bâtinî ilmi sırasıyla on iki imama, sonra on birinci imamın müridi olan Muhammed b. Nusayr'a ve ondan da Nusayrîlerin din önderlerine ve şeyhlerine intikal etmiştir.¹¹¹ Şeyh Mullaoglu'nun bu ifadesine göre Nusayrî şeyhlerinin sahip oldukları ilim aslında Hz. Ali'ye dayanan bâtinî bir ilimdir.

¹⁰⁴ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 151; bk. Arslan, *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*, 119.

¹⁰⁵ Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayri İnanç ve Toplum Önderleri*, 454.

¹⁰⁶ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 105.

¹⁰⁷ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 60.

¹⁰⁸ Turhaner, *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*, 60.

¹⁰⁹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 68.

¹¹⁰ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 86.

¹¹¹ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 20-21.

Şeyh Serin, “...bizim İslâm dininde ne olduğumuzu gerçek bir şekilde kimse bilemez. Ben Alevî Nusayrî olarak İslâm dininin iç yüzündeki taki kayyım (bâtınî gizli), Hanîf, sırât-ı müstakîm isimli din müridi olarak açıklamalarımı bir sınıra kadar, derini vardır genele açıklanamaz. Açıklanan ise merkezi noktanın etrafındadır. Çünkü Allah’ın iç bâtinî zâtının tanıtımı herkese açıklanamaz. İlla temiz soy ve asıllı müminlere mahsustur.” der.¹¹² Nusayrî şeyhlerine göre Kur’ân’da bâtinî yorumlar vardır ve herkes anlayamaz. Her şeyin bir iç bir de dış yüzü olduğu gibi Kur’ân’ın da hem iç hem dış yüzü vardır. Kur’ân’ın gerçek bâtinî ilmi Ehl-i beyttedir. Şeyh Eskiocak, Nusayrîlerin yani kendilerinin Ehl-i beytin gerçek tabileri oldukları için bu bâtinî ilme vakıf olan kişilerin de kendileri olduğunu söyler.¹¹³

Hz. Ali bir hutbesinde “Belaların ve ecellerin ilmi bendedir. Sırların sakladıkları gizler bendedir. Peygamberlerin mirasları da bendedir.” diye buyurmuştur.¹¹⁴ Şeyh Mullaoglu, Hz. Ali, “Ben kutsal kitaplarda belirlenen ilk çağın sahibiyim.” şeklindeki aktarımdan sonra bu sözün anlamıyla ilgili olarak “Yani adım (Ali) mührün üzerinde olmasaydı dünyadaki hiçbir şey Süleyman’a itaat etmeyecekti.”¹¹⁵ açıklamasını yapmaktadır.

Şeyh Eskiocak, Hz. Ali’nin faziletlerini, “Kâbe’yi muazzama içerisinde doğan, Hz. Muhammed ile aynı evi paylaşan, hicret esnasında nefisini feda edip Hz. Muhammed’in yatağında yatan, savaşlarda en büyük kahramanlığı gösteren, İslâm dininin yayılmasında en büyük katkıyı sağlayan, rükû halindeyken zekât verip hakkında velayet ayeti ile mübâhele sırasında ehl-i abâdan ve Ehl-i beytten olan, Gadîr-i Hum gününde Hz. Muhammed tarafından ona biat edilen, Hz. Muhammed’in vefatında diğer sahabeler gibi halifelik arkasına koşmayıp Hz. Muhammed’in mübarek cenazesini yıkayıp, cenaze namazını kıldırın ve onu defneden Ali’dir.” ifadeleriyle dile getirir.¹¹⁶

Şeyh Serin, Hz. Muhammed’in insanlara tebliğ ettiği İslâm’a giriş ve aynı şekilde Hz. Muhammed’in şefaatine nail olmanın şartının Hz. Ali’nin velayetini kabullenmekle olacağını söyler.¹¹⁷ Nihayetinde kelime-i şehâdeti de bu inançlarına göre; “Aliyyen veliyullah” ilavesiyle dile getirerek kalben tasdik ve dille ikrar ederler.¹¹⁸ Nusayrî şeyhleri; Hz. Ali’ye, Gadîr-i Hum’da biat edilmesi ve velayetinin ilan edilmesiyle Hz. Muhammed’in 23 yıllık peygamberliğinin ve İslâm’ın kemale ermesinin tamamlandığını¹¹⁹ iddia ederler.

¹¹² Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 327-328.

¹¹³ Aydın, *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayrî İnanç ve Toplum Önderleri*, 442.

¹¹⁴ Mullaoglu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 1334.

¹¹⁵ Mullaoglu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 123.

¹¹⁶ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 39-40.

¹¹⁷ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 366.

¹¹⁸ Mullaoglu, *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*, 59.

¹¹⁹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 368.

Nusayrîlere göre Hz. Ali olmasaydı İslâm dininin yeryüzüne yayılması mümkün olmayacaktı.¹²⁰ Hz. Muhammed'in peygamberliği, İslâm'ın kemali Hz. Ali'nin veliliğine, vasîliğine ve halifeliğine inanıp kabullenmekle kanıtlanır.¹²¹ Yine Nusayrî şeyhlerine göre Kur'ân hala çözülmemiş nice sırları içerisinde barındır. Bu sırları zaman çözecektir. Ancak Kur'ân'ın gerçek sırrı ve çözümü Hz. Ali'dedir.¹²² Şeyh Mullaoglu'na göre Kur'ân'ı tebdil ve tahriften koruyan Hz. Ali'dir. Çünkü grameri Hz. Ali bulmuştur. Hz. Ali grameri Kur'ân ayetlerinde uygulamış ve böylelikle Kur'ân-ı Kerim'i tahriften korumuştur. Bunun sonucu olarak da Kur'ân'ın değiştirilmesi imkânsız olmuştur.¹²³ Şeyh Serin Hz. Ali için nurların nuru¹²⁴ benzetmesini yaptıktan sonra Allah'ın sırât-ı müstakîm yolunun Ali olduğunu ve Hz. Ali'nin velayetinden sapanların, Allah'ın âyetlerini inkâr edenler kapsamına dâhil olacağını ifade eder.¹²⁵

Hz. Ali ile ilgili anlatılan olağanüstü olaylar Nusayrî şeyhlerinin eserlerinde kendine yer bulmaktadır. Örneğin Şeyh Zeynettin Yatkın "Hiçbir peygambere verilmeyen kudret Hz. Ali'ye verilmemiştir. Hz. Ali 3000 sene önce ölmüş bir kişiyi diriltmiş ve güneşi yirmi defa geri çevirmiştir." demektedir."¹²⁶ Ayrıca Nusayrî şeyhlerinin eserlerinde dile getirilen bir diğer husus da Hz. Ali'nin doğumu olayıdır. Buna göre Hz. Ali'nin annesi Fatıma, hamileliğinin son zamanlarında Kâbe'yi tavaf etmektedir. Bu esnada doğum sancısı başlayınca doğumunun kolay olması için dua eder. Allah'ın izniyle Kâbe'nin duvarı açılır ve Fatıma içeri girer. Ardından duvar kapanır. Kâbe'nin etrafında bulunanlar kapıyı açmaya çalışsalar da açmayı başaramazlar. Fatıma Kâbe'nin içinde üç gün kalır. Dördüncü gün kapı açılır. Kucağında Hz. Ali ile Kâbe'den çıkar. Fatıma çocuğuna babasının ismini vermek isteyince gökten bir ses, "Ona Benim isimlerimden türeme bir isim verdim. Benim ismim el-Aliyyu, onun ismi Ali'dir." Gökten işitilen bu ses nedeniyle ona Ali ismi verilir. Şeyh Eskiocak, peygamberlere bile nasip olmayan böyle bir fazilete Hz. Ali'nin sahip olduğunu söyler.¹²⁷ Hz. Ali hakkında anlatılan olağanüstü bir diğer olay da Şeyh Serin tarafından anlatılır. Buna göre "Allah Teâlâ Hz. Ali'ye bazen ilahi bir güç vermektedir. Buna misal olarak bir gün Hz. Ali Medine'den Medain'e (Irak) gelmiş. Burada Selmân-ı Fârisî'nin cenazesini teçhiz edip kaldırmıştır. Aynı gün vasıtasız olarak tekrar Medine'ye dönmüştür."¹²⁸

¹²⁰ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 119.

¹²¹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 268.

¹²² Eskiocak, *Yaratıcının Azameti ve Kur'ândaki Reenkarnasyon*, 59.

¹²³ Mullaoglu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 144.

¹²⁴ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 113.

¹²⁵ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 351.

¹²⁶ Er, "Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri", 278-279.

¹²⁷ Eskiocak, *İlk Alevi Kimdir*, 15; Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 45; Uluçay, *Nusayrîlik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*, 87-88.

¹²⁸ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 64.

Bu minvalde olmak üzere Hz. Ali'nin vefatında da harikuladeliklerin yaşandığı yine Nusayrî şeyhlerinin eserlerinde aktarılır. Buna göre; Hz. Hasan ile Hz. Hüseyin; Hz. Ali vefat ettiğinde, Safvan isimli bir bedeviye Hz. Ali'nin naaşını verirler. Bu bedevi de Hz. Ali'nin naaşını deveye yükler ve yola koyulur. Bu olayı duyan insanlar bu duruma tepki gösterirler. Bunun üzerine Hz. Hasan bedevinin arkasına düştüğünde; devenin sağında, arkasında, solunda, önünde gidenin ve tabutun içinde yatanın Hz. Ali olduğunu görür. Nusayri şeyhlerine göre “Şayet Hz. Ali bizim gibi beşer ve ölüme mahkûm olsaydı, ölümden sonra bir iken beş olur muydu? Ayrıca yüceliğinin kanıtı, onun yerde mezarının olmamasıdır. Irak'ın Zekevet'ül-Bayd Fıların mağarasından gökler katına göç etmiştir. Bu nedenle onun yerde gerçek mezarı yoktur.”¹²⁹ Nusayri şeyhlerinin eserlerinde anlatılan bir diğer ilginç olay da Şeyh Reyhani tarafından anlatılır. Şeyh Reyhani, Hz. Ali'nin gaybtan haber verdiğini çeşitli örneklerle anlatır. Hz. Ali'nin bu özelliği ile ilgili bilhassa İbn Mülcem'in kendisini öldüreceğini bildiğini ve bu hususu farklı zamanlarda şiir şeklinde terennüm ettiğini aktardıktan sonra bu şiirlerden örneklerle iddiasını delillendirmeye çalışır.¹³⁰

Nusayrîlerin Hz. Ali tasavvuru ile ilgili aşırı fikirlerinden bazılarını Şeyh Mullaoğlu'ndan yapacağımız şu aktarımla nihayete erdirmek istiyoruz:

“Hz. Ali Ben Levh-i mahfuzum. Azrail, benim iznim olmadan hiçbir şey yapamaz. Ben Allah'ın yüreğiyim” diye buyurmuştur. Seni kim tanırsa beni tanımış olur! Beni kim tanırsa Allah'ı tanımış olur. Seni kim hor görürse beni de hor görmüş olur.” mübarek sözünü buyurarak Hz. Ali'yi teyit etmiştir. Hz. Ali, “Ben bulutların ilkiyim.” demiş ve Hz. Peygamber de “... O bulutlara göz kulak olmakla görevlendirilmiştir.” mübarek sözünü buyurarak Hz. Ali'yi teyit etmiştir. Hz. Ali “İnsanlara gök gürültüsünü duyuran benim! Şimşekleri çaktıran benim! Ben nehirlerin akmasının nedeniyim! Gökleri kaldıran benim.” diye buyurmuştur.”¹³¹

Sonuç

Nusayrîlerle ilgili klişeleşmiş anlatımlar dikkate alındığında, Allah'ın, daha önceki devirlerde olduğu gibi, Hz. Ali'nin bedenine hulûl ettiği ve Nusayrîlerin yaşadığı coğrafyadaki çeşitli kültürlerden, dinlerden ve kadîm inançlardan etkilenen ve bunun neticesinde eklektik bir inanç sistemine sahip olan bir mezhep olduğu tanımıyla karşılaşmaktayız. Ancak Nusayrî din önderleri, bu ve benzer tanımlamaları kabul etmezler. Onlara göre Nusayrîliğin nasıl bir akideye sahip olduğunu öğrenmemiz için Nusayrîleri daha yakından tanımamız gerektiği, araştırmacıların alan araştırması yapması ve en önemlisi de teliflerinin incelenmesi gerektiği bizzat mezhep önderleri tarafından dile getirilir. İmkânlar ölçüsünde bu çerçevede hareket ederek mezhep önderlerinden yaptığımız aktarımlarla ulaştığımız neticeleri şöyle ifade edebiliriz: Nusayrî şeyhleri kendilerinin gerçek İslâm'ı temsil ettiklerini, Ehl-i beyt'in izinden gittiklerini ve Hanif bir

¹²⁹ Serin, *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*, 100-101.

¹³⁰ Mahmut Reyhani, *Gölgesiz Işıklar 4 Haksızlık ve Haklılık* (İstanbul: Can Yayınları, 1997), 279-281.

¹³¹ Mullaoğlu, *Ali'nin Özü Kur'an Evren'in Gizi İnsan*, 124.


akideye sahip olduklarını söylemektedirler. Tevhid inancına sahip oldukları iddiasında bulunan Nusayrîlerin, bu inançlarının mihrini İhlâs sûresi oluşturmaktadır. Bu bağlamda hulûl inancını reddedip bu konuda kendileri için yapılan ithama şiddetle karşı çıkmakta ve Allah'ın kudretinin tecellisinin mümkün olduğunu ancak bunun hulûl ile karıştırılmaması gerektiğini ifade etmektedirler. A-M-S sembolünün anlamının yanlış yorumlandığına vurgu yapan Nusayri şeyhleri itikatlarının temelinde Allah'ın yaratan, Hz. Muhammed'in peygamber ve Hz. Ali'nin de Hz. Peygamber'in vefatını müteakip halifelik makamına gelmesi gereken kişi olduğunu savunmaktadırlar. Nusayrî şeyhleri, her fırsatta Hz. Ali tasavvuru konusundaki düşüncelerinin net olarak anlaşılması için kendilerince kaleme alınan eserlere başvurulması ve böylelikle sahip oldukları fikirlerin açığa çıkarılması gerektiğine vurgu yapmaktadırlar. Nusayrî şeyhlerine göre Hz. Ali, sahip olduğu tüm özelliklerle bu dünyadaki en üstün faziletlerle sahip kişidir. Hz. Ali, konuşan Kur'ân'dır. Allah'ın sırlarına vakıf olan, Kur'ân'ın bâtinî hakikatlerini bilendir. Hz. Ali, kendisine sorulan her soruyu cevaplayacak kadar ilmi bir donanıma sahip olandır. Hz. Ali'deki olağanüstü özellikler ve davranışlar, aslında Allah'ın kudretinin Ali'de tecelli etmesi anlamındadır.

Kaynakça | References


- Arslan, Hatice. “Klâsik Nusayrî Eserlerinde Tanrı Düşüncesi”. *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/35 (2017), 463-476.
- Arslan, Hatice. *Nusayri Geleneğinde İnkarnasyon Öğretisi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Aydın, Ayhan. *Günümüz Alevi, Bektaşî, Mevlevî, Nusayri İnanç ve Toplum Önderlerinin Görüş ve Düşünceleri*. İstanbul: Cem Vakfı Yayınları, 2006.
- Bulut, Halil İbrahim. “Tarih, İnanç, Kültür ve Dini Ritüelleriyle Nusayrîlik”. *Ortaoğu Yıllığı* 7/7 (2011), 579-614.
- Demir, Tazegül - Özdemir, Nazife. “Avrasya Televizyonu’nda Yayımlanan ‘48 Perşembe’ Adlı Programda Nusayrîlerle Yapılan Söyleşi”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 267-276.
- Demirci, Kürşat. “Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/340-341. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Er, Piri. “Sözlü Gelenekten Derlemelerle Hatay Alevileri (Nusayrîler) ve İnanç Esasları”. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* 54 (2010), 277-290.
- Eskiocak, Nasreddin. *Gerçek İnsanlık ve Din*. İstanbul: Can Yayınları, 2006.
- Eskiocak, Nasreddin. *İlk Alevi Kimdir*. İstanbul: Can Yayınları, 2014.
- Eskiocak, Nasreddin. *Yaratıcının Azameti ve Kur’ândaki Reenkarnasyon*. İstanbul: Can Yayınları, 1998.
- Işık, Harun. “Kitabu Ta’limi Diyaneti’n-Nusayriyye Işığında Nusayri Teolojisi”. *Bilimname: Düşünce Platformu* 24 (Ocak 2013), 31-56.
- Kubat, Mehmet. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2014.
- Kubat, Mehmet. *Kur’an’da Tevhid*. İstanbul: Beka Yayınları, 2014.
- Kur’ân-ı Kerîm Meâlî*. çev. Halil Altuntaş, Şahin Muzaffer. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2011.
- Mullaoğlu, Memet. *Ali’nin Özü Kur’an Evren’in Gizi İnsan*. Hatay: Onur Ofset, 2006.
- Öz, Mustafa. “Nusayrîler”. *Tarihi ve Kültürel Boyutlarıyla Türkiye’de Aleviler Bektaşiler Nusayrîler*. ed. İsmail Kurt - Seyid Ali Tüz. 181-193. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1999.
- Reyhani, Mahmut. *Gölgesiz Işıklar 2 Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları, 1995.
- Reyhani, Mahmut. *Gölgesiz Işıklar 3 Tarihte Aleviler*. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Reyhani, Mahmut. *Gölgesiz Işıklar 4 Haksızlık ve Haklılık*. İstanbul: Can Yayınları, 1997.
- Sayar, Hamit. *Gölge Işıklar 1 Alevi Nusayri Manifestosu*. Ankara: Dorlion Yayınları, 2021.
- Serin, Şerafettin. *Alevi Nusayriler Hakkında Soru ve Cevaplar*. Adana: Koza Matbaacılık, 2007.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. “Günümüz İnanç Problemlerinden Nusayrîlerin Tanrı Tasavvurları ve Reenkarnasyon Görüşleri”. *Günümüz İnanç Problemleri (Sempozyum)*. ed. ed.y. 319-326. Erzurum: Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2001.
- Sinanoğlu, Abdülhamit. *Nusayrîlerin İnanç Dünyası ve Kutsal Kitabı: (Çağımızda Batınlık Örneği)*. Konya: Esra Yayınları, 1997.
- Sonay, Ahmet. “Abdurrahman El-Hayyir’in ‘Yakzatü’l-Müslimîn El-‘Aleviyyîn’ Adlı Makalesi:

- Tercüme Ve Değerlendirme”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 16/1 (2023), 400-448.
- Sonay, Ahmet. “Çağdaş Nusayrî Âlimlerden Abdurrahmân el-Hayyir: Hayatı, Eserleri ve Görüşleri”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 4/1 (2021), 154-172.
- Sonay, Sabahattin. *Kur’an Işığında İslam ve Gerçek Alevilik*. b.y.: Öz Akdeniz Ofset, 1991.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâciüddîn Muhammed b. Abdilkerîm eş-. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Emir Ali Muhenna, Fâur Ali Hasan. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, 1993.
- Turhaner, Mahmut Nedim. *Allah'ın Mezheplerle Mücadelesi*. b.y.: y.y., ts.
- Türk, Hüseyin. *Anadolu'nun Gizli İnancı Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2013.
- Türk, Hüseyin. “Nusayrilik: İnanç Sistemleri ve Kültürel Özellikleri”. *Folklor/Edebiyat = Folklore/Literature* 7/28 (2001), 127-144.
- Uluçay, Ömer. *Nusayrilik: İnanç Esasları-Tenasuh (Reenkarnasyon)*. Adana: Gözde Yayınları, 2011.
- Üzüm, İlyas. “Nusayrîlik”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Üzüm, İlyas. “Türkiye’de Alevî/Nusayrî Önderlerinin Eserlerinde İnanç Konularına Yaklaşım”. *İslâm Araştırmaları Dergisi* 4 (2000), 173-187.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm Düşüncesinde Hulûl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/341-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi. “Arap Alevîlerinin Ahiret İman Anlayışları ve Tenâsüh İnançları”. *UMDE Dini Tetkikler Dergisi* 6/1 (Temmuz 2023), 86-112.
- Yoldaş, Mehmet Hanifi vd. “Nusayrî Gençlerinin Dini Eğitimi ve Amcılık Kurumunun İşlevi”. *RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 3/2 (Aralık 2023), 140-156.

Kırâat İlmine Olan Teveccühün Azalması Üzerine Hocazâde Ahmed Hilmi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'de Kaleme Aldığı 'Ravzatü'l-Kurrâ' İsimli Makalelerinin Neşri

Yaşar Akaslan |  0000-0003-0715-9295 | yasar.akaslan@omu.edu.tr

Doç. Dr. | Ondokuz Mayıs Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmî Anabilim Dalı | Samsun, Türkiye

ROR  : 028k5qw24

Öz

Gerek Allah Rasûlü'nün sağlığında gerekse ahirete irtihali sonrasında Kur'ân-ı Kerim'in muhafazası adına birçok tedbir alınmış, bu doğrultuda kırâat ilmi bir disiplin olarak teşekkül etmiştir. Kırâat ilminin tahsili çerçevesinde özellikle Osmanlı müderrisleri ve yöneticileri büyük hizmetlerde bulunmuşlardır. İlmi ve âlimi önemseyen Osmanlı sultanları, ulemânın tekliflerini dikkate alarak ilm-i kırâat tedrisi yapılan çeşitli kurumlar tesis etmişler, sahanın uzmanları da bu ilmin meselelerine dair sayısız eser kaleme almışlardır. Bu çerçevede kırâat ilmi en parlak dönemlerinden birisini Osmanlı coğrafyasında yaşamıştır. Sahada yetişen mütehasis âlimler, kaleme alınan pek çok mufassal ve muhtasar eser, kırâat tedris birikiminin bir neticesi olarak tesis edilen ekoller kırâat tarihinin konuları arasına girmekle kalmamış, İslâm ilim tarihinin önemli bir bölümünü oluşturmuştur. Zirvenin ardından yaşanan gerileme süreci her alanda olduğu gibi İslâmî ilimler sahasında da kendini göstermiştir. Osmanlı'nın son dönemlerine gelindiğinde kırâat ilmi tahsiline gereken önem verilmemiş, bu sahadaki uzman isimlerin sayısı gittikçe azalmış, hâl böyle olunca kırâat ilminin gelecek nesillere aktarılması hususunda endişeler yaşanmıştır. Meselenin ehemmiyetine vâkif olanlar gidışatın vahâmetini gördüklerinden kitap, dergi, gazete gibi çeşitli platformlarda konuyu gündeme getirmişlerdir. Özellikle dergi ve gazetelerin önemli fonksiyon icra ettiği dönemlerde meseleyi gündem yapan isimlerden biri de mutasavvıf ve tarihçi kimlikleriyle maruf olan biyografi yazarı Hocazâde Ahmed Hilmi'dir. O, yazar kadrosunda yer aldığı ve dönemin önemli dergilerinden kabul edilen *Cerîde-i Sûfiyye*'de, kırâat ilminin ihyası adına "Ravzatü'l-Kurrâ" isimli yazı dizisini kaleme almıştır. Bu çalışmada, Hocazâde Ahmed Hilmi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'de telif ettiği yedi makaleden müteşekkil olan "Ravzatü'l-Kurrâ" makalelerinin transkripsiyonlu hâli neşredilecektir. Branşı olmamasına rağmen farz-ı kifâyeye kabul edilen kırâat ilmi üzerine Hocazâde Ahmed Hilmi'nin eğilmesi, hissettiği sorumluluk bilinciyle hareket ettiğini düşündürmektedir. Yer yer bilgi hataları barındıran söz konusu yazılar elinizdeki çalışmada gerektiğinde tashih edilip aslında olduğu şekliyle aynen aktarılmayacaktır. Telif edildiği yıllarda oldukça yankı bulan mezkûr yazı dizisinin, ilm-i kırâat gibi bir disiplinin yeniden ihyası adına sunduğu teklifler dönemin yetkili mercilerince makul görülmüş ve karşılık bulmuştur. Bu itibarla Hocazâde Ahmed Hilmi'nin "Ravzatü'l-Kurrâ" makalelerinin neşri oldukça önem arz etmektedir. Ayrıca tarihi bir vesika mahiyetindeki mezkûr yazılar kırâat ilmine bakışı gösterdiği gibi son dönem Osmanlı

ilmiyesinin durumunu da gözler önüne sermektedir. “Ravzatü'l-Kurrâ” makaleleri esasen bir muhtasar kırâat tarihi çalışması görünümündedir. Nitekim yazarın bu minvalde ihtiyaca binaen kitaplaştırdığı ve aynı isimle -basit şekilde olsa da- yayımladığı yazılar, erbâbı tarafından döneminde ilgi görmüştür. Bu durum, günümüz ilm-i kırâat faaliyetleri etrafında, sahip olduğumuz zengin ilmî mirasımızın yeniden gözden geçirilmesine imkân sağlayacaktır. Elinizdeki çalışma, müellifin tarihçi ve biyografi yazarı gözüyle kaleme aldığı ve birbirinin mütemmimi olan yazı dizisini gün yüzüne çıkarma maksadını taşımaktadır.

Anahtar Kelimeler


Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi, Hocazâde Ahmed Hilmi, Cerîde-i Sûfiyye, Ravzatü'l-Kurrâ.

Atıf Bilgisi


Akaslan, Yaşar. “Kırâat İlmine Olan Teveccühün Azalması Üzerine Hocazâde Ahmed Hilmi'nin Cerîde-i Sûfiyye'de Kaleme Aldığı 'Ravzatü'l-Kurrâ' İsimli Makalelerinin Neşri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 25-54. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.02>

Geliş Tarihi	05.02.2024
Kabul Tarihi	16.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Publication of the ‘Rawza al-Qurra’ Articles Written by Hojazade Ahmed Hilmi in *Ceride Sufiyye* on the Decrease of the Demand for the Science of Qiraah

Yaşar Akaslan |  0000-0003-0715-9295 | yasar.akaslan@omu.edu.tr

Associate Professor | Ondokuz Mayıs University, Faculty of Divinity, Qur’an Recitation and Qiraah Science | Samsun, Türkiye

ROR  : 028k5qw24

Abstract

Many measures were taken to protect the Qur’an both during the life of the Hz. Prophet and after her death. In this context, the science of qiraah was formed as a discipline. Great services have been rendered within the framework of the education of the science of qiraah. Especially, Ottoman professors and administrators made great efforts. Ottoman sultans, who cared about science and scientists, cared about the proposals of scientists. In this context, they established various institutions that teach the science of qiraah. The experts of the branch have also written numerous works on the subjects of the science of qiraah. When it comes to the last periods of the Ottoman Empire, there has been a neglect in every branch. From this situation, the science of qiraah has also taken its share. Necessary importance was not given to the teaching of qiraah and the number of experts in this field gradually decreased. As such, there were concerns about the transfer of the science of qiraah to future generations. Those who know the importance of the issue have brought the issue to the agenda in various platforms such as books, magazines and newspapers because they saw the difficulty of the course. One of the names who brought the subject to the agenda is Hojazade Akhmed Hilmi, who is known for his sufi and historian identities. In *Ceride Sufiyye*, where he was a writer, he wrote a series of articles called “Rawza al-Qurra” about what can be done to reduce the demand for the science of qiraah and to keep it alive. The series of articles written by Hojazade Akhmed Hilmi, one of the leading biographers of his time, on the science of qiraah in *Ceride-i Sufiyye*, consists of seven articles. In the aforementioned articles, the basic subjects of the science of qiraah, such as tawatur, sab’a and ashere qiraah, biographies of the imams of qiraah, and rasm al-mushaf were discussed. In this respect, it is a summary of the history of the Qur’an. Hojazade Akhmed Hilmi states that both the Ottoman sultans and the scientists attached great importance to the field of qiraah. However, he sadly observes that the demand for this science has been decreasing day by day lately. He states that Muslims will be sinful because of this situation, in other words, due to the science of qiraah, which is fard kifaye. Hojazade makes some suggestions to the authorities in order to eliminate this

situation, which is the main reason for writing the series of articles.

Keywords

Qur’an Recitation and Qiraah Science, Hojazade Akhmed Hilmi, Ceride Sufiyye, Rawza al-Qurra.

Citation

Akaslan, Yaşar. “The Publication of the ‘Rawza al-Qurra’ Articles Written by Hojazade Ahmed Hilmi in Ceride Sufiyye on the Decrease of the Demand for the Science of Qiraah”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 25-54. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.02>

Date of Submission	05.02.2024
Date of Acceptance	16.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Author Contribution Levels	In articles with more than one author, the responsible author should be indicated. In addition, each author's contribution to the article should be written in this section. It should be stated which author is involved in which stage of the article. In single-author studies, this section is not required to be completed.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Öteden beri Müslümanlar tarafından kırâat ilmine oldukça önem verilmiş, özellikle Osmanlı coğrafyasında büyük teveccühe mazhar olan bu ilmin tedrisi konusunda hatırı sayılır hizmetlerde bulunulmuştur. Tarihî sürecinde Kur’ân kırâatlerinin muhafazası adına birtakım tedbirler alındığını, çeşitli kurumlar tesis edildiğini, zengin bir literatür teşekkül ettiğini görmekteyiz. Bu sahaya takdir edilesi hizmetlerde bulunan Osmanlı’nın son dönemlerinde, her alanda olduğu gibi kırâat ilminin ihmali de dikkatlerden kaçmamaktadır. İlgilenenlerin geçim sıkıntısı yaşayacaklarına dair endişeleri ve öğrencilerin getirisi olan başka alanlara merak salıp yönelmeleri kırâat ilminin tahsiline önem verilmemesinin belli başlı sebeplerindendir.¹ Bu süreçte siyasi, ekonomik, kültürel alanlar başta olmak üzere birçok mevzide mücadele eden Osmanlı’nın muhtelif sahalarda uzmanlaşmış ehl-i kalemi, dönemin süreli yayınlarında halkı bilinçlendirmek üzere farklı mevzularda yazılar kaleme almışlardır.

Sanayi Devrimi ile birlikte bir propaganda vasıtası kabul edilen gazete ve dergiler, oldukça zor günler geçiren 19. asrın Osmanlısında halkı bilinçlendirme ve ülke savunmasını teşvik misyonunun² yanında bazen kitap işlevi de görmüştür. Zira bu dönemde yayımlanan dergi ve gazetelere bakıldığında birçok konunun kitap formatında ele alındığı görülecektir. Önemli kitle iletişim araçlarından olan dergi ve gazetelere kitaplardan daha fazla rağbet gösterilmesi sebebiyle kitap olarak yayına dönüşe(bile)cek nitelikteki birtakım konular gazete ve dergilerde yazı dizisi (tefrika) şeklinde yayımlanmıştır. Ayrıca tefrika edilen bu metinlerin dağıtılmayıp müstakil bir kitap hâlinde basılması düşüncesi gündeme gelmiş ve bu yolla birçok eser teşekkül etmiştir. Gerek 19. asırda gerekse 20. asrın başlarında görülen gazete ve dergilerin kitabın önüne geçmiş olması, medya ve basının öneminin giderek arttığını göstermektedir. Böylece bilgilendirmeler ve farklı bakış açılarıyla yapılan değerlendirmeler revaç bulan gazeteler ve dergiler yoluyla gerçekleştirilmiştir.³ *Cerîde-i Sûfiyye* de bu yayınlardan biri olup yazarları mezkûr dergi üzerinden halka ulaşarak düşüncelerini paylaşmışlardır. Derginin yazarlarından olup mutasavvıf ve tarihçi kimlikleriyle tanınan Hocazâde Ahmed Hilmi, kırâat ilmine olan teveccühün azalmasını ve

¹ Hocazâde Ahmed Hilmi, “Ravzatü'l-Kurrâ”, *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası* 6/148, 275.

² Bu dönemde yayın yapan dergilerin ilk sayfalarına göz atıldığında tefsir konulu makalelerin bulunduğu görülecektir. Özellikle savaş döneminde okuyucuyu cihada teşvik eden bir üslupla kaleme alınan Kur’ân tefsiri, şehadet içerikli âyetlerin yorumları ve şehitliğe dair birçok hadis rivâyetinin izahları kayda değerdir. Konu *Sebîlürreşâd* bağlamında müstakil olarak ele alınmıştır. Detaylı bilgi için bkz. Mahmut Öztürk, “Sebîlürreşâd Mecmuası’nın Çanakkale Savaşları Münasebetiyle İzlediği Yayın Politikası: Tefsir Yazıları”, *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu Elazığ-19-21 Ekim 2016*, yay. haz. Merve Uğur (Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2018), 1/379-412.

³ Detaylı bilgi için bkz. Sibel Onursoy, “Türkiye’de Medya”, *Medya ve İletişim*, ed. Halil İbrahim Gürcan (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012), 136-162.

meseleye dair mevcut kayıtsızlığı gündeme taşımak üzere “Ravzatü'l-Kurrâ” adıyla makaleler yazmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla dönemin az sayıda kaleme alınan kırâat telifâtı arasındaki bu makaleler, yazıldığı süreçte önemli görevler ifa etmiştir. Kırâat ilmine rağbetin azalması üzerine müellifin kendisine vazife belleyip telif ettiği böyle bir yazı dizisi günümüz kırâat faaliyetleri adına dönemin -ilm-i kırâat açısından- durumunu göstermesi bakımından kıymeti haizdir. Bu itibarla bazı eserlerin dipnot ve kaynakçalarında görmemize rağmen “Ravzatü'l-Kurrâ” yazılarına dair müstakil bir çalışmanın daha evvel yapılmaması bizi böyle bir teşebbüse sevk etmiştir. Alana bir nebze de olsa katkı sunacağını umduğumuz elinizdeki makalede, oldukça muhtasar addedilebilecek kırâat tarihi sadedinde mezkûr yazı dizisi işlenecek, müellifi tanıtılacak ve yazılarının transkripsiyonlu neşri yapılacaktır.

1. Hocasâde Ahmed Hilmi

1907 senesinde yayımlanan “Ziyâret-i Evliyâ” adlı eserinde,⁴ isminin başına getirdiği “Maarif Nezâret-i Celîlesi teftiş ve muayene heyeti âzasından” ifadesi dışında mesleği ya da tahsil hayatına dair kaynaklarda herhangi bir malumat bulunmayan Hocasâde Ahmed Hilmi, Erzincan'ın Eğin (Kemaliye) kazasında 1293/1876 yılında dünyaya gelmiştir.⁵ Babası, huzur derslerinin başmuhataplarından müderris Mehmed Hulûsi Efendi'dir. “Eşrefzâdeler” olarak şöhret bulan ailesinin soyu “Halvetiyye” tarikatının II. pîri kabul edilen Seyyid Cemâlüddîn Yahya b. Seyyid Bahâiddîn eş-Şîrvânî'ye (ö. 870/1466)⁶ ulaşmaktadır. Hocasâde Ahmed Hilmi, kendisinin Nakşibendî şeyhlerinden İzmirli Osman Nûri Efendi'ye mensup olduğunu, telif ettiği *Hadîkatü'l-Evliyâ* adlı eserde bizzat zikretmektedir.⁷ Oldukça genç bir yaşta, 1332/1914 yılında İstanbul'da vefat ettiği söylenen Hocasâde Ahmed Hilmi'nin naası, Üsküdar Karacaahmet Mezarlığı'nda Reîsü'l-Hattâtîn Şeyh Hamdullah Efendi'nin (ö. 926/1520) kabrinin yakınlarına (arka cephesine) defnedilmiştir.⁸ Ebül'ulâ Mardin (ö. 1957), Hocasâde Ahmed Hilmi'nin öldüğünde otuz dokuz yaşında olduğunu belirtmektedir.⁹ Ârif,

⁴ Hocasâde Ahmed Hilmi, *Ziyâret-i Evliyâ* (İstanbul: Cihan Kütüphanesi Matbaası, 1907), kapak sayfası.

⁵ Hazım Sezgin vd., *Her Yönüyle Kemaliye (Eğin)* (İstanbul: Kemaliye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayınları, 1996), 761.

⁶ Hakkında ayrıntılı malumat için bk. Hüseyin Vassâf, *Sefîne-i Evliyâ*, haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz (İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006), 3/138-139; Mehmet Rıhtım, “Yahyâ-yı Şîrvânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/264-266.

⁷ Hocasâde Ahmed Hilmi, *Hadîkatü'l-Evliyâ: Silsile-i Meşâyih-i Nakşibendiyye*, (İstanbul: y.y., 1318), 174.

⁸ Agah Sırrı Levend vd., “Hocazade Ahmed Hilmi”, *Türk Ansiklopedisi* (Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946), 1/259; Erdoğan Şahin, *Erzincan Tarihi* (Erzincan: Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayınları, 1987), 2/285-286; Mustafa Özel, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 124.

⁹ Ebül'ulâ Mardin, *Huzur Dersleri*, nşr. İsmet Sungurbey (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966), 2/240.

takvâ sahibi ve samimi bir şahsiyet olarak tavsif edilen Hocazâde Ahmed Hilmi dostlarının itibar ettiği bir simadır.¹⁰

Biyografik tarihle ilgilenen, daha ziyade tasavvuf sahasında yaptığı çalışmalarıyla tanınan Hocazâde Ahmed Hilmi, Nakşibendiyye tarikatının önemli şeyhlerini tanıtmak amacıyla birtakım yazılar kaleme almış, bu çalışmaları diğer bazı tarikatların kurucuları ve silsileleri için de birer kitap olacak şekilde genişletmiştir. Müellifin başlıca eserleri şu şekildedir:

1. *Hadikatü'l-Evliyâ*
2. *Seyyid Yahyâ eş-Şirvânî*
3. *İbrâhim Gülşenî*
4. *İmam Gazâlî*
5. *Ziyâret-i Evliyâ*
6. *Ravzatü'l-Kurrâ ve Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm*
7. *Mir'ât-ı Hazret-i Muhyiddîn-i Arabî*
8. *Mir'ât-ı Bâyezîd-i Bistâmî ve Ebü'l-Hasan Harakânî*¹¹

2. Cerîde-i Sûfiyye

Cumhuriyet öncesi yayın hayatına başlayan *Cerîde-i Sûfiyye* tasavvuf ağırlıklı muhtevaya sahip bir dergi olup yayımlandığı dönemin şartları dikkate alındığında oldukça uzun sayılabilecek bir süre yayın hayatını devam ettirmiştir. Yaklaşık on yıllık bir periyotta düzenli basılarak -tasavvuf açısından- en uzun ömürlü süreli yayın olması bakımından dikkat çekmiştir. Dergi, 6 Mart 1325 (19 Mart 1909) tarihinde haftalık olarak yayımlanmaya başlamış, 49. sayıdan itibaren iki haftada bir kez; 133. sayıdan sonra ise tekrardan haftalık yayımlanmış, 1 Eylül 1335 (1 Eylül 1919) tarihinde 161. sayıya ulaşarak yayın hayatına son vermiştir.¹²

Adından da anlaşılacağı üzere *Cerîde-i Sûfiyye* bir tasavvuf dergisi niteliği arz etse de derginin başlığında “Tasavvufî, dinî, siyasî, ahlâkî, edebî Türk cerîde-i İslâmiyyesi'dir.”¹³

¹⁰ M. Serhan Tayşi, “Hocazâde Ahmed Hilmi Efendi”, *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*, ed. Ali Ural (İstanbul: Sebat Yayınları, 1996), 9/300.

¹¹ Hocazâde Ahmed Hilmi'nin eserlerine ilişkin olarak bk. Mustafa Kara, “Hocazâde Ahmed Hilmi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/207.

¹² Mustafa Kara, “Cerîde-i Sûfiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/410; İslamcı Dergiler Projesi (İDP), “Cerîde-i Sûfiyye” (Erişim 15 Haziran 2023).

¹³ İlk çıktığı zamanlarda *Cerîde-i Sûfiyye*'nin başlığında “Rehber-i Şeriat-ı Muhammediyye, Kefil-i Hukûk-i Osmâniyye, Hâdim-i Millet-i İslâmiyye” ifadeleri yer almaktadır. Başlığına 108-119. sayılarda “Organe Turc Panislamique” ifadesi ilave edilen dergi 29-31 Temmuz 1330 (11-13 Ağustos 1914)

ibaresi yer almıştır. Bu itibarla muhtelif ilimlere dair mevzular oldukça zengin içeriklerle dergide işlenmiştir. Son derece derin ve teknik sayılabilecek Kur'ân, tefsir ve kırâat muhtevalı yazılar¹⁴ bakımından da değerlendirilmeyi hak etmektedir.

Derginin ilk sayısında, “Mesleğimiz” başlıklı yazıda başyazar sıfatıyla Ali Fuâd, *Ceride-i Sûfiyye*'nin asıl amacına dair şu ifadeleri serdetmektedir: “Şimdilik *Ceride-i Sûfiyye*'yi ahlâkî, dînî, tasavvufî olmak ve ahkâm-ı şer'îyye-i Muhammediyye'ye muvâfık ve i'tikâd-ı fırka-i nâciyye mutâbık bulunmak üzere birkaç makâle iştiğâl eyleyecektir. Mesâil-i şer'îyye-i esâsiyye istilâhât-ı evliyâ ile mezcedilecek olursa zevk-u mevhumîden ezvâk-ı müteaddide-i asliye hâsıl olur ki esâs mes'ele demektir. Ehline göre mâlûm ve ârife ise işâret kâfîdir. Hemân Cenâb-ı Hakk ve Feyyâz-ı Mutlak tevfiât-ı Sübhâniyyesine mazhar buyursun.”¹⁵

Sorumlu müdürlüğünü Hasan Kâzım'ın, başyazarlığını ise 121. sayıya kadar Ali Fuâd'ın, bu sayıdan sonra Mustafa Fevzi Efendi'nin yaptığı *Ceride-i Sûfiyye*'nin yazar kadrosu şu şekildedir: Sâdık Vicdânî, ibnülemin Mahmud Kemâl, Veled Çelebi, Ferid Kam, Hocasâde Ahmed Hilmi, İsmail Hakkı İzmirli, Ahmed Remzi Akyürek, Mustafa Fevzi, Mehmed Gülşen, Bursalı Mehmed Tâhir, Tâhirü'l-Mevlevî, Abdülbâki, Muallim Vahyî, Hamâmîzâde İhsan, Rızâ Tefvik, Hüseyin Vassâf ve Mehmed Ziyâ.¹⁶

Ceride-i Sûfiyye'nin tüm sayıları “İslamcı Dergiler Projesi” adıyla başlatılan proje çerçevesinde *İlmi Etüdler Derneği* tarafından 2013 yılında yeniden okuyucu ile buluşturulmuştur.¹⁷

3. Muhteva Analizi

Ceride-i Sûfiyye'de kaleme alınan “Ravzatü'l-Kurrâ” yazı dizisinin, müellifi Hocasâde Ahmed Hilmi tarafından “Ravzatü'l-Kurrâ ve Târîh-i Kur'ân-ı Kerîm” adıyla kitaplaştırıldığı söylenmektedir.¹⁸ Araştırmalarımıza göre “Ravzatü'l-Kurrâ” yazıları gerek *Ceride-i Sûfiyye* gerekse *Sırâtülmüstakîm* isimli dönemin dergilerinde farklı zamanlarda aynı muhteva üzere kaleme alınmıştır.¹⁹ Her iki dergiyi incelediğimizde, konuya dair bilgi aktaran

tarihlerinde “*Ceride-i Sûfiyye*'nin Yevmî ve Siyasî Nüshasıdır” ibaresiyle günlük gazete şeklinde yayımlanmıştır.

¹⁴ Ercan Şen, “II. Meşrutiyet Dönemi ve Sonrasında Yayınlanan Bazı Dergilerde Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 494-495.

¹⁵ Ali Fuâd, “Mesleğimiz”, *Ceride-i Sûfiyye* 1 (1909), 1.

¹⁶ Kara, “*Ceride-i Sûfiyye*”, 7/410. Dergi için ayrıca bk. Atilla Kaşıkçı, *Bütün Yönleriyle Ceride-i Sûfiyye: İnceleme-Dizin* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994), 20-45.

¹⁷ Bk. İslamcı Dergiler Projesi, “*Ceride-i Sûfiyye*”.

¹⁸ Bk. Kara, “Hocasâde Ahmed Hilmi”, 18/207; Özel, “Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II”, 124; Şen, “II. Meşrutiyet Dönemi ve Sonrasında Yayınlanan Bazı Dergilerde Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar”, 495.

¹⁹ Konuya dair bk. Ömer Mehmet Ulusoy, “Sırât-ı Müstakîm ve Sebîlü'r-Reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım”, *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 209-227.

araştırmacıların ifade ettikleri gibi mezkûr kitap *Cerîde-i Sûfiyye*'de yayımlanan makalelerden değil *Sırâtımüstakîm Dergisi*'nde telif edilen yazılardan teşekkül etmektedir. Nitekim *Cerîde-i Sûfiyye*'de yer almayıp *Sırâtımüstakîm*'de bulunan birçok konuya dair "Ravzatü'l-Kurrâ" makalesi söz konusu kitapta bir araya getirilmek suretiyle oluşturulmuştur. Ayrıca kitapta zaman zaman müellif tarafından bazı ufak değişikliklere de gidilmiştir. Bu itibarla tedavüldeki hatalı bilginin farklı araştırmacılar tarafından tekrarlandığını belirtmeliyiz.

Hocazâde Ahmed Hilmi, yazı dizisinin mukaddimesi bağlamında kırâat ilminin Hz. Peygamber'e dayandığı, Kur'ân'ın edâ keyfiyetinin bizzat ondan öğrenildiği hususunu vurgulamakta ve tecvîd kuralları çerçevesinde bu ilmin Kur'ân'ın tilâvetini konu edinen kıymetli bir disiplin olduğunu şu sözlerle ifade etmektedir: "İlm-i kırâat, zât-ı risâlet-penâh sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden ahz olunduğu vechile nazm-ı mübîn-i Furkân'ın suver ve vücûh-ı makbûlesinden keyfiyet-i edâ ve tilâvetiyle kavânîn-i tecvîdiyyesinden bâhis bir ilm-i celîl olup ulûm-ı Arabiyye'den istimdâd ve istiâne eder."

Kırâat ilminin tanımını ihtiva eden mezkûr mukaddime cümlesini müteakiben müellif "Ravzatü'l-Kurrâ" yazılarını kaleme alma gerekçesi olarak ilm-i kırâatin ihmal edildiğini "Kur'ân-ı Azîmü'ş-şân'ın vücûh ile kırâatı pek mühim bir fen olduğu ve bu fenn-i celîlin erbâbı vaktiyle mazhar-ı ihtirâmât-ı ümmet olagelmiş iken bir müddetten beri dûcâr u ihmâl olmuş bulunduğu îzâhdan müstağnîdir." şeklinde dile getirmektedir.

Hocazâde Ahmed Hilmi, tarihî sürecinde kırâat ilmine hizmet eden zevât ve bu sahanın bazı mevzuları hakkında bilgi vermek amacıyla telif ettiği yazı dizisini gerek döneminde gerekse gelecekte bu sahaya ilgi duyanların istifadesine sunduğunu belirtmektedir. Zira müellife göre geçmişte Zehebî'nin (ö. 748/1348) ve İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) kırâat ilmiyle iştigal eden âlimleri tanıttıkları tabakât eserleri²⁰ dışında herhangi bir çalışma söz konusu değildir. Bu durumdan yakınan Hocazâde Ahmed Hilmi, özellikle Osmanlı'da kırâat ilmine mesai harcayan ulemâyı anlatan bir çalışma yapılmasının lüzumuna inanmış, Bursalı Mehmed Tâhir Bey'in (ö. 1925) tavsiyesi ve bu hususta kendisine yardım edeceğine dair söz vermesi üzerine bu yazı dizisini telife koyulmuştur. Edebiyat tarihçisi Ali Emîrî Efendi (ö. 1924) ile Amasya tarihi araştırmacılarından Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi (ö. 1939) de bu konuda kendisine yardımcı olan isimler arasındadır.

İslâmî ilimler literatüründe özellikle muhtasar çalışmalarda, müelliflerin eserlerinin mukaddimelerinde yer verdikleri -zaman zaman oldukça iddialı- telif gerekçeleri ile Hocazâde Ahmed Hilmi'nin "Ravzatü'l-Kurrâ" makalelerinin yazım amacı bu manada benzer nitelik arz etmektedir. Ancak müellifin tasavvufî ve biyografik tarzda eserlere ağırlık vermesi, kırâat ilmi gibi sahanın tarihine ve meselelerine vukûfiyet isteyen bir disiplin için yetersiz kaldığını düşündürmektedir. Nitekim Bursalı Mehmed Tâhir Efendi,

²⁰ Kastedilen eserler, Zehebî'nin *Ma'rîfetü'l-kurrâi'l-kibâr*'ı ile İbnü'l-Cezerî'nin *Ğâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*'sıdır.

Ali Emîrî Efendi ve Hüseyin Hüsâmeddîn Efendi gibi dönemin önemli simalarından yardım beklentisi bu durumu teyit eder mahiyettedir. Kırâat ilmi açısından yazılarda görülen bazı hatalı aktarımlar, tarihî bilgilerdeki yanlışlıklar ve müellifin literatüre dair eksiklikleri de makalelerde yer yer göze çarpmaktadır. Makalelerin yazımı sırasında istifade ettiği kaynakları zaman zaman yazarının isimleriyle zikretse de müellifin literatür açısından zayıf kaldığını yinelemeliyiz. Buhârî, Müslim, Cüveynî, Dâni, Zehebî, İbnü'l-Cezerî, Taşköprüzâde Mehmed Efendi gibi isimlere atıfta bulunan Hocazâde Ahmed Hilmi'nin makale muhtevasına ilişkin aktardığı malumat bilgilendirme kabilinden olması göz önünde bulundurulduğunda ve dönemin ilmî şartları etrafında düşünüldüğünde anlaşılabilir olduğu kanaatindeyiz.

Çalışmada özet şekilde de olsa kırâat ilminin temel meselelerinden kabul edilen tevâtür olgusu üzerindeki tartışmalar, kırâat-ı seb'a, kırâat-ı aşere, kırâat imamlarının biyografilerine dair bilgiler, Kur'ân kelimelerinin yazımıyla ilgilenen resmü'l-mushaf ilmi ve -kısmen- ilm-i kırâat literatürü üzerinde durulmuştur. Bunun yanında Kur'ân'ın cem' ve istinsâh sürecini hazırlayan âmiller, cem' ve istinsâh faaliyetlerinde yer alan kurrâ sahâbîler; Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şâm gibi istinsâh sonrası Mushaf gönderilen belli merkezlerde Kur'ân eğitim-öğretim faaliyetlerini yürüten tâbiîn ve tebe-i tâbiîn arasında yer alan kurrâdan bahsedilerek Kur'ân tarihi ihtisar edilmiştir.

Müellif, Kur'ân kırâatlerinden herhangi birinin yok olmasını yahut tahrif edilmesini önlemeye matuf olarak önemli bir vazife icra eden kırâat ilminin ihmal edilmemesi gerektiğinin altını çizmektedir. Her devirde bu ilmi -silsile hâlinde- birbirine nakledenlerin bulunması mecburiyetinden de bahsetmekte ve tahsili farz-ı kifâye hükmünde olan kırâat ilmine kayıtsız kalınması hâlinde İslâm ümmetinin tamamının günahkâr olacağını İmâmü'l-Haremeyn Cüveynî'den (ö. 478/1085) aktardığı sözlerle ifade etmektedir.²¹ Bu bağlamda Osmanlı sultanlarının "ilm-i şerif" olarak vasıflanan kırâat ilminin tahsiline hassasiyet gösterdiklerinden, hamele-i Kur'ân'a iltifat ederek bu faaliyetle meşgul olanların sayısını artırmak üzere onları teşvik ettiklerinden bahsetmekte ve bu çerçevede gerek İstanbul'da gerekse taşrada dâru'l-kurrâ, cami, mescid gibi muhtelif mekânlardaki hizmetlerine değinmektedir. Yine Dâru'l-Hilâfeti'l-Aliyye'deki en kıdemli kırâat üstadına şeyhü'l-kurrâlık makamı tesis ederek devlet bütçesinden maaş vermek suretiyle büyük hizmette bulduklarından söz etmektedir. Ancak yaşadığı dönemde her alanda olduğu gibi ilm-i kırâat konusundaki ihmallere de dikkat çekmektedir. Ayrıca İslâm dünyasında gerek sahih gerekse şâz tüm tarîk ve meslekleri muttasıl bir senedle ve fem-i muhsinden alan sadece üç beş kişinin kaldığını, onların da hâlihazırda İstanbul'da yaşadıklarını teessürle dile getirmektedir. Hâl böyleyken ilm-i kırâate olan kayıtsızlık ve bu konudaki kadir kıymet bilmez tutuma karşı, alandaki üstâdların öğrenci yetiştirmemek suretiyle tepki göstermelerinden kaygı duyduğunu dile getirmektedir. Bu vesileyle kırâat ilminin ihyası adına dönemin evkâf nâzırı Hayri Bey'e bazı tekliflerde bulunmuştur.

²¹ Ceride-i Sûfiyye, 3/67 (10 Teşrînüevvel 1329/22 Zilkâde 1331), 206.

Cerîde-i Sûfiyye'deki "Ravzatü'l-Kurrâ" makalelerinin yayın tarihi, cildi, sayısı ve sayfa aralıkları aşağıdaki gibidir:

No	Makale Başlığı	Yayın Tarihi, Cilt/Sayı/Sayfa Aralığı
1	Ravzatü'l-Kurrâ 1	6 Eylül 1329/17 Şevvâl 1331 (19 Eylül 1913), 3/62/155-156
2	Ravzatü'l-Kurrâ 2	12 Eylül 1329/24 Şevvâl 1331 (26 Eylül 1913), 3/63/164-166
3	Ravzatü'l-Kurrâ 3	19 Eylül 1329/1 Zilkâde 1331 (2 Ekim 1913), 3/64/176-177
4	Ravzatü'l-Kurrâ 4	3 Teşrînievvel 1329/15 Zilkâde 1331 (16 Ekim 1913), 3/66/198
5	Ravzatü'l-Kurrâ 5	10 Teşrînievvel 1329/22 Zilkâde 1331 (23 Ekim 1913), 3/67/206-208
6	Ravzatü'l-Kurrâ 6	24 Teşrînievvel 1329/7 Şevvâl 1331 (9 Eylül 1913), 3/69/226-227
7	Ravzatü'l-Kurrâ 7	19 Kanûnievvel 1329/3 Safer 1332 (1 Ocak 1914), 3/77/306-307

4. "Ravzatü'l-Kurrâ" Makalelerinin Transkripsiyonu

Hocazâde Ahmed Hilmi'nin *Cerîde-i Sûfiyye*'de kırâat ilmine dair yayımladığı yedi yazılık serinin dili Osmanlı Türkçesi'dir. Bu başlık altında "Ravzatü'l-Kurrâ" isimli makalelerin yalnızca transkripsiyonlu neşrine yer verilmiştir. Yorum ve teferruatla ilişkin -sehv ve yanlış bilgi aktarımı hariç- söz edilmemiştir. Yazılardaki yanlış bilgi aktarımlarının ya da sehivlerin tashihi, ilgili dipnotta "nşr" kısaltmasıyla tarafımızdan yapılmıştır. Kullandığımız *Cerîde-i Sûfiyye* nüshaları, "İslamcı Dergiler Projesi" çerçevesinde projenin internet sayfasında kullanıma açılan nüshalardır. Müellifin yazıları, sayfa bakımından sayıdan sayıya değişiklik arz etmektedir. Çalışmamızda basit transkripsiyon kuralları uygulanmış olup Osmanlıca ve Farsça kelimelerde uzatma (şapka) işareti kullanılmıştır. Transkripsiyonda kronolojik sırayı esas aldığımız metinlerin -orijinalliğini muhafaza adına- şekilsel özelliklerinde değişikliğe gidilmemiştir. Her makale için dipnotta derginin yayın tarihi, cildi, sayısı ve sayfa aralıklarının yer aldığı künyesi belirtilmiştir. Yazılarda kullanılan âyet-i kerîmeler, hadis-i şerifler ve diğer Arapça ifadeler tarafımızdan çevrilmiş olup dipnotta verilmiştir.

1.1. 4.1. Ravzatü'l-Kurrâ²²

İlm-i Vücûh-ı Kırâatin Hulâsa-i Târifi ile Tarihçesi

İlm-i kırâat, zât-ı risâlet-penâh sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden ahz olduğu vechile nazm-ı mübîn-i Furkân'ın suver ve vücûh-ı makbûlesinden keyfiyet-i edâ ve tilâvetiyle kavânîn-i tecvîdiyyesinden bâhis bir ilm-i celîl olup ulûm-ı Arabiyye'den istimdâd ve istiâne eder.

²² *Cerîde-i Sûfiyye*, 3/62 (6 Eylül 1329/17 Şevvâl 1331), 155-156.

Kur'ân-ı Azîmü'ş-şân'ın vücûh ile kırâati pek mühim bir fen olduğu ve bu fenn-i celîlin erbâbı vaktiyle mazhar-ı ihtirâmât-ı ümmet olagelmış iken bir müddetten beri dûçar u ihmâl olmuş bulunduğu izahtan müstağnidir.

Selef-i sâlihînin bu bâbdaki hidemâtı ve meşâhîr-i kurrânın alâ tarîkı'l-hulâsa terâcim ve selâsili hakkında mâlumât edinmek hâlen ve âtiyen mûcib-i istifade-i fevkalade olacağı derkâr olup ancak elde sadr-ı İslâm'dan sekiz yüz tarihine kadar güzerân olan akrâ-yı kirâmın terâcim-i ahvâlini mübeyyin Zehebî²³ ve Cezerî "Tabakât"ından başka elde bir eser olmadığından tarih-i mezkûre kadar olan eslâf-ı muhterem-i kurrânın hidemâtiyle tercemeleri "Ravzatü'l-Kurrâ" namı altında olarak âsâr-ı mezkûreden telhîsan ve ondan sonra bugüne kadar hidemât-ı mebrûreleri sebk eden kurrâ-i kirâmın ve bu meyânda bilhassa mesâ-i fevkaladeleri müsellemler olan Osmanlı akrâ-yı muhteremesinin hidemât ve terâcim-i ahvâli dahi "Ravzatü'l-Kurrâ'dan Osmanlılar'ın İlm-i Vücûh-ı Kırâatine Hizmetleri" unvânı altında olarak tedvîn ve neşr olunması üstâd-ı muhterem Bursalı Mehmed Tâhir Bey Efendi (ö. 1925) tarafından tavsiye ve bu bâbda muâvenet-i aliyyeleri va'dolunmuş olduğu gibi tarih-i edebiyât-ı Osmaniyye'de vukûf ve ihâta-i külliyyeleri müteâref ve müsellemler olan edîb-i muhterem, üstâd-ı âlî- himem Ali Emîrî Efendi (ö. 1924) hazretleri dahi bu hususta hazâin-i ilm ü mârifetlerinden istifade etmekteliğimize müsâade buyurmuş oldukları ve "Amasya Tarihi" muharrir-i fâzılı Hüseyin Hüsameddin Efendi (ö. 1939) biraderimiz de lütfen muâvenet-i mahsûsada bulunacakları cihetle bu bâbdaki müşkilâta bakmayıp müstâinen bi-tevfikîhi teâlâ bu eserin tahrîrine teşmîr-i sâk-ı ihtimâm eyledim.

Bu eser hâlen gerek merkez-i saltanat-ı seniyyede gerek vilayât-ı Osmaniyye ve sair memâlik-i İslâmiyye'de mevcut kurrâ-i kirâmın dahi terâcim-i ahvâlini hâvî bulunacağı cihetle bu gibi zevâtı hâriçte kalmak üzere akrâ-yı müşârun ileyhimin gerek zâtları gerek üstâd ve tilmîzlerinin esâmîsi ile muhtasaran terceme-i hâllerini ve bu fenn-i celîle müteallik eserleri var ise onların da isimleriyle hulâsa-i münderecâtlarından mâlumât itâ buyurmalarını ayrıca istihâm ederim.

Mebâdî: Kelâmullah'ın tatarruk-ı tahrîf ve tağyîrden masûn ve mahfuz olmasıdır. Kezâlik ilm-i kırâat hadd-i şöhrete vâsıl olan ihtilâfât-ı gayr-ı mütevâtire haysiyetiyle dahi suver-i nazm-ı Kelâmullah'tan bahseder. Bu hâlde ilm-i kırâatin mebâdîsi ya mukaddimât-ı meşhûre olur yahut mevsûkun bih olan âhâddan mervî mukaddimâttan ibaret olur.

Sahâbe-i kirâm rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecma'in hazarâtı hâce-i âlem sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden bazı elfâz-ı şerife-i Kur'âniyye'yi ve edâya müteallik keyfiyât-ı hurûfu ahz ederek onlardan "kırâat-ı seb'" unvanıyla mâruf olan yedi aded tarîk-ı mahsûs elsine-i sikât üzerine beyne'l-ümme mütenâkil ü mütevâtir olmuştur.

²³ Şemseddin Muhammed bin Osman bin Kaymaz ez-Zehebî, Diyarbakır vilayeti dâhilinde (Meyyâfârikîn) kasabası ahalisinden olup Türk'tür. Genç iken Mısır'a azîmet ederek orada tahsil-i ulûm ve işihâr etmiştir. İnşallah mufassalan terceme-i hâli yazılacaktır. "Tabakât-ı Kurrâ"sı Karamustafapaşa ve Köprülü Kütüphanesi'nde vardır.

Turuk-ı mezkûre, ashâb-ı kirâm rıdvânullahi teâlâ aleyhim ecma'în hazarâtından nakl ü rivâyât ile meşhur olan meşâyihden cemm-i gaffr ve cem'-i kesîre intisab ile mâruf olarak usûl-i kırâat olmuştur. Ba'dezâ turuk-ı muhtelif-e-i kırâatte yine tarîk "kırâat-ı seb'" üzerine ilave ve ilhak olunup lâkin eimme-i kırâat nezdinde kuvvet-i nakl ü rivâyette kırâat-ı seb' mertebesine bâliğ olmamıştır.

Bazıları turuk-ı seb'in tevâtüründen cumhura muhâlefet ederek turuk-ı mezkûrenin edâya müteallik keyfiyât-ı hurûftan ibaret olmasıyla semâ'an ahz-ı rivâyat mümkün olmadığını beyan eylediler. Lâkin edâda tevâtürün inkitâ'ını nazm-ı Kur'ân-ı azîmü's-şân'ın tevâtürüne mâni' addetmediler. Fakat ekser muhakkikîn bu re'yi kabul etmeyip "Kur'ân-ı Kerim; elfâz u edâsıyla mütevâtirdir." dediler. Tâife-i uhrâ dahi kırâat-ı seb'dan "med" ve "teshîl" gibi edâ-yı hurûfun gayr-ı rivâyâtın tevâtürüne zâhib olup "Keyfiyet-i edâya sem' ile vukûf mümkün olmakla edâ mütevâtir değildir." dediler. Kurrâ ve huffâz, turuk-ı kırâati nakledip her asırda tedâvül ettirmekten hâlî olmadılar. Vaktâ ki ulûm, sudûrdan sutûra nakl ile cem' u tedvîn olundukta kırâat dahi fenn-i mahsûs addolunup sair ulûm gibi sahâyif-i evrâka ketb ü tastîr olunmakla sanâat-ı âliyyeden sanâat-ı müstakille ve ilm-i münferid oldu.

Selef-i sâlihîn, ilm-i Kur'ân-ı Kerim'e ait olan "fenn-i resm"e dâir manzûm ve mensûr bir hayli kitaplar telif etmişlerdir. "Fenn-i resm", Kur'ân-ı azîmü's-şân'a mahsûs bir fenn-i celîldir ki mesâhif-i şerife-i Kur'âniyye'nin evzâ'-ı mektûbe ve rusûm-ı hattıyyesi o fen ile mâlum olur. Zira mevâzi'-ı mahsûsada hurûf-ı kesîre vardır ki bu hurûfun resmi ve kitâbeti hatt-ı Arabî'nin müteâref olan kanununa muğâyirdir.

Rusûm-ı mesâhif-i şerife evzâ'-ı hatta ve kanun-ı kitâbete muhâlif olup zabtına ihtiyâc hâsıl olmakla ulemâ-yı kirâm hazarâtı ulûm-ı Kur'ân-ı Kerim'i cem' u telif eyledikleri esnâda fenn-i resmi dahi mersûm-ı sahife-i tedvîn eylediler. Fenn-i resmde telif olunup elyevm mesned-i ittihâz olunan kitapların eşheri Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) "Kitâbü'l-Mukni'"i ile "el-Muhkem fi'n-nakt" ve Ebü'l-Abbâs Merrâkuşî'nin (ö. 721/1326) "Unvânü'd-delîl fi mersûmi hattı't-tenzîl"i ve İmâm-ı Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) "Akîle"sidir.

4.2. Ravzatü'l-Kurrâ²⁴

İlm-i Vücûh-ı Kırâatin Hulâsa-i Târifi ile Tarihçesi

Kur'ân-ı Kerim, Cenâb-ı Hakk'ın kelâm-ı kadîmi olup Rûhu'l-Emîn yani Cibrîl aleyhisselâm vasıtasıyla Seyyidü'l-mürselîn sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretleri üzerine münzel ve Mushaf-ı Şerif'te mektûb ve sudûrda mahfuz ve ümmet beyninde mütevâtir ve vakt-i ba's-ı Nebi aleyhisselâm hazretlerinden ilâ yevminâ hâzâ alâ vecih't-tevâtür menkûldür.

İmâm Şa'bî hazretleri zaman-ı saâdet-nişân hazr-ı fahr-i dû-cihânda Kur'ân-ı azîmü's-şân'ı kâmilten hifzeden ashâbdan Übey bin Ka'b, Muâz bin Cebel, Ebü'd-Derdâ, Saîd bin

²⁴ *Ceride-i Sûfiyye* 3/63 (12 Eylül 1329/24 Şevvâl 1331), 164-166.

Ubeyd, Ebû Zeyd, Zeyd bin Sâbit hazarâtı olduğunu beyan ediyor. “Mevzû'âtü'l-'ulûm”da Ebû Bekir es-Siddîk, Osman bin Affân, Abdullah bin Amr bin el-Âs, Abdullah bin Ömer, Abdullah bin Mes'ûd hazarâtının dahi hafaza-i Kur'ân'dan oldukları muharrerdir.

“Târîh-i Kurrâ-i Kirâm”da âsâr-ı sairede kırâat ve ikrâda meşhur olan ashâb-ı kirâm Ebû Bekir es-Siddîk, Ömer bin el-Hattâb, Osman bin Affân, Ali bin Ebî Tâlib, Übey bin Ka'b, Muâz bin Cebel, Zeyd bin Sâbit, Sâlim bin Utbe bin Rebî'a, Abdullah bin Mes'ûd, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Abdullah bin Abbâs, Ebû Hüreyre, Abdullah bin es-Sâib hazarâtı olduğu muharrerdir.

İmâm Zehebî'nin “Tabakât-ı Kurrâ”sında Osman bin Affân, Ali bin Ebî Tâlib, Übey bin Ka'b, Abdullah bin Mes'ûd, Zeyd bin Sâbit, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Ebû'd-Derdâ hazarâtı Kur'ân-ı azîmü's-şân'ı alâ tarîkı'l-arz Rasûlullah sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden, Ebû Hüreyre²⁵, Abdullah bin Ayyâş, Abdullah bin es-Sâib²⁶, Ebû Abdurrahman es-Sülemî²⁷ hazarâtı Übey bin Ka'b hazretlerinden, Muğîre bin Şihâb, Osman bin Affân hazretlerinden, Esved bin Yezîd en-Nehâf ile 'Alkame bin Kays, İbn-i Mes'ûd hazretlerinden ahz u kırâat ettikleri muharrerdir.

Tâbiîn ve tebe-i tâbiînden kırâat ü ikrâ ile meşhur zevât-ı kirâm:

Medine-i Münevver'e; 37'de²⁸ vefat eden Muâz bin Hâris, 94'te vefat eden Saîd bin Müseyyeb, 95'te vefat eden Urve bin Zübeyr bin el-Avvâm Ebû Abdillâh el-Medenî, 101'de vefat eden Ömer bin Abdilazîz, 103'te vefat eden Atâ bin Yesâr Ebû Muhammed el-Medenî, 103'te vefat eden Muhammed bin Cündeb Ebû Abdülhüzelî, 124'te²⁹ vefat eden Muhammed bin Müslim bin Abdillâh bin Şihâb Ebû Bekir ez-Zührî el-Medenî, 107'de vefat eden Süleymân bin Yesâr Ebû'l-Hilâlî el-Medenî, 117'de vefat eden Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec Ebû Dâvûd el-Medenî.

²⁵ Ebû Hüreyre radiyallahu anh hazretleri kırâati alâ tarîkı'l-arz Osman bin Affân, Ali bin Ebî Tâlib, İbn-i Mes'ûd, Zeyd bin Sâbit hazarâtından ahz eylediğini Ebû Amr ed-Dânî'nin cümle-i rivâyâtından olduğu “Tabakât-ı Zehebî”de muharrerdir.

²⁶ Ömer bin el-Hattâb radiyallahu anh hazretlerinden de alâ tarîkı'l-arz ahz eylediği “Mevzû'âtü'l-'ulûm”da muharrerdir.

²⁷ İmâm Nâfi' hazretleri kırâati Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec, Müslim bin Cündeb, Ebû Ca'fer Yezîd bin el-Ka'kâ', Şeybe bin Nesâh hazarâtından ahz eylemişlerdir. Abdurrahman bin Hürmüz el-A'rec hazretleri Ebû Hüreyre radiyallahu anh hazretlerinden, onlar da Übey bin Ka'b hazretlerinden, Müslim bin Cündeb ile Ebû Ca'fer Yezîd bin Ka'kâ' hazarâtı da Abdullah bin Ayyâş hazretlerinden, onlar da Zeyd bin Sâbit hazretlerinden, Şeybe bin Nesâh hazretleri de seyyidinâ Ömer bin el-Hattâb hazretlerinden alâ tarîkı'l-arz ahz-ı kırâat eylemişlerdir. Übey bin Ka'b, Ömer bin el-Hattâb, Zeyd bin Sâbit hazarâtı da Rasûlullah sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden alâ tarîkı'l-arz ahz-ı kırâat eylemişlerdir.

²⁸ Sehven 64 yazılmış olmalıdır. (nşr)

²⁹ Sehven 104 yazılmış olmalıdır. (nşr)

Mekke-i Mükerreme'de; 74'te vefat eden Ubeyd bin Umeyr bin Katâde Ebû Âsım el-Leysî el-Mekkî, 103'te vefat eden Mucâhid bin Cebr Ebû'l-Haccâc el-Mekkî, 114'te³⁰ vefat eden Atâ bin Ebî Rebâh bin Eslem Ebû Muhammed el-Kureşî el-Mekkî, 105'te vefat eden İkrime, 106'da vefat eden Tâvûs bin Keysân Ebû Abdurrahman el-Yemânî, 117'de vefat eden Abdullah bin Ubeydullah Ebû Müleyke Ebû Bekir ve Ebû Muhammed et-Temîmî.

Kûfe'de; 62'de³¹ vefat eden Alkame bin Kays bin Abdillâh bin Mâlik Ebû Şibl en-Nehaî el-Fakîhü'l-Kebîr, 74'te vefat eden Ubeyde bin Ömer el-Kûfî ve Amr bin Şurahbîl Ebû Meysere el-Hemedânî el-Kûfî, 74'te vefat eden Abdullâh bin Habîb bin Rebî'a Ebû Abdurrahman es-Sülemî ed-Darîr, 75'te vefat eden Esved bin Yezîd bin Kays bin Yezîd Ebû Ömer en-Nehaî el-Kûfî, 65'te³² vefat eden Rebî' bin Hüseyim Ebû Yezîd el-Kûfî ve Amr bin Meymûn bin Hammâd bin Talha Ebû Osman el-Kûfî, 82'de vefat eden İbn-i Hubeys bin Hubâşe Ebû Meryem Esed el-Kûfî,³³ 95'te vefat eden Ubeydullah bin Nüfeyle Ebû Muâviye el-Huzâî el-Kûfî, 96'da vefat eden İbrahim bin Yezîd bin Kays İbnü'l-Esved Ebû İmrân en-Nehaî el-Kûfî, 105'te vefat eden Âmir bin Şerâhîl³⁴ bin Ubeyd bin Ebî Amr eş-Şa'bî el-Kûfî.

Basra'da; 90'da³⁵ vefat eden Ebû'l-Âliye Rufey' bin Mihrân er-Riyâhî, 80'de vefat eden Nasr bin Âsım bin el-Leysî, 193'te³⁶ vefat eden Yahyâ bin Ebî Bekir Şu'be bin Abbâs bin Süleym Esedî el-Kûfî'dir. 80'de tevellüt 154'te vefat eden Hamza bin Umâre bin İsmail Ebû Umâre el-Kûfî'dir ki râvîleri 150'de tevellüt 229'da vefat eden Halef bin Hişâm bin Sa'leb bin Halef bin Sa'leb bin Heysem bin Sa'leb bin Dâvûd Muksim bin Ğâlib Ebû Muhammed el-Esedî ile 89'da³⁷ vefat eden Ya'mer Ebû Süleymân el-Adevânî el-Basrî, 105'te vefat eden İmrân bin Ebî Teym yahut İbn-i Milhân Ebû Recâ' el-Utâridî el-Basrî, 110'da vefat eden Hasan Basrî bin Ebî'l-Hasan Yesâr seyyidü'l-İmâm Ebû Saîd el-Basrî, 110'da vefat eden İbn-i Sîrîn Muhammed bin Sîrîn Ebû Bekir bin Ebî Amre el-Basrî, 117'de vefat eden Katâde bin Diâme Ebû'l-Hattâb es-Sedûs el-Basrî el-A'mâ.

Şâm'da: Muğîre bin Ebî Şihâb Abdullâh bin Ömer bin el-Muğîre bin Ömer bin Mahzûm Ebû'l-Hâşim el-Mahzûmî eş-Şâmî ile sâhibü Ebî'd-Derdâ halife ve Sa'd ve İbn-i Âmir hazarâtı vesairedir.

Tefsirlerini bilhassa Kur'ân-ı Kerim'in elfâz-ı âliyyesini ve sûret-i kırâat ve vücûh u edâsını zabt u tâlime vakfedip bu bâbda muktedâ-yı ümmet olan eimme-i seb'a hazarâtı ki

³⁰ Sehven 105 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³¹ Sehven 46 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³² Sehven 80 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³³ Zirr bin Hubeys. (nşr)

³⁴ Sehven Şurahbîl yazılmış olmalıdır. (nşr)

³⁵ Sehven 70 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³⁶ Sehven 90 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³⁷ Sehven 226 yazılmış olmalıdır. (nşr)

onlar da 1) 70'te tevellüt 169'da³⁸ vefat eden İmâm Nâfi' bin Abdirrahman bin Ebû Nu'aym'dır ki râvîleri 120'de tevellüt 220'de vefat eden Ebû Mûsâ İsâ bin Kâlûn ile 111'de tevellüt 197'de³⁹ vefat eden ve "Verş" namıyla meşhur olan Ebû Osman Saîd el-Mısrî'dir. 2) 45'te⁴⁰ tevellüt 120'de vefat eden Abdullah bin Kesîr'dir ki râvîleri, 170'te tevellüt 250'de vefat eden Bezzî Ahmed bin Muhammed bin Abdillâh bin el-Kasem bin Nâfi' Ebû Bezzî ile 195'te tevellüt 291'de vefat eden Kunbül Muhammed bin Abdirrahman bin Hâlid bin Saîd bin Ceraha Ebû Ömer el-Mahzûmî'dir. 3) 68'de tevellüt 159'da vefat eden İmâm Amr bin el-'Alâ'dır ki râvîleri, 150'de tevellüt 246 vefat eden Hafs bin Ömer bin Abdilazîz Sahbân bin Adî bin Sahbân Ebû Ömer ed-Dûrî el-Ezdî el-Bağdâdî ile 170'lerde⁴¹ tevellüt 261'de vefat eden Sûsî Sâlih bin Ziyâd bin Abdillâh bin İsmail bin İbrahim Ebi'l-Cârûd bin Meserre er-Rustübî Ebû Şu'ayb⁴² es-Sûsî er-Rakkî'dir. 4) 21'de tevellüt 118'de⁴³ vefat eden Abdullah bin Âmir bin Yezîd bin Temîm bin Rebî'a Âmir bin Abdillâh bin İmrân el-Yahsubî'dir ki râvîleri, 153'te⁴⁴ tevellüt 245'te vefat eden Hişâm bin Ammâr bin Nusayr bin Esânî⁴⁵ es-Sülemî ile 173'te tevellüt 242'de vefat eden Abdullah bin Ahmed bin Beşîr bin Zekvân'dır. 5) 90'da tevellüt 127'de vefat eden İmâm Âsım bin Behdele Ebû'n-Necûd'dur ki râvîleri, 95'te tevellüt 194'de vefat eden Hannât⁴⁶ bin Hâlid Ebû İsâ el-Kûfî'dir. 7) 189'da⁴⁷ vefat eden Ebû'l-Hasan Ali bin Hamza bin Abdillâh bin Behmen⁴⁸ bin Fîrûz el-Kisât el-Kûfî'dir ki râvîleri, 240'ta vefat eden Ebû'l-Hâris el-Leys bin Hâlid el-Mervezî ile 150'de tevellüt 246'da vefat eden Ebû Ömer ed-Dûrî Hafs bin Abdilazîz bin Sahbân el-Ezdî'dir.

Eimme-i Selâse de 1) 130'da vefat eden Ebû Ca'fer Yezîd bin el-Ka'kâ' el-Mahzûmî'dir ki râvîleri, 160'ta vefat eden İsâ bin Verdân el-Medenî ile 170'te vefat eden Ebû Rebî' Süleymân bin Müslim bin Hicâz ez-Zühri'dir. 2) 117'de tevellüt 205'te vefat eden Ebû Muhammed Ya'kûb bin İshak bin Zeyd bin Abdillâh'dır ki râvîleri, 233'te⁴⁹ vefat eden Ebû'l-Hasan Ravh bin Abdilmü'min ile 238'de vefat eden Ebû Abdillâh Ruveys'tir. 3) 150'de tevellüt 229'da vefat eden Halef bin Hişâm bin Sa'leb bin Halef'tir ki râvîleri, 286'da⁵⁰ vefat eden Ebû Ya'kûb

³⁸ Sehven 196 yazılmış olmalıdır. (nşr)

³⁹ Sehven 191 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁰ Sehven 65 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴¹ Sehven 191 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴² Sehven Şa'b yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴³ Sehven 108 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁴ Sehven 191 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁵ Sehven yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁶ Sehven "Hallâd" yazılmış olmalıdır. Buğday ticareti yapması sebebiyle Ebû Bekir Şu'be "Hannât" lakabıyla da tanınmıştır. (nşr)

⁴⁷ Sehven 186 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁸ Sehven "Heymene" yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁴⁹ Sehven 135 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁵⁰ Sehven 266 yazılmış olmalıdır. (nşr)

İshak bin İbrahim bin Osman bin Abdillâh el-Bağdâdî ile 199'da⁵¹ tevellüt 292'de vefat eden Ebü'l-Hasan İdrîs bin Abdilkerim el-Haddâd hazarâtıdır ki beyne'l-kurrâ cümlesi "eimme-i aşere" namıyla mârufturlar. Onların rivâyet ü ahzları ile sâbit olan kırâat makbûl ve mütedâveldir. Müşârun ileyhim hazarâtının bazıları sahâbe-i kirâmdan ve bazıları ecille-i kibâr-ı tâbîinden ahz-ı kırâat-ı Kur'ân eylemişlerdir. Ezcümle eimme-i seb'adan İbn-i Âmir hazretleri bizzât Ebü'd-Derdâ radiyallahu anh hazretlerinden ahz-ı kırâat etmiş ve "arîf"⁵² tâyin olunmuş zevâtın olup Ebü'd-Derdâ hazretlerinin irtihâlinde tâlim-i Kur'ân kendisine intikal etmiştir.⁵³

4.3. Ravzatü'l-Kurrâ⁵⁴

İlm-i Vücûh-ı Kırâatin Hulâsa-ı Târifi ile Tarihçesi

Eimme-i aşere ve râvîlerinin vukû bulan cehd ü ikdâmât-ı mütevâliyeleri ile kırâat-ı mütevâtire ve meşhûre ve rivâyât-ı şâzze ve ihtimâlât-ı gayr-ı me'hûze tebeyyün edip vücûh-ı kırâat sudûrdan sutûra naklolunmuştur. Dört yüz tarihlerine kadar tarîk-ı infirâd üzere vücûh-ı Kur'âniyye tâlim ü tedris olunarak eimme-i kurrânın her birerlerinin vücûh ve kırâatları ayrı ayrı kırâat ve hatmolunurdu. Ba'dehû indirâc tarîki üzere ehl-i edâ hatme-i vâhidede vücûhât-ı Kur'âniyye'yi tâlim ü tedris ve kırâat eylemeleriyle ile'l-ân indirâc vechile ahz-ı tâlim ve kırâat olunmaktadır. Beyne'l-kurrâ "tarîk-ı seb'a" ve "tarîk-ı aşere"

⁵¹ Sehven 193 yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁵² "Arîf", öğrencilere derslerini müzakere ettirmekle vazifeli sınıf mümessilleri için kullanılan bir kavramdır. (nşr)

⁵³ Geçen 62 numaralı nüshada tahrîrine ibtidâ olunan "Ravzatü'l-Kurrâ"-nam eserin kısm-ı ibtidâisi sehven noksan ve karışık tertip edildiğinden musahhihi ber-vech-i âti yeniden tertip edilmiştir. İlm-i kırâat, zât-ı risâlet-penâh sallallahu teâlâ aleyhi ve sellem efendimiz hazretlerinden ahz olunduğu vechile nazm-ı mübîn-i Furkân'ın suver ve vücûh-ı makbûlesinden keyfiyet-i edâ ve tilâvetiyle kavânîn-i tecvîdiyyesinden bâhis bir ilm-i celil olup ulûm-ı Arabiyye'den istimdâd ve istiâne eder.

Mebâdî: İlm-i kırâatin mebâdîsi mukaddimât-ı tevâtüredir.

Garz: İhtilâfât-ı mütevâtirenin zabtına tahsil-i meleke etmekten ibarettir.

Fâide: Kelâmullah'ın tatarruk-ı tahrîf ve tağyîrden masûn ve mahfuz olmasıdır. Kezâlik ilm-i kırâat hadd-i şöhrete vâsıl olan ihtilâfât-ı gayr-ı mütevâtire haysiyetiyle dahi suver-i nazm-ı Kelâmullah'tan bahseder. Bu hâlde ilm-i kırâatin mebâdîsi ya mukaddimât-ı meşhûre olur veyahut mevsûkun bih olan âhâddan mervî mukaddimâttan ibaret olur.

⁵⁴ *Cerîde-i Sûfiyye*, 3/64 (19 Eylül 1329/1 Zilkâde 1331), 176-177.

namıyla meşhur olan Ebû Amr ed-Dânî'nin⁵⁵ "Teysîr"i ile İmâm Şâtîbî'nin⁵⁶ "Hirzü'l-emânî" namıyla tevsîm buyurduğu "Kasîde-i Lâmiyye"sinin ihtiva ettiği vücûh-ı kırâte "tarîk-ı seb'a" ve İmâm Şemseddin Muhammed Cezerî'nin⁵⁷ "Tahbîr"i ile "ed-Dürre" namıyla mevsûm bulunan "Kasîde-i Lâmiyye"sinin münderecât ve muhteviyâtına "tarîk-ı aşere" namı verilmiştir. Bundan başka bir de "tarîk-ı Takrîb" vardır ki eimme-i aşere kurrâsının

⁵⁵ Osman bin Saîd bin Ebî Amr ed-Dânî el-Emevî el-Kurtubî hazretleri eimme-i kurrâdan olup şeyhu'l-meşâyihî'l-mukarrabîn idiler. 371'de Kurtuba'da mehd-ârâ-yı âlem-i şühûd olmuşlardır. 386'da tettebbuâtta bulunmak maksadıyla Mısır'a müteveccihen yola çıkmış, bazı merâkiz-i âliyyeye uğrayarak bir sene-i kâmile hitâmında oraya muvâsalet ve bir sene ikâmetten sonra Hicâz'a ve ba'de'l-hac tekrâr devr-i bilâd ederek 399'da Endülü's'e, 403'te Sarakusta'ya ve yedi sene Sarakusta'da ikâmet ederek ba'dehû maskat-ı re's olan Kurtuba'ya avdetle 417 senesine kadar Kurtuba'da neşri ulûmla meşgul olduktan sonra Dâniyye'ye rihletle âhir ömürlerine kadar orada ikâmet ve neşri kırât ile meşgul olmuşlardır. Kırâati bi-tarîkî'l-arz Ebü'l-Feth Fâris bin Ahmed ed-Darîr'den, onlar Abdülbâkî bin Hasan el-Mukrî'den, onlar İbrahim bin Ömer el-Mukrî'den, onlar da Ahmed bin Bûyân el-Bağdâdî'den, onlar da Ahmed bin Ebi'l-Eş'as el-Bağdâdî'den, onlar da Muhammed bin Hârûn namıyla meşhur olan İbn-i Neşî'ten, onlar da Kâlûn lakabıyla meşhur İsâ el-Medenî'den, onlar da İmâm Nâfi' hazretlerinden ahz eylemişlerdir. 444 senesi Şevvâl'inde Dâniyye'de irtihâl-i dâr-ı naîm buyurmuşlardır. *et-Teysîr, Câmi'ü'l-beyân fi'l-kırât, el-Muhkem fi'n-nakt, el-Mukni, el-Muhtevâ fi'l-kırâati's-şevâz, el-Fiten ve'l-melâhim, Şerhu Kasîdeti'l-Hâkânî, Tabakâtü'l-kurrâ* (dört cilt) gibi bir hayli telifât-ı aliyeleri vardır. Terceme-i hâlleri mufassalan yazılacaktır.

⁵⁶ İmâm Şâtîbî hazretleri meşâhîr-i eimme-i kurrâdandır. Asrında "Allâme" ve "Şeyh Fehhâme" namıyla müstehir idiler. 538 (Sehven 536 yazılmış olmalıdır) senesinde Endülü's dâhilinde Şâtibe'de mehd-ârâ-yı vücûd olmuş ve karyesinde Ebû Abdillâh bin Muhammed bin Ebi'l-Âs el-Mukrî'den Kur'ân-ı azîmü'ş-şân'ı ve vücûh-ı kırâati tâlim ettikten sonra Belensiyye'ye azîmetle orada "Teysîr"i hıfz ve kırâati Ebü'l-Hasan Ali bin Hüzeyl üzerine arz eyledi. Cenâb-ı Hüzeyl, Ebû Dâvûd bin Süleymân bin Ebi'l-Kâsım'dan, onlar da Ebû Amr ed-Dânî'den alâ tarîkî'l-arz ahz-ı kırât eylemişlerdir. Ba'dehû niyet-i hac ile Belensiyye'den rihlet ve Kâhire'ye vusûlünde kadî kendilerine pek ziyade ikram ederek medresesine "şeyhu'l-kurrâ" tâyin eyledi. Meşhur *Kasîde-i Lâmiyye ve Râiyye*'sini orada nazm ile pây-e belâgatini i'lâ ve ahvâl-i kırâati beyan eyledi. İrtihâlleri 590 senesi Cemâziyelâhire'sindedir. Kabr-i şerifleri Mısır ile Kâhire beyninde "Karâfe" Karyesi'ndedir. Terceme-i hâlleri mufassalan yazılacaktır.

⁵⁷ Şemseddin Muhammed el-Cezerî hazretleri ekâbir-i eimme-i kurrâdandır. 751 senesi Ramazan'ının yirmi beşinci, Cumartesi gecesi, Şâm'da mehd-ârâ-yı âlem-i vücûd olmuştur. 764'te hıfz-ı Kur'ân, 765'te hatm-i Furkân ile edâ-yı salât eylemiştir. 768'de kırât-ı seb'ayı cem' edip o sene Hicâz'a azîmetle ifâ-yı farîza-yı hacca muvaffak olmuşlardır. 769'da Mısır'a rihletle mütevâtire, meşhûre, şâzeden ibaret olan on dört kırâati ahz ve İskenderiye ulemâsından ulûm-ı mütenevvîleri tâlim eyledikten sonra 798'de cennet-mekân Sultân Yıldırım Bayezid Hân hazretlerinin himâye-i kadrânelerine ilticâ ederek Bursa'da ârâm-güzîn olup ilm-i kırâatten teşnegân-ı ulûmu behrever eyledi. Kırâati alâ tarîkî'l-arz Ebû Muhammed Abdurrahman bin Ahmed el-Bağdâdî'den, onlar da Ebû Abdillâh Muhammed bin Ahmed bin Abdilhâlık Mısırî'den, onlar da Ebü'l-Hasan Ali bin Şücâ' bin Sâlim el-Abbâs Hasan eş-Şâtîbî'den, onlar da İmâm Şâtîbî hazretlerinden ahz eylemişlerdir. İrtihâlleri 833'te Şîrâz'dadır. Diğer silsile-i ahzlarıyla terceme-i hâlleri mufassalan yazılacaktır. Âsâr-ı aliyeleri: *Şerhu Mesâbîh* (üç cilt), *Gâyetü'l-mehera fi'z-ziyâdeti 'ale'l-aşera, Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr, en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* (iki cilt). Levâzım u vacîbât-ı kârî beyanında bir manzûmeleri *Manzûme-i Râiyye*'si, ilm-i nahve ait *Cevhere Manzûmesi, en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*'ın muhtasarı olan *et-Takrîb, Tahbîru't-Teysîr fi'l-kırâati'l-aşr, en-Nihâye* namıyla kübrâ, *Gâyetün-nihâye* namıyla suğrâ iki cilt *Tabakâtü'l-kurrâ*'sı, ed'iyeyi me'sûreyi câmi *Hisnu Hasîn*'dir.

ruvât ve ruvât-ı ruvâtı beyninde hâsıl olan mesmû-ı ihtilâfât-ı cüz'iyeye ve fer'iyeyeye riâyetle mufassalan ahz-ı kırâat eylemektir.

Gerek tarîk-ı seb'a ve aşerede ve gerek tarîk-ı Takrîb'de vücûh-ı kırâatin cem' u tertibi itibarıyla beyne'l-kurrâ mütedâvel olan iki tarîkten birincisine “tarîk-ı Teysîr” namı verilir ki Ebû Amr ed-Dânî'nin “Teysîr”i ile İmâm Cezerî'nin “Tahbîr”ini asıl itibar edip bunlara “Kasîde-i Şâtıbiyye” ile “Dürre”yi zam ve ilave etmekten ibarettir. Muahharan işbu tarîk “tarîk-ı İslâmbol” namıyla iştihâr etmiştir. Şöyle ki dokuzuncu asır evâsıtında Kanunî Sultân Süleyman aleyhi'r-rahme hazretlerinin emr u fermânıyla Sadrazam Tavîl Mehmed Paşa Mısır'da tâlim ü tedris-i Furkân-ı Hakîm hususunda iktisâb-ı şöhret eden Şeyh Ahmed el-Mesyerî el-Mısırî hazretlerini⁵⁸ Dersâadet'e celb ve Hazret-i Ebâ Eyyûb Hâlid bin Zeyd el-Ensârî radiyallahu anhü'l-Bârî Cami-i Şerifi'ne imam nasb etmiş olmakla cami-i şerif-i mezkûrda “tarîk-ı Teysîr”i iltizâm ederek neşr-i kırâat eylemiştir. Üstâd-ı müşârun ileyhın yetiştirdiği telâmîz memâlik-i Osmaniyye'nin her tarafına dağılarak tâlibîn-i ilm-i vücûh-ı kırâati müstefid etmişlerdir. 1000 tarihinden sonra işbu “tarîk-ı Teysîr”, “tarîk-ı İslâmbol” namıyla iştihâr etmiştir.

Tarîkayndan ikincisine “tarîk-ı Şâtıbiyye” tesmiye olunur. Bu tarîkte “Şâtıbiyye” ile “Dürre” asıl itibar olunmuş “Teysîr” ile “Tahbîr” işbu asla zam ve ilave edilmiştir. 966'da irtihâl-i dâr-ı naîm buyuran Şeyh Ebû Abdillâh Nâsıruddin Muhammed bin Sâlim et-Tablâvî'nin telâmîzinden Şeyh Ebû Abdırrahman Şehâzetü'l-Yemenî tarîk-ı Şâtıbiyye'yi Mısır'da neşretmiş olduğundan muahharan bu tarîk de “tarîk-ı Mısır” namını almıştır.

Tarîk-ı İslâmbol mensûbüninden ekâbir-i kurrâdan bazı zevât berây-ı hac cânib-i Hicâz'a azîmetleri esnâda Mısır'a uğrayarak teberrüken tarîk-ı Mısır'ı da ahz u telakkî etmişler ise de asıl tarîk-ı Mısır'ın memâlik-i Osmaniyye'de şüyûu 1088 tarih-i hicrîsinde Mısır'dan davet olunan Şeyh Ali el-Mansûrî hazretlerinin⁵⁹ tarîk-ı Mısır'ı iltizâm ederek neşr-i kırâat etmiş olduklarından 1100 tarihinden sonra tarîk-ı Şâtıbiyye memâlik-i Osmaniyye'de “tarîk-ı Mısır” namıyla iştihâr etmiştir.

Selef-i sâlihînin himemât-ı ber-güzîdeleri neticesi olarak bilumûm memâlik-i Osmaniyye'de, bilhassa Dersâadet'te hem “tarîk-ı İslâmbol” hem “tarîk-ı Mısır” şâyî' elyevm bu iki tarîkin erbâbı mevcuttur.

⁵⁸ Müşârun ileyh Ahmed el-Mesyerî hazretleri 1006 senesinde irtihâl-i dâr-ı naîm buyurmuşlardır. Kabr-i şerifleri Eyüp'te Şehit Muhammed Paşa Türbesi kurbundadır. Kırâati Şeyh Ebû Abdillâh Nâsıruddin Muhammed bin Sâlim et-Tablâvî'den, onlar da Şeyhülislâm Kadı Zekerıyyâ el-Ensârî'den, onlar da Şeyh Ebû'l-Abbâs Şehâbeddin Ahmed bin Ebî Bekir el-Kalkîlî'den, onlar da İmâmü'l-kurrâ Şemseddin Muhammed el-Cezerî hazretlerinden ahz eylemişlerdir.

⁵⁹ Müşârun ileyh 1134'te irtihâl-i dâr-ı naîm buyurmuştur. Kabr-i şerifleri Üsküdar'da Karacaahmet civarında Harmanlık'tan Seyitahmet Deresi'ne giden yolun sağında “Kâmûs” mütercimi Âsım Efendi yanındadır.

كثروهم الله تعالى الى يوم القيامة وافاض الله تعالى علينا وعلى سائر المحبين من بركاتهم وفيوضاتهم واحشرونا يا ربهم وبياهم
آمين⁶⁰

4.4. Ravzatü'l-Kurrâ⁶¹

İlm-i Vücûh-ı Kırâatin Hulâsa-ı Târifi ile Tarihçesi

“Tarîk-ı İslâmbol” ve “tarîk-ı Mısır”da ikişer meslek me’hûz ve muteberdir. Tarîk-ı İslâmbol’da meslek-i evvel, “İ’tilâf”-nam kitabın müellifi ve “Sahîh-i Buhârî”nin şârihi Yusuf Efendizâde⁶² Muhammed Efendi’nin⁶³ mahdûmu Abdullah Efendi’nin⁶⁴ mesleği olup vücûh-ı kırâatin azîmet ciheti ihtiyâr olunmuştur. Meslek-i sâni, Kastamonulu Şeyh Ahmed Sûfî hazretlerinin⁶⁵ mesleği olup vücûh-ı kırâatin ruhsat ciheti ihtiyâr olunmuştur.

“Tarîk-ı Mısır”da meslek-i evvel, Şeyh Ahmed Naîmî Efendi’nin⁶⁶ mesleği olup 1162’de telif buyurduğu “Mutkîn”-nam kitabında Mısır tarîkının azîmet cihetini ihtiyâr etmiştir. Meslek-i sâni, Atâullah Efendi⁶⁷ mesleği olup telif buyurduğu “Mürşidü’t-talebe”-nam kitabında Mısır tarîkının ruhsat cihetini iltizâm etmiştir.

Vücûh-ı kırâat-ı mütevâtirenin erkânı üçtür. Birincisi, kavâid-i Arabiyye’ye muvâfakat; ikincisi, mesâhif-i Osmaniyye’den birine mutâbakat; üçüncüsü, ittisal-i senedir ki bu ittisal-i sened aleyhissalâtü vesselâm efendimiz hazretlerine müteselsilen ve muttasılan fem-i muhsinden Kur’ân-ı Kerim’in elfâz-ı şerifesinin vücûh ve kırâatinin edâsını ahz u tâlimdir. Çünkü silsile-i ahz u edâ-i kırâat muntazaman ve muttasılan zât-ı risâlet-penâh efendimiz hazretlerinde nihayet bulmakla muteberdir. Bu ilm-i celîl sair ulûma makîs değildir. Ulûm-ı saire kitaptan tahsil olunabilir. Fakat kırâat ve tilâvet ve vücûh-ı Kur’ân-ı Kerim’in edâsını behemehâl fem-i muhsinden ahz u telakkî etmek lâzımdır. Zira nazm-ı celîl-i Furkâniyye’nin hutût ve tilâvet ve edâsında kavânîni-i mahsûsa ve heyetinde menkûle ve mesmû’a muteber olmakla bu ilm-i şerif diğer ulûma kat’iyyen makîs olamaz. Bu hususta arz⁶⁸ ve istimâ⁶⁹ tarîkleri muteber tutulmuştur.

⁶⁰ Allah Teâla kıyamete değın onların sayılarını artırsın. Hem bize hem de diğer sevenlerine bereket ve feyizlerinden ihsan etsin. Ayrıca bizi onlarla birlikte haşretsın. Âmin! (nşr)

⁶¹ *Ceride-i Sûfiyye*, 3/66 (3 Teşrinievvel 1329/15 Zilkâde 1331), 198.

⁶² Müşârun ileyh 1103’te vefat etmiştir. Kabri Topkapı hâricinde Sarı Abdullah Efendi’nin mezarının karşısındaki kabristanın ortasındadır.

⁶³ Muhammed Efendi 1138’de vefat etmiştir. Kabri pederinin yanındadır.

⁶⁴ Abdullah Efendi 1167’de vefat etmiştir. Kabri pederinin yanındadır.

⁶⁵ Müşârun ileyh hazretleri 1172’de vefat etmiştir. Kabri Üsküdar’da Miskınler Kabristan’ının ilerisindedir.

⁶⁶ Müşârun ileyh hazretleri 1169’da vefat etmiştir.

⁶⁷ Müşârun ileyh hazretleri 1209 senesinde Arnavutköy akıntısından denize düşerek mağrûkan vefat etmiş ve cesedleri Limni Adası sâhilinde bulunarak oraya defnedilmiştir. (‘Umde)

⁶⁸ Arz: Tâlib okuyup mukrî dinlemektir.

⁶⁹ İstimâ: Muallim okuyup müteallim dinlemektir.

4.5. Ravzatü'l-Kurrâ⁷⁰

İmâmü'l-Haremeyn Şeyh Cüveynî hazretleri buyurmuştur ki “Kitâb-ı Mübîn-i İlahî”nin ziyâ’ ve tahrîfine mahal kalmamak için her zaman bir silsile-i cemaat bulunmazsa ümmet-i İslâmiyye’nin küllîsi âsim addolunur.”

Bu ilm-i şerifin lüzum ve muhafazası ve erbâbının tekessürü dâima nazar-ı dikkat ve itinaya alınmış ve esbâbî çârelerine tevessül olunmuştur. Bu cümleden olarak bilhassa hâmî-yi dîn-i mübîn-i Ahmedî ve hâdim-i şer’-i metîn-i Muhammedî olan selâtîn-i Osmaniyye hazarâtı taraflarından hamele-i Kur’ân’ı taltîfen ve erbâbının tekessürüne vesile olmak üzere teşvîkan Dersaadet’te Sultân Ahmed Cami-i Şerifi’yle sair müteaddid mahallerde ve taşralarda dâru’l-kurrâlar, cevâmî’ ve mesâcid-i şerifede şeyhü’l-kurrâlıklar ve Dâru’l-Hilâfeti’l-Aliyye’de esâtîz-i mârufeden olan kurrâların kıdemlisine tevcih olunmak üzere bir şeyhü’l-kurrâlık tesis ü ihdas ve bunlara birçok muhassasât itâ ederek bu ilm-i celîle büyük büyük hizmette bulunmuşlardır.⁷¹

⁷⁰ *Ceride-i Süfiyye*, 3/67 (10 Teşrînivevvel 1329/22 Zilkâde 1331), 206-208.

⁷¹ Selef-i İstâbul’da 55, Bursa’da 7, Trabzon’da 3, Amasya’da 8, Diyarbakır’da 16 ve vilayât-ı sairede dahi müteaddid dâru’l-kurrâlar ve şeyhu’l-kurrâlıklar tesis ettikleri hâlde şimdi maatteessüf bunların birçoklarının yeri bile kaybolmuş ve bir kısmının yalnız defterlerde ismi kalmıştır. Cevâmî’ ve mesâcid-i şerifede tesis olunan şeyhu’l-kurrâlıklardan elyevm mevcut olanlar var ise de onlar da kat’iyyen istifade edilmeyecek bir hâldedir. Eslâf-ı kirâmımızın bu bâbdaki hizmetine mukâbil gösterdiğimiz şu kadir-nâşinaslığa ahlâfımız neler söylemeyecek?

Dâru’l-kurrâlık ahvâl-i esef-iştimaline bir numûne olmak üzere Amasya Dâru’l-kurrâlarına dâir olan mâlumâtı Amasya tarihinden ber-vech-i zîr aynen naklediyorum.

Amasya’da vücûh-ı Kur’âniyye’yi tâlim, kırâat-ı aşereyi telkin için erbâb-ı himmet tarafından bina edilen dâru’l-kurrâ sekiz aded olup her birinin evkâfı muntazam, huddâmı mükemmel idi.

1) Çeribaşı Dâru’l-kurrâsı: Çeribaşı Mahallesi’nde cami-i şerifin altında ve çeşmenin arkasında kalan vâsi bir hücre-i sengîndir. Penceresi, çeşmenin mevkiinde olduğu hâlde 1281’de Amasya Mutasarrıfı meşhur Ziyâ Paşa, önünde bulunan bu yolu tesviye ettirdiği esnâda çeşmeyi bu pencerenin önüne getirmiş ve pencereyi seddedip dâru’l-kurrâyı tâdil etmiştir. Cami-i şerif bina olunurken inşâ edilmiş olup şeyhu’l-kurrâ el-Hâc Halil Efendi bu dâru’l-kurrâ şeyhi olmuştur.

2) Sultân Bayezid Dâru’l-kurrâsı: Sultân-ı müşârun ileyh tarafından imâretin ekmehanesi şimâlinde ve tabhanenin garb tarafında hattât odası sırasında bina buyurulmuştur. 891’de hitâm bulan dâru’l-kurrâ Amasya’da meşhur olup pek çok ehl-i Kur’ân yetiştirmiş 1264’te metrûk bir hâlde kalıp 1296 debboy memurlarına mesken olmuştur.

3) Sultân Hatun Dâru’l-kurrâsı: Acem Ali Mahallesi’nde Bâli Bey Cami-i Şerifi kurbunda olduğu elde edilen vesâik-i atıkadan anlaşılmakta ise de şimdi mevcut olmadığından yeri tâyin olunamadı. 911’de evkâfı tanzim edildiğine nazaran bu tarihte Sultân Bayezid Hân hazretlerinin halîlesi Amasya ümerâsından Emîr Bey’in kerîmesi Hatun Sultân tarafından bina edilmiştir. Muahharan cüzhânlığa tahavvül ederek Kürthâfizoğulları’na ve ba’dehû tevliyette beraber Hacıbeyoğulları’na tevcih olunmuştur.

4) Şeyh Mehmed Ağa Dâru’l-kurrâsı: Mehmed Paşa Cami-i Şerifinin cenup tarafında Mustafa Bey Hamamı’nın arka tarafında sokak içinde olup 1073’te a’yânda Hacı Efendizâde Şeyh Mehmed Ağa tarafından bina ve evkâfı tanzim edilmiştir. Yakutiye Mescid-i Şerifi sırasında olan on dükkân ve karşısında bina edildiği cesîm bir değirmen bu dâru’l-kurrânın evkâfında idi. Meşhur şeyhu’l-kurrâ

Şu son zamanlarda her hususta olduğu gibi mübâlât-ı mezâk hâsıl olmuş ve infirâd ve indirâc tarîkleriyle mesleklerinin yani İslâmbol ve Mısır tarîklerinin meslekleri olan Sûfi, İ'tilâf, Atâullah, Mutkın ve bunların şevâzı Mâhir ve cem' taraflarının cem'isinin bir şahısta cem'ine ve tamamen edâsını sened-i muttasıl ile fem-i muhsinden ahz eylemiş, icâzetli cihân-ı İslâm'da ancak üç beş zât kalmıştır ki onlar da elyevm Dersâdet'te mütevattırdırlar. Korkulur ki zaman bu meslek-i mübeccele karşı gösterdiğimiz kayıtsızlığı, kadir-nâşinaslığı nihayet bu üç beş âlî-tebâra hayru'l-halef yetiştirmemek suretiyle bizden intikam almasın. Ümmet-i merhûmeye bereket olan hâfız ve kurrânın tekessürüne vesile-i hasene olmak üzere Fatih, Şehzade, Süleymaniye, Bayezid, Nûr-ı Osmaniyeye, Ayasofya, Sultân Ahmed, Yeni Cami, Sultân Selim, Eyüp, Kılıç Ali Paşa, Sinan Paşa, Üsküdar'da Valide ve sair münasip görülecek diğer cevâmî-i şerifeden bazılarında mine'l-kadîm mevcut olan şeyhü'l-kurrâlıkların tecdîd ü ihyâsı ve mevcut olmayanlar da müceddeden şeyhü'l-kurrâlıkların ihdâsıyla tâlibîne tâlim-i Kur'ân-ı Kerim ve vücûha tâlib olanlara vücûhât-ı Kur'âniyye'yi tâlim ü tedris eylemek üzere vücûh-ı Kur'âniyye'nin takrîb-i vechinden icâzet almış meşâhîr-i kurrâdan tâyin ve maahâzâ bu bâbda medâr-ı teşvîk olmak üzere münhal olan cevâmî' müezzinlik, imamet, hitabet ve eczâ-i şerifeden devirhânlik ve emsâli cihetlerin tevcihâtında vücûh-ı Kur'âniyye'den icâzete muvaffak olanların alâ merâtibihim sairlerine tercih edilmeleri ve selâtîn-i izâm hazarâtının evkâf-ı şerifelerinden münhal olanların ve evkâf-ı sairenin vakfiyyesinde bir sarâhat-i mânia bulunmadığı takdirde onlardan dahi münhal bulunanların vücûhât-ı Kur'âniyye'den takrîb hatmini itmâm etmiş

Hasan Efendi ve ba'dehû Ehlüllah Efendi bu dâru'l-kurrânın şeyhi olmuşlardır. (Eşhas tarafından istimlak olunarak elyevm arsası üzerinde bir hane bulunmaktadır.)

5) Abdullah Paşa Dâru'l-kurrâsı: Sofiler Mahallesi'nde Abdullah Paşa Cami-i Şerifi şarkında olup mahdûmu defterdâr Abdülkerim Bey tarafından 911'de ilave ve evkâfı tanzim edilmiştir. Önünde bahçesi ve şimâlinde çeşmesi ve sair tetimmesi vardır. Meşâhîr-i kurrâdan Giritli Şeyhu'l-kurrâ el-Hâc Hâfız Mehmed Efendi ve Şeyhu'l-kurrâ Yusuf Efendi bu dâru'l-kurrâ şeyhi olmuşlardır.

6) Ali Çelebi Dâru'l-kurrâsı: İçeri şehirde Kurşunlu Mahallesi'nde cami-i şerifin garb tarafında olduğu anlaşılmakta ise de şimdi yeri kaybolmuştur. Esbak Amasya Müftüsü Müeyyedzâde Ali Çelebi tarafından 884'te bina ve evkâfı tanzim edilmiştir. Muahharan harâb ve ma'dûm olduğu cihetle cüzhânlığa tahavvül ederek birkaç meşâhîre tevcih olunmuştur.

7) Mahmut Çelebi Dâru'l-kurrâsı: İçeri şehirde Karatay Mahallesi'nde Mahmut Çelebi Tekkesi ittisalinde olup mûmâ iley İmâdzâde Bedreddin Mahmud Çelebi tarafından 807'de bina edilmiştir. Meşâhîr-i kurrâdan şeyhu'l-kurrâ Şeyh Cü'îlî (eş-Şeyh İbrahim), bu dâru'l-kurrâ şeyhi idi. (Bilâhare medreseye münkalib olmuştur.)

8) Nuh Bey Dâru'l-kurrâsı: Yakutiye Mahallesi'nde tımarhanenin sağ tarafında ve Zâviye-i Yakutiye ittisalinde olduğu evrâk-ı atıkadan anlaşılmaktadır. Meşhur Karaman Defterdârı Amasyalı Hacı Beyzâde Nuh Bey tarafından 927'de bina edilmiştir. Fakat 1059'da yandığından bir daha iadesi mümkün olamamış ve evkâfı zâyî olmuştur. Meşhur Şeyhu'l-kurrâ Hâfız Mehmed Efendi bu dâru'l-kurrâ şeyhi idi. Elyevm, yeri dahi mâlum değildir. Şu sekiz adet dâru'l-kurrânın Amasya'da yetiştirdiği ehl-i Kur'ân kadîmen meşhur ve pek çok idi. Mekteb-i Sibyan dahi her sene pek çok hâfız-ı Kur'ân yetiştirmekte olduğundan Amasyalıların ricâlinden hemen üçte biri hâfız-ı Kur'ân olarak tanınmış idi. Bunların içinde Şeyh Yahyâ Efendi kerimesi Fâtıma Molla gibi asrının kurrâsına fâik ehl-i Kur'ân kadınlar dahi bulunmakta idi. Şimdi bunların hepsi birer hayâl-i zâil gibi olmuştur.

olanlara alâ merâtibihim kıdem itibarıyla tevcîh-i vücûhât-ı mârûzadan nâ-ehline kasr-ı yed olunmaması hususuna dikkat ve itina olunması hususâtında evkâf nâzırı diyânet-perveri Hayri Bey hazretlerinin nazar-ı dikkatlerini celb ile muvaffakiyetlerini temennâ eylerim.

4.6. Ravzatü'l-Kurrâ⁷²

Bizzât Sultân-ı Enbiyâ Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyâ Efendimiz Hazretlerinden Ahz-ı Kur'ân-ı Kerim Eden Ashâb-ı Kirâm

1) *Yâr-ı Gâr-ı Şefîk Hazret-i Ebû Bekir es-Siddîk radiyallahu anh*

Müşârun ileyh hazretlerinin ism-i pâk-i âlîsi “Abdullah” olup künyeleri “Ebû Bekir”dir. Peder-i âlî-kadrleri “Osman” hazretlerinin künyeleri dahi “Ebû Kuhâfe”dir. Silsile-i nesebi şerifleri “Abdullah bin Osman bin Âmir bin Amr bin Ka'b bin Sa'd bin Teym bin Mürre bin Ka'b el-Kureşî” olup vâlîde-i mâcideleri “Ümmü'l-Hayr Selmâ bint Sahr bint Amr bin Ka'b bin Sa'd bin Temîm bin Mürre bin Ka'b”dır ki gerek peder ve gerekse vâlidesi tarafından nesebi yedinci batında ve Mürre bin Ka'b'dan nesebi-pâk-i peygamberî ile birleşir. Zât-ı sûtûde-simâtları sahâbe-i kirâmın sâlârı ve aşere-i mübeşşerenin biri olup Fahr-i Kâinât aleyhi ahsenü's-salât efendimiz hazretlerinin irtihâllerinde birinci halifesi ve hulefa-yı râşîdînin evveli olmuştur.

Atîk, Sıddîk, zü'l-hilâl, yâr-ı gâr elkâb-ı celîle-i cemîlesindendir. Velâdet-i seniyye-i Nebeviyye'den iki sene ve birkaç ay sonra kadem-nihâde-i âlem-i şühûd olmuş ve bi'set-i seniyyede herkesten evvel İslâm'a gelmiştir.

Cenâb-ı Sıddîk radiyallahu anh kâffe-i ulûm-ı dîniyyeyi câmi mezâyâ-yı Kur'ân'a hakkıyla vâkıf hâfız-ı Kur'ân'dan kâmil'ül-vücûd bir zât-ı kerimü's-sıfât idiler.

Ebû Amr ed-Dânî hurûf-ı Kur'ân'da Hazret-i Ebû Bekir'den rivâyet vâride olduğunu beyan etmiştir. Kur'ân-ı Azîmü's-şân'ı evvelâ cem' eden ol câmiu'l-kemâlât hazretleridir. Müseylimetü'l-Kezzâb ile vukû bulan Yemâme Muhârebesi'nde yetmiş kadar hâfız-ı kirâmın şehit olmaları üzerine Kur'ân-ı Kerim'in hep bir yere cem'iyile Mushaf-ı Şerif tertîb-i tahrîri Hazret-i Ömer radiyallahu anh tarafından huzûr-ı halifeye arz olunmakla hazret-i halife de cem'-i Kur'ân'a lüzum görerek ol bâbda hâsıl olan icmâ'-ı ashâb üzerine Zeyd bin Sâbit hazretlerinin taht-ı riyâsetinde Ömer bin el-Hattâb, Osman bin Affân, Ali bin Ebî Tâlib, Zeyd bin Sâbit, Übey bin Ka'b, Abdullah bin Ömer, Abdullah bin Zübeyr, Abdullah bin Mes'ûd, Abdullah bin es-Sâib, Hâlid bin Velîd, Talha, Sa'd, Sâlim Mevlâ Huzeyfe,⁷³ Ebû Hüreyre, Sâmit, Ebû Zeyd, Ebû'd-Derdâ, Ebû Mûsâ el-Eş'arî, Amr bin Âs hazarâtı Hazreti

⁷² *Cerîde-i Sûfiyye*, 3/69 (24 Teşrînivevvel 1329/7 Şevvâl 1331), 226-227.

⁷³ Sâlim Mevlâ Huzeyfe, Yemâme'de şehit edilen kurrâ arasında olması münasebetiyle cem' faaliyetinde yer alan isimler içinde sayılmamalıdır. Nitekim kaynaklar Hz. Ömer'in, Sâlim Mevlâ Huzeyfe'nin Yemâme'de şehadet haberini alması üzerine halife Hz. Ebû Bekir'e gidip Kur'ân âyetlerinin bir araya getirilmesi hususunda ısrar ettiğini nakleder. Bu bakımdan makalede yer alan bu bilgi sehven yazılmış olmalıdır. (nşr)

Ömer'in hanesinde, ba'dehû mescid-i şerifte ictimâ ederek bir Mushaf-ı Şerif yazıp halifeye tevdi eylediler.

İrtihâl-i dâr-ı cinân edinceye kadar nezd-i âlilerinde mahfuz kalıp zira sonra Ömerü'l-Fârûk hazretlerine ve onun irtihâlinde kendi kerîmeleri zevcât-ı tâhirât-ı risâlet-penâhî'den bulunan Hafsa radiyallahu anhâya bi'l-intikal mevki-i tâzimde kalmıştı. Muahharan Mushaf-ı Şerif-i mezkûrdan istinsâhıyla etrafa ve memâlik-i saireye ba's ve neşri hizmet-i âliyesini de Hazret-i Osman radiyallahu anh ifâ eyledi.

Sıddîk-i A'zam radiyallahu anh hazretlerinden 142 hadis-i şerif rivâyet olunmuştur. Sahîhayn'da on sekizi mezkûrdur. On birinde İmâm Buhârî ve birinde İmâm Müslim münferid olup altısında ikisi müttefiktir. Kesret-i rivâyet tûl-i bekâya ve tâbiîn ile mülâkâta mütevakıftır.

Ol sâhibü'l-irfân hazretleri altmış üç yaşında oldukları hâlde on üç senesi Cemâziyelâhire'sine sekiz gün kalarak bir Salı gecesi akşamında zînet-bahş-i âlem-i diğere ve cesed-i es'adları Ravza-i Mutahhara dâhilinde şeref-yâb-ı kurb-ı peygamber olmuştur. Son sözü *تَوَفِّيْ مُسْلِمًا وَأَلْحِنِّي بِالصَّالِحِينَ* âyet-i kerimesidir.⁷⁴

Müddet-i hilâfetleri iki sene üç aydır. Bazıları dört aydan dört gün eksik olmak üzere hesap etmişlerdir. Cenâb-ı Sıddîk radiyallahu anhın menâkıbı, mevâzı ve sehâvetiyle sair evsâf-ı celilelerine müteallık olan hikâyât ve nevâdir lâ-yu'ad ve lâ-yuhsâ olup hakk-ı âlilerinde müetaddid âyât-ı kerime nâzil ve ehâdis-i şerife sâdir olmuştur.⁷⁵

Bizzât Sultân-ı Enbiyâ Aleyhi Ekmelü't-Tahiyyâ Efendimiz Hazretlerinden Ahz-ı Kur'ân-ı Kerim Eden Ashâb-ı Kirâm

II) Ömer bin el-Hattâb radiyallahu anhü'l-Vehhâb

Müşârun ileyh hazretlerinin ism-i pâk-i âlîsi "Ömer" olup künyeleri "Ebû Hafs", lakab-ı saâdetleri "Fârûk"tur. Nesebi-i şerifleri Ömer bin el-Hattâb bin Nüfeyl bin Abdiluzzâ bin Riyâh bin Kurt bin Rezâh bin Adiy bin Ka'b bin Lüeyy el-Kırs'tır. Ka'b Rasûl-i Ekrem ve Nebiy-i Muhterem efendimiz hazretlerinin dokuzuncu atalarıdır. Vâlideleri "Halîme bint Hişâm"dır. Server-i âlem efendimiz hazretlerinin velâdet-i seniyyelerinden üç sene sonra kadem-nihâde-i âlem-i şühûd olmuşlardır.

Fahr-i âlem efendimiz hazretleri taraflarından "اللهم اعز الاسلام باحد العمرين"⁷⁶ diye arz-ı münâcât buyurulmuş olduğundan iltimâs-ı vâki Hazret-i Ömer hakkında karîn-i icâbet olduğundan ibtidâ İslâm ile müşerref olan zevât 39 iken Hazret-i Ömer ile 40'a bâliğ olmuş

⁷⁴ "Benim canımı Müslüman olarak al ve beni sâlihler arasına dâhil et!" Yûsuf 12/101.

⁷⁵ Mufassal terceme-i hâli ve menâkıb-ı âlü'l-âlleri menâkıb olmadan "Silsile-i Meşâyih-i Nakşibendiyye"- nam eser-i âciziyle *Ceride-i Sûfiyye*'nin ikinci cildinin 12, 13, 14 numaralı nüshalarında münderiçtir.

⁷⁶ "Allahım! İslâm'ı, iki Ömer'den biriyle güçlendir!" Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre Tirmizî, *Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Menâkıb", 50 (No. 3681). (nşr)

ve o sırada “يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَسْبُكَ اللَّهُ وَمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ”⁷⁷ âyet-i kerimesi nâzil olmuştur. Ömer bin el-Hattâb radiyallahu anh hazretleri cevher-i iman-ı ezelisini izhar etmezden evvel Ka’be-i Muazzama’da alenî olarak hiçbir mü’min edâ-yı salât edememiştir. Hazret-i Fârûk-ı A’zâmin İslâm’ı fütühât-ı İslâmiyye’nin birincilerinden ma’dûd olup adaleti ve re’yindeki isabeti ile kesb-i iştihâr etmiştir. Server-i âlem efendimiz hazretleri “Benden sonra nebi gelmesi mümkün olsaydı Ömer gelirdi.”⁷⁸ buyurdıklarını Ukbe bin Âmir radiyallahu anh rivâyet ediyor. Fezâil-i celîlesi hakkında zaman-ı hilâfeti bir şâhid-i âdil ve maiyyet-i Nebeviyye’de muhârebât-ı mukaddesenin umûmunda isbât-ı vücûd ederek üserâ-yı Bedir ve hicâbü’n-nisâ ve tahrîm-i hamr hakkındaki re’y-i âlîlerini müeyyid âyât-ı Kur’âniyye’nin nüzülü ve Fahr-i Kevneyn ve Rasûlû’s-Sekaleyn efendimiz hazretlerinin Ebû Bekir ve Ömer hazarâtı haklarında “Zaman-ı müşâverede ikiniz bir şeye ittifak ederseniz size muhâlefet etmem.”⁷⁹ buyurması isabet-i re’yine delîldir.

Nüsha-i nefise-i adalet olan Ömer el-Fârûk hazretleri aşere-i mübeşşerenin âb-rûy-ı mübâhâtı ve hulefa-yı râşidînin sâni-i zî-şân u şerâfetidirler.

Zât-ı sûtûde-simâtlarından hurûf-ı Kur’ân’da rivâyet vâride olmuştur. Ebü’l-Âlîye er-Riyâhî -Kur’ân-ı Azîmü’s-şân-ı- Hazret-i Ömer’den dört defa kırâat eylediğini beyan etmiştir.

Hazret-i Ebû Bekir es-Sıddîk radiyallahu anhin zaman-ı hilâfesinde ibtidâ emr-i kazâyı deruhte buyurmuş olduklarından kudât-ı İslâm’ın dahi birincisi olmuş ve halife-i müşârun-ileyhin veliahd-ı hilâfeti olduğundan üçüncü sene-i hicriyyenin Cemâziyelâhire’sinde,⁸⁰ Pazartesi günü nâil-i hilâfet olmuştur. Zât-ı mekârim-sıfâtı ibtidâ “Emîrül-Mü’minîn” unvân-ı hilâfet-nişanıyla mevsûm olmuştur. Bu unvân sahâbe-i kirâmdan “Muğîre bin Şu’be” radiyallahu anhin “Yâ Emîre’l-Mü’minîn!” diye hitap etmesi ile tahsin ve cümlesi tarafından ol vechile tekrîm olunmuştur.

Hazret-i Fârûk’un menâkıb-ı celîleleri hadden bîrûn ve fezâil-i cemîleleri cidden efzûndur. Rasûl-i Ekrem ve Nebiyy-i Muhterem efendimiz hazretlerinin “Meclislerinizi Ömer bin el-Hattâb’ın zikriyle tezyîn ediniz!”⁸¹ buyurdıklarını Hazret-i Âişe radiyallahu anhâ rivâyet ediyor. Sultân-ı Enbiyâ efendimiz hazretlerinin “Ömer hayatta iken İslâm’ın nurudur. Dünyadan gidince cennetin çerâğıdır.”⁸² buyurdıklarını Hazret-i Ali radiyallahu anh rivâyet ediyor. Hazret-i Ömer, Cenâb-ı Ebû Bekir es-Sıddîk radiyallahu anh

⁷⁷ “Ey Peygamber! Sana ve sana tabi olan mü’minlere Allah yeter!” el-Enfâl 8/64.

⁷⁸ Tirmizî, “Menâkıb”, 52 (No. 3686). (nşr)

⁷⁹ Heysemî, *Mecme’u’z-zevâid*, 9/53 (nşr).

⁸⁰ Sehven” Cemâziyelevvelinde” yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁸¹ Ebü’l-Ferec İbnü’l-Cevzî, *Menâkıbü Ömer b. el-Hattâb*, 276.

⁸² Hadis-i Şerif, *Mecma’u’z-zevâid*; Menâkıb-ı Çârîyâr-ı Güzîn. Müellifin dipnotta zikrettiği rivâyetin “Ömer hayatta iken İslâm’ın nurudur.” kısmını mezkûr eserde bulamadık. Bk. Heysemî, *Mecmau’z-zevâid*, 14/536.

“Rasûlüllah'tan sonra nâsın hayırlısı” demesi üzerine Hazret-i Sıddîk'ın “Yâ Ömer! Rasûlüllah hiçbir âdem üzerine gün doğmadı ki Ömer'den hayırlı ola!” buyurduğunu işittim.”⁸³ dediğini Hazret-i Câbir radiyallahu anh rivâyet ediyor.

Nüsha-i nefise-i adalet olan cenâb-ı Fârûk on altı sene⁸⁴ altı ay yedi gün icrâ-yı adalet ve fütûhât-ı İslâmiyye'nin fevkalâde tevessü'ü intişârına himmet etmişler ve altmış üç yaşında oldukları hâlde yirmi üçüncü sene-i hicriyenin Zilhicce'sinin evâhîrinde şehiden zînet-bahş-ı âlem-i diğêr ve cesed-i es'adları Ravza-i Mutahhara dâhilinde şeref-yâb-ı kurb-ı peygamber olmuştur. Radiyallahu anh.

4.7. Ravzatü'l-Kurrâ⁸⁵

Bizzât Sultân-ı Enbiyâ Aleyhi Ekmelü't-Tahiyâ Efendimiz Hazretlerinden Ahz-ı Kur'ân-ı Kerim Eden Ashâb-ı Kirâm

III) Câmîu'l-Kur'ân Osman bin Affân radiyallahu anhü'l-Mennân

Müşârun ileyh hazretlerinin ism-i pâk-i âlîsi “Osman” künyeleri “Ebû Abdillâh” ve “Ebû Amr”dır. Server-i âlem efendimiz hazretleri kerîme-i muhteremeleri Hazret-i Rukiyye'yi ve bunun irtihâlden sonra diğêr kerîmeleri Hazret-i Ümmügülsüm'ü tezvîc buyurdıklarından “Zi'n-nûreyn” lakab-ı şerifiyle yâd olunmuşlardır.

Neseb-i şerifleri “Osman bin Affân bin Ebi'l-Âs bin Ümeyye bin Abdimenâf el-Kureşî el-Emevî”dir ki Abdimenâf, Seyyidü'l-Mürselîn ve Hâtemü'n-Nebiyîn efendimiz hazretlerinin dördüncü atasıdır. Vâlideleri Ervâ bint Küreyz bin Reb'â bin Habîb bin Abdîşems olup büyük vâlidesi Fahr-i Kâinât efendimizin ammesi⁸⁶ bulunan Beyzâ bint Abdilmuttalib'dir. Âm-ı Fil'den altı sene sonra mehd-ârâ-yı âlem-i vücûd olup yâr-ı gâr-ı şefîk hazretleri Ebû Bekir es-Sıddîk radiyallahu anhın delalet ve irşadıyla İslâm-ı ezelisini izhar etmişlerdir.

Zât-ı sûtûde-sıfâtları vücûh ve a'yân-ı Kureyş'ten âdâb-ı hasene ve ahlâk-ı müstahsene ile mevsûf, mahbûbü'l-kulûb, cûd u atâ ile mâruf olup aşere-i mübeşşerenin üçüncüsü olduğu gibi makâm-ı celîl-i hilâfete ehl-i şûrâ tarafından intihâb edilen ashâb-ı kirâmın dahi üçüncüsüdür. Menba-ı ilm ü hayâ olan cenâb-ı Osman bin Affân hazretleri ammisî⁸⁷ Hakem bin Ebi'l-Âs ile diğêrleri tarafından görmüş olduğu renc ü ıztırâbın hadd-i gâyete varması ve üzerine ba'demâ hakkında her ne suretle işkence vukû bulsa beyhûde olacağı ve kendisi serden geçip dîn-i mübîn-i Muhammedî'den vazgeçmeyeceğini ammisine suret-i kat'iycede

⁸³ İbnü'l-Esîr el-Cezerî, *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*, thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 3/462.

⁸⁴ Hz. Ömer'in hilâfet süresi hicrî 13-23 yılları arasında olmak üzere 10 yıldır. Metinde sehven 16 sene yazılmış olmalıdır. (nşr)

⁸⁵ *Ceride-i Sûfiyye*, 3/77 (19 Kanûnievvel 1329/3 Safer 1332), 306-307.

⁸⁶ Hala.

⁸⁷ Amca.

beyan eylemiş ve en sonra cânib-i risâlet-penâhî'den istihsâl eyledikleri müsâade üzerine zevce-i muhteremeleri Rukiyye radiyallahu anhâ ile Habeş'e hicret buyurmuşlardır.

Kavm-i Kureyş'ten gördükleri eza ve cefaya tahammül edemeyerek oraya hicreti ictinab eden ashâb-ı güzîn hazarâtından birtakımıyla muahharan Medine-i Münevvere'ye gelerek esfâr-ı mukaddese-i Nebeviyye'nin ekserinde hazır bulunmuşlardır.

Servetlerinin kısm-ı küllisini fî sebîlillah bezl ü fedâ etmiş olduklarından bu gibi hidemât-ı mebrûreleri mahzûziyet-i cenâb-ı risâlet-penâhî'yi mûcib olmuş ve haklarında “لکل نبي رفيق في الجنة ورفيقي فيها عثمان”⁸⁸ ve “انا منك وانت مني”⁸⁹ misillü şerefli hadis-i şerifler sâdır olarak kadr u şânları i'lâ buyurulmuştur.

Ol câmiu'l-Kur'ân hazretleri huffâz-ı kurrâdan olup Kur'ân-ı Kerim'i bi-tarîkı'l-arz server-i âlem efendimiz hazretlerinden ahz u telakkî etmişlerdir. Bazı ashâb-ı kirâm vakt-i saâdette Kur'ân-ı Kerim'i deriler, tahtalar, kemikler üzerine yazarlar idi. İbn-i Mes'ûd, Übey bin Ka'b, Zeyd bin Sâbit gibi tamamen Kur'ân-ı Kerim'i yazıp cem' edenler dahi vardı ve zaman-ı saâdet-nişan-ı Hazret-i Fahr-i dü-cihânda pek çok olup sair nâsa tâlim-i Kur'ân ederler idi. Fakat içlerinden dördü; İbn-i Mes'ûd, Ebû Huzeyfe'nin âzâtlısı Sâlim, Übey bin Ka'b, Muâz bin Cebel hazarâtı, sairlerinden ziyade şöhret bulmuşlardı. İşte bu vechile Kur'ân-ı Kerim zaman-ı peygamberîde tamamıyla hıfzedilmiş ve yazılmış idi fakat bir yere cem' olunmamış idi. Hazret-i Ebû Bekir es-Sıddîk radiyallahu anhu'nun eyyâm-ı hilâfetine vukû bulan Yemâme muhârebesinde huffâz-ı kurrâdan çoğunun şehit olmaları üzerine Kur'ân-ı Kerim'in hep bir yere cem'i hususu Hazret-i Ömer tarafından huzûr-ı halifeye arz olunmakla hazret-i halife bu hizmet-i mukaddesenin ifâsını fukahâ-yı ashâbdan Ali bin Ebî Tâlib, Zeyd bin Sâbit hazretlerine emrettiler. Onlar da sair kurrâ-i ashâbın ictimâıyla Kur'ân-ı Kerim'i tamamıyla sahîfe sahîfe yazıp cem' ederek Hazret-i Sıddîk'a tevdi ettiler. Cenâb-ı Sıddîk irtihâl edinceye kadar nezd-i âlilerinde mahfuz kalıp sonra Ömer el-Fârûk hazretlerine ve onun irtihâlinde kendi kerîmeleri, zevcât-ı tâhirât-ı hazret-i risâlet-penâhî'den bulunan Hafsa radiyallahu anhâya bi'l-intikal mevki-i tâzimde mahfuz kalmış idi. Bu Suhuf-ı Şerife'de sûreler sırasıyla tertip olunmayıp her sûre yalnız başına bir kitap idi. Huzeyfe bin el-Yemân radiyallahu anhu hazretleri mârifetiyle fetholunan Irak ve Şâm cihetlerinde tamam nüsha olarak Kur'ân-ı Kerim olmadığından Kur'ân-ı Azîm'in sûret-i edâsı hakkında ihtilâf ve münâzaât vukûa geliyordu. Keyfiyet Emîrî'l-Mü'minîn Osman bin Affân hazretlerine arz ve ifâde olundukta Hazret-i halife dahi her yerde merci' ve me'haz olmak üzere bir mushaf tertibini re'yi edip Hazret-i Ali'yi ve sair-i ashâb-ı kirâmı cem' ile bu re'yi onlara söyledi onlar da kabul eyledi. Onun üzerine Hazret-i Osman radiyallahu anhu

⁸⁸ “Ben sendenim, sen de bendensin!” Tirmizî, “Menâkıb”, 71 (No. 3719). Bu ifadeyi Allah Rasûlü'nün Hz. Ali başta olmak üzere bazı sahâbîler için kullandığını kaynaklarda görmekteyiz. Rivâyetlerde ismen göremesek de bu sözü Peygamber Efendimiz'in Hz. Osman için de kullanmış olması muhtemeldir. Müellifin naklinin bu bağlamda anlaşılması gerektiği kanaatindeyiz. (nşr)

⁸⁹ “Her peygamberin cennette bir refiki vardır. Benim cennetteki refikim de Osman'dır.” Tirmizî, “Menâkıb”, 60 (No. 3698). (nşr)

Hazret-i Hafsa nezdinde mahfuz olan Suhuf-ı Mutahhareyi celb ile onlardan Kureyş kırâati üzere Mushaf-ı Şerif yazmak için Zeyd bin Sâbit, Übey bin Ka'b el-Ensârî ile Abdullah bin Zübeyr, Sa'd bin el-Âs, Abdullah bin el-Hâris bin Hişâm el-Kureşî radiyallahü anhüm hazarâtını memur ettiler. Bunlardan bazıları okuyup bazıları yazarak îfâ-yı memûriyyete sa'y ü ikdâm ile esah kavlı olmak üzere dört Mushaf-ı Şerif yazdılar.

Bu Mesâhif-i Şerife'den birini Kûfe'ye, birini Şâm'a, birini Basra'ya gönderdiler ve birini dahi cümlesine muktedâ bih olmak üzere Medine-i Münevvere'de alıkoydular ve bu Mushaf-ı Şerif'e "Mushaf-ı İmâm" dediler. Mekke-i Mükerrreme'ye ve Yemen'e ve Bahreyn vilayetine dahi birer Mushaf-ı Şerif gönderildiği mervî ise de Yemen ile Bahreyn vilayetine gönderildiği rivâyeti zayıftır.

Bilâd-ı mezkûrede olan kurrâ-i kirâmın ekseri gönderilen Mushaf-ı Şerife'deki resm üzere ahz-ı kırâat etmişlerdir.

Osman bin Affân radiyallahu anh hazretleri işbu hizmet-i mukaddeselerinden dolayı "Câmiu'l-Kur'ân" namıyla şöhret-şîâr-ı âfâk oldular.

Ebü'l-Esved ed-Düelî, Ebû Meryem Zirr bin Hubeys bin Habâşetü'l-Esedî, Ebû Hâşim el-Muğîre bin Şihâb el-Mahzûmî, Ebû Abdirrahman Ubeydullah es-Sülemî gibi zevât-ı âlfiye de kırâati sâhib-i tercüme hazretlerinden ahz eylemişlerdir.

Osman bin Affân radiyallahu anhü'l-Mennân hazretleri on bir sene on bir ay yirmi iki gün icrâ-yı hilâfetle otuz beşinci sene-i hicriyesi Zilhicce'sinin yirmi ikinci günü 83 yaşında olduğu ve hane-i saâdetlerinde Kur'ân tilâvetiyle meşgul bulunduğu hâlde rütbe-i şehâdete nâil olarak "Cennetü'l-Bakî" denmekle mâruf makbere-i şerifede defîn-i hâk-i itirnak edilmiştir.

Sonuç

Döneminin önde gelen biyografi yazarlarından Hocazâde Ahmed Hilmi'nin *Ceride-i Sûfiyye*'de ilm-i kırâate dair telif ettiği yazı dizisi yedi makaleden müteşekkildir. Söz konusu yazılarda genel olarak tevâtür, kırâat-ı seb'a ve aşere, kırâat imamlarının biyografileri, resmü'l-mushaf gibi kırâat ilminin temel konuları ele alınmıştır. Kur'ân'ın cem' ve istinâh sürecini hazırlayan âmiller, bu faaliyetlerde rol alan sahâbîler; Medine, Mekke, Kûfe, Basra, Şâm gibi istinsâh sonrası Mushaf gönderilen beldeler, Kur'ân eğitim-öğretim faaliyetlerini yürüten sahâbe, tâbiîn ve tebe-i tâbiîn kurrâ hakkında malumat aktarılmıştır. Bir bakıma Kur'ân tarihinin özeti niteliği arz eden çalışma, kırâat ilmine mukaddime mahiyetindedir.

"İlm-i Vücûh-ı Kırâatın Hulâsa-ı Târifi ile Târîhçesi" başlığıyla yazılara giriş yapan müellifin kırâat literatürü açısından birtakım malumat aktardığı gözlemlenirse de verilen bilgiler oldukça yüzeysel kalmıştır. Kırâat ilminin Osmanlı dönemindeki gelişim sürecini detayıyla veren Hocazâde Ahmed Hilmi gerek İstanbul'da gerekse tüm Osmanlı coğrafyasında tedris faaliyetleri etrafında ortaya çıkan ya da geliş(tiril)en metotlara yer vermiştir. Kırâat ilminin tahsilinde kullanılan gelen yöntemlere ve bu metotlar olmaksızın gerçekleştirilecek bir eğitim


sürecinin yanlışlığına vurgu yapmıştır. Zira kırâat ilminin bir fem-i muhsinden ve belli metotlarla ahzedilmesinin lüzumu ehlince malumdur. Bu durumun altını çizen müellife göre Hz. Peygamber'e muttasıl senetle ulaşan bir silsilede yer almayan kimse itibara alınamaz. Öte yandan "ilm-i şerif" diye tavsif edilen ilm-i kırâatin diğer ilimlerle mukayese edilemeyeceği ehlince malumdur. Zira bir rehber ihtiyaç duyulmaksızın yazılı kaynaklardan tahsil edilebilen diğer ilimler; resm-i hat, tilâvet ve edâ itibarıyla kendine özgü birtakım kuralları bulunan ve bir fem-i muhsinden ahzedilmeye muhtaç olan kırâat ilmiyle bir tutulamaz.

Müellif, gerek Osmanlı sultanlarının gerekse ulemâsının kırâat sahasına oldukça ehemmiyet atfettiğini ancak son zamanlarda bu ilme olan rağbetin günden güne azaldığını üzüntüyle müşahede etmektedir. Bu durumdan ötürü tahsili farz-ı kifâye olan kırâat ilmi sebebiyle Müslümanların günahkâr olacağını dile getirmektedir. Yazı dizisini kaleme almaya sevk eden asıl amil olan bu durumun ortadan kaldırılması adına yetkili mercilere birtakım önerilerde bulunan Hocaîade Ahmed Hilmi kendine düşen sorumluluğu bu sayede yerine getirmiştir.


Kaynakça | References

- Hocazâde Ahmed Hilmi. *Hadîkatü'l-Evliyâ: Silsile-i Meşâyih-i Nakşibendiyye*. İstanbul: y.y., 1318.
- Hocazâde Ahmed Hilmi. *Ziyâret-i Evliyâ*. İstanbul: Cihan Kütüphanesi Matbaası, 1325/1907.
- İbnü'l-Esîr el-Cezerî. *Üsdü'l-ğâbe fî ma'rifeti's-sahâbe*. Thk. Ali Muhammed Muavviz-Âdil Ahmed Abdülmevcûd. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1994.
- İDP, İslamcı Dergiler Projesi. "Ceride-i Sûfiyye". Erişim 15 Haziran 2023. <http://katalog.idp.org.tr/dergiler/8/ceride-i-sufiyye>.
- Kara, Mustafa. "Ceride-i Sûfiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/410. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kara, Mustafa. "Hocazâde Ahmed Hilmi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/207. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kaşıkçı, Atilla. *Bütün Yönleriyle Ceride-i Sûfiyye: İnceleme-Dizin*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1994.
- Levend, Agha Sırrı vd. "Hocazade Ahmed Hilmi". *Türk Ansiklopedisi*. 1/259. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1946.
- Mardin, Ebül'ulâ. *Huzur Dersleri*. Nşr. İsmet Sungurbey. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Yayınları, 1966.
- Onursoy, Sibel. "Türkiye'de Medya". *Medya ve İletişim*. Ed. Halil İbrahim Gürcan. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları, 2012. 137-162.
- Özel, Mustafa. "Son Dönem Osmanlı Tefsir Tarihinden Bazı Portreler II". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2002), 109-148.
- Öztürk, Mahmut. "Sebilürreşâd Mecmuası'nın Çanakkale Savaşları Münasebetiyle İzlediği Yayın Politikası: Tefsir Yazıları". *Türk Basın Tarihi Uluslararası Sempozyumu Elazığ-19-21 Ekim 2016*. 1/379-412. Yay. Haz. Merve Uğur. Ankara: Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Atatürk Araştırma Merkezi Yayınları, 2018.
- Rıhtım, Mehmet. "Yahyâ-yı Şirvânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/264-266. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Sezgin, Hazım vd. *Her Yönüyle Kemaliye (Eğîn)*. İstanbul: Kemaliye Kaymakamlığı Köylere Hizmet Götürme Birliği Yayınları, 1996.
- Şahin, Erdoğan. *Erzincan Tarihi*. Erzincan: Erzincan Hayra Hizmet ve Dayanışma Vakfı Yayınları, 1987.
- Şen, Ercan. "II. Meşrutiyet Dönemi ve Sonrasında Yayınlanan Bazı Dergilerde Kur'ân ve Tefsirle İlgili Çalışmalar". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 491-518.
- Tayşi, M. Serhan. "Hocazâde Ahmed Hilmi Efendi". *Sahabeden Günümüze Allah Dostları*. Ed. Ali Ural. 299-300. İstanbul: Sebat Yayınları, 1996.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. Thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.
- Ulusoy, Ömer Mehmet. "Sirât-ı Müstakim ve Sebilü'r-Reşâd Dergilerinde Kur'ân Tarihi ve Kıraate Yaklaşım". *Rize İlahiyat Dergisi* 24 (2023), 209-227.
- Vassâf, Hüseyin. *Sefîne-i Evliyâ*. Haz. Mehmet Akkuş-Ali Yılmaz. İstanbul: Kitabevi Yayınları, 2006.

Mağrib/Kuzey Batı Afrika Nahiv Ekolünün Nahvî Görüş ve Tercihleri

Cengiz Parlak |  0000-0001-6247-1762 | cparlak@adiyaman.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Adıyaman Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Arap Dili ve Belağatı Ana Bilim Dalı | Adıyaman, Türkiye

ROR  : 02s4gkg68

Öz

Nahiv ilmi, dini ve dini olmayan saiklere bağlı olarak Basra'da ortaya çıkmıştır. Dilde görülen ve lahn adı verilen dilbilgisi hataları âlimleri Arapça'nın kurallarını tespite sevk etmiştir. Lahn olgusunun ortaya çıkışında Müslümanların fethettikleri ülkelerin halkıyla kaynaşması sonucu dillerinin bozulması ayrıca fethedilen topraklardaki halkların Arapça'yı yanlış kullanması rol oynamıştır. Bu bozulmaların sadece günlük konuşma diliyle sınırlı kalmadığını ve Kurân-ı Kerîm'in okuyuşuna da sirayet ettiğini fark eden âlimler hummalı bir uğraş içerisinde girerek bu sorunu çözmeye çalışmışlardır. Nahiv çalışmalarının ilk olarak kim tarafından ve nasıl başladığı hakkında farklı rivayetler olsa da bu rivayetlerde ortak olarak zikredilen isim Ebû'l-Esved ed-Düelî'dir. Nahiv ilminin temelleri Ebû'l-Esved tarafından atılmış ve öğrencileri tarafından devam ettirilmiştir. Öncelikle Kurân-ı Kerîm'in doğru okunup anlaşılması adına yapılan bu çalışmalar yaklaşık bir asır sonra Küfe şehrine sirayet etmiştir. Nahiv ilmi Küfe'de de yoğun şekilde ilgi görmüş ve bu durum zaman içerisinde Basra ile rekabet safhasına dönüşmüştür. Basra ve Küfe nahiv ekolleri teşekkül etmiş ve nahiv ilmi temel kaidelere bağlanmıştır. Küfeli âlimler nahiv ilmini Basra'dan oldukları gibi almamışlar nahiv ilminde takip ettikleri kendine has yöntemler ışığında nahvî olguları yeniden yorumlamışlardır. Sözelimi Basra ekolü herhangi bir nahvi kaideye kıyas yapılabilmesi için kıyasa temel olacak olgunun dilde sıklıkla kullanılmasını şart koşarken, Küfeliler daha esnek davranarak kıyas edilecek olgu şaz olsa bile güvenilir ve fasih olması durumunda kıyas yapılabilmesini caiz görmüşlerdir. Basra ve Küfe'de ana hatları çizilen nahiv ilmi, büyük çabalar sonucu günümüzdeki şeklini almıştır. Özellikle Basra'lı âlimler bu nahvi kaideleri tespit için çöllerine gitmişler ve dili daha bozulmamış, saf Arapça konuşan bedevilerden dil malzemesi toplamışlardır. Küfeli âlimler de onlardan geri kalmamış, genel olarak Basralıların izlediği metot ile bu uğraşa dâhil olmuşlardır. Yaklaşık üç asır boyunca yoğun bir şekilde nahvî çalışmaların devam ettiği görülmektedir. Nahiv ilminin asli kurucuları önce Basra sonra Küfe ekolü denilebilir. Süreç içerisinde başka bölgeler de nahvî çalışmalara girişmiş ve her bölge kendi istidat ve görüşlerine uygun olarak bu ilme hizmet etmişlerdir. Nahiv ekollerini Basra, Küfe, Endülüs, Mısır ve Mağrib ekolleri olarak sınıflandırmak mümkündür. Fakat bu konuda yazıp çizen bilim adamları arasında görüş birliğinin olmadığı görülmektedir. Bir kesim bilim adamı Mağrib ekolünü Endülüs ekolü ile beraber değerlendirirken nispeten daha az sayıda bilim adamı müstakil bir ekol olarak ele almaktadır. Yaptığımız incelemeler neticesinde Mağrib nahiv ekolünün de en az diğer ekoller kadar nahiv ilmene hizmet ettiği ve ihtilafli konularda görüş

serdedebilecek kabiliyette nahiv âlimleri yetiştirdiği mülâhaza edilmiştir. Bu çalışmada Mağrib nahiv ekolünün özellikle ihtilafî konulardaki görüş ve tercihlerine değinilmiş ve nahiv ilmindeki yeri ile ilgili bilgi edinilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler


Arap Dili ve Belağatı, Dil, Nahiv, Nahiv Ekolleri, Mağrib Nahiv Ekolü.

Atıf Bilgisi


Parlak, Cengiz. "Mağrib/Kuzey Batı Afrika Nahiv Ekolünün Nahvî Görüş ve Tercihleri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 55-84. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.03>

Geliş Tarihi	12.02.2024
Kabul Tarihi	19.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Nahv Views and Preferences of the Maghrib/North West Africa Nahv School

Cengiz Parlak |  0000-0001-6247-1762 | cparlak@adiyaman.edu.tr

Asst. Prof | Adiyaman University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Arabic Language and Rhetoric | Adiyaman, Türkiye

ROR  : 02s4gkg68

Abstract

The science of grammar emerged in Basra due to religious and non-religious motives. Grammatical errors, called lahn, seen in the language have led scholars to determine the rules of Arabic. The emergence of the Lahn phenomenon was caused by the deterioration of the language of Muslims as a result of their integration with the people of the countries they conquered, as well as the misuse of Arabic by the people in the conquered lands. Realizing that these distortions were not limited to daily spoken language but also spread to the reading of the Holy Quran, scholars worked feverishly to solve this problem. Although there are different narrations about who and how the grammar studies first started, there is a consensus that the first studies to determine the grammar rules were started by Ebû'l-Esved ed-Düelî in Basra. The foundations of the science of Nahiv were laid by Abu'l-Aswad and continued by his students. It is seen that these studies continued intensively for approximately three centuries. These studies, which were carried out primarily for the purpose of reading and understanding the Holy Quran correctly, spread to the city of Kufa approximately a century later. The science of Nahiv attracted great attention in Kufa, and this situation turned into a competition with Basra over time. Basra and Kufa grammar schools were formed and the science of grammar was bound to basic rules. Kufa scholars did not take the science of grammar as it was from Basra, but reinterpreted it according to the unique methods they followed in the science of grammar. For example, while the Basra school requires that the phenomenon that will be the basis of the comparison be used frequently in the language in order to make comparisons with any nahvi rule, the people of Kufa acted more flexible and considered it permissible to make comparisons even if the phenomenon to be compared is shaz, if it is reliable and clear. The science of grammar, which was outlined in Basra and Kufa, took its current form as a result of great efforts. Especially scholars from Basra went to the deserts to determine these nahvi rules and collected language materials from Bedouins whose language was still intact and who spoke pure Arabic. The scholars of Kufa did not lag behind them and were generally involved in this effort with the method followed by the people of Basra. The real founders of the science of Nahiv can be said to be first the Basra school and then the Kufa school. During the process, other regions also embarked on nahvi studies, and each region served this science in accordance with its own talents and views. It is possible to classify Nahiv language schools as Basra, Kufa, Andalusia, Egyptian and Maghrib

schools. However, it seems that there is no consensus among scientists who write on this subject. While some scholars evaluate the Maghreb school together with the Andalusian school, relatively fewer scholars consider it as an independent school. As a result of our investigations, it has been considered that the Maghrib school of grammar serves the science of grammar at least as much as other schools and that it trains grammar scholars who are capable of expressing opinions on controversial issues. In this study, the views and preferences of the Maghrib school of grammar, especially on controversial issues, were touched upon and an attempt was made to obtain information about its place in the science of grammar.

Keywords

Arabic Language and Rhetoric, Language, Nahv, Nahv Schools, Maghrib Nahv School.

Citation

Parlak, Cengiz. "Nahv Views and Preferences of the Maghrib/North West Africa Nahv School". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 55-84. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.03>

Date of Submission	12.02.2024
Date of Acceptance	19.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Nahiv kelimesi lügatte yol, yöntem, kasıt manalarına gelmektedir.¹ Bu manada (نَحْوْتُ) “Sana doğru yöneldim” ifadesi istimal edilmiştir.² Nahiv kelimesinin terim manasıyla ilgili olarak ise “Arap kelamının irâb ve tesniye, cemi gibi başka açılardan değişken özellikleri”,³ “Arap kelamının irâbı”⁴ şeklinde tanımlamalar bulunmaktadır. Nahiv kelimesi isim ve zarf olarak kullanılabilir. Nahiv kelimesi isim manasında kullanıldığı zaman yedi manaya gelmekte olup Arap dilinde iki beyit ile şöyle ifade edilmiştir:

لِلنَّحْوِ سَبْعُ مَعَانٍ قَدْ أَتَتْ لَعْنَةً جَمَعَتْهَا ضِمْنٌ بَيْتٍ مُفْرَدٍ كَمَا
فَصَدُّ وَمِثْلٌ وَمِقْدَارٌ وَنَاجِيَةٌ نَوْعٌ وَبَعْضٌ وَحَرْفٌ فَاحْفَظِ الْمَثَلَا

“Nahiv dilde yedi manaya gelir, Onları tam bir beyitte topladım;

Yön, benzerlik, miktar, taraf; Çeşit, kısım ve kenardır; bu misalleri ezberle”⁶

Nahiv ilminin ortaya çıkışı hakkında çeşitli rivayetler bulunmaktadır. Bunlardan kimisi Hz. Ali'nin Ebû'l-Esved ed-Düelî'yi (ö. 69/688) yönlendirip ona bazı gramer usulleri verdiği ve Ebû'l-Esved'in de bu usulleri geliştirerek nahiv ilminin temellerini attığını; kimisi Ebû'l-Esved'in bu işi tek başına planladığını, kimisi Nasr b. 'Asım'ın (ö. 89/708) nahvin ilk kurucusu olduğunu ve kimisi de Ziyâd b. Ebîhi'nin (ö. 53/673) emriyle Ebû'l-Esved'in bu işe giriştiğini aktarmaktadır.⁷

Nahiv ilminin ortaya çıkışı Arap dilindeki irâb olgusuyla doğrudan ilişkilidir. Nitekim Arap tarihine bakıldığında Arapların irâb'a gayet önem verdikleri görülür. Araplar irâba uygun konuşmayı kültürülük ve yüksek edîplik alameti saymışlar, lahn'⁸ itibarlı kişi için ayıp olarak görmüşler ve konuşmasında lahn yapan kişiye hor bakmışlardır. Kurân okuyuşunda lahn yapılması ise Araplar için daha olumsuz durum teşkil etmekteydi. Bu

¹ Muhammed b. Mukerrem İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab* (Beirut: Dâru Sâdir, 1414/1993), 15/310.

² Ebû Nasr İsmâ'il b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihâh*, thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr (Beirut: Dâru'l-'İlm, 1987), 6/2503.

³ Ebû'l-Feth 'Usman b. Cinnî, *el-Hasâis*, thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr (Kahire: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1952), 1/34.

⁴ Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezzâk el-Huseynî Murtedâ ez-Zebîdî, *Tâcu'l-'arûs*, thk. Dâhî 'Abdulkâkî (Kuveyt: Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn, 2001), 40/41.

⁵ İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 15/309.

⁶ Ebû 'Abdullah Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed Bâi Belâlim, *et-Tuhfetu'l-vesîme* (Batna: Matbaatu 'Ammâr, ts.), 4.

⁷ Ayrıntılı bilgi için bk. Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrâhîm Ramadân (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1997), 61; 'Abdurrahman Celâluddîn es-Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâuhâ*, thk. Fuâd 'Ali Mansûr (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1998), 2/341; Mâzin el-Mubârek, *en-Nahvu'l-'Arabî el-'illetu'n-nahviyyetu: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ* (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1965), 7.

⁸ Lahn: Arapça olarak farklı manaları bulunan “lahn” ifadesi burada irâbta hata yaparak konuşmak manasına gelmektedir. Bk. İbn Manzûr, *Lisânu'l-'Arab*, 13/379; 'Ali b. el-Hasan el-Hinâî, *el-Muncidu'l-ebcedî* (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 867.

nedenle Kurân-ı Kerîm'i harekelemeye gayret etmişler ve süratle bu işe koyulmuşlardır. Bu işin başını Ebû'l-Esved çekmiş ve ondan sonraki iki tabakada yer alan nahivciler bu çalışmalarını devam ettirmişlerdir.⁹

Basra'da neş'et eden Küfe'de devam ettirilen nahiv çalışmaları zaman içerisinde Bağdat, Endülüs, Mısır ve Mağrib bölgelerinde de görülmeye başlamıştır. Buna bağlı olarak nahiv ekolleri doğmuştur. Bağdat ekolüyle beraber nahiv ekollerinin genellikle Basra ve Küfe ekollerinin nahvi görüşleri arasında tercihte buldukları görülür. Bunların yanında bu ekollerin kendilerine özgü nahvî görüşlerinin de olduğunu gözden kaçırmamak gerekir. Ayrıca bu nahiv ekolleri telif, şerh gibi eserlerle nahiv çalışmalarına ciddi katkıda bulunmuşlardır. Mağrib nahiv ekolü özelinde bakıldığında Mağribli âlimlerin en az doğru nahiv ekollerine mensup âlimler kadar nahiv ile ilgili oldukları mütalaa edilmiştir. Sîbeveyh (ö. 180/796), Kisâî (ö. 189/805) ve Zeccâcî (ö. 337/949) gibi önde gelen âlimlerin kitaplarını şerh etmeleri, nahiv alanında kaliteli ve özgün telifler kaleme almaları bu durumu kanıtlar niteliktedir.

Bu çalışmada Mağrib/Kuzey Batı Afrika nahiv ekolünün kendilerine özgü nahiv görüşleri ve özellikle ihtilafli konulardaki tercihleri ele alınacaktır. Konu ile ilgili yapılan taramalarda ülkemizde Mağrib nahiv ekolünü münferit olarak inceleyip malumat sunan ve nahvi görüşlerini inceleyen akademik çalışmalara rastlanmamıştır. Bunun sebebi olarak Arap dünyasında da örnekleri görüldüğü üzere Mağrib nahiv ekolünü bağımsız bir ekol olarak görmemeleri ve çoğu zaman Endülüs nahiv ekolü kapsamında değerlendirmeleri olabilir. Bu bağlamda müstakil bir çalışmanın yoksunluğu ayrıca Mağrib nahiv ekolüne ait nahvî görüşleri işleyen herhangi bir akademik çalışmanın bulunmayışı bu çalışmanın hazırlanmasında temel neden olmuş ve çalışmanın alandaki bir boşluğu dolduracağı mülahaza edilmiştir.

1. Mağrib/Fas Bölgesi

1.1. Tarihsel Arka Plan

"*el-Mağribu'l-'Arabi'*", Mısır'ın batısındaki Trablus'tan Atlas Okyanusu'na; kuzeyde Akdeniz sahillerinden güneyde Büyük Sahra Çölü'nün ortalarına kadar uzanan ve Tunus, Cezayir, Merâkeş ve Moritanya'yı kapsayan bölgeye verilen addır. Araplar bu bölgelerde yaşayan insanlara Berberi adını vermişlerdir. Arapların Berberilerle ilişkisi İslâm'dan önce ticari boyutta iken fetihten sonra başka bir boyuta evirildiği görülür.¹⁰

Mağrib bölgesine ilk akınlar Hz. Ömer zamanında başlamıştır. Müslümanlar Libya'ya kadar ilerleyerek burayı fethetmişler ve bölge halkını vergiye bağlamışlardır. Hz. Osman döneminde Mısır valisi olarak atanan Abdullah b. Sa'd (ö. 36/656) Hz. Osman'ın emriyle

⁹ İbrâhîm Mustafâ, *İhyâu'n-nahv* (Birleşik Krallık: Muessesetu'l-Hindâvî, 2014), 21.

¹⁰ Sa'dûn 'Abbâs Nasrullah, *Devletu'l-Murâbitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endulus* (Beyrut: Dâru'n-Nahdâ, 1985), 11-12.

Bizans İmparatorluğunun kontrolünde bulunan Kuzey Afrika'nın geri kalan kısmını fethetmeye girişmiştir. Bizansları ağır bir yenilgiye uğratan Abdullah b. Sa'd, anlaşma isteği üzerine üç bin dinar karşılığında Bizanslılarla anlaşma yapmıştır.¹¹ Müslümanlar İslâm Devleti'nin ilk zamanlarından itibaren bölgeye akın etmişler ve bu bölgenin fethi sırasında büyük zahmetler çekmişlerdir. Bu durum hicri 26 yılından hicri 81 yılına kadar devam etmiştir.¹²

Müslümanlar “el-Mağribi'l-'Arabî” olarak bilinen Kuzey Afrika'yı fethedince onu üç kısma ayırdılar. Bunların ilki merkezi “Kayravân” olan ve İfrikiyye denen “el-Mağribu'l-Ednâ” bölgesiydi. Bu bölgeyi “ednâ/yakın” olarak isimlendirmelerinin sebebi hilafet merkezine yakın olmasıydı. İkinci bölge, merkezi “Tilimsân” ve “Cezâyir” olan “el-Mağribu'l-Evsât”tı. Üçüncü bölge ise hilafet merkezine en uzak kısım olan “el-Mağribu'l-Aksâ” idi. Bu bölgenin merkezi ise Merâkeş'teki “Fas”tı.¹³

Bu bölgenin fethinin bu kadar uzun zaman almasında Berberî denen bölge halkının özelliklerinin etkisi olduğu görülmektedir. Nitekim Yâkût el-Hamevî (ö. 626/1229) Berberîler için şunları ifade etmektedir: “Berber ismi Mağrib dağlarında yaşayan ve birçok kabileden oluşan insanlara söylenir. Bu kabileler Barca'dan başlayıp Mağrib'in sonundaki okyanusa kadar devam ederek güneyde Sudan'a kadarki bölgelere yayılmışlardır. Berberîler Allah'ın yaban, eğitimsiz, fitneye meyilli, dalaletle çağıran kimselere uyan kullarıdır.”¹⁴ Bu nedenle bölgede sık el değiştirmeler yaşanmıştır. Yöneticiler Mağrib gölgesinde yaşayan halkın eğitim düzeyinin arttırılması ve İslâmî hükümlerinin öğretilmesinin gerekliliğini kavrayıp bu yönde adımlar attıktan sonra fitne ve isyan olaylarının azaldığı görülmüştür.¹⁵

Hicri 169/786 yılında Hz. Ali soyundan İdrîs b. Abdullah (ö. 172/789) “el-Mağribu'l-Aksâ” bölgesine giderek İslâm'ı yaymaya çalışmıştır. Onun eliyle pek çok kişi Müslüman olmuştur. Hicri yüz yetmiş iki yılında kendisine halifelik için biat edilmiş ve biat sonucunda İdrîsîler Devleti kurulmuştur.¹⁶ İdrîs'in oğlu ikinci İdrîs (ö. 177/793) babasının kurduğu Fas'ı başşehir yapmış ve vezirlik, kâtiplik ve kadılık gibi görevleri ihdâs ederek devleti Arap-İslâm devleti tarzında teşkilatlandırmış ve gerçekleştirdiği fetihlerle ülkenin sınırlarını genişletip İdrîsîler'i Mağrib-i Aksâ'nın en güçlü devleti haline getirmiştir.¹⁷ İdrîsîler Devleti ikinci İdrîs zamanında en geniş topraklarına sahip olmuştur. Öyle ki devler doğuda Şelf Nehrinden

¹¹ Muhammed el-Emîn Muhammed – Muhammed 'Ali er-Rahmânî, *el-Mufid fi târihi'l-Mağrib* (Halep: Dâru'l-Kitâb, ts.), 37-38.

¹² Hatîce el-Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Ürdün: Dâru'l-Emel, 2001), 351.

¹³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm* (Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 1946), 291.

¹⁴ Ebû 'Abdillah Yâkût b. 'Abdillah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1977), 1/369.

¹⁵ Abdullah Kânûn, *en-Nubûğu'l-Mağribi fi'l-edebi'l-'Arabî* (Beyrut: eş-Şirketu'l-'Alemiyye li'l-Kitâb, 1960), 1/46.

¹⁶ Abdülazîz b. Heyyine, *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî - metnu'l-'Âcrûmiyye 'ayyineten* (Cezayir: Kâsidi Merbâh Vurkla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 39-40.

¹⁷ Muhammed Rezûk, “İdrîsîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 495.

batıda Atlas Okyanusu'na kadar, kuzeyde Akdeniz kıyılarından güneyde Sahra Çölü'ne kadar olan bir alanı kapsamaktaydı. İkinci İdrîs devlet topraklarında güvenliği ve istikrarı sağladı. Devlet işlerini düzene koydu ve babası birinci İdrîs'in ulaşamadığı ülkenin uzak yerlerinde İslâm'ı yayma çabası içerisinde oldu. Ülkenin tümünde İslâmî kanunları tatbik etti. İkinci İdrîs'ten sonra yerine oğlu Muhammed (ö. 213/828) geçti. Muhammed ninesinin tavsiye üzerine ülkeyi diğer kardeşleri arasında eyaletlere ayırdı. Bu durum ülke otoritesini zayıflattı ve çıkan isyanlarla beraber ülke kargaşa dönemine girdi.¹⁸ İdrîsîler'in yıkılma sürecine girmesinin iç sebepleri arasında ülkenin hanedan mensupları arasında pay edilmesi, ülkenin hayati öneme sahip bölgelerinin kontrolden çıkması, aykırı mezheplerle mücadelede gösterilen ihmalkârlık ve güçlü bir hükümet ve ordunun tesis edilememesi gibi etmenler gösterilebilir. Bunlara ilaveten Fâtîmîler'in ve Endülüs Emevîler'in ülkenin iç işlerine müdahaleleri de ülkeyi çöküşe götüren dış etmenlerdendir.¹⁹

Hicri 184/800 yılına gelindiğinde Tûnus'ta Ağlebîler Devleti kurulmuştur. Ağlebîler Devleti adını devletin kurucusu İbrâhîm b. Ağleb'ten (ö. 184/800) almıştır. Ağlebîler Akdeniz'de güçlü bir donanma kurmuşlar, Sicilya, Sardinya ve Malta'yı fethetmişlerdir. Ağlebîler dönemi Akdeniz'de güçlü bir hâkimiyetin olduğu dönem olarak kendini göstermektedir. Ağlebîler Devleti hicri 296/909 yılına kadar egemenliğini sürdürmüş ve Fâtîmîler tarafından ortadan kaldırılmışlardır.²⁰

Hicri 448/1056 yılında Mağrib'te Murâbîtlar Devleti ortaya çıkmaya başlamıştır. Devlet adını, din âlimi Abdullah b. Yâsîn'in (ö. 451/1059) Senegal nehri üzerindeki bir adada inşa ettirdiği "ribât"tan almıştır. Kuzey Afrika, hicri 5. yüzyılın ilk yarısında Zenâte kabilesinden müstakil emirlikler tarafından yönetiliyordu. Senhâce'den Cüdâle'nin reisi Yahyâ b. İbrâhîm h. 427/1036'da hac dönüşü Kayravan'da Mâlikî fakih Ebû İmrân el-Fâsî ile görüşürken, dini bakımından zayıf kalan bu kabileler arasında tebliğ faaliyetleri başlatmayı düşündüğünü söyleyince Ebû İmrân talebesi Veccâc b. Zellû'nun bu konuda kendisine yardımcı olacağını bildirmiştir. Veccâc da bu iş için talebelerinden Abdullah b. Yâsîn el-Cezûlî'yi görevlendirmiş, önce Cüdâle, ardından Lemtûne kabilesinin yurduna giden Abdullah b. Yâsîn, olumlu bir sonuç alamayınca Lemtûne kabilesi liderlerinden Yahyâ b. Ömer ve diğer bazı talebeleriyle birlikte Senegal Nehri üzerindeki bir adaya yerleşip burada bir ribât yaptırmıştır. Talebeleriyle beraber tebliğ ve cihat hareketi başlatarak Cüdâle ve Lemtûne başta olmak üzere Sanhâce'ye mensup kabileleri itaat altına almıştır. Dini otoriteyi elinde tutan Abdullah ordunun kumandanlığına Cüdâle'nin reisi Yahyâ b. İbrâhîm'i, o ölünce de Yahyâ b. Ömer'i getirmiş, hicri 445/1054 yılında Batı Sudan-Kuzey Afrika kervan yolunun önemli ticaret merkezi Sicilmâse zaptedilmiştir. Abdullah b. Yâsîn, Yahyâ b. Ömer'in ölümü üzerine yerine kardeşi Ebû Bekir'i tayin etmiştir. Ebû Bekir kuzeye yönelerek Fâtîmîler'in elindeki Sûs bölgesinin merkezi Târûdânt'a hâkim olmuştur.

¹⁸ Sa'dûn 'Abbâs Nasrullah, *Devletü'l-Edârise f'l-Mağrib* (Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1987), 105-108.

¹⁹ İbrâhîm Harekât, *el-Mağrib 'ibre't-târîh* (Fas: Dâru'r-Reşâdî'l-Hadîse, 2000), 105-107.

²⁰ Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 351.

Ardından Mağrib-i Aksâ'ya giren 'Abdullah b. Yâsîn'e bağlı kuvvetler Ağmât'ı Zenâte'nin elinden alıp, burayı geçici başşehir edinerek Murâbitlar Devleti'ni kurmuşlardır.²¹

Murâbitlar Devleti'nin kuruluşu ile İdrîsîler Devleti'nin kuruluşunun saikleri arasında farklılıklar mevcuttur. Murâbitlar Devleti, Mâlikî mezhebi propagandası ve İslâm'ın ilk dönemlerindeki İslâmî anlayışa dönme paradigmasına dayalı faaliyetlerden ne'şet etmiştir. Cihadı temel ilke edinen Murâbitlar daha önceki dönemlerinde görülmediği kadar geniş topraklara kavuşmuştur. Öyle ki cihat adı altında tüm toplumu silah altına alan ilk devlet olma özelliğiyle ön plana çıkmaktadır. Murâbitlar döneminin başka bir özelliği de yönetim ile ilgili işlerde Araplar'dan ziyade bölge halkının söz sahibi olmaya başlamasıdır. Murâbitlar Devleti'nin kuruluşu Mağrib ve Endülüs tarihi üzerinde ciddi etkiler bırakmıştır. Bu devlet, Endülüs medeniyetinin etkilerinin görüldüğü ve halkının çiftçilikle iştigal ettiği sahil bölgeleri ile halkı göçebe bir hayat süren, yabancı kültürlerin etkilerinden uzak ve aslen Berberi olan Sudan'ın dağlık bölgelerinde yaşayan insanları ilk defa birleştiren bir devlet olma özelliğine sahiptir. Devletin kuruluşuna kadar Mağrib bölgesi üzerinde hâkim ve nüfuz sahibi olan Endülüs Devleti, Murâbitlar Devleti'nin kurulmasından sonra bu hâkimiyet ve nüfuzunu yitirmiş ve üstünlük Mağrib bölgesine geçmiştir.²²

1.2. Edebi ve Kültürel Durum

Müslümanlar Mağrib bölgesine girdikleri ilk günden beri Berberîleri İslamlaştırma ve kültürel düzeyleri arttırma çabası içerisinde olmuşlardır. Bu nedenle bu bölgede kurulan devletlerdeki birtakım yöneticiler bu uğurda büyük gayret göstermiştir. Hassân b. en-Nu'mân el-Gassânî (ö. 85/704) bu bölgede divanları Arap diliyle yazdıran ilk kişidir. Mûsâ b. Nusayr (ö. 640/716) Araplara, Berberîlere Kurân ve fıkıh öğretilmesini emretmiş ve Berberîlerin büyük kısmının Müslüman olmasını sağlamıştır. Geri kalan kısmın ise İsmâîl b. Ubeydullah b. Ebî el-Muhâcir (ö. 132/750) tarafından Müslüman oldukları görülmektedir. Halife Ömer b. Abdulazîz (ö. 101/720) Mağrib halkını eğitsin diye tabîinden on seçkin kişiyi bölgeye göndermiştir. Hârûn Reşîd (ö. 193/809) döneminde Yezîd b. Hâtîm (ö. 170/787) vali olarak gönderilmiştir. İbn Haldûn (ö. 808/1406): "*Yezîd b. Hâtîm döneminde Berberîler itaat altına alındı ve İslâm dinine boyun eğdiler*", demiştir. Abbâsiler döneminde Mağrib halkı hanifi mezhebini benimsemiş ve bu mezhep bölgede yaygınlık kazanmıştır. Doğudaki halifelerin mezhebinin hanefilik olması hanefiliğin bu bölgelerde yayılmasını sağlayan temel etken olmuştur. Hanefilik mezhebi hicri dördüncü asra kadar nüfuzunu sürdürmüştür.²³

Yukarda bahsedilen olgular ve misali etmenler Arapların bu bölgeye akın etmesine, İslâm dini ve Arap dilinin yaygınlaşmasına ve insanların Kurân kıraati, Kurân ilimleri ve Arap edebiyatıyla iştigal etmesine temel oluşturmuştur. Müslüman Arapların bölge halkıyla evlilik yoluyla kaynaşması, Mağrib bölgesinin Mısır ve Endülüs gibi köklü medeniyetler

²¹ İsmail Yiğit, "Murâbitlar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 31/152.

²² Hasan Ahmed Mahmûd, *Kıyâmu'l-devleti'l-Murâbitîn* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, ts.), 325-327.

²³ Ahmed Emîn, *Zuhru'l-İslâm*, 292-293.

arasında yer alması ve âlimlerin bu bölgeler arasındaki yoğun seyahatleri bölge halkının kültür ve eğitim açısından gelişimine ve kendine has bir medeniyete sahip olmasına imkân vermiştir. Nihayetinde Mağrib bölgesi hadis ve fıkıh ilimleriyle şöhret bulmuş, pek çok önemli fakih yetiştirmiştir. Mâlikî ve hanefî mezhepleri bölgede revaçta olan mezhepler olarak öne çıkmıştır. Dil ve edebiyat alanlarında telifler başlamış ve el-Kazzâz el-Kayravânî (ö. 412/1021), İbrâhîm b. 'Ali el-Husrî el-Kayravânî (ö. 413/1022) gibi önemli edebiyatçılar ortaya çıkmıştır. Bunlara ilaveten Mağrib bölgesi birçok dilci ve nahivcinin vatanı haline gelmiştir.²⁴

Arapların Mağrib bölgesini fethinin ilk zamanlarında bu bölgede dil ve nahiv alanlarıyla ilgili herhangi uğraşın olmadığı görülmektedir. İslâm dini Mağrib bölgesinde yayılmaya başlayınca bölge halkı Kurân'ı ve hadis-i şerifleri doğru anlayabilmek için Arabî ilimlere ihtiyaç duymuşlardır. Bu Arabî ilimlerin başında ise nahiv ilmi gelmekteydi.²⁵ Mağrib'te ilmi faaliyetlerin baş göstermesi Endülüs devletinde yaşanan ilmi gelişmelere bağlı olmuştur. Zira Endülüs devleti Abdurrahman b. Dâhil (ö.172/788) eliyle bağımsızlığını kazanıp işleri düzene girdikten sonra ilmi faaliyetlere yönelmiştir. Yöneticiler âlimleri ilme teşvik etmiş ve tasnif ettikleri eserler yüzünden onları ödüllendirmişlerdir. Bu durum o zaman sıkıntılarla boğuşan Mağrib bölgesini de ilme teşvik etmiştir. İslâm'ın Mağrib bölgesinde yayılması halkı Kurân ve Kurân dili olan Arapça'yla ilgilenmeye sevk etmiştir.²⁶

Mağrib'in batı bölgesinin fetihten sonraki ilk birkaç asırda İslâmî ilimlerden yeterince faydalanamamasının nedenine bakıldığında iki faktörden kaynaklandığı mülahaza edilmektedir. Bunlardan birincisi Mağrib bölgesindeki isyan hareketleri, ikincisi ise Arapların yaşadıkları bölgelere uzaklığın getirdiği kültürel etkileşimlerin yavaşlığıdır. Zira Araplar daha ziyade başkenti Kayravân sayılabilecek bölgede yerleşik halde bulunmaktaydılar. Bölgenin içinde bulunduğu şartlar nedeniyle bu bölgelere gelen Araplar daha güvenli bir liman olan Endülüs'e yönelmekteydiler. Bu nedenle doğu Mağrib'te kurulan Ağlebiler ve Endülüs devletinde ilmi hareketler görülebilmekteydi. Buna karşın orta ve batı Mağrib bölgesinde yerleşik Arapların sayısı oldukça az olmakla beraber ilmi faaliyetler yok denecek kadar azdı.²⁷

Mağrib'te ilim ve kültür faaliyetleri açısından Kayravân Câmî'nin tarihi bir önemi vardır. Zira bu cami inşa edildiği ilk günden bu yana dini ve edebi ilimlerin merkezi olmuştur. Fâs ve başka yerlerde de camiler mevcut olmasına karşın bu caminin inşası Mağrib bölgesinde fikri hayatın canlanmasına büyük katkı sağlamıştır. Mağrib'te meşhur olmuş büyük âlimlerin bu caminin inşasından sonra ortaya çıkmaları bu durumun en büyük kanıtı olarak gösterilebilir. Bunun yanında Septe, Tanca, Basra²⁸ ve Asilah'ta da kültür

²⁴ Hadîsî, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 352.

²⁵ Heyyine, *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 42-48.

²⁶ Muhammed Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1995), 218.

²⁷ Kannûn, *en-Nubûğu'l-Mağribî fi'l-edebî'l-'Arabî*, 1/46.

²⁸ İdrîsîler döneminde el-Kasru'l-Kebîr şehri yakınında kurulan bir şehirdir.

merkezlerine şahit olunmaktadır. Septe şehri her ne kadar ilmi faaliyetlerinde durgunluk yaşamışsa da Mağrib düşünce tarihinde yeri olan âlimler yetiştirebilmiştir. Hâsılı buralarda, hakkında fazlaca şey bilinmese de ilmi faaliyetler ve ilmi heyetler olduğu vakıdır.²⁹

Nüfuzu Atlas Okyanusu'ndan Mısır'a kadar uzanan Fâtîmîler Devleti zamanında Mağrib bölgesi Endülüs ile rekabet edebilecek seviyeye ulaşmıştır. Bu dönemde âlimler Endülüs ve Mağrib bölgesinden doğuya seyahatler yapmışlar ve oradaki âlimlerden ilim tahsil etmişlerdir. Tahsil ettikleri bilgilerle donanmış olarak ve yanlarına aldıkları eserlerle ülkelerine dönmüşlerdir. Fakat bu noktada Mağrib âlimlerinin Endülüslü âlimlerden daha önce davranarak doğuya seyahatler düzenlemelerini es geçmemek gerekir. Bunun en önemli sebebi Mağrib'in doğuya daha yakın olması olabilir.³⁰ Mağrib bölgesindeki nahivcileri inceleyen ilk kitaplardan olan “*Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*” eserinin müellifi de Mağrib'li nahivcileri Endülüslü nahivcilerden önce zikretmiştir.³¹

Mağrib'teki yöneticiler eğitime önem vermişler ve ülkenin çeşitli yerlerde okullar inşa ettirmişlerdir. Örneğin “*Medresetu's-sâbirîn*” Yûsuf b. Tâfşîn (ö. 500/1106) döneminde kurulan ilkokul olarak karşımıza çıkmaktadır. Aynı şekilde Muvahhidler'in de okul yapımına özen gösterdiklerine şahit olunmaktadır. Muhavvidler döneminde inşa edilen ilkokul ise halife Abdulmu'min b. Ali (ö. 558/1163) tarafından kendi sarayının bitişiğine inşa edilmiştir. Bu okullardan hafızlar ve deniz piyadeleri yetişmekteydi. el-Mansûr el-Muvahhidî'nin de (ö. 595/1198) ülkenin çeşitli yerlerine okullar yaptırdığı bilinmektedir. Bu okullar genellikle iki katlı olup bazısı mescitlere bitişik halde bazısı da müstakil halde bulunuyordu.³²

Merînîler de medreselerin yapımına önem vermişler ve bir medresenin ihtiyaç duyabileceği her şeyi düşünerekten inşa işlerini yürütmüşlerdir. Öyle ki bu medreselerde öğrenciler sultanın hesabına kalıyor ve ilim tahsil edebiliyorlardı. Sultanların medreselere gösterdikleri alakanın arka planında Mâlikî mezhebinin öğretimini desteklemek olduğu görülmektedir. Bu durum uzun zaman Mağrib bölgesinde hâkimiyet sürmüş Muvahhitler'in mezhebinin silinişini hızlandırmıştır. Merînîlerin inşa ettikleri medreseler daha önceden görülmemiş bir anlayışla dizayn edilmekteydi. Zira Merînîlerden önce Mağrib bölgesinde yüksek eğitim veren ve öğrencilerin kalabildikleri medreseler bulunmamaktaydı. Ders veren hocalar Kayravân Câmî'si örneğinde şahit olunduğu gibi derslerini mescitlerde verirlerdi. Merînîler medreselerini genellikle başkent Fâs ve diğer Mağrib-i Aksâ şehirlerinde inşa etmişlerdir.³³

²⁹ Kannûn, *en-Nubûğul-Mağribi fi'l-edebî'l-Arabî*, 1/47.

³⁰ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 219.

³¹ Bk. Muhammed b. el-Hasan ez-Zubeydî, *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 225-253.

³² Hasan 'Ali Hasan, *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endulus* (Mısır: Mektebetu'l-Hâncî, 1980), 401.

³³ Muhammed 'İsâ el-Harîrî, *Târihu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endulus* (Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts.), 324.

2. Mağrib/Fas Nahiv Ekolü

Nahiv ilminin Arabî ilimler içerisinde özel bir yeri vardır. Zira Kurân-ı Kerîm ve hadîs-i şerîflerin doğru anlaşılabilmesi nahiv ilmi sayesinde olmuştur. Âlimler bu uğurda büyük çaba harcamışlardır. İslâm'ın ulaştığı hemen her yere nahiv ilminin de ulaştığı ve uğraşı haline geldiği söylenebilir. Çünkü nahiv ilmine Araplardan ziyade Arap olmayan toplumlar ihtiyaç duymuşlardır.

Nahiv ilminin ortaya çıkışının dini veya dini olmayan farklı sebepleri olsa da hepsinin kaynağı lahn olgusuna dayanmaktadır. Lahn olgusunun Hz. Peygamber (sav) zamanında bile mevcut olduğunu gösteren rivayetler³⁴ olsa da Sadru'l-İslâm döneminde lahn olgusu az hatta ender görülen bir olguydu. Fakat zaman ilerledikçe lahn olgusunun yaygınlaştığı görülmüştür. Bunun ana sebebi fethedilen topraklarda yaşayan toplumların Arapça'ya aşına olma sürecinde dili yanlış kullanmalarıdır. Fethedilen bu topraklara yerleşen Arapların, Arap dilinin fasih olarak konuşulduğu topraklardan uzak kalması nedeniyle Arapça'yı doğru kullanma yeteneklerinin zayıfladığı da başka bir olumsuz etkendi. Hatta Haccâc'ın (ö. 95/714) Yahyâ b. Ya'amer'e (ö. 129/746) konuşmasında lahn olup olmadığını sorması lahn'ın Arap coğrafyasında yaygınlığını göstermesi bakımından kayda değerdir.³⁵

Nahiv ilmi Basra şehrinde ortaya çıkmış ve yaklaşık bir asır sadece bu şehirde faaliyetleri devam etmiştir. Bu zaman diliminde Küfe şiir ve ahbâr rivayeti ve nükteli hikâyecilerle iştigal etmekteydi. Daha sonra iki şehir omuz omuza verip nahiv ilminin kaidelerini tespiti çalışmışlardır. Bir müddet sonra bu durum rekabete evrilmiş ve yüzyılı aşkın bir süre devam etmiştir. Bu süreç sonlarında nahiv ilmi olgunluk evresine ulaşmış ve verilen çabaların meyveleri alınmaya başlanmıştır. Bağdat şehrinde bu iki nahiv ekolü bir araya gelerek kaynaşmış, bu kaynaşma sonucunda ise her iki nahiv ekolünden görüşler alan Bağdat nahiv ekolü neşet etmiştir. Bu ilim dalı daha sonra diğer İslâm şehirlerine de sirayet etmiştir. Bu şehir ve ülkelerin başında Endülüs, Mısır, Şam ve komşu bölgeler gelmektedir.³⁶

Endülüs nahiv ekolü özelinde bakıldığında Ensülüs devleti kuzeyden İspanyolların saldırılarına ve birçok kenti ele geçirmelerine rağmen nahiv çalışmaları hicri yedinci asra kadar devam etmiştir. Bu saldırılar sonucu Müslümanların elinde Gırnata emirliği denen küçük bir toprak parçası kalmış ve yaklaşık iki buçuk asır direnebilmiştir. Fakat bu bölgedeki nahivcilerin çoğunun Mağrib ve doğu bölgelerine gitmesi ilmi faaliyetleri durma noktasına getirmiştir.³⁷ Endülüs'teki nahivcilerin Mağrib bölgesine göç etmesi Mağrib nahiv ekolü açısından dönüm noktası olmuştur. Fakat bu olay Mağrib bölgesinde daha önce nahiv çalışmalarının olmadığı ve nahiv köklerinin bulunmadığını anlamına gelmemektedir. Gırnata emirliğinin düşmesinden sonra çoğu âlimin Mağrib bölgesindeki Fâs, Mîknâs, Tilimsân, Bicâye ve Kayravân gibi şehirlere dağılması bu şehirleri ilim merkezi haline

³⁴ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 2/8; Suyûtî, *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâ'uha*, 2/341.

³⁵ Şevkî Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 11.

³⁶ Tantâvî, *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*, 35-36.

³⁷ Dayf, *el-Medârisu'n-nahviyye*, 317.

getirmiştir. Bunun belki de en iyi göstergesi Fâs'ta kurulan ve Afrika'nın en eski üniversitelerinden biri olan Fâs Üniversitesi'dir. Bu üniversiteden pek çok ünlü âlimin eğitim aldığı vakidir. Öte yandan Mağribli âlimlerinin eserlerini manzum eser şeklinde ve sade bir dille kaleme almaları Mağrib nahvinin yaygınlaşmasına yardımcı olan etmenlerden sayılabilir.³⁸

Mağrib bölgesinin ilk olarak Küfe nahviyle tanıştığı ve bu nahiv ekolünün görüşlerinin Mağrib bölgesinde yayıldığı görülmektedir. Bunun sebebi Endülüs devletinde ilk uzman nahivci kabul edilen Cûdî b. 'Usman'ın (ö. 198/814) *Kisâî* ve Ferrâ'dan (ö. 207/822) ders alıp *Kisâî*'nin kitabını Endülüs'e getirmesi ve *Kisâî*'nin bir kitabını şerh eden Mufferrec b. Mâlik (200/816) aracılığıyla Küfe nahvinin Endülüs'te hâkim olması gösterilmektedir. Faslı edip ve yazar Allâl el-Fâsî'ye göre ise Küfe nahvinin Mağrib'te yerleşik hale gelmesinin sebebi Kufe halkının Hz. Ali'ye gösterdiği sevgidir. Hicri üçüncü asrın sonlarında Muhammed b. Mûsâ b. Hâşim (ö. 307/921) *Sîbeveyh*'in "*el-Kitâb*" adlı eserini Endülüs'e getirmiş, bu kitapla ilgili şerhler ve haşiye yazımları başlamış ve yoğun bir ilmi faaliyet kendini göstermiştir. Hicri dördüncü asırda Endülüs devletinde hummalı nahiv ve dil çalışmalarına şahit olunmaktadır. Basra ve Küfe nahvinin imtızacı, Bağdat ekolünün kendini hissettirmesi, mantık ve nahiv ilimlerinin etkileşimleri gibi etmenlerin Mağrib nahiv ekolünün yapısında büyük etkileri olmuştur.³⁹

İdrîsîler dönemine bakıldığında bir takım ilmi faaliyetler göze çarpmaktadır. Mağriblilerin doğuya, Kayravân ve Endülüs'e ilmi yolculuklar yapması, Endülüs ve Kayravân'dan Fâs şehrine yoğun ilmi hareketlilik yaşanması; Mağriblilerin Kurân-ı Kerîm'e, diline ve icâzına olan ilgileri ve bir takım Mağriblinin doğuya tehirci ve Arapça'yı iyi öğrenmiş şekilde vatanlarına dönmeleri bu dönemdeki ilmi aktiviteler olarak değerlendirilebilir.⁴⁰

Murâbitlar döneminde Arapça ve Arapça ile ilgili ilimlerin eğitimini daha da yaygınlaştırmıştır. Bunlardan nahiv ilmini özellikle zikretmek gerekir. Bu dönemde camiler ve dini medreseler kurma yoluyla ta'rîb⁴¹ olgusunda da artışa gidilmiş ve Berberîler'e Arap alfabesi öğretilmeye başlanmıştır. Berberî kabileleri arasında Kurân okuma faaliyeti yaygınlaşmış ve dini medreselerin rolünü ziyadeleştirmek amacıyla din ve dil ilimlerini bünyesinde barındıran yeni bir dini eğitim tarzı benimsenmiştir. Nahiv ilmini kullanarak Kurân'ı tefsir etmeye yönelik girişimler baş göstermesi ve medreseler, ribâtlar ve camilerde

³⁸ Heyyine, *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 66.

³⁹ Muhammed el-Muhtâr Veledd Ebbâh, *Târîhu'n-nahvu'l-'Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib* (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008), 223-224; Suyûtî, *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm (Mısır: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964), 1/490.

⁴⁰ Abbâs el-Cerrârî, *el-Edebu'l-Mağribî min hilâli zevâhirihi ve kadâyâhu* (Ribât: Mektebetu'l-Maârif, 1982), 50.

⁴¹ Yabancı kelime ve terimlerin Arapçalaştırılması, bir yabancı dildeki eserlerin Arapça'ya çevrilmesi ve Araplaştırma anlamında kullanılan bir terimdir. Bk. Nasuhi Ünal Karaaslan, "Ta'rîb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/26.

ders gören öğrenciler için kolaylaştırıcı nahiv şerhleri yazılmaya başlanması bu dönemde görülen başka bir ilmi faaliyettir.⁴²

Muvahhitler dönemi ise dil, bilim ve fikirsel hareketlerin zirveye çıktığı bir dönem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemde nahiv ilmi ile ilgili faaliyetler büyük oranda artmış ve telif alanında da kendini gösteren canlanmayla Mağrib nahiv ekolü yeni bir ufuk kazanmıştır. Nahvî araştırmalar ve nahiv şerhleri kendinden sonra gelecek çalışmalar için öncül formlar şeklini almıştır. Öğrencilere eğitimlerinde kolaylık sağlamak amacıyla manzum eserler telif edilmiştir. Mağrib'te nahiv alanında yeni bir tarz olacak “*Kavânîn*” veya “*kânun*” adıyla bilinen yeni bir eser telif yöntemi ortaya çıkmıştır. Zeccâcî'nin “*el-Cümel*”i ve nahiv mukaddimelerinin kapsamlı şerhleri gibi bazı doğulu eserlerin nahvî şerhleri yapılmıştır. Cezûlî (ö. 607/1210) ile Ebû 'Ali eş-Şelebînî (ö. 645/1247) arasında vuku bulduğu gibi eğitim alanında kendine yer bulan yeni bir luğavi münazara şekli zuhur etmiştir.⁴³

Muvahhitler döneminde âlimler Arapça'nın kural ve esaslarını belirlemişler, Merînî dönemindeki âlimler ise telifleri ve telif yöntemlerinde kendilerinden önceki âlimlerin izini takip etmişlerdir. Bu çalışmaların Arapça'nın mana ve esrarını bilmek gibi hayati hedefleri mevcuttu. Bu durum Merînî dönemindeki âlimlerin ilgilerini attırılmış ve dini araştırmalar bütün branşlarıyla dil ve araştırmalarına bağlı hale gelmişti.⁴⁴ Zira dil ilimleri bu ilimlerdeki meselelerin anlaşılması için olmazsa olmaz bir zorunluluktur. Bu nedenle bu dönemdeki çoğu âlim dil çalışmalarına büyük alaka kesbetmişti. Bu olgu tabii olarak Arapça'nın yoğun ilgi görmesine yol açmıştı.⁴⁵

Sîbeveyh'in “*el-Kitâb*”ı, Zeccâcî'nin “*el-Cümel*”i ve Fârisî'nin (ö. 377/987) “*el-İdâh*”ı gibi doğuya ait nahiv eserleri ve Mağrib bölgesine ait mukaddimeler ile ilgili te'lif, muhatasar ve şerhlerin çoğalması; camiler ve medreselerde öğrencilere nahiv öğretimini kolaylaştırmak için nahvi metinlerin muhtasar şeklinde eğitici bir tarza sokulması; İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) eserlerinin Mağribli âlimler ve öğrenciler tarafından büyük rağbet görmesi; Sîbeveyh'in “*el-Kitâb*”ına, şerhine, ihtisarına ve eserden hükümler çıkarılmasına önem verilmesi, mescit ve medreselerde kurulan ilmi halkaların artması Merînîler döneminde görülen başlıca nahiv faaliyetleri olarak sıranabilir.⁴⁶

Vattâsîler döneminde dil ile ilgili çalışmaların sekteye uğradığı görülür. Bu dönemde devlet idaresinde kabileler baskın olduğu için kabileler arasında eğitim oranı azalmaya gitmiştir. Zira Vattâsîlerin ilk amacı dış tehlikeleri bertaraf etmek olduğundan eğitim alanına yeterince alaka gösterememişlerdir. Vattâsî devletinin ömrünün yaklaşık yetmiş

⁴² Selîme 'Âlâ vd., *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî* (PDF: Şebeketu'l-Alûkah, ts.), 7.

⁴³ Âlâ vd., *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 8.

⁴⁴ Adnân 'Abdulğani eş-Şâvî, “Tetavvuru'l-'Ulûm alâ Ahdi'd-Devleti'l-Merînîyye”, *Mecelletu Surra Men Ra'â* 11/41 (Haziran 2010), 244.

⁴⁵ Harîrî, *Târîhu'l-Mağribî'l-İslâmî ve'l-Endulus*, 344.

⁴⁶ Âlâ vd., *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 8-9.

sene civarında olması da başka bir etken olarak değerlendirilebilir. Cami ve medreselerde eğitim oranının düşmesi ve buna bağlı olarak nahiv ilmine ilginin azalması; medrese ve camilerde öğrenci sayısının azalması ve nahvî metin ve şerhlere olan yönelimin bitme noktasına gelmesi ve nahvi şerh ve ihtisarlar aktivitelerinin yok oluşu Vattâsîler dönemindeki nahiv hareketlerinin genel özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴⁷

Sa'diler döneminde dil ve nahiv alanında nispeten kıpırdama görülmüştür. Bu dönem ilmi ve fikri hayatın canlanması ve Vattâsîler dönemindeki gerilmenin iyileştirilmesi adına bir takım girişimlere şahitlik etmiştir. Mısır ve doğuya yapılan ilmi yolculuklar hareketlilik kazanmış ve mescitlerde İbn Âcurrûm'un (ö. 723/1323) "*el-Âcrûmiyye*"si ve İbn Mâlik'in "*Elfiye*"si gibi kitapların eğitiminin yapılmasının yanında isteyen tüm insanlara Kurân eğitimi faaliyetleri de yaygınlık kazanmıştır.⁴⁸

Nahvî ve luğavî ilimler Mağrib ve Endülüs bölgelerinde sürekli bir gelişim halinde olmuş ve bu bölgelerdeki âlimler çeşitli ilmi alanlarda eserler vermişlerdir. Her ne kadar bu ilimlerle tanıştıktan sonraki evrelerde doğuda yazılan nahiv kitapları ve şerhleriyle iktifa ettilerse de, bu alanlarda uzmanlaştıktan sonra Mağrib, Endülüs ve başka bölgelerde şöhret bulan kaliteli eserler vücuda getirebilmişlerdir.⁴⁹

3. Mağrib/Kuzey Batı Afrika Ekolünün Belli Başlı Nahvî Görüş ve Tercihleri

Mağrib ekolünü diğer ekollerden ayıran kendine has bazı nahvî görüşlerinin yanında önceki âlimlerin ve ekollerin görüşlerine ait tercihleri de bulunmaktadır. Çalışmamıza aldığımız bu görüş ve tercihler şu şekildedir:

3.1.) Suyûtî (ö. 911/1505) bazı Mağribli âlimlerin birincisinin ikincisinden ayrılması koşulu ile "أفعل" kalıbındaki kelimeden sonra iki hâl'in gelmesini caiz gördüklerini bildirmektedir. Buna örnek olarak ise (رَيْدٌ أَشَجَعُ أَعَزَلَ مِنْ عَمْرٍو ذَا سِيْلَاحٍ) "*Silahsız Zeyd silahlı 'Amr'dan daha cesurdur*"; "هَذَا أَطْيَبُ بُسْرًا مِنْهُ رُطْبًا", "*Bu hurmanın taze hali ham halinden daha güzeldir*" cümlelerini vermektedir.⁵⁰

3.2.) İstisnâ cümlesindeki "غير" -nun nasbını "إلا" ile nasb olan müstesnâ'nın nasbı gibi değerlendirmeleri. İbn Hişâm (ö. 761/1360): "*Mağriblilere göre kelam tamam olduktan sonra gelen 'غير' -nun nasbı 'إلا' -dan sonra gelen kelimenin nasbı gibidir.*" demiştir.⁵¹

⁴⁷ Âlâ vd., *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 9.

⁴⁸ Âlâ vd., *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*, 9-10.

⁴⁹ Fâtima Fâriz, "ed-Dersu'n-Nahvî fi'l-Mağrib ve'l-Endulus", *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyye* 23/1 (2021), 139.

⁵⁰ Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şehri cem'il-cevâmi'*, thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî (Mısır: el-Mektebetu'l-Tevfikiyye, ts.), 2/311.

⁵¹ Yusûf b. Ahmed b. 'Abdillah İbn Hişâm el-Ensârî, *el-Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. 'Abdullatîf Muhammed el-Hatîb (Kuveyt: Dâru't-Turâsî'l-'Arabî, 2000), 2/462-463.

3.3.) Em-i Munkatı‘ (أَمِ الْمُنْقَطَعَةِ)’yı atıf harfi olarak saymamaları. Sabbân (ö. 1206/1792) şöyle demiştir: “İbn Cinnî (ö. 392/1002) ve Mağrib âlimleri em-i munkatı‘-yu ister müfret kelimeyle olsun ister cümleyle olsun atf harfi saymamaktadırlar.”⁵²

3.4.) Mahzûf mansûb ait zamirinin tekid’ini caiz görmemeleri. Eşmûnî (ö. 918/1513) konuyla ilgili olarak: “Mansûb aid zamiri hazfolursa bu zamirin tekidî hakkında ihtilaf doğmuştur. Ahfş (ö. 215/830) ve Kisâî bu zamirin tekid’ini caiz görmüş, İbn Serrâc (ö. 316/929) ve Mağribli âlimlerin çoğu caiz görmemiştir.” demiştir.⁵³

3.5.) Kalbî fiillerin birinci mefûl’den sonra başında muallak bulunan cümle üzerinde lafzen amel etmemesi. İbn Hişâm şunları aktarmıştır: “Bir grup Mağribli âlim şöyle demiştir: Eğger (عَلِمْتُ زَيْدًا أَبَوَهُ قَائِمًا) ‘Zeyd’in babasının ayakta olduğunu bildim’ dersin amel cümle üzerinde (lafzen) amel etmez. Amil, cümlenin ikinci mefûl olması hasebiyle cümleye mahallen nasb olarak amel eder. Başka bir grup âlim bu duruma karşı çıkmış (عَلِمْتُ زَيْدًا أَبَوَهُ قَائِمًا) şeklinde cümlede muallak bulunmasa bile amilin cümlenin lafzına amel etmeyeceğini söylemiştir.”⁵⁴

3.6.) (عِنْدِي رَطْلٌ سَمْنَا وَعَسَلًا) örneğinde olduğu gibi iki farklı cinsten oluşan ve miktar ifade eden temyizin atfedilmelerini mümkün görmeleri. Suyûtî: “Bir kesim Mağrib’li âlim bu durumda kelimelerin atfedilmesinin veya atfedilmemesinin caiz olduğunu söylemiştir.” demektedir.⁵⁵

3.7.) “أَنَّ”-nin şeddinin düşürülüp “أَنْ” şeklinde ifade edilse dahi zahir isim üzerinde amel etmesine cevaz vermeleri.⁵⁶ Suyûtî konu kapsamında: “Bu konuda ikinci görüş zamir ve zahir ibare üzerinde amel etmesidir. (عَلِمْتُ أَنْ زَيْدًا قَائِمًا) “Zeyd’in ayakta olduğunu bildim” ve (أَنْ

⁵² Muhammed b. ‘Ali es-Sabbân, *Hâşiyetu’s-Sabbân ‘alâ şehru’l-Eşmûnî li elfiyeti İbn Mâlik* (Beyrut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1997), 3/153.

⁵³ İsa b. Yûsuf el-Eşmûnî, *Şehru’l-Eşmûnî ‘alâ elfiyeti İbn Mâlik*, thk. Muhammed Muhyiddîn ‘Abdulhamîd (Beyrut: Dâru’l-Kitâb, 1955), 1/80.

⁵⁴ İbn Hişâm, *el-Muğni’l-lebîb ‘an kutubi’l-e-ârib*, thk. ‘Abdullatif Muhammed el-Hatîb, 5/193.

⁵⁵ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 2/339.

⁵⁶ Sîbeveyh “أَنَّ”-den sonra isim varsa şeddinin kaldırılamayacağını ancak şeddeli halini kastedip ismine de zamir takdir edilince şeddesiz okunabileceğini söylemiştir. Örneğin “أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا” ayetinin takdiri “أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا”-dır. (Ebû Bişr ‘Amr b. ‘Usmân b. Kanber Sîbeveyh, *el-Kitâb*, thk. ‘Abdusselâm Muhammed Hârûn (Kahire: el-Mektebetu’l-Hancî, 1988), 3/163-164). Ma’mur b. el-Musennâ “وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِتْنَةً” ayetindeki “تَكُونَ” fiilini “تَكُونَ فِتْنَةً” takdiri üzere merfû okumayı câiz görmektedir. Bu ayetteki “تَكُونَ” fiilini Ebû ‘Amr ve Kisâî merfû, geri kalan kurrâlar ise nasb okumuştur. (Ebû ‘Ubeyde Ma’mur b. el-Musennâ, *Mecâzu’l-Kurân*, thk. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetu’l-Hâncî, 1381/1961), 1/174). ‘Ukberî bahsi geçen ayette “أَنَّ”-nin şeddeli ve şeddesiz; “غضب” fiilinin ise merfû veya fiil olarak okunabileceğini ifade etmiştir. (el-Huseyn b. ‘Abdullah el-‘Ukberî, *et-Tibyân fi i-râbi’l-Kurân*, thk. ‘Ali Muhammed el-Becâvî (Mısır: Matbaatu ‘İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.), 2/966).

عَصَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا “Allah’ın gazabı onlar üzerindedir”⁵⁷ cümlelerinde zahir ibarede amel etmiştir. Bir grup Mağribli âlim bu düşüncededir.” ifadelerini kullanmıştır.⁵⁸

3.8.) İster mansûb ister merfû kalsın muzari fiilin başına gelen “أن”-in hazfını semaya kasretmeleri. Eşmûnî müteahhirûn Mağrib ulemasının bu görüşte olduğunu söylemiştir.⁵⁹

3.9.) İstifhâm cümlesinde manası tahakkuk etmiş mazi fiil kullanıldığında, istifhâm’ın cevabındaki muzari fiilin mansub olmasına cevaz vermeleri. “*Zeyd’i neden dövdün ki, o da seni cezalandıracaktı*” örneğinde olduğu gibi. Eşmûnî; Mağrib’li âlimlerin istifhâm cümlesinin manası tahakkuk etmiş mazi fiil içermesi durumunda, istifhâm’ın cevabındaki muzari fiilin nasb olmasını caiz görmeyen diğer âlimlerden farklı olarak buna cevaz verdiklerini belirtmiştir.⁶⁰

3.10.) Bir kesim Mağrib’li âlimin i’râb’ın manevi oluşu görüşünde olması.⁶¹

3.11.) Mağrib’li âlimlerinin çoğunun bir mübteda’ya ait birden fazla haberin olmasına cevaz vermemeleri.⁶²

3.12.) Çoğul kimselerin kastedilmesi şartıyla kem-i istifhâmiyye’nin temyizinin çoğul olmasına cevaz vermeleri. “*Yanında kaç adam var?*” gibi.⁶³

3.13.) Mağribli bazı âlimlerin iktisâr veya ihtisâr amaçlı da olsa nasb edatlarının ma’müllerinin hafzedilip kendilerinin kalmasına cevaz vermeleri. Örneğin “*أَتُرِيدُ أَنْ تَخْرُجَ*” sorusuna “*أُرِيدُ أَنْ*” şeklinde cevap verilir “*أَخْرَجَ*” fiilinin düşürülmesi gibi. Mağrib’li âlimler buna delil olarak Buhârî’de geçen (*فَبَدَّهَبَ كَيْمَا فَبَعُدَ ظَهْرُهُ طَبَقًا وَاجِدًا*) hadisini göstermişlerdir.⁶⁴

3.14.) “ليس”-nin haberinin hazfolmasını zorunluluk hallerine bağlamaları. Esterâbâdî (ö. 688/1289) “ليس”-nin isminin çoğunlukla nekre gelmesiyle ve haberinin de çoğunlukla hazfolmasıyla kendine has olduğunu ifade etmiştir.⁶⁵ İbn Mâlik’e göre “ليس” nefy ifade eder ve “كان” ve benzerleri arasında hiçbir karine olmaksızın sadece ismiyle kullanılabilir. Bu haliyle lâu’n-nâfiye li’l-cins ve ismine benzeyip sadece ismiyle ifade edilebilir.⁶⁶ Mağribli

⁵⁷ en-Nûr 34/9.

⁵⁸ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 1/514.

⁵⁹ Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî ‘alâ elfiyeti İbn Mâlik*, 3/573.

⁶⁰ Eşmûnî, *Şerhu’l-Eşmûnî ‘alâ elfiyeti İbn Mâlik*, 3/566.

⁶¹ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 1/60.

⁶² Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 1/402.

⁶³ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 2/351.

⁶⁴ Suyûtî, *Hem’u’l-hevâmi’ fi şehri cem’i’l-cevâmi’*, 2/377.

⁶⁵ Muhammed b. el-Hasan el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî (Suudi Arabistan: İdâretu’s-Sekâfe ve’n-Neşr, 1993), 1/1061.

⁶⁶ Muhammed b. ‘Abdullah İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, thk. ‘Abdurrahman es-Seyyid (Mısır: Hicr li’t-Tibâa ve’n-Neşr, 1990), 1/358.

âlimler ise “ليس”-nin haberinin hazfolmasını ancak şiir gibi zorunluluk hallerinde caiz olduğu düşüncesinde olmuşlardır.⁶⁷

3.15.) (خَرَقَ التَّوْبَ الْمِسْمَارَ) “Çivi elbiseyi yırttı” örneğinde olduğu gibi fâil’in mefûl, mefûl’un mansûb olması gibi irâbî yer değişimlere sadece şiirin zorunluluk hallerinde cevaz vermeleri. İbn Mâlik de nadiren de olsa bu tür örneklerin caiz olduğu görüşündedir.⁶⁸

3.16.) Fâil’in vucûben mefûl’un önüne geçmesi. Arap dilinde kelimenin içinde bulunduğu irâbî durumu gösteren hareke gibi bazı alametleri vardır. Bu irâbî durum belli olmadığı zaman kelimenin irâbî işlevi belli olsun diye sıralama gibi olgular devreye girer. Örneğin mefûl fâil’in önüne geçtiğinde karışıklık oluşmuyorsa bu durum âlimlerce caiz görülmektedir. Fakat karışıklık oluşup fâil ile mefûl birbirinden tefrîk edilemiyorsa fâil’in önce gelmesi gerekir. Müberrid (ö. 286/900): (صَرَبَ هَذَا هَذَا) “Bu bunu dövdü” ve (صَرَبَتْ) (الْخَبْلَى الْخَبْلَى) “-Hamile hamileyi dövdü- dersin fâil ancak ilk kelime olur.” demiştir.⁶⁹ İbn Cinnî de fâil ile mefûl’un takdirinde karışıklık oluştuğunda irâb’ın belirgin olması için fâil’in öncelenmesi mefûl’un ise sonraya bırakılmasını gerektiğini belirtir. Ona göre mana açısından ayırt edici bir dalalet varsa fâil ile mefûl yer değiştirebilir.⁷⁰ İbn Serrâc takdîm ve te’hîr işlemlerinde karışıklığın olmamasını şart görmüştür.⁷¹ Cezûlî ve müteahhîrûn Mağrib ulemâsı da bu görüştedir.⁷²

3.17.) Tekîd ifade eden mefûlün mutlak yerine âlem ismi masdâr’ın⁷³ geçmesini câiz görmeleri. Âlimler âlem ismi masdâr’ın tekîd, çeşit ve sayı ifade eden mefûlün mutlak’ın yerine ikâme edilip edilmeyeceği hakkında ihtilaf etmişlerdir. İbn Mâlik: “Alem ismi masdâr ister tekîd ister çeşit ve sayı bildiren mefûlün mutlak yerine kullanılamaz çünkü âlemlik manası âmil’in manasına fazladan eklenmiş olur”⁷⁴ görüşündedir. Bazı âlimler ise tekîd ile çeşit ve sayı bildiren mefûlün mutlakı birbirinden ayırarak âlem ismi masdâr’ın âlemlik manasının masdarın manasına fazladan eklendiği ve âmil’in tekrarının yerini tutmadığı gerekçesiyle tekîd işlevi gören mefûlün mutlak yerine ikame edilmeyeceğini ve çeşit ve sayı bildiren mefûlün mutlak’ta bu mâniler ortadan kalktığı için âlem ismi masdâr’ın çeşit ve sayı

⁶⁷ Bahâuddîn b. ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Mekke: Câmi’atu Ummu’l-Kurâ, 1982), 4/381.

⁶⁸ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 1/404-405.

⁶⁹ Muhammed b. Yezîd el-Muberrid, *el-Muktedab*, thk. Muhammed ‘Abdülhâlik ‘Udayme (Beirut: ‘Alemlî’l-Kutub, ts.), 3/118.

⁷⁰ İbn Cinnî, *el-Hasâis*, 1/35.

⁷¹ Muhammed b. es-Sirrî b. Sehl İbn Serrâc, *el-Usûl fi’n-nahv*, thk. ‘Abdülhuseyn b. el-Fetlâ (Beirut: Muessesetu’r-Risâle, ts.), 2/300-301.

⁷² İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 1/405.

⁷³ Arapça’da “اسم المصدر العلم” olarak ifade edilen bu masdâr çeşidi hakiki manaya işaret ettiği için başına lâm-u’t-ta’rîf almadan masdâr manası içeren kelime için kullanılmaktadır. Örneğin “سبحان” kelimesi “السميح” kelimesinin âlem ismi masdârıdır. Bk. (İbrâhîm İbrâhîm Berekât, *en-Nahvu’l-‘Arabî* (Mısır: Dâru’n-Neşr li’l-Câmi’ât, 1428/2007), 3/461).

⁷⁴ İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 2/180-181.

bildiren mefûlün mutlak yerine geçebileceği görüşündedirler. Bir kısım Mağrib’li âlim de bu görüşü dile getirmiştir.⁷⁵

3.18.) “إلا” edatının tekrarı durumunda “إلا”-dan sonraki kelimenin meşğûl’un bih’in⁷⁶ irabına bedel olarak tabi olmasına cevaz vermeleri. Nâkis istisnâ’da “إلا” edatının tekrarlanıp birden fazla müstesnâ’nın oluşması nahivcilerce tartışılmıştır. Bir grup birinci müstesnâ’dan sonra gelen müstesnâ’ların bedel olduğunu iddia etmiş bir grup ise buna karşı çıkmıştır. Karşı çıkanlar (مَا أَتَانِي إِلَّا زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا) “Bana Zeyd ve Amr dışında kimse gelmedi” cümlesinde “عمرو” isminin merfû olamayacağını savunmuş, bunun sebebinin ise bir müstesnâ’nın başka bir müstesnâ’nın bedeli olamayacağı ve bir müstesnâ’nın dâhil edildiği bir olgudan başka müstesnâ’nın çıkarılma işleminin vuku bulmadığı şeklinde açıklamışlardır.⁷⁷ Müberrid: “مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا أَحَدٌ” denilebilir, nitekim cümlelerin takdiri “مَا جَاءَنِي إِلَّا عَمْرًا” şeklinde dir. Eğer “عمرو”-ı öne alırsan cümle “مَا جَاءَنِي إِلَّا عَمْرًا” şeklini alır.⁷⁸ Cümle menfi ve tam olmayan bir cümle olduğu için merfû olma durumu cümledeki pozisyona bağlıdır. Esterâbâdî müferrağ istisnâ’da birden fazla müstesnanın olması durumunda âmil’in herhangi birisi üzerinde (fâil olarak) amel edip diğerlerinin müstesnâ olarak bırakılması görüşündedir; (مَا جَاءَنِي إِلَّا زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا إِلَّا خَالِدًا) örneğinde olduğu gibi.⁷⁹ Zemahşerî (ö. 538/1144) (مَا أَتَانِي إِلَّا زَيْدٌ إِلَّا عَمْرًا) örneğinde olduğu gibi cümlede iki müstesnâ olması halinde fiilin isnâd edildiği müstesnâ’nın merfû diğerinin ise mansûb olması gerektiğini belirtmiştir.⁸⁰ Bir grup Mağrib ulemâsı ise âmilin amel ettiği kelimenin (meşğûlün bih) ilk mamûl olarak gelmesi veya diğer mamûllerin arasında bulunması halinde kendisinden sonra gelenin bedel-i ğalat olarak ona uymasının veya müstesnâ olarak mansûb olmasının caiz olduğunu söylemişlerdir.⁸¹

3.19.) Sâhibu’l-hâl’in nekre olarak gelebilmesi için iki sıfat almasını şart koşmaları. Sâhibu’l-hâl ma’rife olarak cümlede bulunmasına⁸² karşın bazı âlimler nekre olarak da gelebileceğini iddia etmişlerdir. Sîbeveyh Ru’be’nin (هَذَا غُلَامٌ لَكَ مُقْبِلًا) “Bu gelen senin kölendir” cümlesindeki “مقبلا” ibaresini hâl olarak irâb ettiğini rivayet etmiştir.⁸³ Esterâbâdî sâhibu’l-hâl’in sıfat alması halinde nekre olmasının caiz olduğunu söylemiştir; (مَرَرْتُ بِرَجُلٍ

⁷⁵ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 1/470.

⁷⁶ Arap dilinde *ıştiğâl* olgusunun bir ögesi olan *meşğûl/müşteğil* ibaresi cümledeki âmili ifade etmektedir. Örneğin “زَيْدًا عَمْرًا” dediğimizde “زَيْدًا” meşğûlün *anh*, “عَمْرًا” meşğûl/âmil ve “هَاء” zamiri de meşğûlün *bih*’tir. Bk. (İmîl Bedî’ Ya’kûb, *el-Mu’cemu’l-mufassal fi’l-luğati ve’l-edeb* (Beyrut: Dâru’l-İlm, 1987), 1/140).

⁷⁷ Ebû Sa’id es-Seyrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mahdalî (Lübnan: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 2008), 3/83.

⁷⁸ Müberrid, *el-Muktedab*, 4/424.

⁷⁹ Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, 1/771.

⁸⁰ Ebû’l-Kâsım Mahmûd b. ‘Umer ez-Zemahşerî, *el-Mufassal fi ‘ilmi’l-luğa*, thk. Fahr Sâlih Kadâve (Amman: Dâru ‘Ammâr, 2003), 90.

⁸¹ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 1/575.

⁸² Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, 1/642.

⁸³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/113.

“ضَرْيَفٌ قَائِمًا” *“Ayakta duran zarif bir adama uğradım”* gibi.⁸⁴ İbn Mâlik mana net olunca ve karışıklık oluşmamasından emin olununca sâhibu'l-hâl'in nekre olarak kullanılabilmesini caiz görmüştür.⁸⁵ Bir grup Mağribli âlim ise sâhibu'l-hâl'in nekre gelebilmesi için iki sıfat alması gerektiğini savunmuştur.⁸⁶

3.20.) Kem-i istifhâmiyye'nin temyîz'inin çoğul olarak gelmesine cevâz vermeleri. Sîbeveyh; Halîl b. Ahmed (ö. 175/791) ve Yûnus b. Habîb'in (ö. 182/798) (كَمْ غَلْمَانًا لَكَ؟) *“Kaç kölen var?”* şeklinde sorulmasına cevaz vermediklerini aktarmaktadır. Ancak Sîbeveyh'e göre bu mana kastedilirse (كَمْ لَكَ غَلْمَانًا) denebilir.⁸⁷ Müberrid bu ifadeyi ondalık sayılara kıyas ederek (عَشْرُونَ ذَرَاهِمَ) *“Kaç dinarın var?”* şeklinde ifade edilebileceğini, denilemeyeceği için çoğul temyîz'in nasb olamayacağını öne sürmüştür.⁸⁸ Buna karşılık Zemahşerî kem-i istifhâmiyye'nin temyîz'inin sadece müfret olabileceğini, (كَمْ لَكَ غَلْمَانًا) ibaresinde temyîz'in mahzûf olduğunu iddia etmiştir. Zemahşerî'ye göre bu cümledeki “غَلْمَانًا” kelimesi “لَكَ” zarfı müstekâr'ında mevcut fiil manasının hâl'idir.⁸⁹ İbn Hişâm kem-i istifhâmiyye'nin temyîz'inin çoğul olabileceğini caiz gören Küfe'lilerin hilafına kem-i istifhâmiyye'nin temyîz'inin sadece tekil olabileceğini öne sürmüştür.⁹⁰ İbn 'Akîl (ö. 769/1367) Basralıların kem-i istifhâmiyye'nin temyîz'inin çoğul olmasını caiz görmediklerini, Ahfeş ve Küfelilerin ise caiz gördüğünü beyan etmiştir.⁹¹ Ahfeş (كَمْ غَلْمَانًا لَكَ؟) sorusunu kölelerin sayısı değil de çeşitleri kasdıyla caiz görmüştür. Bir kesim Mağribli âlim bu konuda Ahfeş'in görüşünü benimsemiştir.⁹²

3.21.) “أَفْعَلٌ” kalıbındaki taaccüp fiilinin tasğîr edilebilmesine cevaz vermeleri. Taaccüp fiilinin tasğîr edilebilmesi hakkında Sîbeveyh: *“Fiil veya fiil benzeri hiçbir kelime tasğîr edilmez sadece taaccüp fiilleri ve benzerleri hariç”* ifadelerini kullanmıştır.⁹³ Enbârî (ö. 577/1181) taaccüp fiillerinin tafdîl kalıbı “أَفْعَلٌ”-ya hamedildiği ve her iki lafız çeşidinin de tafdîl/üstünlük ve mübalağada ortaklık sergiledikleri için taaccüp fiillerinin tasğîr edilebildiğini ileri sürmüştür. Enbârî bu nedenle (مَا أَحْسِنَ زَيْدًا) *“Zeyd ne güzeldiktir!”* denmesini caiz görmektedir.⁹⁴ Kisâf dışındaki Küfe ulemâsı taaccüp fiilini ismi tafdîl gibi değerlendirmişlerdir.⁹⁵ İbn Mâlik “أَفْعَلٌ” kalıbındaki taaccüp fiilinin ismi tafdîl'e

⁸⁴ Esterâbâdî, *Şerhu'r-radî*, 1/650.

⁸⁵ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 2/331.

⁸⁶ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîli'l-fevâid*, 2/17.

⁸⁷ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/159.

⁸⁸ Müberrid, *el-Muktedab*, 3/65.

⁸⁹ Ebû'l-Bekâ' Muvaffakuddîn b. 'Ali b. Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2001), 3/171.

⁹⁰ Yusûf b. Ahmed b. 'Abdillah b. Hişâm el-Ensârî, *el-Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*, thk. Mâzin el-Mubârek (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998), 190.

⁹¹ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîli'l-fevâid*, 2/109.

⁹² Suyûtî, *Hem'u'l-hevâmi' fi şehri cem'i'l-cevâmi'*, 2/351.

⁹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/478.

⁹⁴ Ebû'l-Bekâ'at Kemâluddîn el-Enbârî, *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf* (Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003), 1/115.

⁹⁵ Esterâbâdî, *Şerhu'r-radî*, 1/1091.

benzemesinden dolayı bazı Araplar'ın onu tasğîr ettiklerinden bahsetmiş ve bu durumun oldukça şâz bir durum olduğunu ve kıyas yapılamayacağını öne sürmüştür. İbn Mâlik'e göre tasğîr olgusu manada gerçekleşir, fiilde bu işlem gerçekleşemez. İbn Kiysân (ö. 320/932) "أَفْعَلٌ" kalıbındaki taaccüp fiilinin tasğîr edilmesini genel geçer bir işlem olduğunu dile getirmiş hatta bununla yetinmeyerek "أَفْعَلٌ" kalıbındaki taaccüp fiilinin de tasğîr yapılmasını caiz görmüştür.⁹⁶ Mağrib âlimleri Küfelilerin taaccüp fiillerini isim saymalarının aksine taaccüp fiillerinin fiil olduklarını ve tasğîr yapılmalarının genel bir olgu olduğunu varsaymışlardır.⁹⁷

3.22.) Başına "ال" takısı gelen masdarın amel etmesi. Bu konu âlimler arasında ihtilaf olmuştur. Sîbeveyh (عَجِبْتُ مِنَ الضَّرْبِ زَيْدًا) demek (عَجِبْتُ مِنَ الضَّرْبِ زَيْدًا) demek gibidir, demiştir. Sîbeveyh'in bu sözünden "ال" almış masdarın amel edeceğine cevaz verdiği anlaşılmaktadır.⁹⁸ Müberrid de Sîbeveyh gibi başına "ال" gelen masdarın veya tenvinli masdarın amel etmesini caiz görmüş ve "أَوْ إِطْعَامٍ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ" "Şiddetli bir açlık gününde kendisiyle yakınlığı olan bir yetimi doyurmak"⁹⁹ ayetini ve "أَعَجَبَنِي الضَّرْبُ زَيْدًا" (عَمْرًا) "Zeyd'in Amr'ı dövmesine şaşırırım" cümlesini konuya örnek göstermiştir.¹⁰⁰ İbn Ya'îş (ö. 643/1245) başına "ال" masdarın amel etmesini zayıf bulmuş ve bazı âlimlerin (أَرَدْتُ الضَّرْبَ زَيْدًا) cümlesindeki "زيد"-in mahzûf bir fiille mansûp olduğunu, bazısının ise mahzûf "ال"-sız bir masdar sebebiyle mansûb olduğu görüşünde olduğunu beyan etmiştir. İbn Ya'îş'e göre "زيد" kelimesi, zayıf olmasına rağmen "الضَّرْبُ" masdarıyla mansûb olmuştur. Çünkü ona göre "ال" tenvin gibidir ve bu yüzden masdar amel edebilmiştir.¹⁰¹ İbn Mâlik ise tenvinli masdarın, başına "ال" almış masdardan daha fazla amel edeceğini savunmuştur.¹⁰² Küfeliler ve Bağdâdîler "ال" almış masdarın amel etmeyeceğini ileri sürmüş, İbn Serrâc'ın da içinde bulunduğu bir grup Basralı da aynı görüşü savunmuştur. Fârisî ve bir grup Basralı ise kerih olsa de böyle bir masdarın amel edeceğini ileri sürmüşlerdir.¹⁰³ Bu mevzuda bir kesim Mağribli âlim Sîbeveyh'in görüşünü benimsemiştir.¹⁰⁴

3.23.) "زُبُّ" harfi cer'inin daha çok "التقليل"/azlık ifade etmesi. "زُبُّ" harfi cer'i cümledeki mahalline göre azlık veya çokluk ifade edebilmektedir. Bu konuda âlimler arasında ihtilaf mevcuttur. Bir kesim "زُبُّ"-nin sadece çokluk ifade edeceğini, azlık ifade etmeyeceğini iddia ederken bir kesim ise tam tersini savunmuştur. Başka bir grup ise hem azlık hem de çokluk ifade edebileceğini dile getirmiştir.¹⁰⁵ Sîbeveyh kem-i haberiyye'nin

⁹⁶ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 3/40.

⁹⁷ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîl'l-fevâid*, 2/156.

⁹⁸ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 1/192.

⁹⁹ Beled 90/14.

¹⁰⁰ Müberrid, *el-Muktedab*, 1/14.

¹⁰¹ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufasssal li'z-Zemahşerî*, 4/80.

¹⁰² İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 3/115.

¹⁰³ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Yûsuf b. Hayyân, *İrtisâfû'l-darb min lisâni'l-'Arab*, thk. Recep 'Usmân Muhammed (Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998), 5/2261.

¹⁰⁴ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîl'l-fevâid*, 2/234.

¹⁰⁵ Mustafâ el-Ğalâyîni, *Câmi'd-durûsi'l-'Arabiyye* (Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 1993), 3/188.

“رُبَّ” gibi çokluk ifade edeceğini belirtmesi, “رُبَّ”-nin çokluk ifade ettiği görüşünde olduğunu göstermektedir.¹⁰⁶ Zemahşerî de benzer şekilde “قَدْ”-ın muzari fiil başına geldiğinde “رُبَّ” gibi çokluk manasına hâiz olacağını dile getirerek dolaylı olarak “رُبَّ”-nin çokluk manası ifade ettiğine işaret etmiştir.¹⁰⁷ Bununla beraber Zemahşerî *el-Mufasssal* adlı kitabında “رُبَّ”-nin azlık manası ifade ettiğini ve nekre ibarelerin başına geldiğini söylemiştir.¹⁰⁸ İbn Mâlik’e göre “رُبَّ” nadiren azlık manası ifade etmektedir.¹⁰⁹ Mağrib ulemasından Delâî (ö. 1046/1636) de “رُبَّ”-nin çokluk ifade ettiği görüşündedir.¹¹⁰ İbn Ya’iş Sîbeveyh’in aksine “رُبَّ”-nin azlık manası taşıdığını ve kem-i haberiyye’nin zıttı olduğunu açıklamıştır.¹¹¹ Mağribli âlimler ise “رُبَّ”-nin birşeyin kendi cinsini/adedini veya benzerini azaltmada kullanıldığı görüşündedirler.¹¹²

3.24.) Bazı zaman zarflarının cümleye muzâf olduklarında mebni veya murab oluşu. Sîbeveyh cümledeki zaman ifadesinin mazi olması durumunda isim-i zamanların fiile ve isim cümlesine muzâf olabileceğini, muzari zaman olursa sadece fiillere muzâf olacaklarını söylemiştir.¹¹³ Müberrid de aynı görüştedir.¹¹⁴ Enbârî ismin mebni kelimeye muzâf olması durumunda mebni olmasının caiz olduğunu kaydetmiştir.¹¹⁵ İbn Mâlik mübhem isim zamanların mebni fiille başlayan cümleye muzaf olmaları gerektiğinde vucûben mebni olduklarını, muzâf olmaları zorunlu olmayınca cevâzen mebni olduklarını belirtmiştir. Cümlelerin isim veya murab fiille başlaması durumunda zaman zarflarının murab veya mebni olmasının ittifakla caiz olduğunu, mebni olmalarına sadece Basralı nahivcilerin muhalafet ettiğini belirtmiştir.¹¹⁶ Suyûtî mübhem zaman zarflarının cümleye muzaf olabildiklerini; mebni fiille başlayan cümleye muzaf olunca mebni olmalarının, murab fiil ile başlayan cümleye veya isim cümlesine muzaf olunca murab olmalarının daha doğru olacağını ileri sürmüştür.¹¹⁷ Bazı Mağribli âlimler ise isim cümlesine muzaf olan zarfın murab olmasının caiz olmadığını savunmuşlardır.¹¹⁸

3.25.) Bedel kul mine’l-kul veya bedel mutâbık olarak maruf bedel çeşidini “*bedelü’ş-şey’ mine’ş-şey’*” olarak tesmiye etmeleri. Sîbeveyh bedel için (*باب بدل المعرفة من النكرة والمعرفة*)

¹⁰⁶ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/156.

¹⁰⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1407/1986), 3/260.

¹⁰⁸ Zemahşerî, *el-Mufasssal fî san’ati’l-i-râb*, thk. ‘Ali Bû Mulhim (Beyrut: Mektebetu’l-Hilâl, 1993), 282.

¹⁰⁹ İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 3/174.

¹¹⁰ Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Murâbit ed-Delâî, *Netâicu’t-Tahsil fî şerhi kitâbi’t-teshîl*, thk. Mustafâ es-Sâdik el- ‘Arabî (Bingâzi: Metâbiu’s-Sevra li’t-Tibâ’a, ts.), 1/257.

¹¹¹ İbn Ya’iş, *Şerhu’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 4/481.

¹¹² İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 2/285.

¹¹³ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/119.

¹¹⁴ Müberrid, *el-Muktedab*, 4/347.

¹¹⁵ Enbârî, *el-İnsâf fî mesâili’l-hilâf*, 1/235.

¹¹⁶ İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 3/252-253.

¹¹⁷ Suyûtî, *el-Metâli’u’s-saide fî şerhi’l-feride*, thk. Nabhân Yâsîn Huseyn (Bağdat: Dâru’r-Risâle, 1977), 111-112.

¹¹⁸ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 2/356.

من المعرفة “Nekre’den ma’rife bedel, ma’rife’den ma’rife bedel bölümü” ismiyle başlık açmıştır.¹¹⁹ İbn Mâlik bedelin iki ögesi manada birleşirlerse “bedel kul mine’l-kul” olur, demiştir.¹²⁰ İbn Hişâm’ın da “bedel kul mine’l-kul” tabirini kullandığı ve İbn Mâlik’in bu tür bedeli “el-bedelu’l-mutâbık” olarak da isimlendirdiğini aktardığı görülmektedir.¹²¹ Bu çeşit bedele “bedel muvâfık min muvâfık” ifadesini kullanan kaynaklar da mevcuttur.¹²² Bir kesim Mağribli âlim ise hakikat ya da mecâz olsun bu bedel türüne “bedelu’ş-şey’ mine’ş-şey” ibaresini tesmiye etmiştir.¹²³ Öte taraftan İbn Ya’iş “bedelu’ş-şey’ mine’ş-şey” adlı bedeli çeşidini “bedelu’l-ba’d” olarak değerlendirmiştir.¹²⁴

3.26.) Atıf harfinin iki veya daha fazla harften oluşması durumunda ma’tûf ile ma’tûfun aleyh’in faslını câiz görmeleri. İbn Mâlik ma’tûf’un fiil olmamasını şart koşarak atıf harfi ile ma’tûf’un arasına zarf veya câr-mecrûr girebileceğine cevâz vermiş, bu durumun şiire has bir olgu olmadığını ifade etmiştir.¹²⁵ Esterâbâdî’ye göre ma’tûf cümle olmayıp kasem ile mecrur değilse atıf ile faslı caizdir. Aynı şekilde atıf harfi ile ma’tûf arasına şart ibareleri veya “ظَنَّ” girip, atıf harfinin “و”, “ف” ve “أَمْ” olmadığı durumlarda yine atıf harfi ile ma’tûf’un faslının caiz olduğu söylemiştir.¹²⁶ Mağribli âlimler ise atıf harfinin birden fazla harfe hâiz olması durumunda kasem ile ma’tûf’tan faslının caiz olduğunu, tek harfli olması durumunda ise bu durumun sadece şiirin zorunluluk hallerinde caiz olduğunu iddia etmişlerdir. Her iki durumda da fiil veya isim ayrımı yapmamışlardır.¹²⁷

3.27.) “ابن” kelimesinin mevsûf’unun tenvin almamasını câiz görmeleri. Genellik iki alem isim arasında yer alan “ابن” kelimesi kendinden önceki önceki alem ismin sıfatı olarak irâb edilir.¹²⁸ Sîbeveyh (هَذَا زَيْدٌ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ) örneğinde olduğu gibi “زيد” kelimesinin tenvin almamasının sebebini, bu tür ifadelerin Araplarca sıklıkla kullanılmalarına ve mevsûf ile sıfatı bir kelime olarak değerlendirmelerine bağlamaktadır.¹²⁹ Müberrid, Ebû ‘Amr b. ‘Alâ’nın (ö. 154/771) bu tür ibarelerde iki sâkinin art arda gelip¹³⁰ iki kelimenin de bir isim

¹¹⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/16.

¹²⁰ İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 3/329.

¹²¹ İbn Hişâm, *Evdehu’l-mesâlik ilâ elfiyyeti İbn Mâlik*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed el-Bikâ’î (Amman: Dâru’l-Fikr li’t-Tibâ’a, ts.), 3/364.

¹²² Muhammed b. Ahmed b. ‘Abdilbârî el-Ahdal, *el-Kevâkibu’d-durriyye alâ mutemmimeti’l-Âcrâmiyye* (Beyrut: Muessesetu’l-Kutubi’s-Sekâfiyye, 1990), 1/573-574.

¹²³ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 2/430.

¹²⁴ İbn Ya’iş, *Şerhu’l-mufassal li’z-Zemahşerî*, 2/259.

¹²⁵ İbn Mâlik, *Şerhu’t-teshîl*, 3/379.

¹²⁶ Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, 1/1036-1037.

¹²⁷ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ’t-teshîli’l-fevâid*, 2/478.

¹²⁸ Ebû Bekr ‘Ali ‘Abdulâlîm, *el-Mevsû’atu’n-nahviyye ve’s-sarfıyyetu’l-muyessere* (Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 2004), 12.

¹²⁹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 2/204.

¹³⁰ “بن” kelimesindeki “ب” harfi olmak üzere iki sâkin art arda gelmiş olmaktadır. Zira Arap dilinde tenvin sâkin “nûn” harfi olarak kabul edilmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. (‘Abdulâlîm, *el-Mevsû’atu’n-nahviyye ve’s-sarfıyyetu’l-muyessere*, 204; el-Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, 1/1437).

mesabesinde olmasından dolayı tenvin'in hazfını câiz gördüğünü aktarmıştır.¹³¹ Esterâbâdî “ابن” kelimesinin iki alem isim arasında sıklıkla kullanıldığını ve lafzî bir esnekliğe ihtiyaç duyulduğu için mevsûf'tan tenvin'in, “ابن”-dan ise elif harfinin hazf olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca (هَذَا فَلَانٌ بِنُ فُلَانٍ) denilirse bu alemde kinâye olur ve tanınmayan kişiler için söylenir. Eğer “ابن” kelimesi iki alem arasında kullanılmazsa; kullanım azlığından dolayı mevsûf'tan tenvin, “ابن”-dan elif harfi düşmez.¹³² Bu konuda İbn Ya'îş: “Belki de Arapların bu gibi ibarelerden tenvin'i düşürmesinin sebebi iki sâkin'in art arda gelmesini med ve lîn harflerine benzetmeleridir” diyerek biraz daha farklı bir açıdan bakmıştır.¹³³ İbn Cinnî'ye göre alem, künye ve lakaplara muzaf olan “ابن” kelimesinin alem, künye ve lakap isimlere sıfat olması durumunda sıklıkla kullanılması ve iki sâkin'in art arda gelmesinden dolayı ilk isimden tenvin'in düşeceğini söylemiştir.¹³⁴ İbn 'Akîl de tenvin'in hazfolma sebepleriyle ilgili diğer âlimlerle aynı görüşü paylaşmakla beraber bir kesim Mağribli âlimin tenvin'in hazfolması için iki alem ismin müzekker olması şartını koştuklarını aktarmaktadır.¹³⁵

3.28.) “هاء” harfi ile biten mendûb'a (هاء السكت)-hâ-u's-sekt'in¹³⁶ bitişmesini caiz görmeleri. Müberrid (عَبْدُ اللَّهِاء) “وا زَيْدًا - وَ عَبْدُ اللَّهِاء” *Vah Zeyd! Vah Abdullah!* örneklerini vererek mendûb ögesine hâ-u's-sekt'in bitişmesini caiz görmüştür.¹³⁷ İbn Mâlik'e göre çoğunlukla vakf halinde menbûd'a bitişen elif'ten sonra ha-u's-sekt gelir. Fakat bunun için mendûb'un son harfinin elif veya hâ olmaması gerekir. Ayrıca İbn Mâlik genel kaniya aykırı olarak vasl halinde hazfolan hâ-u's-sekt'in merfû veya mecrûr olarak kalabileceğini iddia etmiştir.¹³⁸ Ferrâ da bu görüştedir. Basralılara göre bu durum zorunluluk hallerinde caizdir. Ebû Hayyân (ö. 745/1344) İbn Mâlik'e itiraz ederek son harfi elif veya hâ olan mendûb'a hâ-u's-sekt'in bitişmemesi için açık bir delil olması gerektiğini ileri sürmüştür.¹³⁹ Mağribli âlimler de (وا عَبْدُ اللَّهِاء) ibaresini câiz görerek sonu “هاء” harfi ile biten mendûb'un sonuna hâ-u's-sekt'in gelebileceği görüşünü tercih etmişlerdir.¹⁴⁰

3.29.) Gayri âkil müzekker ismin “ات” ile çoğul olmasına cevâz vermemeleri. Sîbeveyh bu şekilde çoğul olan kelimelere cevaz vermiş ve: “Bu isimler çoğul olunca müennese dönüşür. Cemi teksîr sigalarının bulunmadığından bu isimler “ات” ile çoğul olurlar; (سُرِّ إِقَاتٌ - حَمَامَاتٌ) gibi.

¹³¹ Muberrid, *el-Muktedab*, 2/314.

¹³² Esterâbâdî, *Şerhu'r-radî*, 1/1438.

¹³³ İbn Ya'îş, *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemahşerî*, 5/160.

¹³⁴ İbn Cinnî, *Sirru sina'âtî'l-irâb* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2000), 2/182.

¹³⁵ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîli'l-fevâid*, 2/498.

¹³⁶ Hâu's-sekt kendinden önceki harfin harekesini ortaya çıkarmak için vakf halinde getirilen “ه” harfidir. Mebnilik harfinden veya nudbe elif'inden önce getirilir; “هُوءُ”, “هُوءُ” gibi. Ayrıntılı bilgi için bk. (el-Hasan b. Kâsım el-Murâdî, *el-Cenâ'd-dâni fi hurûfi'l-meânî*, thk. Fahrüddîn Kabâve (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992), 152; Ahmed b. 'Abdunnûr el-Mâlekî, *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 463).

¹³⁷ Muberrid, *el-Muktedab*, 4/269.

¹³⁸ İbn Mâlik, *Şerhu't-teshîl*, 3/416.

¹³⁹ Ebû Hayyân, *İrtisâfu'l-darb min lisâni'l-'Arab*, 5/2220.

¹⁴⁰ İbn 'Akîl, *el-Musâ'id alâ't-teshîli'l-fevâid*, 2/539.

Kendisinde müenneslik alameti olmayan kelimeler de bu minval üzeredir” demiştir.¹⁴¹ Zemahşerî’ye göre de cemi teksîr şeklinde çoğul olmayan müzekker ismin “ات” ile çoğul olması mümkündür.¹⁴² İbn Ya’îş bu isimlerin çoğul müennese dönüşme sebebini cemi teksîr olmayışlarına bağlayarak Arapların bu isimleri müennes gibi algıladıklarını ve kendilerinde müenneslik tâ’sı varmış gibi onları “ات” ile çoğul yaptıklarını ifade etmiştir.¹⁴³ Esterâbâdî genel bir olgu olmasa da cemi teksîr olmayan akılsız müzekker cins ismin cemi müennes sâlim şeklinde çoğul olacağını, aynı şekilde cemi teksîr yapılması kerih olan aslen beş harfi isimlerin de bu şekilde çoğul olabileceğini belirtmiştir; “سَفَرٌ جَلَاتٌ” gibi. Ferrâ’ya göre bu tür çoğullar şâz değil dilde örnekleri görülen genel bir olgudur. Ona göre bu tür kelimelerin cemi teksîr yapılabilmesi halinde cemi müennes olarak çoğul edilmemezler. Bu şekil çoğul yapılan başka bir kelime çeşidi de bir kez daha cemi teksîr edilemeyen çoğullardır; (رَجَالَاتٌ - صَوَائِبَاتٌ - بَيُّوَاتٌ) gibi.¹⁴⁴ İbn Mâlik de cemi teksîr olmayan akılsız müzekker cins ismin cemi müennes sâlim şeklinde çoğul olacağını ve hemze-i vasl’a hâiz olan masdarlar hariç beş harfli isimlerin bu şekilde çoğul olmasının genel bir olgu olmadığı görüşündedir.¹⁴⁵ Ayrıca “أبَاقٌ” şeklinde kırık çoğulu bulunan müzekkerlerin de “بَاقَاتٌ” şeklinde müennes çoğul yapılabileceğini ileri sürmüştür. Bazı Mağribli âlimler İbn Mâlik’in görüşünü doğru bularak (اصْطِبَّالَاتٌ - سُرَادِقَاتٌ) şeklinde ibareler istimal etmişlerdir.¹⁴⁶

Sonuç

Nahiv ilmi dini, sosyal, dilsel ve benzeri başka sebeplerden ötürü Basra’da neşet etmiş ve buradan diğer bölgelere yayılmıştır. Her bölge kendi ilim adamlarının gayretlerine göre nahiv ilmine katkıda bulunmaya ve ihtilaf edilen mevzularda kendi bakış açısına göre içtihatlarını serdetmeye çalışmıştır. Bu bölgelerden biri olan Mağrib bölgesi tarihsel süreç içerisinde yaşadığı tüm zorluklara rağmen nahiv alanında kendinden söz ettirebilmiştir.

Mağrib bölgesinin nahiv geçmişine bakıldığında Mağribli nahiv âlimlerinin nahiv kurallarını manzume şeklinde düzenleyen eserlere önem verdikleri görülmektedir. Bu ilmi faaliyet, nahvî kuralların öğrenciler tarafından daha kolay öğrenilmesi gibi ulvi bir amaç taşımaktadır. Öte yandan Mağribli âlimlerin bunlarla yetinmeyerek zaman içerisinde çeşitli yeni öğretim metotları geliştirdikleri de mülahaza edilmektedir.

Nahiv ekollerini ele alan Arapça kitapların geneli Mağrib nahiv ekolü’nü müstakil bir ekol olarak değerlendirmemekte ve bu bölgedeki nahiv faaliyetlerini ve nahiv âlimlerini Endülüs nahiv ekolü kapsamında ele almaktadır. Bununla beraber Mağrib nahiv ekolünü müstakil bir ekol olarak mütalaa eden kaynaklar da mevcuttur. Yapılan incelemeler

¹⁴¹ Sîbeveyh, *el-Kitâb*, 3/615.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Mufasssal fi ‘ilmi’l-luğa*, 186.

¹⁴³ İbn Ya’îş, *Şerhu’l-mufasssal li’z-Zemahşerî*, 3/346.

¹⁴⁴ Esterâbâdî, *Şerhu’r-radî*, 1/687-688.

¹⁴⁵ İbn Mâlik, *Teshîlu’l-fevâid ve tekmilu’l-makâsid*, thk. Muhammed Kâmil Berekât (Kahire: Dâru’l-Kitâbi’l-‘Arabî, 1967), 268-269.

¹⁴⁶ İbn ‘Akîl, *el-Musâ’id alâ t-teshîli’l-fevâid*, 3/398.

neticesinde özelde Basra ve Küfe ekolleri, genelde nahiv âlimleri arasındaki ihtilaflı mevzularda kendi görüş ve önerilerini ifade edebilecek seviyede olması ve nahvi görüşlerin ekol yönünden tasnifini kolaylaştırması bakımından Mağrib nahiv ekolünü özerk bir ekol olarak değerlendirmenin daha doğru olacağını öngörmekteyiz. Ayrıca Mağrib nahiv ekolüne mensup âlimlerin özgün telifleri, diğer ekollerden farklı görüşleri ve nahvi görüşler arasında tercih bulunabilmeleri kadar bu ilme aşına olmaları bir ekol olarak görülmeyi hak ettiklerini göstermektedir. Zira Suyûtî, İbn 'Akîl, Eşmûnî, İbn Hişâm ve Sabbân gibi âlimler de Mağrib nahiv ekolünü bağımsız bir ekol olarak ele aldıkları ve görüşlerini eserlerinde dile getirdikleri görülmektedir.

Mağribli âlimlerin görüşlerini sıklıkla nakleden özellikle İbn 'Akîl, İbn Hişâm ve Suyûtî gibi âlimlerin rivayetleri bağlamında Mağrib nahiv ekolüne ait yirmi dokuz nahvî görüş ve tercih çalışmaya konu edilmiştir. Fakat Mağrib nahiv ekolünün görüşlerini bu görüşlerle sınırlamak yanlış olacaktır. Tespit edilen maddelerde Mağrib ulemasının kendine has görüşleri olmakla beraber kendinden önceki âlim veya ekollerin görüşlerine ait tercihleri de mevcuttur. Ayrıca tercih edilen görüşlerde belirli bir ekol ve nahiv âlimine bağlı kalmadıkları ve kendilerince doğru olduğunu düşündükleri görüşleri benimsedikleri mülahaza edilmiştir. Mağrib nahiv ekolü tarihi süreç içerisinde isabetli fikirlere, derin nahvî analizlere ve orijinal yöntemlere sahip bir nahiv ekolü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdulâlm, Ebû Bekr 'Ali. *el-Mevsû'atu'n-nahviyye ve's-sarfıyyetu'l-muyessere*. Kahire: Mektebetu İbn Sînâ, 2004.
- Ahdal, Muhammed b. Ahmed b. 'Abdilbârî. *el-Kevâkibu'd-durriyye alâ mutemmimeti'l-Âcrûmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye, 1990.
- Âlâ, Selîme vd. *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî*. PDF: Şebeketu'l-Alûkah, ts.
- Bây Belâlim, Ebû 'Abdullah Muhammed 'Abdulkâdir b. Muhammed. *et-Tuhfetu'l-vesîme*. Batna: Matbaatu 'Ammâr, ts.
- Berekât, İbrâhîm İbrâhîm. *en-Nahvu'l-'Arabî*. Mısır: Dâru'n-Neşr li'l-Câmi'ât, 1428/2007.
- Cerrârî, 'Abbâs. *el-Edebu'l-Mağribî min hilâli zevâhirihi ve kadâyâhu*. Ribât: Mektebetu'l-Maârif, 2. Basım, 1982.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâ'îl b. Hammad. *es-Sihâh*. thk. Ahmed 'Abdulğafûr 'Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1407/1987.
- Dayf, Şevkî. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Basım, ts.
- Delâî, Muhammed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Murâbit. *Netâicu't-tahsil fi şerhi kitâbi't-teshîl*. thk. Mustafâ es-Sâdk el-'Arabî. Bingâzi: Metâbiu's-Sevra li't-Tibâ'a, ts.
- Durmuş, İsmail. "Nahiv". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/300-306. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Ebbâh, Muhammed el-Muhtâr Veled. *Târîhu'n-nahvu'l-'Arabî fi'l-meşrik ve'l-mağrib*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2. Basım, 2008.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Yûsuf b. Hayyân. *İrtişâfu'l-darb min lisâni'l-'Arab*. thk. Recep 'Usmân Muhammed. 5 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1998.
- Emîn, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Kahire: Matbaatu Lecneti't-Te'lîf ve't-Terceme ve'n-Neşr, 2. Basım, 1946.
- Enbârî, Ebû'l-Berekât Kemâluddîn. *el-İnsâf fi mesâili'l-hilâf*. 2 Cilt. Lübnan: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 2003.
- Esterâbâdî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerhu'r-radî*. thk. Hasan b. Muhammed b. İbrâhîm el-Hıfzî. 4 Cilt. Suudi Arabistan: İdâretu's-Sekâfe ve'n-Neşr, 1993.
- Eşmûnî, 'İsâ b. Yûsuf. *Şerhu'l-Eşmûnî 'alâ elfiyeti İbn Mâlik*. thk. Muhammed Muhyiddîn 'Abdulhamîd. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâb, 1955.
- Fâriz, Fâtima. "ed-Dersu'n-Nahvî fi'l-Mağrib ve'l-Endulus". *Mecelletu'l-Luğati'l-'Arabiyye*. 23/1 (2021), 133-148.
- Fâsî, 'Ali b. Ebî Zer'. *el-Enîsu'l-mutrib bi ravdi'l-kurtâs*. Ribât: Dâru'l-Mansûr, 1972.
- Ğalâyînî, Mustafâ. *Câmi'd-durûsi'l-'Arabiyye*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetu'l-'Asriyye, 28. Basım, 1993.
- Hadîsî, Hatîce. *el-Medârisu'n-nahviyye*. Ürdün: Dâru'l-Emel, 3. Basım, 2001.
- Hamevî, Ebû 'Abdillah Yâkût b. 'Abdillah. *Mu'cemu'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 1977.
- Harekât, İbrâhîm. *el-Mağrib 'ibre't-târîh*. 3 Cilt. Fas: Dâru'r-Reşâdi'l-Hadîse, 2000.
- Harîrî, Muhammed 'İsâ. *Târîhu'l-Mağribi'l-İslâmî ve'l-Endulus*. Kuveyt: Dâru'l-Kalem, ts.
- Hasan, Hasan 'Ali. *el-Hadâratu'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endulus*. Mısır: Mektebetu'l-Hâncî,

1980.

Heyyine, 'Abdulazîz. *el-Medresetu'l-Mağribiyye fi'n-nahvi'l-'Arabî - metnu'l-'Âcrûmiyye 'ayyineten-* Cezayir: Kâsidî Merbâh Vurkla Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Hinâî, 'Ali b. el-Hasan. *el-Muncidu'l-ebcedî*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 5. Basım, 1986.

İbn 'Akîl, Bahâuddîn. *el-Musâ'id alâ't-teshîli'l-fevâid*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. 4 Cilt. Mekke: Câmi'atu Ummu'l-Kurâ, 1982.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Usman. *el-Hasâis*. thk. Muhammed 'Ali en-Neccâr. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-'İlmiyye, 1952.

İbn Cinnî, Ebû'l-Feth 'Usman. *Sırru sina'âti'l-i'râb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2000.

İbn Hişâm, Yusûf b. Ahmed b. 'Abdillah el-Ensârî. *el-Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. Mâzin el-Mubârek. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1998.

İbn Hişâm, Yusûf b. Ahmed b. 'Abdillah el-Ensârî. *el-Muğni'l-lebîb 'an kutubi'l-e'ârîb*. thk. 'Abdullatîf Muhammed el-Hatîb. 7 Cilt. Kuveyt: Dâru't-Turâsi'l-'Arabî, 2000.

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullah. *Şerhu't-teshîl*. thk. 'Abdurrahman es-Seyyid. 4 Cilt. Mısır: Hicr li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1990.

İbn Mâlik, Muhammed b. 'Abdullah. *Teshîlu'l-fevâid ve tekmlu'l-makâsîd*. thk. Muhammed Kâmil Berekât. Kahire: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1967.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mukerrem. *Lisânu'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdir, 3. Basım, 1414/1993.

İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. thk. İbrâhîm Ramadân. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, 2. Basım, 1997.

İbn Serrâc, Muhammed b. es-Sırrî b. Sehl. *el-Usûl fi'n-nahv*. thk. 'Abdulhuseyn b. el-Fetlâ. 3 Cilt. Beyrut: Muessesetu'r-Risâle, ts.

İbn Ya'îş, Ebû'l-Bekâ' Muvaffakuddîn b. 'Ali. *Şerhu'l-mufassal li'z-Zemaşerî*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 2001.

Kannûn, 'Abdullah. *en-Nubûğu'l-Mağribi fi'l-edebi'l-'Arabî*. 3 Cilt. Beyrut: eş-Şirketu'l-'Alemiyye li'l-Kitâb, 2. Basım, 1960.

Karaaslan, Nasuhi Ünal. "Ta'rîb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/26-28. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Mahmûd, Hasan Ahmed. *Kıyâmu'l-devleti'l-Murâbitîn*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-'Arabî, 2. Basım, ts.

Mâlekî, Ahmed b. 'Abdunnûr. *Rasfu'l-mebânî fi şerhi hurûfi'l-meânî*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 3. Basım, 2002.

Mubârek, Mâzin. *en-Nahvu'l-'Arabî el-'illetu'n-nahviyyetu: neş'etuhâ ve tetavvuruhâ*. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1965.

Muberrid, Muhammed b. Yezîd. *el-Muktedab*. thk. Muhammed 'Abdulhâlik 'Udayme. 4 Cilt. Beyrut: 'Alemlî'l-Kutub, ts.


Muhammed, Muhammed el-Emîn - er-Rahmânî, Muhammed 'Ali. *el-Mufîd fi târihi'l-Mağrib*. Halep: Dâru'l-Kitâb, ts.

Murâdî, el-Hasan b. Kâsım. *el-Cenâ'd-dânî fi hurûfi'l-meânî*. thk. Fahriddîn Kabâve. Beyrut:


- Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1992.
- Musenâ, Ebû 'Ubeyde Ma'mer. *Mecâzu'l-Kurân*. thk. Muhammed Fuâd Sezgin. 2 Cilt. Kahire: Mektebetu'l-Hâncî, 1381/1961.
- Mustafâ, İbrâhîm. *İhyâu'n-nahv*. Birleşik Krallık: Muessesetu'l-Hindâvî, 2014.
- Nasrullah, Sa'dûn 'Abbâs. *Devletu'l-Murâbitîn fi'l-Mağrib ve'l-Endulus*. Beyrut: Dâru'n-Nahdâ, 1985.
- Nasrullah, Sa'dûn 'Abbâs. *Devletu'l-Edârise fi'l-Mağrib*. Beyrut: Dâru'n-Nahda, 1987.
- Rezûk, Muhammed. "İdrîsîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/495-497. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Sabbân, Muhammed b. 'Ali. *Hâşiyetu's-Sabbân 'alâ şehru'l-Eşmûnî li elfiyeti İbn Mâlik*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.
- Seyrâfî, Ebû Sa'îd. *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*. thk. Ahmed Hasan Mahdalî. 5 Cilt. Lübnan: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2008.
- Sîbeveyh, Ebû Bişr 'Amr b. 'Usmân b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. 'Abduselâm Muhammed Hârûn. 4 Cilt. Kahire: el-Mektebetu'l-Hancî, 3. Basım, 1988.
- Suyûtî, 'Abdurrahman Celâluddîn. *Buğyetu'l-vuât fi tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrâhîm. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1964.
- Suyûtî, 'Abdurrahman Celâluddîn. *Hem'u'l-hevâmi' fi şehri cem'i'l-cevâmi'*. thk. 'Abdulhamîd el-Hindâvî. 3 Cilt. Mısır: el-Mektebetu'l-Tevfikîyye, ts.
- Suyûtî, 'Abdurrahman Celâluddîn. *el-Metâli'u's-saîde fi şehri'l-ferîde*. thk. Nabhân Yâsîn Huseyn. 2 Cilt. Bağdat: Dâru'r-Risâle, 1977.
- Suyûtî, 'Abdurrahman Celâluddîn. *el-Muzhir fi 'ulûmi'l-luğa ve envâuhâ*. thk. Fuâd 'Ali Mansûr. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Şâvî, 'Adnân 'Abdulğani. "Tetavvuru'l-'Ulûm alâ Ahdi'd-Devleti'l-Merînîyye". *Mecelletu Surra Men Ra'â* 11/41 (Haziran 2010), 241-269.
- Tantâvî, Muhammed. *Neş'etu'n-nahv ve târihu eşheri'n-nuhât*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1995.
- Ukberî, el-Huseyn b. 'Abdullah. *et-Tibyân fi i'râbi'l-Kurân*. thk. 'Ali Muhammed el-Becâvî. 2 Cilt. Mısır: Matbaatu 'İsâ el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Ya'kûb, İmîl Bedî'. *el-Mu'cemu'l-mufassal fi'l-luğati ve'l-edeb*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1987.
- Yiğit, İsmail. "Murâbitlar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/152-155. Ankara: TDV Yayınları, 2020.
- Zebîdî, Ebû'l-Feyd Muhammed b. Muhammed b. 'Abdurrezâk el-Huseynî Murtedâ. *Tâcu'l-'arûs*. thk. Dâhî 'Abdulbâkî. 40 Cilt. Kuveyt: Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn, 2001.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Keşşâf*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 3. Basım, 1407/1986.
- Zemahşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. 'Umer. *el-Mufassal fi san'ati'l-irâb*. thk. 'Ali Bû Mulhim. Beyrut: Mektebetu'l-Hilâl, 1993.
- Zubeydî, Muhammed b. el-Hasan. *Tabakâtu'n-nahviyyîn ve'l-luğaviyyîn*. thk. Muhammed Ebû'l-

Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1984.

Din Eğitimi Açısından Beslenme Şekillerinin Etkileri

İsmail Çevik |  0000-0003-3655-8092 | ismailcevik@karabuk.edu.tr

Dr. Öğretim Üyesi | Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri
Anabilim Dalı | Karabük, Türkiye

ROR  : 04wy7gp54

Öz

Beslenme, başta insan olmak üzere tüm canlıların büyümesi, gelişmesi, sağlıklı ve üretken olabilmesi için ihtiyaç duyduğu elzem bir davranıştır. Diğer canlılar hayatta kalabilmek ve neslini devam ettirebilmek için bu davranışı gösterirken, akıllı bir varlık olan insan sağlıklı bir hayat yaşayabilmek için seçici bir beslenme alışkanlığı geliştirmiştir. Zira yapılan bilimsel çalışmalarda alınan besinlerin beyin kimyasal yapısını doğrudan şekillendirdiği saptanmıştır. Bağırsakların ikinci beyin gibi bedende işlevsel bir potansiyele sahip olduğu bilim insanları tarafından dile getirilmektedir. Besinler sinir hücrelerinde bilgi akışını sağlayarak davranışları ve bilişsel fonksiyonları etkilemektedir. Tıp alanında yapılan çalışmalar, alınan gıdaların kişilerin sadece fiziksel sağlığını değil, ruhsal sağlığını ve kişilik yapısını da etkilediğini tespit etmiştir. Örneğin üzüntü ülser hastalığına sebep olabilmektedir. İbadetten ahlaka, ticari hayattan toplumsal düzene kadar hayatın her alanı için hükümler koyan İslam Dini, beslenme şekillerinin nasıl olması gerektiği ile ilgili de yönlendirmelerde bulunmuştur. Beslenme kültürü, yiyeceklerin şahsiyete etkileri, yenilmesi tavsiye edilen ve yasaklanan gıdalar, tüketim şekilleri, sofrada adabı, besinlerin sağlığa olumlu ve olumsuz etkileri ile ilgili ayet ve hadislerde açıklamalar ve hükümler bulunmaktadır. Hem bilim insanları hem de İslam alimleri beslenme şekillerinin fizyolojik, psikolojik ve ruhsal etkileri ile ilgili uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmaktadır. Verimli bir eğitim alabilmesi için insanın akıl, beden ve ruh sağlığının yerinde olması gerekmektedir. Sıhhat bozulduğunda çalışmak, ibadet hatta eğlenmek bile zevkli olmamaktadır. Hem genel eğitim hem de din eğitimi açısından bu durum önem arz etmektedir. Zinde bir zihne ve bedene sahip olabilmenin mühim koşullarından biri doğru ve helal beslenmedir. Yenilen haram ve şüpheli gıdaların fiziksel zararlarının yanında manevi açıdan sakıncaları da bulunmaktadır. Fıtratına uygun olmayan beslenme şekillerini alışkanlık haline getiren insanın sadece bedeninde değil şahsiyetinde ve ruhunda da hastalıklar oluşmaktadır. Kur'an ve sünnete göre beslenme alışkanlığı insan hayatında birçok faktörü doğrudan etkilemektedir. Kişilerin yeme içme sıklığı ile duygu ve düşüncelerindeki değişim arasında güçlü bağlar olduğu tespit edilmiştir. Bu çalışmanın amacı beslenmenin insan karakteri üzerindeki etkilerini bilimsel ve dinî veriler ışığında gastronomik bir perspektif ile tespit etmektir. Yöntem olarak öncelikle İslam dininin konuya bakış açısının genel çerçevesi verilmiştir. Ardından psikoloji ve tıp biliminin bu konudaki bilimsel literatürü incelenmiştir. Son olarak gerek çeşitli rivayetlerde ve gerekse bazı İslam âlimlerinin görüşlerinde yer alan gıda-ahlâk ilişkisi bilimsel verilerle değerlendirilmeye çalışılmıştır. Bu çalışmada beslenme şekillerinin kişilerin karakterlerini ve eğitim faaliyetlerini olumsuz bir biçimde nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur. Makalede sağlıksız ve helal olmayan

beslenmenin din eğitimi açısından sonuçları ele alınmıştır. Konu beslenme ile sınırlandırılarak, diğer haram eylemlerin olumsuz etkilerine değinilmemiştir. Araştırmada doküman inceleme ve içerik analizi yöntemi kullanılmıştır.

Anahtar Kelimeler


Eğitim, Sağlık, Beslenme, Helal, Haram.

Atıf Bilgisi


Çevik, İsmail. "Din Eğitimi Açısından Beslenme Şekillerinin Etkileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 85-107.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.04>

Geliş Tarihi	27.02.2024
Kabul Tarihi	28.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Effects of Nutritional Styles in Terms of Religious Education

İsmail Çevik |  0000-0003-3655-8092 | ismailcevik@karabuk.edu.tr

Assistants Professor | Karabük University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Philosophy and Religious Studies | Karabük, Türkiye

ROR  : 04wy7gp54

Abstract

Nutrition is an essential behavior that all living things, especially humans, need to grow, develop, be healthy and productive. While other living creatures show this behavior in order to survive and continue their generation, humans, as an intelligent being, have developed a selective eating habit in order to live a healthy life. Because scientific studies have shown that the nutrients consumed directly shape the chemical structure of the brain. It is stated by scientists that the intestines have a functional potential in the body like the second brain. Foods affect behavior and cognitive functions by providing information flow in nerve cells. Studies in the field of medicine have determined that the food consumed affects not only the physical health of people, but also their mental health and personality structure. For example, it is known to everyone that sadness causes ulcer disease. The Religion of Islam, which makes provisions for all areas of life, from worship to morality, from commercial life to social order, has also given guidance on how nutrition should be. There are explanations and provisions in the verses and hadiths about nutrition culture, the effects of foods on personality, foods that are recommended and prohibited to be eaten, consumption patterns, table manners, and the positive and negative effects of foods on health. Both scientists and Islamic scholars give warnings and recommendations regarding the physiological, psychological and spiritual effects of nutrition styles. In order to receive a productive education, a person must be in good mental, physical and spiritual health. When health is impaired, working, worshipping and even having fun are not enjoyable. This situation is important in terms of both general education and religious education. One of the important conditions for having a fit mind and body is proper and halal nutrition. Eating haram and questionable foods not only causes physical harm, but also has moral harm. Diseases occur not only in the body but also in the personality and soul of a person who makes a habit of eating ways that are not suitable for his nature. According to the Quran and Sunnah, eating habits directly affect many factors in human life. It has been determined that there are strong connections between people's frequency of eating and drinking and the changes in their emotions and thoughts. The aim of this study is to determine the effects of nutrition on human character from a gastronomic perspective in the light of scientific and religious data. As a method, first of all, the general framework of the Islamic religion's perspective on the subject is given. Then, the scientific literature of psychology and medicine on this subject was examined. Finally, the relationship between food and morality, both in various narrations and in the views of some Islamic scholars, has

been tried to be evaluated with scientific data. This study focuses on how nutrition styles negatively affect people's characters and educational activities. In the article, the consequences of unhealthy and non-halal nutrition in terms of religious education are discussed. The subject was limited to nutrition, and the negative effects of other haram actions were not mentioned. Document review and content analysis methods were used in the research.

Keywords

Education, Health, Nutrition, Halal, Haram.

Citation

Çevik, İsmail. "Effects of Nutritional Styles in Terms of Religious Education". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 85-107. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.04>

Date of Submission	27.02.2024
Date of Acceptance	28.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Bir bireyin sağlıklı kabul edilebilmesi için beden sağlığı kadar akıl ve ruh sağlığının da yerinde olması gerekmektedir. 21. yüzyılda insanlığın en önemli problemlerinden biri hem beden hem de akıl ve ruh sağlığı açısından sağlıksız bireylere sahip olmasıdır. Toplumsal buhran zaman zaman insanları obeziteye ya da intihara sürükleyebilecek güce erişmiş durumdadır. Fiziksel, ruhsal, düşünsel ve dinsel açıdan sağlıklı bir hayat sürebilmenin temel koşullarından biri yeterli ve dengeli beslenebilmektir.

Beslenme vücut için gerekli besin maddelerini alma davranışıdır.¹ Kişilerin büyümesi, gelişmesi, sıhhatli ve kaliteli bir yaşam sürebilmesi için besin öğelerinin yeterli ve dengeli miktarda vücut tarafından değerlendirilmesidir.² Beslenme, açlık duygusunu bastırmak, karın doyurmak ya da keyfi olarak bir şeyler atıştırmak değil, sağlığı korumak, hastalıklardan uzak kalabilmek, yaşam kalitesini yükseltebilmek için bilinçli yapılması gereken bir davranıştır. Bu sebeple vücudun ihtiyacı olan besinleri yeterli miktarda ve uygun zamanlarda tüketmek gerekmektedir. Bir kişinin büyümesi, gelişmesi, sağlıklı ve üretken bir biçimde hayatını devam ettirebilmesi için gerekli olan besinleri tüketmesine genel olarak beslenme denilmektedir. Fıtrata uygun ve yeterli beslenme vücuda fayda sağlarken yetersiz ya da gereğinden fazla olduğunda birtakım sorunları da beraberinde getirebilmektedir. Bu sorunlar sadece fiziksel değil zihinsel, sosyal hatta dinî problemlerin bile yaşanmasına sebep olabilmektedir.

İnsanların beslenme alışkanlıkları bazen doğru bazen yanlış olabilir. Yine kimi zaman helal olabileceği gibi kimi zaman da haram kabul edilen biçimde yapılabilmektedir. Helal, yapılmasına İslam dini tarafından izin verilen davranışları ifade eden bir terimdir.³ Haram ise dinen yasaklanmış olan filleri kapsamaktadır.⁴ Yani hem helal hem de haram, sınırları din tarafından çizilmiş insan davranışlarını içermektedir. Sadece beslenme ile ilgili değil, hayatın her alanında bu kavramlara rastlamak mümkündür. Hatta normalde izin verilse bile yapılaş şekline ve niyetine göre yasaklanan birtakım davranışlar da bulunmaktadır. Mesela sığır eti helal kapsamında olmakla beraber İslamî yöntemlere göre boğazlanmadığı ya da kasten Allah'ın adı anılmadan kesildiğinde veya bir müşrik kişi kestiğinde helal olmamaktadır. Helal/haram hassasiyeti İslam dininin en önemli ilkelerindedir. İslam akıllı ve fikri devre dışı bırakan, insanın muhakeme yapabilme yeteneğini yok eden, zihni uyuşturan her şeyi yasaklamıştır. Başta alkol olmak üzere tüm uyuşturucuların yasak olmasının ana sebebi budur.⁵ Doğru ve helal beslenmenin insan bedenine, zihnine ve ruhuna sağladığı birtakım faydalar vardır. Dolayısıyla sağlıksız ve haram beslenmenin de

¹ TDK Sözlük Anlamı, "Beslenme" (Erişim 12 Temmuz 2023).

² Ayşe Baysal, *Genel Beslenme Bilgisi* (Ankara: Hatiboğlu, 1989), 18.

³ Kürşat Demirci, "Helâl", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Temmuz 2023).

⁴ Kürşat Demirci, "Haram", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 14 Temmuz 2023).

⁵ Süleyman Uludağ, *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti* (Ankara: TDV Yayınları, 2005), 145.

zararları bulunmaktadır. Sağlıksız beslenme sonucu oluşan bedensel hastalıklar beyni ve vücudu olumsuz etkileyerek anlamayı zorlaştırdığı için din eğitimi de sekteye uğratmaktadır. Aynı şekilde helal olmayan beslenme neticesinde kalpte oluşan manevi hastalıklar verilmek istenen din ve ahlak eğitimi olumsuz etkilemektedir.

İnsanın bitkisel mertebesi beslenme, hayvani mertebesi şehvet, insani mertebesi ise irfan sahibi olmaktır. Akıl sahibi kişiler kalplerini ve ruhlarını arındıracak iç keşiflere çıkmalıdır. Kişi sadece yaşamak için yer içer, nefis hayvanını açlık ile terbiye ederse insan mertebesine ulaşarak dost meclisine girer. Fazladan yenilen her lokma ruhun tutsaklığıdır. Bitki ve hayvan seviyesinden insan mertebesine çıkabilmenin yöntemlerinden biri de açlıktır. Fazladan yemek içmek, hayvanî nefsi canlandırarak ruhu hasta ve çaresiz yapar.⁶ Tabiattaki tüm varlıklar belli bir fitrat ile yaratılmıştır ve hayatları boyunca yaratılış fitratlarına uygun bir hayat sürmektedir. Onları belli sınırlar içinde tutan bu fitrat, sağlıklı yaşamalarına da olanak sağlamaktadır. Alemde sahip olduğu fitratın sınırlarını zorlayan ve belli dönemlerde bu sınırların dışına çıkan tek canlı insandır. Akıllı bir varlık olan insan, doğru ve yanlış bilgisine sahip olsa da farklı gıdaların tadını ve lezzetini merak etmesi risk almasına sebep olmaktadır. Fitratına uygun olmayan beslenme şekillerini alışkanlık haline getiren insanın sadece bedeninde değil şahsiyetinde ve ruhunda da hastalıklar oluşmaktadır. Bu durum kişiyi dünya ve ahirette pişmanlık duyacağı sonuçlar ile karşılaştırmaktadır. Bedende oluşan bir kanser hücresi gibi, düşüncelerinde ve hayata bakışında da değişimler ortaya çıkmaktadır. Genellikle bu değişim, imansızlık girdabında boğulup gitmesine ya da inandığını söylese bile dinî yaşantıyı tamamen kaybetmesine sebep olabilmektedir. Nitekim sosyal hayatta bunun örneklerini görmek mümkündür.

Bu çalışmada sağlıksız beslenmenin fiziksel ve psikolojik açıdan olumsuz neticeleri üzerinde durulmuştur. Elbette sağlıklı beslenmenin olumlu sonuçları da vardır. Ancak bu neticeler başlı başına bir makale konusu olduğu için ele alınmamıştır. Fitrata uygun olmayan özellikle haram yöntem ve gıdalar ile yapılan beslenmenin hem bedeni hem de ruhu nasıl etkilediği üzerinde durulmuştur. Bu konuda bilim ve din adamlarının görüşleri örnekler ile desteklenerek açıklanmıştır. Yaratmış olduğu varlığın fitratını ve nasıl yaşarsa mutlu olacağını formülünü en iyi bilen Yüce Yaratıcıdır. Bu sebeple ayetler ve hadislerden de kesitler sunularak Allah'ın rızasına uygun beslenme şeklinin yol, yordam ve yöntemleri açıklanmaya çalışılmıştır. Ayrıca fitrata uygun olmayan beslenme şekillerinin manevi duygulara ve dinî yaşam biçimine olumsuz etkilerine de değinilmiştir. Neticede sağlıksız, aşırı miktarda ve fitrata uygun olmayan haram beslenme insanı fiziksel ve ruhsal açıdan olumsuz etkilemektedir. Bu etki sonucunda kişiye din eğitimi verebilmek çok zorlaşmaktadır. Yapılan çalışmanın amacı din eğitimi öğretimi faaliyetlerinde başarıya ulaşmak isteyen eğitimcilere, faaliyetlerin etki etme gücünü düşürmesine rağmen ilk anda farkına varılmayan problemlerden bazılarının nerede olduğunu gösterebilmektir.

⁶ İbrahim Hakkı-Durali Yılmaz, *Marifetnâme* (İstanbul: Ataç, 2016), 2/252-255.

Yöntem

Sosyal bilimler alanında yapılan çalışmalarda, herhangi bir konuda verilen ilk eserler, birincil kaynakları oluşturmaktadır. Bu çalışmaların ele alınıp, incelenmesiyle ortaya çıkan kitaplar, makaleler ve tezler ise ikincil kaynakları meydana getirmektedir. Bu çalışmada elde edilen veriler belge incelemesi yöntemi ile değerlendirilmiştir. Nitel araştırmalarda kullanılan bu yöntemin, elde edilen belgelerin detaylı bir şekilde analiz edilmesi ve hedefler doğrultusunda sonuçlara ulaşılabilmesi için uygun olduğu belirtilmektedir.⁷ Bu çalışmada ayet ve hadisler ışığında temel İslami kaynaklar incelenmiştir. Ayrıca beslenme şekillerinin din eğitimi açısından ortaya çıkabilecek olumsuz sonuçlarına dair yapılan güncel çalışmalar da ele alınmıştır. Ulaşılabilen tüm kaynakların yorumlanması sonucunda elde edilen veriler betimsel analiz tekniği ile incelenerek sonuçlar açıklanmıştır.

1. Sağlıksız Beslenmenin Fizyolojik ve Psikolojik Sonuçları

Yenilen besinlerin insan vücuduna fiziksel ve psikolojik etkileri vardır. İnsanların sağlıklı bir hayat yaşayabilmeleri, sosyal açıdan kendilerini geliştirebilmeleri için sağlıklı ve dengeli beslenmeleri gerekmektedir. Bunu yapabilmek için besin öğelerinin yeterli miktarda alınması şarttır. Bu sayede büyüme ve gelişme olumlu yönde etkilenmektedir. Aksi halde, gereğinden az ya da çok alındığında büyüme durmakta, sağlık bozulmakta, farklı hastalıklar ortaya çıkmaktadır.⁸ Yetersiz beslenme sonucunda oluşan, dayanma gücü az bünyelerde mikrobik hastalıkların ortaya çıkma ihtimali artmaktadır. Eksik alınan besinler vücudun düzgün çalışabilmesi için ihtiyaç duyduğu vitaminleri sağlayamamaktadır. Bunun neticesinde zihinde gerilik, hal ve hareketlerde dengesizlik gibi istenmeyen sağlık sorunları oluşabilmektedir.⁹ Beslenme ile zihinsel problemler arasında bir ilişkinin var olup olmadığı bilim insanlarının ilgisini çekmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalarda birtakım bulgulara ulaşılmıştır. Örneğin gıda boyaları ve katkı maddeleri hiperaktiviteye, anne sütüne geçen toksik maddeler ve civa otizme, bakır dengesizliği bipolar bozukluğa, dengesiz beslenme epilepsiye sebep olabilmektedir. Ayrıca kadmiyum, bakır, civa, manganez toksisitesi neticesinde şizofreni hastalığı görülebilmektedir.¹⁰ Zeytin, zeytinyağı, balık, sebze ve meyvelerin depresyona karşı koruyucu etkileri bulunmaktadır. Şekerli ve kızartılmış yiyecekler, işlenmiş et, rafine gıda, yağlı besinler, hamur işlerinin depresyonu tetikleyici sonuçlar doğurabildiği saptanmıştır.¹¹ Doğru beslenme beden ve beyin sağlığı açısından önem arz etmektedir. Zira tüketilen besinler hücreleri ve genleri etkilemektedir.¹² Gıdalar

⁷ Bilgen Kıral, “Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi”, *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.

⁸ Suat Yılmaz, *Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri* (İstanbul: Ofset Matbaacılık, 2013), 107.

⁹ Ayşe Özfer, *Türkiye Beslenme Rehberi 2015 (Tüber)* (Ankara: Alban Yayıncılık, 2016), 52-58.

¹⁰ Peggy K. Yen, “Depression-The Diet Connection”, *Geriatr Nurs* 26 (2005), 143-144.

¹¹ Yoshihiro Miyake vd., “Intake Of Dairy Products and Calcium and Prevalence of Depressive Symptoms During Pregnancy In Japan: A Cross-Sectional Study”, *BJOG* 122 (2015), 336-343.

¹² Sümeyra Alan, “Kutadgu Bilig’de Doğru Beslenmenin Önemi ve İnsan Sağlığına Etkileri”, *Avrasya*

bedene kokusal, işitsel, görsel, zihinsel, fikirselsel ve cinsel etkilerde bulunur. Koklanan her şey insan beynini beslemekte ve damak tadını etkilemektedir. Bu besinler doğadaki mizaçlarına göre etki meydana getirmektedirler.¹³ Besin unsurları arasında yer alan proteinler, yağlar, karbonhidratlar, mineraller, vitaminler ve suyun vücutta eksikliği ya da fazlalığı zihinsel ve fiziksel gelişme geriliği, kemik erimesi, şeker hastalığı ve daha birçok sağlık sorununu beraberinde getirebilir.¹⁴ Yapılan çalışmalarda özellikle ergenlik döneminde yetersiz ve dengesiz beslenmenin ciddi etkileri görülmüştür. Yorgunluk, dikkat azalması, baş ağrısı, üşüme, halsizlik, baş dönmesi bu etkilerden bazılarıdır. Bu durum eğitimin kalitesini önemli şekilde etkilemektedir.¹⁵ Gıda katkı maddelerinin doğrudan olumsuz etkilerinin yanında bazı hastalıkları tetiklemesi ya da gücünü artırması sebebiyle de sakıncalı olduğu düşünülmektedir. Özellikle kanser, hiperaktivite, alerji ve cilt problemleri, iltihabi bağırsak hastalıkları, spastik kolon, metabolik hastalıklar, epilepsi ve migren gibi hastalıkların oluşmasına veya şiddetinin artmasına neden olabilmektedir.¹⁶

Çok yemenin vücuda ciddi külfet getirdiği bilinmektedir. Alınan besinler normalde 3-4 saatte hazmedilmektedir. Aşırı miktarda alındığında midenin daha fazla enzim üretmesi gerekmektedir. Dolayısıyla vücutta depolama, boşaltım ve sindirim ile görevli organlar olumsuz etkilenmektedir. Ayrıca bu organların görevlerini düzgün yapabilmesi için kalp de fazla mesai yapmak zorunda kalmaktadır.¹⁷ Obez kişilerde psikolojik problemler ve özgüven eksikliği daha yüksek oranlarda görülmektedir. Obez bireylerin benlik saygılarının, diğerlerine oranla daha düşük olduğu da gözlenmiştir.¹⁸ Obezite yani aşırı şişmanlık asrımızda insanoğlunun en önemli sorunları arasındadır. Hızlı beslenme, paketli gıdalar, katkı maddeleri ve asitli içecekler insan sağlığını ciddi biçimde tehdit etmektedir.¹⁹ Aşırı şişmanlık her türlü hastalığa geçiş için zemin oluşturan zayıflık durumudur. Kolesterolün artması, kalp damar hastalıkları, tansiyon yükselmesi, karaciğer ve bağırsak hastalıkları obezite ile gelişen hastalıklardan bazılarıdır. Sağlıksız beslenme ve obezite, dünya çapında bir sorun haline gelmiştir.

Hz. Peygamber beslenmenin fiziksel ve manevi açıdan önemine çeşitli hadislerinde dikkat çekmektedir. Mesela bir sözünde midenin beden havuzu olduğunu, vücuttaki bütün damarların ona doğru gittiğini, bu sebeple mide sağlıklı olduğunda damarların da sağlıklı

Uluslararası Araştırmalar Dergisi 11/34 (Mart 2023), 75.

¹³ Farzaneh Zanjanbar, İranlı Hekimlerin Gözüyle Mizaç Bilimi (Ankara: Etkin Yayınevi, 2018), 28.

¹⁴ Hatice Şahin Aynur, Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi (İstanbul: Dem Yayınları, 2021), 269.

¹⁵ Şahin Aynur, Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi, 274.

¹⁶ Fatih Gültekin, "Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi", Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu, ed. Ahmet Ögke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 88.

¹⁷ Aidin Salih, Gerçek Tıp (İstanbul: Sade Hayat Yayınları, 2013), 12.

¹⁸ Alan, "Kutadgu Bilig'de Doğru Beslenmenin Önemi ve İnsan Sağlığına Etkileri", 88.

¹⁹ Batu, "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi", 79.

olacağını, aksi durumda hastalıkların meydana geleceğini haber vermiştir.²⁰ İmam Gazzâli, tokluğun kalbi körelttiğini, tembellik verdiğini, aynı sarhoşluk gibi beyni dumanla doldurduğunu söylemektedir. Bu dumanın düşünme merkezlerini kaplayarak zihnin çalışıp fikir üretmesini ve hızlı algılamasını engellediğini düşünmektedir. Çok yiyen çocukların hafızasının köreldiğini, zihninin bozulduğunu, algı ve kavramasının yavaşladığını haber vermektedir.²¹ Her insanın vücudunda, beyin kadar sinir hücrelerine sahip bağırsaklar bulunmaktadır. Bağırsakların vücutta beyin gibi çalıştığı bilim insanları tarafından açıklanmaktadır.²² Sindirim ve boşaltım organı olan bağırsakların aynı zamanda beyin görevi görmesi, beslenmenin sağlık ile ilişkisini ve beynin kimyasal kompozisyonunu oluşturduğunu ortaya koymaktadır. Fareler üzerinde yapılan bilimsel bir çalışmada ilk olarak antibiyotik ile bağırsaklardaki tüm bakteriler yok edilmiştir. Ardından bir farenin dışkısı diğer farenin bağırsağına nakledilmiştir. Neticede hayvanların kişilik yapılarının ve davranışlarının değişime uğradığı tespit edilmiştir.²³ Domuz eti yemenin fiziksel birçok zararının olduğu tıbben keşfedilmiştir. Beyinde ve bedende kurtçuk oluşumuna sebep olabilir. Domuz eti yiyen kişide baş ağrısı, baygınlık, baş dönmesi, akıl tutulması, sara nöbetleri, nörolojik bozukluklar ve ölüme kadar götürebilecek helezoni kıl kurdu hastalığı görülebilir.²⁴ Alınan gıda maddesinin ambalajında domuz eti olmadığına ya da içinde alkol bulunmadığına belirtilmiş olması helallik açısından yeterli değildir. İslam fihhına göre leş yiyen yırtıcı hayvanların da etleri helal olmamaktadır. Ayrıca eti yenilen hayvanlardan olsa bile dinî usullere göre kesilmemiş olanların etlerinin yenilmesi helal değildir. Neticede helal olabilmesi için ayet ve hadislerin kriterlerine uygun kesilmesi ve işlenmesi gerekmektedir.²⁵

İnsan sağlığında su yadsınamaz bir öneme sahiptir. Su, besinlerin sindirimi, emilimi, taşınması, zararlı maddelerin vücuttan atılması ve vücut ısısının düzenlenmesinde görev almaktadır.²⁶ Yetersiz miktarda su içilmesi ya da su yerine başka sıvılar tüketilmesi insan vücudunun su ihtiyacını karşılamamaktadır. Popüler kültürün insanlığa sunmaya çalıştığı en sakıncalı argümanlardan biri su yerine alkol, kola ya da diğer asitli içecekleri tercih etmelerini telkin etme çabasıdır. Bu içecekler hem bedeninin su ihtiyacını karşılamaktan uzaktır hem de vücuda çok zararlı yan etkileri bulunmaktadır. Alkol ve uyuşturucu

²⁰ Batu, “Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi”, 86.

²¹ Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâli, *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi'd-din Tercümesi)*, çev. Mustafa Çağrıncı (İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.), 133-134.

²² Sıla Baki Alkan, *Özel Beslenenler İçin Tarifler* (İstanbul: Hayy kitap, 2019), 9.

²³ Premysl Bercik, “The Intestinal Microbiota Affect”, *Central Levels of Brain-Derived Neurotropic Factor and Behavior in Mice Gastroenterology* 141 (2011), 599-609.

²⁴ Mehmet Yolcu, *Kur'an-ı Kerim'de Helal ve Haramların Tespitinde Fayda Zarar İlkeleri (Gıda Örneği)* (Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022), 82.

²⁵ Süleyman Kaleli, “Fitrat ve Helal Talep”, *Helal Yaşam Tıbbi Dergisi* 1-2 (2019), 23-30.

²⁶ Şahin Aynur, *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*, 283.

maddeler beden ve beyin sağlığına ciddi zararlar vermektedir. Alkol ve uyuşturucu maddelerin fiziksel ve zihinsel zararları yapılan bilimsel çalışmalarda tüm yönleriyle anlatılmaktadır.²⁷

Beyindeki morfolojik, biyokimyasal ve fizyolojik bozukluklar öğrenme yeteneğinin kısıtlanmasına sebep olmaktadır. Beyin gelişiminin sağlıklı olması ve birtakım sorunlar barındırması bireyin davranışlarını da olumsuz etkilemektedir.²⁸ Sonuçta öğrenme, dinlediğini ve okuduğunu anlama ile ilgili problemler yaşayan bireylere dinî eğitim verebilmek zorlaşmaktadır. Ayrıca davranış bozukluğuna sahip kişilerin asayiş ile ilgili sorunları da ortaya çıkmaktadır. Olumsuz davranışlar öğrenmeyi ve dinî eğitimi nispeten sekteye uğratmaktadır. İnsanı yaratan Allah, belli bir fitrat ile var etmiştir. Bu sebeple sağlıklı beslenme fitrata en yakın olan beslenmedir. Hem bedeninin hem de kişiliğın ve ruhun sıhhat ve afiyet içerisinde olabilmesi için doğru şekilde doyurulması gerekmektedir. Bu konuda yanlış adımlar atıldığında istenmeyen birtakım sonuçlar ortaya çıkarak kişilerin dünyası ve ahiret saadetini olumsuz etkileyebilmektedir.

2. Sağlıksız Beslenmenin Şahsiyete ve Ruha Etkileri

İnsan, maddi ve manevi yapısı ile çift yönlü olan bir varlıktır. Fiziksel olarak tüm mahlukat ile benzer özelliklere sahiptir lakin akıl, kalp ve ruh sahibi olduğu için manevi bir yapısı mevcuttur. Bu iki yapı arasında güçlü bir etkileşim bulunmaktadır. İnsanın manevi olarak yaşadığı sevinç, mutluluk, kızgınlık, üzüntü gibi yaşantıların, psiko-somatik bir hal alarak biyolojik yapısını etkilediği bilimsel olarak bilinmektedir. Öyleyse bu durumun tam tersinin olması da aklen mümkündür.²⁹ Mesela üzüntü midede ülser rahatsızlığının sebepleri arasındadır. Psikolojik durumlar fiziksel olarak insan vücudunu etkileyebiliyorsa; yediği besinlerin insanın psikolojisini etkilemesi mantıklı görünmektedir.

Fitrat, terim olarak belli bir kabiliyet ve yatkınlığa sahip oluş anlamında kullanılmaktadır. Mutlak yokluğun içinden varlığın zuhur etme durumudur. İlk yaratılış esnasında oluşan varlıkların temel yapısını, karakterini ve dış etkilere etkilenmemiş orijinal halini kastetmektedir.³⁰ Bu açıdan bakıldığında fitratı bozmaya dönük yaşam biçimine haram, fitratı korumaya yönelik yaşam biçimine ise helal denilebilir. Yaşanan bir hayatın tümünün helal ya da haram ile ifade edilmesi mümkün değildir. Yaşamın akışı içerisinde bazen helal bazen haram hayatımıza girebilir. Ancak yaratılış fitratına uygun yaşama biçimi insanoğlunun helal peşinde koşmasıyla elde edilir. Kişi, helal talepten uzaklaştığı ölçüde yaratılış fitratından uzaklaşmaktadır. İslam'a göre fitratı bozan, ruh ve

²⁷ Kapsamı çok geniş olduğu ve bu konuda müstakil bir çalışma yapılması gerektiği için ayrıntıya girilmemiştir. Sonuçta yazılan makalelerin belli sınırları aşmaması gerekmektedir.

²⁸ Ayşe Baysal, "Beslenmenin Beyin Gelişimi ve Davranış Üzerine Etkisi", *Gıda* 1/2 (Nisan 1976), 41.

²⁹ Yasin Pişgin, "Kur'an'a Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", *Eskiye* 28 (2014), 149.

³⁰ Hayati Hökelekli, "Fitrat", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Temmuz 2023).

bedene zarar veren, akli zayıflatan her türlü gıdadan insanın uzak durması gerekmektedir. Zira bedensel ve ruhsal hastalıkların ana sebebi fitrata olan yabancılaşmadır.³¹

Beslenme alışkanlıkları ile kişilik arasında bir bağlantı olup olmadığı modern psikolojinin cevap aradığı sorulardan biridir. Bu konuda yapılan araştırmalardan biri, merkezi sinir sisteminin sadece genetik belirleyiciler tarafından değil çevresel faktörler tarafından da inşa edildiği sonucuna ulaşmıştır.³² Beslenme bu çevresel faktörlerden biridir. Diğerlerine nazaran genetik yapıya doğrudan etki ederek beyin gelişiminde belirleyici bir güce sahiptir. Doğru şekilde beslenmeyen bireylerin bilişsel ve davranışsal faaliyetlerinde dikkat eksikliği, saldırganlık, aşırı kaygı ve negatif duygusallık görülmektedir.³³ Tıbben belirli gıda maddelerinin psikolojik etkileri olduğu saptanmıştır. Mesela karbonhidrat tüketiminin fazla olması serotonin oluşumunu artırdığı için bireyin ruh halinin etkilenmesine sebep olmakta ve sedatif etkiler doğurabilmektedir.³⁴ Şekerli limonata içenlerin daha az saldırgan oldukları³⁵ fazla et yiyenlerin saldırganlık düzeylerinin artışı gösterdiği ayrıca duyarsız ve kaba oldukları tespit edilmiştir.³⁶ Sentetik olarak üretilen gıda renklendiricilerinin ve tatlandırıcılarının davranışları olumsuz etkilediği gözlenmiştir. Halbuki doğal beslenen kişilerin stres ile baş edebildikleri, şiddete dönük ve anti sosyal davranışlarında azalmalar olduğu tespit edilmiştir.³⁷

Alkol ve uyuşturucu maddelerin fiziksel zararlarının yanında psikolojik ve ruhsal zararları da bulunmaktadır. Sadece beden sağlığını değil tüm sinir sistemini, akli dengeyi de olumsuz etkilemektedir. Bu maddeler insanı eşref-i mahlukat olmaktan uzaklaştırır.³⁸ Doğuştan getirilen ve insana yakışan davranışları, hasletleri devre dışı bırakır. Yani kişiyi insan olmaktan çıkarır. İradesi olmayan insan aklen ve ruhen hastalanmıştır. Sonuçta bu maddeler dini, canı, malı, akli ve nesli korumak için haram kılınmıştır. Sosyal hayatta kardeşlik anlayışının devam edebilmesi için yasaklanmıştır.³⁹ Ayet ve hadislerde kesin olarak yasaklanmış olan bu zararlı maddeler insanın aklını fesada uğratmaktadır. Bu

³¹ Yasin Pişgin, “İslâm’da Beslenme ve Şahsiyet İlişkisi”, *Elmalı’da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 137-160.

³² Suat Yılmaz, “Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri”, *Elmalı’da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 122.

³³ Gültekin, “Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi”, 84-85.

³⁴ Yasemin Beyhan - Vahide Taş, “Mental Sağlık ve Beslenme”, *Zeugma Sağlık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 32.

³⁵ Gültekin, “Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi”, 87.

³⁶ Yılmaz, “Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri”, 2013, 124.

³⁷ Gültekin, “Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi”, 90-95.

³⁸ *Kur’an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-İsra 17/70.

³⁹ Uludağ, *İslam’da Emir ve Yasakların Hikmeti*, 145.

sebeple Hz. Peygamber bütün kötülüklerin anasının içki olduğunu haber vermektedir.⁴⁰ Yani kişilerin her türlü kötülüğü işlemesine zemin hazırlamaktadır.

Acıkmadan yemek ve susamadan içmek beden sağlığını bozabilir. Sağlıklı olmak açlık ile doğru orantılıdır. Açlık sayesinde akıl durulaşır, göğüs genişler ve kalp nurlarla dolar. Ancak akşam yemeğini terk etmek organları zayıflatarak erken yaşlanmaya sebep olabilir.⁴¹ Kişi manevi değerlerden haramlar sebebiyle uzaklaştıkça tatminsizlik şiddetlenir. Tanımlanamayan manevi açlık, maddi açlık ile kıyaslanarak beslenme artışı ile doyurulmaya çalışılır.⁴² Beslenme davranışı, sebepleri, yapısı ve sonuçları itibarıyla basit bir biyolojik faaliyetten ibaret değildir. Bireylerin maneviyatları ile doğrudan alakalı, karakter üzerinde güç ve etki bırakan psikolojik bir faaliyettir.

Beslenme alışkanlıkları ile kişilik arasında bir etkileşim bulunmaktadır. Birçok insan atıştırma faaliyetini açlık sebebiyle yapmamaktadır. Kişilerin ruhsal durumları ile yemek seçimi, miktarı ve sıklığı arasında fizyolojik ihtiyaçlardan bağımsız bir ilişki vardır. Mesela korku, neşe, üzüntü, öfke durumlarında beslenme davranışları artma ya da azalma şeklinde farklılık gösterir.⁴³ Beden ruhun sığınağıdır. Yenilen her lokmanın bilinci ruha etki eder. Dile getirilen düşünceler bu bilincin ağı ile sarmalanmıştır. Bedene girenler ruhtan dışarı çıkanların işaretidir.⁴⁴ Alınan besinler insana psikolojik ve biyolojik yönüyle etki edebilir. Psikolojik etki yemeği azaltarak irade eğitimi ile aklın denetiminde kontrol altına alınabilir. Çok yiyen kişideki biyolojik etki kalbe sertlik ve karar verme yetisini bozabilir, kanı bozabilir. Açlık ise kalbin yağın eritip kanı inceltir.⁴⁵ Yani erdemli bir insan olabilmenin şartlarından biri az yemek ile alakalıdır. Kalp sağlıklı çalışırsa beyin de sağlıklı olur. Kişi öfke ve depresyondan uzaklaşır.

Beslenmede alınan gıdaların helal/haram ya da temiz/pis olması açısından insan şahsiyeti üzerinde derin izler bırakır. İnsanın duygusal atmosferi ile yeme içme miktarı ve sıklığı arasında güçlü bir ilişki olduğu uzmanlar tarafından tespit edilmiştir.⁴⁶ Lokman Hekim oğluna verdiği öğütlerde mide tıka basa dolduğunda fikrin uyuyacağını, hikmetin dilsiz kalacağını ve organların ibadetten çekileceğini haber vermektedir. Ebu Süleyman ed-Darani, akşam yemeğinden bir lokma eksiltmeyi, sabaha kadar namaz kılmaya tercih ettiğini söylemektedir.⁴⁷ Cemaleddin el-Kasımı tefsirinde Kur'an'da yasaklanmış olan leş ve

⁴⁰ Hadis Kitapları (HK), "Nesai, Eşribe, 44" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁴¹ İbrahim Hakki-Yılmaz, *Marifetnâme*, 2/78-79.

⁴² Pişgin, "Kur'an'a Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", 152.

⁴³ Bahar Tezcan, *Obez Bireylerde Benlik Saygısı, Beden Algısı ve Travmatik Geçmiş Yaşantılar* (İstanbul: Sağlık Bakanlığı Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Basılmamış Uzmanlık Tezi, 2009), 12-13.

⁴⁴ Rauf Atilla Polat, *İlâ-ı Ruh: Şifanın Metafizikliği* (İstanbul: Gelenek, 2016), 13.

⁴⁵ İbrahim Hakki-Yılmaz, *Marifetnâme*, 2/45-46.

⁴⁶ Pişgin, "Kur'an'a Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi", 137-160.

⁴⁷ Gazzâli, *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi'd-din Tercümesi)*, 132.

kan gibi şeyler yiyen kişinin Allah ile iletişiminin kesintiye uğrayacağını yazmıştır. İnsan kalbi ve ruhu, necis şeyler yediğinde katılaşır. Böylece Allah ile muhabbet kesilir. İnsan bedeni gıdalandığı şeyin nefsanîyetinden etkilenir. Mesela domuz eti yiyenin ahlakı kötüleşir.⁴⁸ İbn Haldun karakterin oluşumunda beslenmenin çok etkili olduğunu düşünmektedir. Yiyecek çeşitlerinden yoksun, fakir göçebelerin; bolluk içerisinde yerleşik hayat yaşayanlara nazaran daha sağlıklı ve ahlak sahibi olduklarını örnek olarak vermektedir. O'na göre karışık ve çok yemek insan vücudunda kötü koku ve atıkların oluşumuna zemin hazırlamaktadır. Bunun neticesinde aklın ve düşüncenin üzeri perdelenir. Gaflet ve bütün iyi davranışlar sekteye uğrayarak ahlaki bozukluklar görülmeye başlanır.⁴⁹ Neticede kompleks bir varlık olan insanın hem bedeni hem ruhu doğru şekilde doyurulmadığında olumsuz sonuçlar ile yüzleşmek kaçınılmaz hale gelmektedir. Bu sebeple verilmiş istenen dinî eğitim ayet ve hadisler ışığında, büyük bir sabır ve kararlılık ile istikrarlı bir biçimde yürütülmelidir.

3. Din Eğitimi Açısından Beslenmenin Manevi Hayata Etkileri

Başta peygamberler olmak üzere tüm Müslümanlara ayet ve hadislerde beslenme şekilleri ile ilgili tavsiyelerde bulunmaktadır. Bunun sebebi beslenme şekillerinin, kişilerin dinî yaşantısını doğrudan etkileyebilecek potansiyele sahip olmasından kaynaklanmaktadır. Bu durum sadece fiziksel değil, zihinsel, psikolojik ve ruhsal güçler de barındırmaktadır. Çok yönlü bir etki, bireylerin alacakları din eğitimi sekteye uğratabilir. Kur'an'a göre ubudiyetin bir parçası olan beslenme haram şekilde yapılır ise insandaki olumlu karakteristik özellikler olumsuz bir hal alabilir.⁵⁰ Akabinde kulluk bilinci de zayıf kalabilir. Kulluk bilincinin kaybolması yapılan ibadetlerde kalbî tatminin de yok olmasına sebep olabilir. Zira kalpler ancak Allah'a düzgün kulluk yapılarak tatmin olmaktadır.⁵¹ İnsanın ibadetlerini sürekli yapabilmesinin en önemli koşullarından biri vücudunun yeterli güç ve kuvvete sahip olabilmesidir. Helal gıdalar ile beslenmek güzel ve faydalı işler ile uğraşabilme gücü sağlar. Maneviyatı artırarak mutluluk ve huzur verir. Diğer taraftan haram lokma ve şüpheli gıdalar manevi huzursuzluğu ve sıkıntıyı beraberinde getirir. Duaların kabulü ile helal lokma arasında doğru bir orantı bulunmaktadır. Sufi gelenekte feraset sahibi olabilmek için helal beslenme en önemli kurallardan biridir.⁵²

Ayette “Ey insanlar! Yeryüzünde bulunan maddelerin helal ve temiz olanlarından yiyin”⁵³ denilerek, besinlerin helal ve temiz olmasına özen gösterilmesi istenmiştir. Ayrıca

⁴⁸ Cemaleddin el-Kasimi, *Mehâsinü't-Te'vîl*, çev. M. Beşir Eryarsoy (İstanbul: Beka Yayınları, 2023), 476-477.

⁴⁹ İbn-i Haldun, *Mukaddime* (İstanbul: MEB Yayınları, 1991), 1/204-210.

⁵⁰ Sadık Yalsızuçanlar, “Sohbet Canı Semirtir, Ruhun Gıdalandığı Sohbet”, *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 51.

⁵¹ er-Ra'd 13/28.

⁵² Abdülkerim Kuşeyri, *Kuşeyri Risalesi*, çev. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergah Yayınları, 2021), 90.

⁵³ el-Bakara 2/168.

ayetlerde inkâr edenlerin beslenme şekilleri, hayvanların yeme biçimine benzetilmektedir.⁵⁴ Kur'an-ı Kerim'de peygamberlere helal gıda ile beslenmeleri ve sâlih amel işlemleri emredilmiştir.⁵⁵ Dikkat edilirse ilk insan ve ilk peygamber olan Hz. Âdem, cennette yiyecek ile imtihan edilmiş ve ilk yasak, beslenme ile ilgili gelmiştir.⁵⁶ Bu olay insan hayatında beslenmenin dinî imtihan açısından ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Yenilmesinde beden sağlığı açısından hiçbir sakınca bulunmayan bazı hayvanlar, kulluk bilinci test edilmek için İsrailoğullarına yasaklanmıştır.⁵⁷ Aynı şekilde beslenme açısından zararlı olmayan lakin Allah'tan başkası adına kesilen hayvan dinen haram kılınmıştır.⁵⁸ Kısaca Kur'an'a göre beslenme, kulluğun ve ibadetin bir parçasıdır denilebilir. Bu sebeple din eğitimi veren eğitimcilerin, öğrencilerin beslenme şekline ve miktarına dikkat etmeleri, kaynağı belli olmayan, haram olabilecek şüpheli gıdaların tüketilmemesi gerektiğini onlara telkin etmeleri gerekmektedir.

Hadislerde de beslenme ile ilgili ciddiye alınması gereken tavsiyeler bulunmaktadır. Hz. Ali kırk gün et yemeyenin ahlakının ve çehresinin kötüleşeceğini haber vermiştir. Aynı şekilde kırk gün boyunca sürekli et yiyenin de kalbinin katılaşacağını söylemektedir.⁵⁹ Kalbin katılaşması kişinin manevi duygulardan uzaklaşması, ibadetten zevk almaz bir hale gelmesi anlamına gelmektedir. Allah Rasülü bir hadisinde “Muhammed'in nefsi, kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki kul haram lokmayı midesine attığında kırk gün ameli kabul olunmaz. Hangi et haramdan oluşmuşsa ateşe daha layıktır”⁶⁰ demektedir. Müslüman olmadan önce çok yemek yediği bilinen bir kişinin iman ettikten sonra az yediği Hz. Peygamber'e söylendiğinde “Mü'min bir mide ile yer, kâfir yedi mide ile yer!”⁶¹ hadisini zikretmiştir.⁶² Yine bir başka hadisinde “Ademoğluna belini doğrultacak kadar birkaç lokma yeter. İhtiyaç sebebiyle yemek zorunda olduğu zaman midesini üçe ayırsın. Üçte birini yemeğe, üçte birini suya, üçte birini de nefsine ayırsın.”⁶³ tavsiyesinde bulunmuştur. Hadislerden de anlaşıldığı üzere beslenme şekli kişilerin dinî yaşantısını, yan etkileri ile

⁵⁴ Muhammed 47/12.

⁵⁵ el-Mü'minun 23/51.

⁵⁶ el-Bakara 2/35.

⁵⁷ el-En'am 6/146.

⁵⁸ el-En'am 6/145.

⁵⁹ Batu, “Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi”, 81.

⁶⁰ Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi Tirmizi, *Sünenü't- Tirmizî* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2011), "Cum'a" 79.

⁶¹ İmam Buhari, *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), "Et'ime" 12.

⁶² Sadık Cihan, “Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (1982), 41.

⁶³ Halis Demir, “İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2015), 152.

dolaylı olarak değil doğrudan etkilemektedir. Direkt olarak gerçekleştiğinden dolayı verilen din eğitiminde kişilerin beslenme alışkanlıklarına dikkat edilmesi gerekmektedir.

Hz. Peygamber, insanoğlunun midesinden daha şerli bir kap doldurmadığını ifade ederek midenin insan sağlığında çok önemli olduğunu vurgulamıştır.⁶⁴ Hz. Muhammed yapılan duaların kabul edilmesinin temel şartının, yenilen besinlerin temiz ve helal olmasından kaynaklandığını açıklamıştır. Sahabeden Sad b. Ebi Vakkas, duaları kabul edilen bir kişi olmak için ne yapabileceğini sorduğunda Hz. Peygamber temiz ve helal lokma yemesi gerektiğini belirterek, midesine haram lokma giren kişinin dualarının kabul olmayacağını haber vermiştir.⁶⁵ Bir başka hadiste “Her şeyin zekâtı vardır. Bedenin zekâtı açlıktır.⁶⁶ Açlık sayesinde kalp incelik saflaşır. Zikirten etkilenmeye, ibadette devamlılığın tadını almaya başlar.”⁶⁷ denilmektedir. Hz. Peygamber bir sözünde “Allah yolunda seferler yapmış, üstü başı tozlanmış bir adam, ellerini semaya kaldırarak, “Ya Rabbi! Ya Rabbi!” diye yalvarıyor. Oysa yediği haram, içtiği haram, giydiği haram, gıdası haramdır. Böyle birinin duası nasıl kabul olunur”⁶⁸ demektedir. Hadiste ifade edildiği üzere vücuda giren haram, kişinin metafizik alem ile ilişkisini olumsuz etkilemektedir. Yine Ebu Hüreyre’den gelen bir rivayette Allah Rasülü, insanoğlunun helalden mi yoksa haramdan mı geldiğine hiç aldırmadığı bir devir geleceğini ve bu kişilerin hiçbir duasının kabul edilmeyeceğini haber vermektedir.⁶⁹ Hz. Ebubekir yediği bir gıdanın şüpheli olduğunu öğrendiğinde kendini zorlayarak kusmuştur.⁷⁰ Neticede sağlıklı bir eğitim olarak dinî yaşantısının eksiksiz şekilde yerine getirmek isteyen kişi, ayet ve hadislerin dikkat çektiği hassasiyetleri önemsemek zorundadır.

Allah kullarına doğru ve edepli yemek yemeyi öğretmiştir. Hz. Peygamber de yemek yemenin adabını, tokluğun felaketlerini ve açlığın yararlarını açıkça anlatmıştır. Nefsini aç bırakanın kalbinin irfan nuru ile dolacağını müjdelemiştir.⁷¹ O’na göre marifet yolunda ilerlemek isteyen az yemeli ve haram lokmadan sakınmalıdır. Haramların en zoru mideyi koruyabilmektir. Müslüman kişinin verimli bir manevi hayat sürebilmesi için haramları yiyip içmekten kaçınması gerekmektedir. Ayette geçen “Gerçek şu ki, onların kazançları kalplerini kirletmiştir.”⁷² hükmü uyarınca bir insan kırk gün şüpheli şeyler yerse kalbi kararır. Bu konuda İslam alimleri eserlerinde farklı görüşler beyan etmektedir. Hz. Ali,

⁶⁴ Yusuf Açikel - Mahir Doğan Çiftçi, “Kur’ân’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2021), 103.

⁶⁵ Açikel - Çiftçi, “Kur’ân’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite”, 104.

⁶⁶ Hadis Kitapları (HK), "İbn Mace, es-Sünen, 2, 632"(Erişim 17 Temmuz 2023).

⁶⁷ Gazzâli, *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi'd-din Tercümesi)*, 134.

⁶⁸ Hadis Kitapları (HK), "Müslim, Zekât 65"(Erişim 17 Temmuz 2023).

⁶⁹ Hadis Kitapları (HK), "Buhari, Büyü, 7,23; Nesai, Büyü, 2"(Erişim 17 Temmuz 2023).

⁷⁰ İmam Buhari, *Sahihi Buhari Muhtasari Tecridi Sarih*, "Fedâilü's-sahâbe" 56.

⁷¹ İbrahim Hakki - Yılmaz, *Marifetnâme*, 2/243-245.

⁷² el-Mutaffifin 83/14.

“Dünya nimetlerinin helali hesap, haramı azaptır.” demektedir. Abdullah b. Abbas midesine haram girenin namazının kabul edilmeyeceğini söylemiştir. Sehl b. Tüsteri, tam bir dinî duyarlılık içinde helal rızık ile yaşamayan kişinin gerçek imana ulaşamayacağını düşünmektedir.⁷³ Dikkat edilirse alınan gıdalar doğrudan iman ve ibadet ile ilişkilendirilmektedir. Yani bir insanın dinî eğitim alabilmesi için gereken titizliği göstermesi gerekmektedir. Aynı şekilde bu konuda faaliyet içerisinde bulunan uzmanların da dikkate alması gereken hassas bir konudur.

Tasavvufi gelenekte nefsi arındırarak mertebe sahibi olabilmenin en önemli şartlarından biri az yemek ve helal beslenmektir.⁷⁴ Tasavvufi terbiye yöntemlerinden biri az yemektir. Bu sayede ruhun gıdası olan riyazet eğitimi yapılarak iç aydınlanma gerçekleşir. Mürit halvet ile de hikmete ulaşır.⁷⁵ Zira Sufiler hikmetin dolu mideye giremeyeceği görüşündedir. Beslenmede gıdanın helal olmasını, insanı azdırmayacak türde ve miktarda yenilmesini önererek tasavvufta ilerlemenin buna bağlı olduğunu söylemişlerdir.⁷⁶ Yani tasavvufi geleneğe göre az yemek ibadette devamlılığın ve manevi yeteneklerin ortaya çıkabilmesinin temel şartlarından biridir. Günümüz Müslüman toplumlarında birçok insan, besinlerin helal olması durumunda çok fazla yenilmesinde bir sakınca bulunmadığı zannına sahiptir. Ancak İslami literatür incelendiğinde helal bile olsa çok yemenin doğru olmadığı görülmektedir. Sufiler ve hak dostları haram lokmanın insan vücudundaki etkileri ile ilgili tecrübelerini hatıralarında paylaşmışlardır. Mesela Mevlânâ yediği şüpheli bir gıdadan dolayı seher vakti ilhamın kesildiğini, bilgi, hikmet, aşk ve merhametin helal lokmadan doğduğunu söylemiştir. Eğer yenilen gıdadan gaflet meydana gelmiş ise o lokmanın şüpheli ya da haram olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷ Sehl b. Abdullah Tüsteri, kişi farkında olmasa bile, haram yiyenin vücudundaki organların her birinin isyan halinde olduğunu söylemektedir. Aynı şekilde helal ile beslenen kişilerin vücudundaki tüm azaların itaat halinde olduğunu ve bu kişinin bu sayede hayırlı işler yapmaya muvaffak olduğunu düşünmektedir.⁷⁸ Ünlü mutasavvıflardan Abdülkadir Geylani haram yemenin kalbi öldüreceğini helal yemenin dirilteceğini haber vermektedir.⁷⁹ O’na göre kişiyi dünya ile meşgul eden lokmalar olduğu gibi ahiret ile meşgul edenler de vardır. Kâinat

⁷³ Gazzâlî, *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi'd-din Tercümesi)*, 126.

⁷⁴ Rıfat Okudan, “Elmalı Erenlerin Nefis Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu”, *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*, ed. Ahmet Ögke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 184-185.

⁷⁵ Vahit Göktaş, “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı'nın Riyazet ile İlgili Görüşleri”, *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 54.

⁷⁶ Öncel Demirtaş, “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevi Olgunluk”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 81-82.

⁷⁷ Tahirül Mevlevî, *Mesnevi Şerhi* (İstanbul: Şamil Yayınları, 2022), 3/832-834.

⁷⁸ Gazzâlî, *İhyau Ulumi'd-din*, çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınları, 1974), 2/921.

⁷⁹ Batu, “Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi”, 85.

insanoğlunun aynadaki görüntüsüdür.⁸⁰ İbrahim b. Ethem, Hakk'a ancak midesine girenin helal mi haram mı olduğunu bilen insanların ulaşabileceklerini söylemektedir. Aynı şekilde Fudayl b. İyaz "Midisine gireni bileni Allah sadık dost kabul eder." demektedir.⁸¹ Hücreler, alemde yaratılmış olan tüm mahluklar gibi her an Allah'ı zikir halindedir. İnsanın görevi, haramlardan mümkün olduğunca uzak durup helaller ile yetinip bu zikrin devam etmesini sağlamaktır. Bu konuda Mevlânâ yenilen lokmaların Allah'ı ve yaratma gücünü tefekkür etmeksizin ağza atılması haline boğazda kalacağını haber vermektedir.⁸²

Dinî ıstılahta şüpheli olan şeylerden sakınmanın da önemi üzerinde durulmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde "Şüphesiz ki helal belli, haram da bellidir. Bu ikisi arasında çok kimselerin bilmedikleri şüpheli şeyler vardır. Her kim şüpheli şeylerden korunursa, dinini ve namusunu korumaya talip olmuştur."⁸³ demektedir. Hadisin devamında şüpheli gıdalardan uzak durmayan kişinin durumu, sürüsünü yasak arazinin kenarında otlatan çobanın durumuna benzetilmiştir. Yani her an harama düşebilme riski bulunmaktadır. Bir kişinin Allah tarafından sevilmesi ve dinde mertebe kat edebilmesi ancak şüpheli olandan uzak durması ile mümkün olabilir. Sürekli şüpheli gıdalar ile beslenen insanlarda ibadet aşkı ve kulluk heyecanı kalmamaktadır. Kalbe gelen kasvet ve gaflet sebebiyle gönül duygusuz olup hantallaşır. Neticede bu kişi menfaatçi, kendinden başka hiç kimseyi düşünmeyen bir insan haline gelebilir. Merhamet ve şefkat duyguları kayboldukça ahlâk zayıflayıp kötülükler artar, faziletler de yok olur.⁸⁴ Ahlaken zayıf, erdem ve fazileti olmayan bir kişiye dinî eğitim adına ne kadar bilgi yüklemesi yapılırsa yapılsın, kasvet ve gaflet içerisindeki kalp etkilenmeyeceği için, edindiği bilgileri hayatına ve yaşantısına aktarabilmesi zordur. Vücuda alınan her lokma mazideki dosyaları da beraberinde getirir. Bitkisel ya da hayvansal bir ürünü büyüten, yetiştiren kişinin Allah ile iletişimi yetiştirdiği ürüne sirayet eder. Ardından satın alıp tüketen kişiyi de etkisi altına alır.⁸⁵ Bu sebeple Müslüman kişilerin kazançları helal bile olsa aldıkları ürünleri yetiştiren kişilerin de helal/haram hassasiyetlerini bilmelerinde fayda vardır. Elbette günümüzde marketten alınan gıdaların geçmişini bilmek neredeyse imkansızdır. En azından dinen haram olduğu kesin olarak bilinen gıdaları satmayan marketlerin özellikle tercih edilmesinde yarar vardır. Kişi kendi yetiştirdiği ürünü tüketirse helal/haram konusunda bilgi sahibi olabilir. Tabii ki modern toplumlarda bireylerin bunu yapabilmeleri mümkün değildir. Ancak köy ortamında nispeten başarılabilir bir yaşam biçimidir.

Beslenme adabından tuvalet adabına kadar yapılan tüm davranışların dine uygun olan yöntemlerini belirleyen İslam, hayatın her alanına müdahil bir dindir. Yenilen içilen

⁸⁰ Polat, *İlâ-I Ru*, 21.

⁸¹ Gazzâlî, *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi'd-din Tercümesi)*, 125.

⁸² Polat, *İlâ-I Ru*, 172.

⁸³ Hadis Kitapları (HK), "Buhârî, İmân 39, Büyü 2"(Erişim 17 Temmuz 2023).

⁸⁴ İbrahim Hakki - Yılmaz, *Marifetnâme*, 2/243-264.

⁸⁵ Kemal Özer, *Müslüman'ın Diyeti* (İstanbul: Hayykitap, 2013), 35.

gıdaların ayakta tüketilmemesi,⁸⁶ yiyeceklerin sağ elle yenilmesi⁸⁷ ve daha birçok konuda yol, yordam, yöntem göstermiştir. Yine İslam'ın temizlik anlayışı beslenme ile doğrudan alakalıdır. Ayetler ışığında temiz yiyecek ve içecekler ile beslenmeyi gaye edinen Hz. Peygamber, yemeğe başlamadan önce ellerini yıkamış, ümmetine de bunu tavsiye etmiş ayrıca bu davranışın dinî bir görev olduğunu vurgulayarak yemeğin bereketinin elleri yıkamakta olduğunu ifade etmiştir.⁸⁸ Aynı şekilde yemeğe besmele çekerek başlamanın önemi üzerinde durmuştur.⁸⁹ Hz. Peygamberin su içme şekli ile ilgili de tavsiyeleri de bulunmaktadır. “Suyu deve gibi bir solukta içmeyin. İki-üç solukta (dinlene dinlene) için. Su içerken besmele çekin. Bitirince de Allah’a hamdedin.”⁹⁰ demiştir. Ayet ve hadislerden de anlaşılacağı üzere İslam, insan hayatında her türlü davranışı ibadete çevirebilme potansiyeline sahip bir dindir. İslam’a göre bir davranışı helal yapan ilke niyetlerdir. Mutlaka yapılması gereken dinî ritüeller arasında bulunan birçok ibadet beslenme ile doğrudan ya da dolaylı olarak alakalıdır. Kurban ibadetine kesilen hayvanlar ihtiyaç sahiplerine dağıtılarak sevap kazanılacağı müjdelenmektedir. Zekât ve sadaka ibadetine de aynı şekilde muhtaçların beslenme ihtiyaçları karşılanmaktadır. Dinî davranış ve ritüeller ile doğrudan ilişkili ibadetlerden biri de oruçtur. Bu ibadette kişi, aç ve susuz kalarak sevap kazanmaktadır. Ayrıca oruç ibadetinin bir irade eğitimi olduğu ve kişiliğin oluşumunda güçlü etkileri bulunduğu uzmanlar tarafından ifade edilmektedir. Neticede ibadetler ile beslenme arasında çok yakın ilişkiler bulunmaktadır.

Bir bebeğin ana rahmindeyken bile yani daha doğmadan önce helal lokma ile beslenmesi çok önemlidir. Plasenta sayesinde annesinin yediği besinlerden beslenen bebek, eğer helal ile doyurulmuş ise hayırlı evlat olma ihtimali artmaktadır. Anne tarafından vücuda alınan haram lokmalar bebeği de fiziksel ve ruhsal açıdan etkilemektedir. Ayrıca sigara, alkol gibi zararlı maddelerin anne sütünün mucizevi içeriğini bozduğu da bilinmelidir.⁹¹ Daha doğmadan başlayan ve bir ömür boyu devam eden din eğitimi faaliyetlerinin mideye haram lokma girmeden yapılması elzemdir. Buna dikkat eden eğitimcilerin ve ebeveynlerin işleri bir hayli kolaylaşmaktadır. Zira helal ve temiz beslenme iyi duyguları besleyen, doğru olan davranışa yönelten ve güzel olanı sevdiren manevi bir güce sahiptir. Rahmani feyz ve bereket ruhu doyurur ve kalbi besler. Bedeni haram gıdalarla beslenen çocukların kaliteli bir insan ve iyi bir Müslüman olması zorlaşmaktadır. Gıdası haram olanın ameli de çirkin olur. Helal lokma tohum gibidir. Meyvesi güzel fikir, tefekkür ve tövbedir. Haram lokma afyon gibidir. İnsanı gaflet ve delalete sürükler.⁹²

⁸⁶ Hadis Kitapları (HK), "Müslim, Eşribe 112, 113, 114" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁸⁷ Hadis Kitapları (HK), "Müslim, Eşribe 107" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁸⁸ Hadis Kitapları (HK), "Tirmizî, Et'ime, 39" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁸⁹ Hadis Kitapları (HK), "Ebû Dâvûd, Et'ime 15; Tirmizî, Et'ime 47" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁹⁰ Hadis Kitapları (HK), "Tirmizî, Eşribe 13" (Erişim 17 Temmuz 2023).

⁹¹ Batu, "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi", 86.

⁹² Batu, "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz.

Mevlana'ya göre yenilen bir gıdadan dolayı haset, hile, isyan, cehalet ve gaflet meydana geliyor ise bu durum o gıdanın haram olmasından kaynaklanmaktadır. Lokma tohum, meyvesi fikirlerdir. Lokma deniz, incisi düşüncelerdir. Allah'a yaklaşabilmek sadece helal lokma ile mümkündür.⁹³ Günümüzde örgün ve yaygın olarak eğitim faaliyeti yürüten eğitimciler, öğrencilerinin dindar insanlar olarak yetişmesini istiyor ise beslenme alışkanlıklarına dikkat etmeleri gerekmektedir.

Sonuç

İnsanı yaratan Allah'tır. Doğal olarak yaratmış olduğu varlığın nasıl yaşarsa mutlu olacağını bilen O'dur. Genel olarak bakıldığında Allah, nefsi ve ruhu birbirine tamamen zıt fitratta yaratmıştır. Nefsî arzularının peşinde koşan insan tatmin olmakta lakin mutlu olamamaktadır. İradesini kullanarak nefsinin bitmeyen isteklerine direnebildiği ölçüde mutlu olabilmektedir. Ancak bu direniş, doktor tarafından hastaya verilen acı bir ilacı zoraki kullanmak gibi, kişileri çok zorlamakta, bir hayat boyunca sabır gerektirmektedir. Bu direniş insana yakışan, insan ile hayat bulan, insandan başka hiçbir mahlukta bulunmayan, Müslümanı eşref-i mahlukat seviyesine çıkaran asil bir gayrettir. Bir Müslümanın dinini tam yaşayabilmesi, dünya ve ahiret saadetine kavuşabilmesi için tıpkı Hz. Peygamber gibi sofraya acıkmadan oturmaması, yemeğe besmele ile başlaması, sofradan doymadan kalkması ve nimete şükretmesi gerekmektedir. Bu şekilde yapılırsa yenilen gıdalar kalp için nur, beden için sağlık ve afiyet, zihin için şifa olur. Helal ve temiz gıdalar düşünceleri de müspet etkilemektedir. Temiz yiye güzel düşünür, güzel düşünen dünya ve ahiret mutluluğunu kazanır. Allah'a inanan bir kişinin bir davranışı sadece Allah'ın emri ya da Hz. Peygamber'in sünneti olduğu için bile yapması sevap kazanması için yeterli bir sebeptir. Tüketilen besin, ilahi kudret sayesinde beden için zehir ya da ilaç etkisi gösterebilir. O sebeple günlük hayatta beslenme şekillerinin sünnete uygun yapılması Müslümana hem sevap kazandırır hem de Allah o gıdayı vücudu için şifalı ve bereketli kılar. Beslenmeden uyumaya hatta tuvalet adabından cinsel münasebetlere kadar her eylemini Kur'an ve sünnete uygun yapmak Müslümanın şiarı ve amacı olmalıdır. Ancak bu sayede kişi doğumundan ölümüne kadar sevaplarla dolu bir hayat yaşamaya muvaffak olabilir. Allah dostu iyi bir kul olmak isteyen her kişi, sadece beslenme ile ilgili değil alkol, kumar, faiz ve zina başta olmak üzere tüm haramlardan uzak durabilmelidir. Daha üst düzeyde dinî hayatı yaşayabilmek, yaptığı ibadetlerden zevk alabilmek isteyen Müslümanların haram konusunda azamî dikkatli davranmaları hatta şüpheli gıdalardan bile kaçınmaları gerekmektedir.

Helal beslenmenin ve az yemenin önemi dinî literatürde açık ve net bir şekilde zikredilmişken, günümüzde Müslüman toplumun obezite sorunu yaşaması ibretlik bir

Muhammed Öğretisi", 87.

⁹³ Safi Arpağuş, "Tekke Mutfağında Nefsin Terbiyesi", *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*, ed. Ahmet Öğke (Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013), 155.

durumdur. Oruç ibadeti ile irade eğitimini her yıl tekrarlayan bir ümmetin fertlerinin zayıflamak için mide ameliyatı olması ya da midesine kelepçe taktırması manidardır. Eğer Müslüman toplum ayet ve hadislerden gereken dersleri çıkararak hayatına aktarabilmiş olsaydı, İslam coğrafyasında obezite problemlerinden söz edilmezdi. Dikkat edilmesi gereken noktalardan biri de beslenmenin helal bile olsa sakıncaları olduğu gerçeğidir. Oysa Müslüman toplumlarda bazı kişiler helal beslenmenin ölçsüz yapılabileceğini düşünmektedir. Özellikle Ramazan ayında iftar sofraları bu durumun çarpıcı örneklerini sergilemektedir. Her Müslümanın israftan kaçınması dinî bir vazifedir. İslam coğrafyasının belli bölgelerinde açlıktan ölen ya da hayatta kalma mücadelesi veren Müslümanlar bulunuyorken, israf derecesine ulaşan sofralar ve mide problemleri yaşatacak düzeyde yapılan beslenme faaliyetleri, İslam dininin kardeşlik prensipleri ile örtüşmemektedir.

21. yüzyılın globalleşen dünyasında eğitim, birçok ülkede seküler bir anlayış ile yapılmaktadır. Batılılaşma ile gelen bu dinden uzaklaşma eğilimi neticesinde eğitim, haram/helal kategorisinden çıkarak yasal olan/olmayan şekline dönüşmüştür. Ardından materyalist ve pragmatist bir bakış açısı ile işe yarayan/yaramayan düzeyine inmiştir. Din eğitimi, pozitivist bakış açısından kurtarılarak kültüre özgü hayat biçimi kazandırma amacını gütmelidir. Helal kavramı, bir düşünce ve yaşam biçimi olarak ana giriş kapısı olarak görülmelidir.⁹⁴ Çocukların fiziksel ve biyolojik açıdan sağlıklı doğup büyümeleri, ruhsal açıdan da ahlaklı, terbiyeli, erdemli, kendine ve topluma faydalı bir insan olabilmeleri için ebeveynlerin haramdan uzak durmaları ve ev halkına da yedirmemeleri gerekmektedir. Müslüman neslin damarlarında haram olan hiçbir gıda dolaşmamalıdır.⁹⁵ Günümüz kapitalist dünyasında eğitimcilerin helal/haram kavramını önemsemesi gerekmektedir. Zira helal/haram olmasına bakmadan sadece sahip olmaya ve tüketmeye dönük bir yaklaşım Müslümanca bir bakış açısı olmayabilir. Özellikle din eğitimi açısından bu durum hayati bir önem arz etmektedir. Verilen eğitimde bireylerin düşünce biçimleri sahip oldukları kültürel değerlere göre şekillenmelidir.

Sonuç olarak, fiziksel, ruhsal ve psikolojik açıdan karmaşık ama mükemmel yaratılmış olan insanın sadece bilgi yüklemesi yapılarak ideal manada yetiştirilmesi zordur. Din eğitimi faaliyeti yürüten eğitimciler ile evlatlarına güzel ahlak ve erdemli bir yaşam biçimi kazandırmak isteyen ebeveynler, bu işin temel taşlarından birinin haram lokmadan mümkün olduğunca kaçınmak olduğunu bilmeli, çalışmalarını buna göre planlamalıdır. Din eğitimi öğretimi faaliyetlerinin çok boyutlu olduğu göz ardı edilmeden, helal beslenmenin bu çalışmalarda tahmin edilenden daha fazla etkin güce sahip olduğu unutulmamalıdır.

⁹⁴ İsmail Aydoğan, "Helal Kavramının Eğitimde Yeri Var mıdır?", *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (30 Haziran 2021), 38.

⁹⁵ Batu, "Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi", 96.

Kaynakça | References

- Açikel, Yusuf-Çiftçi, Mahir Doğan. “Kur’ân’da ve Hadislerde Sağlıklı Beslenme ve Obezite”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (30 Haziran 2021), 98-128. <https://doi.org/10.20486/imad.909871>
- Alan, Sümeýra. “Kutadgu Bilig’de Doğru Beslenmenin Önemi ve İnsan Sağlığına Etkileri”. *Avrasya Uluslararası Araştırmalar Dergisi* 11/34 (Mart 2023), 71-91.
- Alkan, Sıla Baki. *Özel Beslenenler İçin Tarifler*. İstanbul: Hayy kitap, 2019.
- Arpaguş, Safi. “Tekke Mutfağında Nefsin Terbiyesi”. *Elmalı’da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke. Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.
- Aydoğan, İsmail. “Helal Kavramının Eğitimde Yeri Var mıdır?” *Helal ve Etik Araştırmalar Dergisi* 3/1 (Haziran 2021), 37-42. <https://doi.org/10.51973/head.915056>
- Batu, Ali. “Türk-İslam Kültüründe ve Günümüz Dengeli, Sağlıklı ve Helal Besleme Sisteminde Hz. Muhammed Öğretisi”. *Journal of Turkish Studies* 10/2 (01 Ocak 2015), 69-69. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.7450>
- Baysal, Ayşe. “Beslenmenin Beyin Gelişimi ve Davranış Üzerine Etkisi”. *Gıda* 1/2 (01 Nisan 1976), 18.
- Baysal, Ayşe. *Genel Beslenme Bilgisi*. Ankara: Hatiboğlu, 1989.
- Bercik, Premysl. “The Intestinal Microbiota Affect”. *Central Levels of Brain-Derived Neurotropic Factor and Behavior in Mice Gastroenterology* 141 (2011), 599-609.
- Beyhan, Yasemin - Taş, Vahide. “Mental Sağlık ve Beslenme”. *Zeugma Sağlık Araştırmaları Dergisi* 1/1 (2019), 30-35.
- Cemaleddin el-Kasimi. *Mehâsinü’t-Te’vil*. çev. M. Beşir Eryarsoy. İstanbul: Beka Yayınları, 2023.
- Cihan, Sadık. “Hz. Peygamberin Sünnetinde Yeme ve İçme Adabı”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (1982), 33-43.
- Demir, Halis. “İslam Hukuku Açısından Obeziteye Yol Açan Yeme İçme Hakkında Bazı Tespitler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/19 (2015), 135-168.
- Demirci, Kürşat. “Haram”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/haram>
- Demirci, Kürşat. “Helâl”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 14 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/helal>
- Demirtaş, Öncel. “Riyazet Eğitimi ile Gerçekleşen Manevi Olgunluk”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/1 (2011), 81-82.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyau Ulumi’-din*. çev. Ahmet Serdaroğlu. İstanbul: Bedir Yayınları, 1974.
- Gazzâli, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhya (Muhtasar İhyau Ulumi’-din Tercümesi)*. çev. Mustafa Çağrıncı. 4 Cilt. İzmir: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, ts.
- Göktaş, Vahit. “Modern İnsanın Bir İhtiyacı Olarak Riyazet ve Erzurumlu İbrahim Hakkı’nın Riyazet ile İlgili Görüşleri”. *EKEV Akademi Dergisi* 16/50 (2012), 54.
- Gültekin, Fatih. “Katkı Maddelerinin İnsan Kişiliği Üzerindeki Etkisi”. *Elmalı’da Kişilik Oluşumu*

- ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu. ed. Ahmet Ögke, 84-85, Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.
- Hadis Kitapları (HK), Erişim 17 Temmuz 2023. <https://www.hadiskitaplari.com/>
- Hökekleli, Hayati. "Fitrat". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Temmuz 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fitrat>
- İbn-i Haldun. *Mukaddime*. İstanbul: MEB Yayınları, 1991.
- İbrahim Hakkı - Yılmaz, Durali. *Marifetnâme*. 2 Cilt. İstanbul: Ataç, 2016.
- İmam Buhari. *Sahihi Buhari Muhtasarı Tecridi Sarih*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.
- Kaleli, Süleyman. "Fitrat ve Helal Talep". *Helal Yaşam Tıbbi Dergisi* 1-2 (2019), 23-30.
- Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kıral, Bilgen. "Nitel Bir Veri Analizi Yöntemi Olarak Doküman Analizi". *Siirt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 8/15 (2020), 170-189.
- Kuşeyri, Abdülkerim. *Kuşeyri Risalesi*. çev. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergah Yayınları, 11. Basım, 2021.
- Miyake vd., Yoshihiro. "Intake Of Dairy Products and Calcium and Prevalence of Depressive Symptoms During Pregnancy İn Japan: A Cross-Sectional Study". *BJOG* 122 (2015), 336-343.
- Okudan, Rifat. "Elmalı Erenlerin Nefis Terbiyesi ve Kişilik Oluşumu". *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke, 184-185, Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.
- Özer, Kemal. *Müslüman'ın Diyeti*. İstanbul: Hayykitap, 6. baskı., 2013.
- Özfer, Ayşe. *Türkiye Beslenme Rehberi 2015 (Tüber)*. Ankara: Alban Yayıncılık, 2016.
- Pişgin, Yasin. "İslâm'da Beslenme ve Şahsiyet İlişkisi". *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke, 137-160, Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.
- Pişgin, Yasin. "Kur'an'a Göre Beslenme ve Şahsiyet Yapısına Etkisi". *Eskiyeni* 28 (Bahar 2014), 149.
- Polat, Rauf Atilla. *İlâ-ı Ruh: Şifanın Metafiziji*. İstanbul: Gelenek, 2. baskı, 2016.
- Salih, Aidin. *Gerçek Tıp*. İstanbul: Sade Hayat Yayınları, 2. baskı, 2013.
- Şahin Aynur, Hatice. *Çeşitli Yönleriyle Hafızlık Eğitimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2021.
- Tahirü'l Mevlevi. *Mesnevi Şerhi*. İstanbul: Şamil Yayınları, 2022.
- TDK Sözlük Anlamı, "Beslenme". Erişim 12 Temmuz 2023. <https://sozluk.gov.tr/?kelime=beslenme>
- Tezcan, Bahar. *Obez Bireylerde Benlik Saygısı, Beden Algısı ve Travmatik Geçmiş Yaşantılar*. İstanbul: Sağlık Bakanlığı Bakırköy Prof. Dr. Mazhar Osman Ruh Sağlığı ve Sinir Hastalıkları Eğitim ve Araştırma Hastanesi, Basılmamış Uzmanlık Tezi, 2009.
- Tirmizi, Ebu İsa Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemi. *Sünenü't- Tirmizî (Kütüb-i Sitte içinde)*. 1-

4 Cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, ts.

Uludağ, Süleyman. *İslam'da Emir ve Yasakların Hikmeti*. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Yalsızuçanlar, Sadık. "Sohbet Canı Semirtir, Ruhun Gıdalandığı Sohbet". *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke, 184-185, Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.

Yen, Peggy K. "Depression-The Diet Connection". *Geriatr Nurs* 26 (2005), 143-144.


Yılmaz, Suat. *Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri*. İstanbul: Ofset Matbaacılık, 2013.

Yılmaz, Suat. "Sağlıklı Beslenme ve Kişilik Oluşumu Üzerine Etkileri". *Elmalı'da Kişilik Oluşumu ve Nefsin Terbiyesi Sempozyumu*. ed. Ahmet Ögke, 122, Antalya: Akdeniz Kültür ve İletişim Kulübü, 2013.


Yolcu, Mehmet. *Kur'an-ı Kerim'de Helal ve Haramların Tespitinde Fayda Zarar İlkeleri (Gıda Örneği)*. Ankara: Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2022.

Zanjanbar, Farzaneh. *İranlı Hekimlerin Gözüyle Mizaç Bilimi*. Ankara: Etkin Yayınevi, 2018.

Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Akıl Teklif

Yunus Eraslan |  0000-0003-2439-1950 | aslanyunus@hotmail.com

Doç. Dr. | Kilis 7Aralık Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam Ana Bilim Dalı | Kilis, Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Öz

İslam düşüncesinde teklif konusunun farklı mezhepler tarafından vahiy ve akıl ekseninde değerlendirilmesi, bağımsız insan varlığının ilahi sorumluluğunun kaynağıyla ilgili problemlere çözüm bulmaya yönelik bir faaliyettir. Acaba insan yaratılışı itibariyle ilahi yardım ve yönlendirme olmaksızın bu sorumluluğu tek başına bilme, idrak etme ve gereğini yerine getirebilme imkân ve kudretine sahip midir? Yoksa insanın sorumluluğu ilahi bildirimlerle mi yükümlülüğe dönüşüyor ve insan bu aşamadan sonra mı hesaba muhatap oluyor. Teklif kelimesi teklif eden (mükellif), teklif yapılan kişi (mükellef) ve teklifin konusu olmak üzere üç temel bileşenden oluşur. Terim olarak imtihan maksadıyla sonucunda ödül ve ceza gözetilerek öznesine zahmet ve külfet verecek olan bir şeyin yapılmasını emretmek demektir. Teklif kavramı kelâm ekollerinin değer teorileri çerçevesinde şekillenmiştir. Bu bağlamda ahlakta değerlerin ontolojik statüsü ile bu değere dair insan bilgisinin kaynakları hakkında eşzamanlı bir tartışma yaşanmış olup, bu iki tema nadiren net bir şekilde birbirinden ayırt edilmiştir. Bu iki konuyla ilgili üç farklı tutum gelişmiştir. Birincisine göre değerlerin nesnel bir varlığı olup, bağımsız insan aklıyla veya vahiyyle bazen de her ikisiyle bilinebilir. İkincisine göre değerler özünde Allah'ın emirleri doğrultusunda şekillenmekte olup, son tahlilde yalnızca vahiy tarafından bilinir ve akıl, vahye göre ikincil bir pozisyona sahiptir. Üçüncüsüne göre ise değerler nesnel olup, ilim sahiplerinin bağımsız aklıyla tamamen bilinebilir. Buna göre değerlerin ontolojik yapısı ve bununla ilgili insan bilgisinin kaynakları hususunda vahiy ve aklın yetkinlik alanı konusunda kelâm ekollerinde farklı tutumlar geliştirilmiştir. Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğün bilinmesi hususunda bir tarafta akılcı tutumuyla ön plana çıkan Mutezile'ye karşı vahiy önceleyen tutumuyla da Eş'arlık konumlanmıştır. Bu ikisinin ortasında vahiy ile akıllı uzlaştırma çabası içerisine giren Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluna göre ise akıl ilahi yardım olmaksızın belli bir noktaya kadar kendi başına hareket edebilir. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda değer teolojisi akıl ile vahyin birlikte işlevsellik kazandığı ortak bir alanı oluşturmaktadır. Akıl eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü genel hatlarıyla bilirken, vahiy bunu pekiştirip detaylandırmaktadır. Öte yandan akıl vahiyyle bildirilen değerlerin bilinmesi ve anlaşılması için bir zemin ve temel görevi görmektedir. Netice itibariyle iyilik ve kötülük vahiy veya akıl yollarıyla bilinmekle beraber bütün bu süreçler akıl zemininde ve temelinde gerçekleşmektedir. Allah'ı bilmek, O'na ortak koşmamak ve şükretmenin gerekliliği gibi hususları kapsayan alanda akıl bu bilgilere doğuştan sahip olabilirken, daha spesifik alanlarda vahye ihtiyaç duymaktadır. İyilik ve kötülüğün akıl tarafından bilinmesi hususunda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okuluyla Mu'tezile arasında bir benzerlik olsa da bu bilgiye bağlı olarak insanlara bir sorumluluk yükleme noktasında iki mezhebin birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Zira akıl eşya ve

fiillerin özünde var olan iyilik ve kötülüğü bilmekle birlikte, bu bilgi doğrultusunda hüküm koyma yetkisine sahip değildir. Ayrıca aklın sağlıklı bir şekilde düşünüp hakikati bulma noktasında birtakım engellerin bulunması da onun yarımsız ve tek başına doğru karar vermesini olumsuz etkilemektedir. Bunda etkili olan bir başka unsur da aklın yaratılış bakımından sınırlı bilme ve idrak etme gücüne sahip olmasıdır. Esas itibariyle iyilik ve kötülüğü kavrama noktasında bir âlet ve vasıta konumunda olduğundan aklın işlevi eşya ve fiillerin sahip olduğu ya da kazandığı değer durumuna göre değişmektedir. Bu bağlamda iyilik ve kötülük bakımından eşya ve fiiller iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi ontolojik olarak iyi ve kötü olanlar, ikincisi ise zatının dışında başka sebeplerden dolayı iyi ve kötü olanlardır. İyilik ve kötülüğü kendi özünden kaynaklı olduğu için akıl doğuştan iyi gördüğü doğruluk ve adaleti emrederken kötü gördüğü yalan ve zulmü de yasaklar. İlahi emir ve karşılığında da sevabın olması ancak akla dayalı bu zorunluluk temelinde gerçekleşir. Bir başka açıdan ise hükümler vâcib, mümteni ve mümkün olmak üzere üçe ayrılmaktadır. Vâcib ve mümteni' özünden kaynaklı bir şekilde eşya ve fiillerde aklın doğuştan getirdiği ve zorunlu olarak bildiği durumlarla ilgili olup, vahiy burada akla tabi olmak durumundadır. Çünkü akıl ve vahiy Allah'ın delilleri olduğundan birbirlerine zıt olmaları düşünülemez. Kendi özünün dışındaki sebeplerden dolayı iyi ve kötü olan durumlarda ise mümkün hükmü geçerli olup, aklın tek başına kesin ve zorunlu karar vermesi doğru değildir. Burada şartlar ve duruma göre bir değişkenlik söz konusu olduğundan akıl ilahi bildirimde ihtiyaç duyar. Genelde kelâm mezheplerinin özelde ise Hanefî-Mâtürîdî okulun teklifle ilgili fikirlerinin ele alındığı bu çalışmada, konu kelâm ve fıkıh usûlü disiplinleri bağlamında incelenecektir. Erken dönemde kelâm alimlerinin aynı zamanda fakih olmaları, teklifle ilgili fikirlerinin her iki disiplini de kapsadığını göstermektedir. Bu münasebetle aynı kimliğin iki farklı yüzünü temsil eden Hanefî fakihlerle Mâtürîdî kelâmcılarının bu konudaki görüş ve düşünceleri aydınlatıcı olacağından Hanefî fıkıh usûlü ile Mâtürîdî kelâm eserleri araştırmanın referans kaynağı olmuştur.

Anahtar Kelimeler


Kelâm, Hanefî-Mâtürîdî, Ahlak, Teklif, Vahiy, Akıl.

Atıf Bilgisi


Eraslan, Yunus. "Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Akli Teklif". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 108-135. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.05>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	29.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Rational Obligation in The Hanafi-Māturīdī School of Kalām

Yunus Eraslan |  0000-0003-2439-1950 | aslanyunus@hotmail.com

Associate Professor | Kilis 7Aralık University, Faculty of Theology, Department of Kalam | Kilis,
Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Abstract

In Islamic thought, the evaluation of the subject of proposal by different sects on the axis of revelation and reason is an activity aimed at finding solutions to the problems related to the source of the divine responsibility of independent human existence. Does human being, due to his creation, have the opportunity and power to know, comprehend and fulfill this responsibility on his own, without divine help and guidance? Or does human responsibility turn into obligation through divine notifications, and is the human being held accountable after this stage? The concept of taklif was shaped within the framework of the value theories of the theological schools. In this context, there has been a simultaneous discussion of the ontological status of value in ethics and the sources of human knowledge of this value, and these two themes have rarely been clearly distinguished. Three different attitudes have developed in relation to these two issues. According to the first, values have an objective existence and can be known by independent human reason or revelation, or both. According to the latter, values are essentially shaped by God's commands and are ultimately known only by revelation, and reason has a secondary position to revelation. According to the third, values are objective and can be fully known by the independent intellect of those who have knowledge. In contrast to the Mu'tazilites, who stand out with their rationalist attitude towards the knowledge of good and evil in things and actions, Ash'arites are positioned with an attitude that prioritises revelation. According to the Hanafi-Māturīdī school of theology, which endeavours to reconcile revelation and reason in the middle of these two, reason can act on its own up to a certain point without divine help. In the Hanafi-Māturīdī school of theology, the theology of value constitutes a common area where reason and revelation act together. While reason knows the good and evil in things and actions in general terms, revelation reinforces and elaborates it. On the other hand, reason serves as a ground and foundation for the knowledge and understanding of the values revealed by revelation. As a result, although good and evil are known through revelation or reason, all these processes take place on the ground and basis of reason. Although there is a similarity between the Hanafi-Māturīdī school of theology and the Mu'tazilites with regard to the knowledge of good and evil by the intellect, the two sects differ from each other at the point of imposing a responsibility on human beings based on this knowledge. For, although the intellect knows the good and evil inherent in things and actions, it does not have the authority to make judgements in line with this knowledge. In addition, the presence of certain obstacles in the

mind at the point of thinking in a healthy way and finding the truth negatively affects its ability to make the right decision alone and unaided. Another effective factor in this is that the intellect has a limited power of knowing and perceiving in terms of creation. Since the intellect is essentially a tool and a means of grasping good and evil, the function of the intellect varies according to the state of value that objects and actions have or acquire. In this context, objects and actions are divided into two parts in terms of goodness and evil. The first are those who are ontologically good and bad, and the second are those who are good and bad for reasons other than their essence. Since goodness and evil originate from its own essence, reason commands truthfulness and justice, which it sees as innately good, and forbids lies and cruelty, which it sees as bad. The divine command and the reward in return can only be realised on the basis of this rational necessity. From another point of view, judgements are divided into three as wajib (necessity), impermissible and possible. In this study, which deals with the ideas of the kalām sects in general and the Hanafi-Māturīdī school in particular, regarding the proposal, the subject will be examined in the context of the disciplines of kalām and fiqh.

Keywords

Kalām, Hanafi-Māturīdī, Ethic, Obligation, Revelation, Reason.

Citation

Eraslan, Yunus. "Rational Obligation in The Hanafi-Māturīdī School of Kalām". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 108-135. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.05>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	29.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Teklif; bir şeye düşkünlük veya teşvik anlamındaki “kelefe” kökünden türemiş olup,¹ zor gelen bir şeyi emretmek,² meşakkatli ve külfetli bir şeyi ilzâm etmek,³ yükümlü kılmak⁴ anlamlarına gelmektedir. Terim olarak ise imtihan maksadıyla sonucunda ödül ve ceza gözetilerek, failine zahmet ve külfet verecek olan bir şeyin yapılmasını emretmek demektir.⁵ Teklif kavramı, üç temel bileşenden oluşur: Teklif eden (mükellif), teklif yapılan kişi (mükellef) ve teklifin konusu. Bir teklifin gerçekleşmesi, bu üç öğenin varlığıyla birlikte belirli şartlara bağlıdır. Şer’î anlamda Allah teklifin niteliğini ve koşullarını belirleyen bir konumdur. İnsan ise teklif hakkında bilgi sahibi olan ve bunu uygulayan bir konumda yer alır. Akli teklifte ise şartlar ve teklifin konusu insan tarafından belirlenir. Öte yandan teklif kavramını meselenin şer’î yönüne, sorumluluk kavramını ise akli yönüne hasretmek mümkündür. Şer’î emir ve yasaklar için teklif kavramı, şer’î ve akli bütün emir ve yasaklar için ise sorumluluk kavramı kullanılabilir. Birincisinde kesinlikle cezai yaptırımlar mevcutken, ikincisinde yaptırımların olmaması mümkündür. Her iki kavram karşılaştırıldığında tarihsel süreçte kelâm ilminin ulûhiyet merkezli bir sistematığe sahip olmasından dolayı teklif kavramı önemsenip sınırları belirlenirken, sorumlulukla ilgili benzer bir bilişsel sistematığın gelişmediği görülmektedir.⁶

Tarihsel süreçte teklif kavramının kelâm ekollerinin değer teorileri çerçevesinde şekillendiği görülmektedir. Bu bağlamda ahlâkta değer in ontolojik statüsü ile bu değere dair insan bilgisinin kaynakları hakkında eşzamanlı bir tartışma yaşanmış olup, bu iki tema nadiren net bir şekilde birbirinden ayırt edilmiştir. Birbiriyle ilintili bu iki konuyla ilgili üç farklı tutumun geliştiğini söyleyebiliriz. Müctehid kelimacıların görüşü olan birincisine göre değerlerin nesnel bir varlığı olup, bağımsız insan aklıyla veya vahiyyle bazen de her ikisiyle bilinebilir. İkincisi Eş’arî kelimacıları ile çoğunluk hukukçuların görüşüne göre, değerler özünde Allah’ın emirleri doğrultusunda şekillenmekte olup, nihai olarak yalnızca vahiy tarafından bilinir ve akıl, vahye göre ikincil konumdur. Filozofların savunduğu üçüncü görüşte ise değerler nesnel olup, ilim sahiplerinin bağımsız aklıyla tamamen bilinebilir. Bununla beraber vahyin ikna edici diliyle sıradan insanlara bildirilir.⁷ Bu tasnife

1 Ebü’l-Kâsım Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'an*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009), “Kelefe”, 721.

2 Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü'l-luğa*, nşr. Muhammed Tâmir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009), 1009.

3 Muhammed Ali b. Ali Tehânevî, *Keşşâfu istilâhâti'l-fünûn*, nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî (Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996), “Teklif”, 1/504.

4 Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, ts.), “Kelefe”, 9/307.

5 Nureddin es-Sâbûnî, *el-Bidâye fî usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 141.

6 Erkan Yar, *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 26-27, 32.

7 George F. Hourani, *Reason and Tradition in Islamic Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press,

göre değerlerin belirlenmesi ve bilinmesi süreci akıl ve vahiy ekseninde gerçekleşmekte olup, kelim ekollerinde ibrenin bu ikisi arasında gelip gittiği anlaşılmaktadır. Burada değerler açısından öznelcilik, ahlaki iradecilik ve teistik sübjektivizm⁸ olarak da adlandırılan Eş'arî okulun başını çektiği tarafta vahiy akla göre baskın bir konumda yapılandırılırken, ilâhî nesnelcilik ve objektivizm olarak adlandırılan Mu'tezile'nin başını çektiği diğer tarafta ise aklın pozisyonu vahiyden geri kalmadığı gibi bazen aklın ön planda olduğu da görülmektedir.

Burada çoğunlukla iç içe geçmiş “doğru ve yanlış nasıl bilebiliriz?” sorusu ile “doğru ve yanlış ne tanımlar?” sorusunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Değerler yalnızca Allah tarafından belirleniyorsa, o zaman yalnızca vahiyyle bilinir ki, akıl bu durumda çaresiz veya vahye bağımlıdır.⁹ Değerlerin yalnızca akıl tarafında bilindiği durumlarda bile akıl değerlerin yegâne belirleyicisi değildir. Kelâm ilminde her iki halde de değerleri belirleyici Allah olup, değerlerin bilinmesi ve bu doğrultuda pratiğe dökülmesi hususunda vahiy ve akla ayrı roller biçilmektedir. Değerler konusunda aklın öncelendiği Mu'tezile kelâm okulunda teklif akıl ve vahiy açısından iki kısımda ele alınmıştır.¹⁰ Mu'tezile'nin bu tavrı Ehl-i sünnet nezdinde aklın değerlerin bilicisi ve belirleyicisi olduğu şeklinde yorumlanmıştır. Örneğin Pezdevî'nin kaydettiğine göre, Mu'tezile düşüncesinde akıl; şer'î illetlerin üstünde kesin ve kati bir şekilde güzel gördüklerini vâcib, çirkin gördüklerini de haram kılıcı bir iletir. Aklın idrak etmediği ya da çirkin görmediği bir şeyde şer'î delili dayanak yapmak doğru bulunmaz ve vahiy aklın kendisine yönelik kabul edilir.¹¹ Çünkü şer'î illetler kendi başına vâcib kılıcı olmadığı gibi gerçekte bir emareden ibaret olup onlarda nesh ve tebdil hükümleri gerçekleşir. Akıl ise kendisinde tebdil hükümleri olmaksızın bu şeyleri tek başına vâcib ve haram kılıcı olduğundan, vâcib ve haram kılmada şer'î illetlerin üstünde bir konuma sahiptir. Şeriat bu şeylerin vâcib ya da haram kılınması hususunda bir açıklama yapmasa bile vahyin bildirimini beklemezsizin akıl bu konuda hüküm koyma özelliğine sahiptir.¹² Şu halde değerler ekseninde gerçekleşen tartışmanın bir ucunda ilâhî öznelcilik anlayışıyla vahiy tek yetkin kılan Eş'arîlik varken, diğer ucunda ise ilâhî nesnelcilik tavrıyla ibadet ve ahiret gibi konularda ilahi bildirimleri dikkate almakla birlikte geriye kalan hususlarda akli önceleyen ve yetkin kılan Mu'tezile bulunmaktadır. Gelinek noktada Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunun değerlerin ontolojik yapısı, bilinmesi ve bundan hüküm çıkarılması hususundaki tavrı merak konusudur. Değer ve teklif tarihsel süreçte kelâm ve fıkıh usûlünün ortak konuları olmaları hasebiyle burada

1985), 2.

⁸ Hourani, *Islamic Ethics*, 57-58, 112.

⁹ Daniel Brown, “Islamic Ethics in Comparative Perspective”, *The Muslim World* 89/2 (1999), 184-185.

¹⁰ Kādî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*, nşr. Taha Hüseyin (Kahire: Dârü'l-kütübi'l-Mısriyye, ts.), 17/101.

¹¹ Ebü'l-Usr el-Pezdevî, *Uşûlü'l-Pezdevî*, thk. Sâid Bekdâş (Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016), 706.

¹² Abdülazîz el-Buhârî, *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fağri'l-İslâm Pezdevî* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997), 4/324.

yalnızca mütekellimlerin görüşlerine başvurmak konuyu sınırlandırmak anlamına gelecektir. Kaldı ki erken dönemde özellikle Hanefî kimlikle Mâtürîdî kimliğinin fıkıh ve kelâm alanlarında birbirinden tamamen ayrıştığı söylenemez. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin de içinde bulunduğu Semerkant fakihleri teklifle ilgili görüş ve düşüncelerini Hanefî üst kimliğine sahip fakih ve mütekellimler olarak ortaya koymuşlardır. Dolayısıyla erken dönem Mâtürîdî kimliğinin henüz teşekkül aşamasında olup, Hanefî çatı altında varlık göstermesi sebebiyle burada Hanefî-Mâtürîdî isimlendirmesinin daha uygun olacağı kanaatindeyiz. Bu özelliğiyle çalışmada erken dönem Mâtürîdî mütekellimlerin yanında Hanefî usûlcülerin görüşlerine de yer verilmiştir.

1. Hanefî-Mâtürîdî Kelâm Okulunda Değer Teolojisi ve Teklif

Kelâm ilminde hüsün-kubuh meselesi olarak tanımlanan değer teolojisiyle ilgili iki ana görüşün birbirinden ayrıştığı görülmektedir. Bir tarafta eşya ve fiillere yönelik değer atfını bizatihi onların ontolojik yapısıyla ilişkilendiren ve bunu bilme hususunda akla tam yetkinlik veren Mu'tezile, diğer tarafta ise değer kavramını ilâhî bildirimle dayandıran ve bunu bilme hususunda akla ikincil rol biçen Eş'arîlik bulunmaktadır. Her iki ekolün teklifle ilgili düşüncesi söz konusu değer anlayışlarıyla ilintili bir şekilde gelişmiştir. Hanefî-Mâtürîdî ekolün değer anlayışına bakıldığında ise her iki ekolün izlerini görmek mümkün olmakla birlikte, netice itibarıyla kendine has bir tutum sergilediği söylenebilir. Bu münasebetle Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda değer teolojisi akıl ile vahyin birlikte işlevsellik kazandığı ortak bir alanı oluşturmaktadır. Akıl eşya ve fiillerdeki hüsün ve kubuhu genel hatlarıyla bilirken, vahiy bunu tafsil ve teyit etmektedir. Öte yandan akıl vahiyle bildirilen değerlerin bilinmesi ve anlaşılması için bir zemin ve temel görevi görmektedir. Buna göre güzellik ve çirkinlik vahiy veya akıl yollarıyla bilinmekle beraber bütün bu süreçler akıl zemininde ve temelinde gerçekleşmektedir. Buna göre değer teolojisi bakımından akıl ile vahiy arasında bir uyum söz konusu olup,¹³ hüsün ve kubuh akla dayanmaktadır. Burada söz konusu edilen akıl hem insanın doğasındaki bedîhî akıl hem de çevresel şartların etkisiyle gelişme gösterip nazar ve istidlalde bulunan müktesep akıldır.¹⁴

Kelâm ilminde değer teolojisiyle ilgili muhtelif konularda fikir ayrılıkları olmakla birlikte eşya ve fiillerin sahip oldukları iyilik ve kötülük vasıflarının Allah tarafından yaratıldığı hususunda bir konsensüs vardır. Buna bağlı olarak iyilik ve kötülük eşya ve fiillerde zorunlu olarak ortaya çıkmadığı gibi düşünen insan da eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü var etmemiştir.¹⁵ Akla düşen görev onlardaki iyilik ve kötülük ile fayda ve zararı

¹³ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Çur'ân*, thk. Bekir Topaloğlu vd. (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007), 2/375.

¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/222.

¹⁵ Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi (Beyrut: Daru Sader, 2001), 311-312.

düşünmek suretiyle açığa çıkarmaktan ibarettir.¹⁶ Bu bağlamda Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda eşya ve fiiller ontolojik yapısı itibariyle ikiye ayrılır. Birincisi özü itibariyle (lizâtihi) güzel olup karşıtı çirkin olanlar, ikincisi ise doğuracağı sonuçlarına bağlı olarak (ligayrihi) kendisi ve karşıtı güzel olanlardır.¹⁷ Başka bir deyişle fiiller hüsn ve kubuh bakımından kendi özündeki bir manadan dolayı hasen olanlar ve başkasındaki manadan dolayı hasen olanlar diye ayrılır. İlki özündeki değer hiç değişmeyenler ve bazı hallerde değişenler olmak üzere ikiye ayrılır.¹⁸ Buna göre iyilik ve kötülük eşya ve fiillerin özünden kaynaklanmakta olup, akıl tarafından bilinmektedir. Akıl birincisini bedîhi olarak bilirken, ikincisini de nazar ve tefekkür yoluyla bilme kabiliyetine sahiptir.¹⁹ Ancak burada Mu'tezile içinde Kâdî Abdülcebâr tarafından ileri sürülen "vücûh" nazariyesinin benzerini ondan önce Mâtürîdî'de görmek mümkündür. Nitekim ona göre adalet ve hikmet iyi, zulüm ve sefihlik kötü olmakla birlikte şeylerdeki değer nitelemeleri hallerine bağlı olarak değişken bir özelliğe sahiptir. Bu münasebetle bir şey adalet olabileceği gibi başka bir bağlamda zulüm de olabilir.²⁰ Dolayısıyla eşya ve fiillerdeki değer atfı tümel olarak değişmemekle birlikte, tikel anlamda onların hal ve sebeplerine bağlı olarak değişken bir yapıya da sahiptir.²¹ Örneğin zulüm ve sefihlik tümel anlamda aklın çirkin olmakla birlikte, tikel olarak değerlendirildiğinde birbirinden farklılaşır, hal ve şartlara bağlı olarak zulüm veya adalet vasfını kazanır.²²

Eşya ve fiillerin değersel yapısının bilinmesine gelecek olursak Mâtürîdî'ye göre bir şeyin insana iyi veya güzel gösterilmesi ya delile dayalı olarak akılla ya nefsin isteklerine uygunluğundan dolayı insan tabiatıyla ya da akıbetiyle ilgili mükâfat yoluyla gerçekleşir.²³ Başka bir deyişle eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliğin akıl ve tabiat tarafından insandaki iki ayrı algı mekanizmasıyla değerlendirildiği anlaşılmaktadır. Aklın değer tespiti ise ya eşya ve fiillerde içkin olması ya söz konusu değer in vahiyle emredilmiş olması yahut da

¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73-74.

¹⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 274-275.

¹⁸ Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, thk. Uceyl Câsim en-Neşemî (Küveyt: Vezaratü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1994), 2/204-205; Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsâ ed-Debûsî, *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*, thk. Halil Muhyiddîn el-Meys (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 44-46; Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *Uşûlü's-Serahsî*, thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî (Haydarâbâd: Lecnetü İhyâi'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993), 60; Nizâmeddin eş-Şâşî, *Uşûlü's-Şâşî* (Karchi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2008), 96-98.

¹⁹ Ali Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 71-72.

²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297-298; Bardakoğlu, "Hüsn ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî", 70.

²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 298

²² Ebû Seleme es-Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, çev. A. Saim Kılavuz (Bursa: Emek Matbaacılık, 1989), 62.

²³ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/9.

sonucunun sabit olmasıyla gerçekleşir.²⁴ Bu bağlamda insanın yaratılışı akıl ve tabiat temelinde gerçekleştiğinden, Hanefî-Mâtürîdî düşüncede hüsün ve kubuhun tanımlandığı bir başka alan da aklın yanında insan tabiatıdır. Bu ikisinin eşya ve fiillere yükledikleri değerler duruma göre birbiriyle uyumlu, farklı ya da zıt olabilir.²⁵ İnsan tabiatı dünya hayatına yönelik lezzetleri idrak ederken, akıl ise eşya ve fiillerin mahiyeti ile varabileceği sonuçlar hakkında düşünmektedir. İlgi ve kabiliyetleri birbirinden farklı olsa da eşya ve fiillere yüklenen değerler konusunda akıl ve tabiat etkileşim halindedir.²⁶ Bununla beraber aklî değerlerde bir değişkenlik olmazken, tabiata bağlı değer yüklenimlerinde çeşitli yöntemler neticesinde değişim olabilir. Örneğin özünde kötü olan bir şeyin kötülüğü akıl tarafından hem bedîhî olarak hem de nazarla bilinir ve akıl bunun üzerinde yoğunlaştıkça bu bilgisi daha da pekişirken, insan tabiatı zamanla alışkanlık gibi durumlara bağlı olarak daha önce kötü gördüğü bir şeyi iyi olarak algılayabilir.²⁷ Bu münasebetle akıl ve tabiat herhangi bir şeyle ilgili farklı değer yönelimlerine sahip olduklarında akıl o şeyin hakikati, mahiyeti ve akıbetini bildiğinden hüccet olarak kabul edilmiş ve teklif de bu minvalde gerçekleşmiştir.²⁸ Zira insan tabiatının eşya ve fiillerdeki güzellik veya çirkinlik algısı onların gerçek mahiyetiyle ilişkili olmayıp fayda-zarar ilişkisine bağlıdır. Bundan dolayı da insan tabiatı kendi nazarındaki değer algısıyla gerçek hüküm arasında bir bağlantı kurmaz. Aklın değer algısı ise bunun tam tersi olup, eşya ve fiillerin özü ve akıbetiyle uyumlu bir şekilde seyrettiğinden dünyevî sonuç ve uhrevî karşılık birbirinden bağımsız değildir.²⁹ Buna göre Mâtürîdî'nin düşüncesinde ahlaki açıdan iyi ve kötünün bilinmesinde duruma bağlı olarak ya tek başına akıl ya akılla uyumlu olan insan tabiatı ya da din ve akıl birlikte temel teşkil etmektedir. Bu doğrultuda iyi ve kötü insan tabiatı ve fıtratı ile onun varlıklar arasındaki durumuna bağlı olarak akıl tarafından iyi veya kötü kabul ettiği şeylerdir. Bununla beraber insan tabiatının yanılma ihtimali karşısında iyi ve kötü yalnızca aklın kabulü doğrultusunda tespit edilir. Aklın bu görevini yerine getiremediği durumlarda ise dinin belirlemeleri temel alınır. Buna göre iyilik ve kötülük Mâtürîdî tarafından tarifi gerçekleştirilen hasene-seyyie, marûf-münker, takva-fücûr kavramları ekseninde açıklanmalıdır.³⁰

Şu halde Hanefî-Mâtürîdî düşüncede değer konusunda öncelikle eşyanın mahiyeti yani sahip olduğu ontolojik değer göz önünde bulundurulmakta, daha sonra bunun bilgisine aklın ulaşabileceği ifade edilmektedir. Eşya ve fiillerin özünde bulunan değer bilgisinin

²⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/255-257.

²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 76.

²⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 17/308.

²⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 299.

²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/255-257.

²⁹ Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 122.

³⁰ Nimet Ateş, *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 68.

tespiti hususunda aklın doğru ve güvenilir bilgi ortaya koyması, duyu bilgisiyle eşdeğer konumdadır.³¹ Aklın eşya ve fiillerin özünde bulunan iyilik ve kötülüğün bilgisine ulaşabileceği hususunda Hanefî-Mâtürîdî okulla Mu'tezile aynı düşünceye sahiptirler.³² Bununla beraber Hanefî-Mâtürîdî düşüncede aklın sağlıklı düşünmesinin önünde bir takım engeller de söz konusudur.

2. Aklın Sağlıklı Düşünmesinin Önündeki Engeller

Genel itibariyle hüsn ve kubuh meselesinde aklın konumu hususunda Hanefî-Mâtürîdî okul Mu'tezile ile aynı düşünceye sahip olsa da Mu'tezile'den ayrıldığı hususlar da vardır. Bu farklılığın en önemli sebeplerinden birisi aklın sağlıklı bir şekilde düşünüp karar vermesinin önünde bazı engellerin bulunmasıdır. Zira akıl yaratılmış ve kendisi için belirlenmiş çerçeveyi aşamayan sınırlı bir varlıktır. O, iyi görünen bazı şeyleri çirkin; kötü görünen bazı şeyleri de güzel olarak görmektedir. Bu münasebetle akıl kendisinin idrak alanına giren bazı meselelerin gerçek mahiyetini kavrama hususunda engellerle karşılaşmaktadır.³³ Aklın karşısında nefsin arzu ve temayülleri, iyi ve doğrunun bilgisine ulaşmanın meşakkatli olması ve inatçı cehaletin insanda tabîî bir eğilim haline gelmesi gibi durumlar; bilindiği halde iyinin uygulanmama sebebi olarak gösterilebilir. Öte yandan yöntem olarak bilgiyi elde etmede yegâne kaynak olarak duyuların kabul edilmesi, nazar ve tefekkür hususunda tembellik göstermek, şiddetli tutku ve hırsın tabîî bir eğilim haline gelmesi suretiyle iyinin bilgisinin önüne geçmesi, kötü davranışların insanda kalıcı bir huy haline gelmesi, bilgiyi öğrenme imkânına sahip olmamak ve yanlış bilgide ısrarcı olup meşguliyetler sebebiyle doğruyu araştırmamak gibi nedenler dolayısıyla temyiz imkânı gerçekleşmez.³⁴ Bu itibarla Mâtürîdî'ye göre akıl vahiyden bağımsız bir şekilde tek başına bir hüccet olmaktan ziyade, vahyin de parçası olduğu Yaraticının var ettiği hakikati anlamak için bir araçtır.³⁵ Zira akıl tek başına değerlendirildiğinde sağlıklı hüküm verebilmesinin önünde bazı engeller söz konusudur. Bu bağlamda dünyevî meşguliyetler, endişe ve kaygılar, kişisel özellikler, acı ve üzüntüler gibi birçok psikolojik ya da sosyal etkenlere bağlı olarak aklın doğru bir şekilde çalışması aksayabilir.³⁶

Aklın sağlıklı bir şekilde çalışmasının önünde duran söz konusu engeller içerisinde en dikkat çeken şüphesiz insanın tabiatı gereği nefsin arzu ve istekleridir. İnsanın içinde gizli olan şey ve kişinin kendi öz benliği olarak tanımlanan nefsin³⁷ yapısı itibariyle kurtuluş

³¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297-298.

³² Alauddîn es-Semerkandî, *Mizânu'l-usûl fi netâici'l-ukûl*, thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedî's-Suudî (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1984), 1/235.

³³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 183.

³⁴ Ateş, *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*, 181-183.

³⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 69, 253-254.

³⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 253-254.

³⁷ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 4/377.

umduğu yerde kişiyi helâke götürecek ve fayda beklediği yerde ona zarar getirecek bir bilgisizlik ve hoyratlık içinde olduğu görülmektedir.³⁸ İyi ve kötünün bilgisinde akıl ve nefsin yönelimleri farklı olunca, nefis aynı zamanda aklın tercihinine bir set oluşturarak onu aşağıya çekmektedir. Nefsin dünyanın lezzetlerine yönelik istekli hali yaratılıştan gelen bir özellik olmakla birlikte, insanı nefsin bu arzulu halinden kurtaracak ve ona hakikatin bilgisini sağlayacak da yine akıldır.³⁹ Bu bağlamda insanın aklın kılavuzluğunda nefsiyle bir mücadele ve mücahede içerisine girmesi gerekmektedir.⁴⁰ Kişinin ukbâsını inşa etmek amacıyla yaptığı mücadelede nefis tek hedef olmayıp, aynı tavrı yaratılmışlar ve dünyaya ait lezzet ve şehvetlere karşı da göstermesi beklenmektedir.⁴¹ Sahip olduğu özelliklerden dolayı akıl ve vahyin kontrolüne tabi tutulan nefis ya arzu ve isteklerinin zıttı yapılarak ya da ahirette karşılaşılacak akıbet düşünülerek değişik şekillerde terbiye edilebilir.⁴² Nefsin ıslah ve terbiyesinde vahiy⁴³ ve aklın rolü büyük olsa da akla yüklenen görev daha çok önem arz etmektedir.⁴⁴ Zira Allah nefsi lezzet ve şehvetleri idrak eden, akli ise işlerin âkıbeti ve sonlarını düşünen bir özellikte yaratmıştır. Bu özelliğiyle insan uyanık halde ve derin düşünce sahibi olmaktadır. Bazen nefis, akli dünyada haz aldığı şeylere çağırırken, akıl da nefsi arzu ettiği şeylerin âkıbeti hususunda uyarmaktadır. Bu durumda Allah'ın merhameti neticesinde akıl vasıtasıyla nefsin meylettiği şeylerin karşılığı gösterilmek suretiyle insanlar günahlardan korunurlar.⁴⁵ Kişi nefsin çağırdığı şeylerden kaçım da aklının ve zihninin davet ettiği şeye onu yönlendirirse kurtulur ve başarıya ulaşır.⁴⁶

Nesefi'nin kaydettiğine göre akıl iyi ile kötüyü ayırt etmek ve hikmet ve ilmi anlama hususunda tam yetkin değildir. O yaratılmış ve mahdut olduğu gibi tedirginlik ve yorgunluk onu idrakte acze düşürmekte ve engellemektedir. Bunun yanında nefsin arzu ve şehvetleri ile kaygı ve daha birçok sebepten ötürü akıl her zaman sağlıklı bir şekilde düşünüp karar verme yetisine sahip olamamaktadır. Bu noktada akla vahiy gibi bir dış desteğin yardım etmesi gerekmektedir. Potansiyel olarak aklın dünya ve ahiret hakkında düşünüp bir sonuca varma imkân ve kabiliyeti olsa da yardım almadan bu şekilde çalışması onu yorar. Bu bağlamda akli üst düzeyde çalıştıran felsefecilerin akıyla dış yardım alan akıl arasında hakikate ulaşma bakımından farklılık doğar. Her halükârda nübüvete dayalı bir dış yardım alan akıl, hakikate erişme bakımından daha avantajlı durumdadır.⁴⁷ Şu halde Hanefi-

³⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 275.

³⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 12/240-241.

⁴⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/20, 11/97.

⁴¹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/141.

⁴² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 3/286, 17/42.

⁴³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/151; *Kitâbu't-Tevhîd*, 275.

⁴⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 283; *Te'vilât*, 12/240-241.

⁴⁵ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 17/307-308.

⁴⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/97-98.

⁴⁷ Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003), 2/23-24.

Mâtürîdî kelâm okulunda iyilik ve kötülüğün tespiti ve bilinmesi bakımından aklın konumlandırılması genel olarak Mu'tezile ile benzerlik gösterse de, sağlıklı düşünmesinin önünde bazı engellerin olması onu ayrı bir yöne sevk etmektedir. Bu bağlamda aklın yetkinlik alanının sınırlandırılarak belli yönlere hasredildiği söylenebilir. Bu durum aynı zamanda değer ve teklif konusunda aklın yetkinliğine rağmen nübüvvet ve vahye olan ihtiyacın gerekliliğini de ortaya koymaktadır.

3. Aklın Yetkinlik Alanı

Mâtürîdî'ye göre akıl, insanoğlunda bulunan en yüce ve şerefli şeydir.⁴⁸ Aklın varlık nezdinde kazandığı izzet ve şerefin sebebi belli bir amaca yönelik olarak lütufla zilleti, hasenle kabihî, hikmetle abesi ve iyile kötüyü birbirinden ayırarak analiz ve sentez özelliğine sahip olmasıdır.⁴⁹ Akıl Allah'ın yarattığı âlemin bir parçası olması hasebiyle iyilikle kötülüğü tanımak için bir delil, hikmetle abes olanı ayırmak için de bir alamet kılınmıştır. Akıl bu özelliğiyle övülmesi ve yerilmesi gereken ile özenilmesi ve sakınması gerekeni anlama aracıdır.⁵⁰ Buna göre aklın tefekkür ve istidlal yapmak ile eşya ve fiillerde değere bağlı bir temyiz kabiliyetine sahip olmak gibi iki temel fonksiyon icra ettiği anlaşılmaktadır.⁵¹ Temyizin de tefekkür ve istidlale bağlı olarak yapıldığı düşünülecek olursa bu iki özelliği teke indirgeyerek aklın en temel fonksiyonunun eşya ve fiillerle ilgili analiz ve sentez yapmak olduğu söylenebilir.

İlahi hitaba ve teklife muhatap olmanın temel şartı akıl olup, iman edilecek şeyin hakikati da tefekkür ve nazarla bilinir.⁵² Bu itibarla Allah teklife muhatap olması hasebiyle insana akıl bahşetmiş olsa da aklın işlevsel hale getirilmesinin en önemli şartı onun tedebbür, tefekkür, nazar ve istidlal yapılmak suretiyle yaratılış amacı doğrultusunda kullanılmasıdır. Aksi halde duyu organlarında olduğu gibi akıl insanda yok hükmünde olup, teklifin muhatabı olma imkân ve kabiliyeti de ortadan kalkmaktadır.⁵³ Aklın yaratılış amacı doğrultusunda işlevsel bir konuma getirilmesi, insanı nefsin arzularından ve şeytanın zararlı telkinlerinden koruduğu için akletmek ve düşünmek ihmal edilmemelidir.⁵⁴ Bu münasebetle insan için akla sahip olmak yeterli olmayıp, teklifin muhatabı olarak akleden konumuna gelmek için aklın bilkuvve olmaktan çıkarılıp bilfiil pozisyonuna getirilmesi gerekir. Böylece aklın potansiyellerinin işlevsel bir hale getirilerek yaratılış gayesine hizmet etmesi mümkün olur. Dolayısıyla insanda doğuştan var olan akıl, bir takım temel ve bedîhî bilgilerin dışında eşya ve fiillerin bilgisini kendiliğinden açığa çıkarmaz. Bu

⁴⁸ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/23.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 8/325.

⁵⁰ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/368-369.

⁵¹ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 103-104.

⁵² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 476.

⁵³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 7/61.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 204.

bağlamda zaruri bilgilerin dışında aklın iktisabi ve ihtiyari bilgileri elde etmesinin yolu tafekkür, tedebbür ve istidlal yapmak suretiyle onu kullanıp işlevsel ve fonksiyonel hale getirmektir.⁵⁵

Aklın sahip olduğu bu özellik eşya ve fiillerin mahiyetlerini kavrama noktasında ona sınırsız ve kesin bir idrak kabiliyeti vermez.⁵⁶ Sahip olduğu özellikler bağlamında aklın yetkinlik alanını sınırlandırmak gerekmektedir. Aklın yetkinlik alanını sınırlandıran birinci etken bizatihi kendisinin yapısıdır. Akıl yaratılmış ve sonlu evrenin bir parçası olması hasebiyle varlıkları külli olarak ihata ve sınırsız idrakten yoksun bir varlıktır. Akıllar Allah'ın fiillerinin bir hikmet çerçevesinde meydana geleceğini, âlemin yoktan var olabileceğini, var oluş sebeplerini ve delillerini bilmekle birlikte, eşyanın hakikatini ve varlığın iç yüzünü bilemez.⁵⁷ Öte yandan akıl, eşya ve fiillerin gizli özelliklerini kavrayamadığı gibi açık olanlarını da tam olarak ihata edememektedir. Bu noktada âlemi ihata etmek ve ulûhiyetin hikmetini kavramak için ilâhî bir işarete ihtiyaç duyar.⁵⁸ Akıl Allah'ın ve kendisinin mahiyet ve keyfiyetini bilemese de eşya ve fiillerdeki hüsün-kubuh bilgisiyyle birlikte Allah'ın uluhiyeti ve O'na kulluk yapılması gerektiğini idrak edebilir.⁵⁹ Ancak aklın eşya ve fiiller hakkındaki değer bilgisi tümel ve genel olup, tikel olarak iyi ve kötünün bilgisine sahip değildir.⁶⁰

Aklın yetkinlik alanını sınırlayan bir başka husus da idrak ve anlayış bakımından insanlar arasındaki derece farkıdır. Bu bağlamda insanlar anlama bakımından akılla, sem' ile ve musibetlerle anlayanlar olmak üzere üç kısma ayrılır. Bunlar içerisinde yalnız âlim ve bilge insanlar diğerlerine gerek kalmaksızın akıllarıyla anlar ve idrak ederler.⁶¹ Burada her ne kadar peygamberler, âlimler ve normal insanlar arasında akıl bakımından derece farkı olsa da akıl sağlığı yerinde ve ergin olan her insanın İbrahim peygamber ve Ashab-ı Kehf örneklerinde olduğu gibi yaratıcının bilgisine ulaşma gerekliliği vardır.⁶² Görüldüğü gibi Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıl insanı diğer varlıklardan ayıran ve diğerleri karşısında şerefli kılan yegâne özellik olsa da varlık bütününden tamamen ayrı bir konumda da değildir. Netice itibarıyla o da yaratılmış ve âlemin bir parçası olması hasebiyle sınırlı özelliklere sahiptir. Bu durumda kendi sınırlılıkları içinde aklın insanı diğer varlıklardan farklı kılmasına sebep olan özelliğine ve neler yapabileceğine bakmak gerekmektedir.

⁵⁵ Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*, 98.

⁵⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 297.

⁵⁷ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 11/125-126.

⁵⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/381.

⁵⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 8/251.

⁶⁰ Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *et-Temhîd fî usûli'd-dîn*, thk. Muhammed Abdurrahman Şağul (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006), 71; *Tabsiratü'l-edille*, 2/16-17.

⁶¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/431-432.

⁶² Ebü'l-Muîn en-Nesefî, *Bahrü'l-keâm*, thk. Muhammed Salih el Ferfur (Şam: Mektebetü Dâri'l-Ferfur, 2000), 64-65.

Teklif bağlamında Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda aklın birinci ve en önemli vazifesi Allah'ın varlığını ve birliğini bilmektir. Zira akıl, insanı tevhide ve imana çağırır. Bu bağlamda Allah'ın varlığı ve birliğine istidlal etmek için özel bir surette yaratılan akıl sahipleri⁶³ deliller üzerinde düşünmek suretiyle yaratıcının bilgisine ulaşmak durumundadırlar.⁶⁴ Eşyanın yoktan var edilmesi akıl dışı,⁶⁵ şirk ve isyan akıl açısından kabihken; tevhd ve iman da aklen hasen kabul edilir.⁶⁶ İmanla sorumlu tutulmak yalnızca aklın varlığıyla vücûbiyet kazandığı gibi imanı meydana getiren unsurların bilinmesi de aynı şekilde aklın istidlal ve tefekkürüyle mümkün olur.⁶⁷ Ebû Hanîfe'ye göre akıl hiçbir yardım almaksızın tek başına yaratıcının varlığını ve birliğini bilmekle mükelleftir ve bu konuda akıl sahipleri mazur görülemezler. Fizik âlem aklın bu konuda doğru bir sonuca ulaşması için delillerle donatılmış olduğundan insanın Allah'ı bilmemesi mümkün değildir.⁶⁸ Akıl marifetullahın aracı ve kaynağı olup, bu konuda akılla nazar ve istidlalde bulunmak vâcibtir. Nitekim akla bu konuda en büyük yardımı sağlayan peygamber de öncelikle akılla bilinir ve tasdik edilir.⁶⁹ Şu halde gerek Ebû Hanîfe gerekse Mâtürîdî'nin ifadelerinden anlaşıldığına göre marifetullah, aklın tek başına gerçekleştirebileceği ve herhangi bir dış yardıma ihtiyaç duymadığı bir sorumluluğu kapsamındadır. Pezdevî'nin kaydettiğine göre ilâhî hitap gelmeden önce Allah'a iman ve O'na şükürün gerekliliği hususunda Mu'tezile ile Hanefî-Mâtürîdî okul aynı düşünceye sahiptirler.⁷⁰ Bu münasebetle Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıllı kimse fetret ehlinde olduğu gibi kendisine vahiy ulaşmamış olsa bile Allah'ın varlığını ve birliğini bilme hususunda sorumludur. Bu aynı zamanda uhrevî bir sorumluluğu da beraberinde getirmektedir.⁷¹ Nesefî buna Hz. İbrahim örneğini vererek, bu durumdaki bir kişinin akıl yürütmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷² Hanefî-Mâtürîdî düşüncede küfür ehlinin yalnızca Allah'a imanla sorumlu tutulup, bunun dışındaki ibadetleri ve fûrûâtı ifa etmekten sorumlu tutulmamaları da bu kanaati destekler niteliktedir.⁷³ Durum yalın haliyle bu şekilde anlaşılmış olsa da sonraki mütekellim ve usûlcülerin buna bir kayıt düştükleri de görülmektedir. Nitekim Ebu Hanife'den rivayet

⁶³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 15/190.

⁶⁴ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 2/509-510, 515, 5/168-169; Ebu'l-Yüsr Muhammed el-Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, thk. Hans Peter Linss (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003), 215.

⁶⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 97.

⁶⁶ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 6/404, 410.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 476.

⁶⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 473-474.

⁶⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*, 175-176; Beyâzîzâde Ahmed Efendi, *İşârâtü'l-merâm min ibâreti imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*, thk. Ahmed Ferîd Mezîdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 59-60; a.mlf., *el-Usûlu'l-munîfeli'l-İmam Ebî Hanîfe*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017), 39-40.

⁷⁰ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214.

⁷¹ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 443.

⁷² Mâtürîdî, *Te'vilât*, 5/108; Nesefî, *Bahrü'l-kelâm*, 82-83.

⁷³ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 16/269-271; Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 438, 439, 464.

edilen bu söz sonraki bazı Hanefî usûlcüler tarafından sem' geldikten sonra nazar ve istidlalde bulunmamakla sınırlandırılmıştır. Buna göre kendisine sem' gelmeyen ve âlemdeki delillerden yola çıkarak yaratıcıyı bulamayan kişiler bu bağlamda mazur görülmüştür.⁷⁴

Hanefî usûlcülerden Ebû Zeyd ed-Debûsî (ö. 430/1039) ilâhî bir yardım olmadan aklın tek başına Allah'ı bilip bilemeyeceğiyle ilgili dört farklı görüşün olduğunu ileri sürer. Bunlardan birincisine göre vahiy olmadan yalnızca akılla marifetullah mümkün değildir. İkincisi akıl tek başına marifetullahı bilme kabiliyetine sahip olmakla birlikte bu konuda nazar ve tefekkür yükümlülüğü vahiyden kaynaklanır. Üçüncüsü marifetullah vahiyden önce de aklen gereklidir. Dördüncüsü ise akıl hep vahyin kılavuzluğunda olup hiçbir zaman tek başına bırakılmadığından bu konuyu tartışmak gereksizdir.⁷⁵ Debûsî kendi görüşünü açık bir şekilde beyan etmese de Mu'tezile'nin görüşü olan üçüncüyü eleştirmek suretiyle Hanefî-Mâtürîdî görüşü yansıtan ikinciye daha sıcak baktığı anlaşılmaktadır.⁷⁶ Nitekim ona göre bu görüş, aşırı değer biçme ile eksik değer biçme gibi iki aşırılık arasında yer alır. Allah'ın sadece aklın delaletiyle bilinebileceğini inkâr etmek doğru olmamakla birlikte ilâhî yardım olmaksızın akletmeyi zorunlu kılp, fitrata bağlı sebeplerden dolayı insanı mazur görmemek de aşırılıktır. Bu durumda akıl tek başına Allah'ı bilme kabiliyetine sahip olsa da marifetullahı vahiyden sonra zorunlu kılmak daha akılcıdır.⁷⁷ Bir diğer Hanefî usûlcü olan Cessâs (ö. 370/981) da ayetlerde üzerlerinde düşünülmesi emredilen kevnî delillerin vahiyden önce de var olmasından dolayı söz konusu tefekkürün vahiy öncesine dayandığını ileri sürmektedir. Marifetullah ve peygamberin tasdiki gibi konular akli delillerle mümkün olmasından dolayı vahiyden önce de bu hususlarda nazar ve tefekkürde bulunmak gereklidir.⁷⁸

4. Akli Teklif

Buraya kadar gelinen noktada Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda aklın genel anlamda bir yetkinliğinden bahsetmek mümkündür. Aklın bu yetkinliği eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmekle marifetullah alanında teorik bir işleve sahiptir. Ancak burada asıl mesele aklın söz konusu alanlardaki sınırlı yetkinliğine bağlı olarak bir yükümlülük getirip getiremeyeceğidir. Eğer böyle bir yükümlülük söz konusuysa bunun kaynağı akıl mıdır yoksa vahiy midir?

Hanefî-Mâtürîdîliğin akla tanıdığı yetkinlik alanı esas itibarıyla marifetullahın ötesine geçemeyip emir ve nehiyeler hususunda vahiy gerekli görmektedir. İman ve tevhidin aklen

⁷⁴ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 443.

⁷⁵ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 442-443.

⁷⁶ Mürteza Bedir, "Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs", *Islamic Studies* 43/2 (Summer 2004), 233.

⁷⁷ Debûsî, *Taḳvîmü'l-edille*, 446.

⁷⁸ Cessâs, *el-Fusûl fi'l-usûl*, 3/379-381.

gerekliliği ise sahibine mükâfat veya cezayı hak ettirecek anlamında olmayıp, hasen olanla kabih olan arasında düşünüp bir tercihte bulunmak ve itiraf etmek manasındadır. Zira mükâfat ve ceza bilgisi yalnızca vahiyle bilinebilir.⁷⁹ Burada öncelikle aklın bilici fonksiyonuyla hüküm koyucu fonksiyonunu birbirinden ayırmak gerekmektedir. Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda akıl, eşya ve fiillerdeki hüsn ve kubuhun bilgisine ulaşmak bakımından alet, vasıta ve aracı konumunda olup,⁸⁰ tek başına mükelleflere sorumluluk yükleme yetkinliğine sahip değildir.⁸¹ Bu durumda akıl, hüküm koyucu olmayıp eşya ve fiillerdeki hükme işaret eden araç konumundadır. İkame ettiği delillerle imanı vâcib kılan (mûcib), küfrü yasak kılan (hâzır)ve başka şeyleri mübah kılan, onları faydalanmak için yaratan sonra da onların yasak olduğuna dair bir delil ikame etmeyen gerçek hüküm koyucu (Hâkim) ise Allah'tır.⁸² Buna göre Hanefî-Mâtürîdî kelâm düşüncesinde genel görüşe göre ilâhî bildirim gelmeden önce akıl Allah'a iman ve şükrün gerekliliğini bilir. Bununla beraber kullara sorumluluk yüklemek bağlamında asıl mûcib Allah olsa da akıl da mecazi anlamda mûcib kabul edilmiştir. Zira insanın akli sayesinde eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülüğü bilmesinden dolayı⁸³ Allah'ın mûcib oluşu akıl sebebiyledir ve akıl vücûb için sebep teşkil etmektedir.⁸⁴ Bu noktada akli mûcib olarak gören Mu'tezile'den⁸⁵ ayrışarak, aklın icâb yetkisine sahip olmadığı bilakis Allah'ın icâbına tabi olduğu kabul edilir.⁸⁶ Ancak şunu da belirtmek gerekir ki, her ne kadar akıl mûcib olarak nitelense de bunu gerçek anlamından ziyade mecazi olarak anlamak gerekir. Bu itibarla Hanefî-Mâtürîdîlik ve Mu'tezile açısından gerçek mûcib Allah olup, vücûb akıl sebebiyle gerçekleşmektedir.⁸⁷ Çünkü akıl eşya ve fiilleri iyi veya kötü yapan değil bunları bilen ve tanıyandır. Peygamberin bildirimleriyle onları iyi veya kötü kılan ise Allah'tır.⁸⁸

Ebû Şekûr es-Sâlimî'ye (ö. 460/1068'den sonra) göre akıl iyi ile kötüyü birbirinden ayırt etmek ve istidlalde bulunmak suretiyle Allah'ın varlığı ve sıfatlarını bilme kabiliyetine sahip olmasından dolayı teklife muhatap olur.⁸⁹ Bu bağlamda aklın mûcib oluşunu tartışan Sâlimî, mûcibin Allah olduğu hususunda ümmetin ittifak etmekle birlikte bu icabın delili

⁷⁹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 177; Ebû'l-Berekât en-Nesefî, *el-İ'timâd fi'l-İ'tikâd*, thk. Abdullah Muhammed İsmail (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012), 367.

⁸⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 14/257; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 212.

⁸¹ Sâbûnî, *el-Bidâye*, 175-176.

⁸² Cessâs, *el-Fusûl*, 3/247, 252.

⁸³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 204.

⁸⁴ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214-215.

⁸⁵ Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl es-Saffâr el-Buhârî, *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*, thk. Angelika Brodersen (Beyrut: Müessesetür'r-Reyyân, 2011), 1/144.

⁸⁶ Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/134-135.

⁸⁷ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 214-215.

⁸⁸ Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 96-97; Ebû'l-Berekât Ahmet b. Muhmûd en-Nesefî, *İslam İnancının Ana Umdeleri-el-Umde Tercümesi*, çev. Temel Yeşilyurt (Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2009), 60.

⁸⁹ Ebû Şekûr es-Sâlimî, *et-Tevhîd fi beyanı't-tevhîd* (Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309), 6.

hususunda ihtilaf edildiğini kaydetmektedir. Mu'tezile'ye göre iman, ahkâm ve aklın muvafakat ettiği şer'î ve hukuki hükümler hususunda vücûbiyetin delili akıldır. Şer'î vâciblerin akla muvafık ve ona tabi olması gerekir. Hanefî-Mâtürîdî gelenekte ise mücib Allah olup, şer'î ve hukuki hükümlerde vücûbun delili sem' ile işaret ve kitabet bakımından onun yerine geçenlerdir. Buna bağlı olarak fetret ehlinde Allah'a iman edip, delil olmamasına bağlı olarak hiçbir şey bilmediğinden şer'î ve hukuki hükümlerle ilgili hiçbir amel işlemeyen kişiler mazur görülürler. Bu süre zarfında bilmediği için namaz, oruç ve hükümleri uygulamayan kişiler için bunların kazası gerekmez. Zira hükümlerin vücûbiyeti bildirmeye (i'lâm) gerçekleşmekte olup, akıl tek başına şer'î ve hukuki hükümlerin vücûbiyeti için delil olmaz. Akıl yalnızca Allah'ın varlığı ve birliği hususunda istidlale bağlı olarak delil teşkil eder.⁹⁰

Mu'tezile'ye göre akıl, eşya ve fiillerdeki değer yapısını ve bunlara terettüp eden hükümleri vahiyden bağımsız olarak bilirken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te bu değerleri idrak etmekle birlikte vahiy olmadan tek başına bir hüküm koyamaz. Buna göre Mu'tezile açısından akıl hâkim iken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te beyan ve hükmün kaynağına ulaşmanın bir aracıdır. Aslah görüşüne bağlı olarak Mu'tezile'ye göre akıl eşya ve fiillerdeki değer yapısını idrak edebiliyorsa bunun gereğinin yapılması Allah ve kullara vâcib iken, Hanefî-Mâtürîdîlik'te mücib Allah olup, akıl hükmün bilindiği araç konumundadır. Bunun yanında Mu'tezile'ye göre akıl, tüm fiilleri iyilik ve kötülük bakımından idrak edebilirken, Hanefî-Mâtürîdîlikte fiillerin tümünde değil yalnızca bazılarında iyilik ve kötülüğü idrak edebilir.⁹¹ Mu'tezile'de insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması münasebetiyle akıl tek başına mücib iken; Hanefî-Mâtürîdîlik'te akıl bilmek için araç olup, mücib olan akıl vasıtasıyla Allah'tır.⁹² Her ne kadar konumuz Mu'tezile'de aklî teklif konusu değilse de, Hanefî-Mâtürîdî kelâmcılar nezdinde Mu'tezile'nin aklî teklif anlayışı bu şekilde değerlendirilmiştir. Bu itibarla söz konusu görüşlerin Mu'tezile kelâmcılarının özgün düşünceleri olmadığını ve bu hususun kendi kaynaklarından ayrıca incelenmesi gerektiğini belirtmekte fayda vardır.

Burada haberdar olmamak veya bilgisizliğin mazeret sayılıp sayılmayacağına da ayrıca değinmekte fayda vardır. Mâtürîdî'ye göre bilgisizlik ve zan karşısında delil ve hüccet gerekir. Delile dayalı olarak bilgi elde etme imkânı olmadığı durumlarda bilgiye ulaşma yollarına başvurmak gerekmektedir. Teemmül ve nazarla bilgiye ulaşma durumu olduğu halde bu yapılmazsa mazeret kabul edilmez. Bununla beraber ilim elde etmek için kişide kudret olmaz ya da kişi kudretten engellenirse bu durumda mazur sayılır.⁹³ Dolayısıyla insanlar öncelikle deliller üzerinde düşünmek ve araştırma yapmak suretiyle hakikat

⁹⁰ Sâlimî, *Temhîd*, 10-11.

⁹¹ Ebü'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım b. Kutluboğa, *Şerhu'l-Müsâyere fi'l-'akâ'idil-münciye fi'l-âhire* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriye, 1347), 2/35-37.

⁹² Neseî, *el-İ'timâd*, 362-363; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *Şerhu vaşiyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, thk. Muhammed el-Ayidi-Hamza el-Bekri (Amman: Dâru'l-Feth, 2009), 53-55.

⁹³ Ebü'l-Mansûr el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü ehl-i's-sünne*, thk. Fatıma Yusuf Hiyemi (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 4/269.

bilgisine ulaşmaya çalışmalıdırlar. Araştırma yapmak imkân dahilinde değilse kişiden sorumluluk düşer.⁹⁴ Zira fiil hakkında bilgisi olmayan kişiden fiilin meydana gelmesi imkânsızdır. Ayrıca ilâhî hitap ve teklif ancak bilgi sebebiyle gerçekleşir.⁹⁵ Şu halde insan, aklın bedîhî olarak bildiği marifetullah ve benzeri konularda teemmül ve nazarla sorumlu olup, bu hususta kudretten yoksun olmadığı ya da men edilmediği sürece mazur sayılmamaktadır. Buna karşın kişi ilâhî buyruklardan haberdar olmaması sebebiyle mazur sayılmaz.⁹⁶ Dolayısıyla burada bir ayırım yapmak gerekirse aklın vahiyden bağımsız olarak tek başına marifetullahı ulaşması gerekiyken, vahiy ulaşmadan ya da bundan haberdar olmadan dinin emir ve yasaklarından sorumlu tutulması doğru değildir. Hükümün kendisine ulaşmadığı kimse, bunun gereğini yapma kudretine sahip olmadığından bu hüküm kendisine inmemiş gibidir.⁹⁷

4.1. Aklî Teklif Alanı

Aklî eşya ve fiillerdeki güzellik ve çirkinliği kavrama noktasında bir alet ve vasıta konumunda olduğuna göre, aklın işlevi de eşya ve fiillerin sahip olduğu ya da kazandığı değer durumuna göre değişmektedir. Bu bağlamda daha önce zikredildiği üzere iyilik ve kötülük bakımından eşya ve fiiller iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi zatından kaynaklı olup ontolojik olarak hasen veya kabih olanlar, ikincisi ise zatının dışında başka sebeplerden dolayı hasen veya kabih olanlardır. Zatından kaynaklı olduğu için akıl bedîhî olarak iyi gördüğü doğruluk ve adaleti emrederken kötü gördüğü yalan ve zulmü de yasaklar. İlâhî emir ve karşılığında da sevabın olması ancak bu aklî zorunluluk temelinde gerçekleşir.⁹⁸

Eşya ve fiillerin değer bakımından bu şekilde ayrılmasının delil ve hüküm bakımından karşılığı; hükümlerin vâcib, mümteni' ve mümkün olmak üzere üçe ayrılmasıdır. İlk ikisi değer tasnifinden birinci kısım ile irtibatlı olup, değeri kendi özünden kaynaklı olan eşya ve fiillerde aklın zorunlu olarak ortaya koyduğu vâcib veya mümteni' hükümleri geçerlidir ve vahyin de bu doğrultuda gelmesi gereklidir. Zira akıl ve vahiy Allah'ın hüccetleri olduklarından birbirlerine zıt hükümler ortaya koymaları düşünülemez. Buna mukabil zatının dışındaki başka sebeplerden kaynaklı olarak değer kazanan eşya ve fiillerin hükmü ise mümkün alanına girmekte olup, burada aklın kesin ve zorunlu bir hükmü söz konusu değildir. Burada şartlar ve duruma göre bir değişkenlik söz konusu olduğundan akıl vahyin yardımına ihtiyaç duyar. Vahiy aklın bilip idrak edemeyeceği bilgileri getirebilir.⁹⁹ Çünkü aklın mümkün dairesinde olan fiilleri vâcib veya haram kabul etme ihtimali olup, bu durum yanlış bir hüküm ortaya koyarak gerçekte vâcib olan bir fiili terk etmeye, haram bir fiili de

⁹⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 326.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 351.

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/321-322.

⁹⁷ Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsû't*, çev. Mustafa Cevat Akşit vd. (İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008), 1/431; 2/270; Beyâzîzâde, *el-Ustû'l-ı-munîfe*, 89-90.

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 249.

⁹⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255; Sâbûnî, *el-Bidâye*, 110.

yapmaya sebebiyet verebilir.¹⁰⁰ Dolayısıyla aklın burada vahyin ortaya koyduklarına göre hareket etmesi gerekir. Bu durumda eşya ve fiillerle ilgili yapılan ikili değer ayırımına karşılık olarak ikili bir hüküm tasnifi de yapılabilir. Birincisi tevhd inancı, peygamberi tasdik, nimet verene şükür, insaf vb. hallerde olduğu gibi vahiy gelmeden önce vücûbiyeti; küfür ve zulüm gibi hallerde olduğu gibi yasaklanması (hazr) akıl tarafından bilinip kendisinde nesh ve tebdil olmadığı hükümlerdir. Söz konusu örneklerden birinci grup özünde iyi (hasen linefsihî) olup, aklın vücûbiyetine delil getirdiği ve tüm akıl sahiplerine göre vücûbiyeti gerekli hallerdir. İkinci grup ise özü itibariyle kötü (kabih linefsihî) olup aklın yasaklanmasına delil getirdiği hallerdir. Bu iki kısımda tebdil ve nesh olmadığı gibi mükelleflerin ahkâmı zamana ve şartlara göre değişiklik arz etmez. Ayrıca bu kısımda içtihat söz konusu olmayıp Allah bunlar için akli deliller nasbetmiştir.

İkincisi ise özünün dışındaki sebeplere bağlı olarak hasen veya kabih olması mümkün olan durumlardır. Bu kısım ibadetlerde olduğu gibi vücûb ve sükût bakımından her iki tarafın da eşit olduğu (cevâz) bir alan sayıldığından, mükellef kişilerin menfaat ve zararlarına bağlı olarak vâcib, haram veya mubah hükmünü alır. Hakkında vahiy gelmeden önce mümkün alanına giren bir şeyin faydası zararından çoksa işlenmesi mubah olmakla birlikte, vahyin de mükelleflerin menfaati doğrultusunda bu şey hakkında emir veya yasak hükmü vermesi câizdir. Bu kısımda nesh ve tebdil olup zamana ve şartlara göre hükmün değişmesi mümkündür. Ancak söz konusu değişiklik aklın uygun gördüğü şekilde olabilir. Namaz, oruç, hac ve hayvan kesmek örneklerinde olduğu gibi akıl bu alanda icâb, hazr ve ibâha hükümlerinden her üçünü de mümkün gördüğünden, hükümler maslahat temel alınarak zaman ve mekâna bağlı olarak akıl ve vahiy açısından değişiklik gösterebilir. Dolayısıyla bu alanda kulların maslahat ve menfaatleri gözetilerek ictihad ve reyyle tasarrufta bulunulabilir. Bazı durumlarda maslahat akıl tarafından anlaşılmasa da Allah'ın maslahata göre hüküm vermesinden dolayı aklın cevaz söz konusudur.¹⁰¹ Öte yandan iki taraf eşit olması durumunda aklın konumu tevakkuf edip sem'in vârid olmasını beklemektir. Bu alanda sem' de aklın yardımına ihtiyaç duymakta olup, akıldan müstağni kalmaz. Zira sahih sem' ancak akılla bilinebilir. Vâcib ve mümteni' alanlarında ise akıl metbu olup sem' tâbidir.¹⁰² Teklif açısından her ikisi de Allah'ın hüccetleri olduğundan akıl ve vahiy arasında bir çelişki ve çekişmeden bahsedilemez. Vahiy aklın hükümlerini teyit etmek durumundadır.¹⁰³

Benzer ayırımı Hanefî usûlcü Debûsî'de de görmek mümkündür. Hüccetleri akli ve şer'i olarak ikiye ayıran Debûsî'ye göre, akli hüccet mücerret akılla ve istidlal yöntemiyle bilinen, şer'i hüccet ise vahiy ve sünnet ile bilinen delillerdir. Akli ve şer'i hüccetler de kendi içinde kesin bilgi ifade eden (mücib) ve etmeyen (mücevviz) olmak üzere ikiye ayrılır.

¹⁰⁰ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/20-22.

¹⁰¹ Cessâs, *el-Fusûl*, 2/203-205; 3/247-248; 4/70-71, 301-302.

¹⁰² Saffâr, *Telhîşü'l-edille*, 1/36.

¹⁰³ Cessâs, *el-Fusûl*, 3/249.

Varlık bakımından aklî hüccetler daha önce olsalar da şer’î hüccetler daha açık olduğu için üstündür. Örneğin şer’î hüccetler gün ışığı gibiyse aklî hüccetler de ateşin ışığı gibidirler. Bu itibarla ilâhî hitaba muhatap olmayan bir akıl tek başına mücib ve mücevviz hüccetler ışığında hayatını sürdürür.¹⁰⁴ Aklî hüccet ve hükümler ahirete yönelik olmayıp insanların dünya hayatını tanzim etmeye yönelik hükümler iken şer’î hüccet ve hükümler ise dünya ve ahirete yönelik olarak bir tanzim işlevine sahiptir. Buna göre aklî yetkinlik alanındaki hükümlerin ahirete yönelik bir işlevi yoktur. Yani aklî hüccetle bilinen değer yargıları vahiyle teklife konu olmadıkça uhrevi bir sorumluluk ortaya çıkmaz.¹⁰⁵ Ona göre akıl dinî alanda ulûhiyeti, kulluğu, imtihan olgusunu, ahiretteki hesabı vücûbiyet anlamında emrederken (mücibu’l’ aklî); Allah’ı inkâr etmek, O’na ortak koşmak, ahireti inkâr etmek ve dünya hayatına imtihan gözüyle bakmamayı da yasaklar (muharrimâtü’l-aklî). Aklın yapılmasını ya da yapılmamasını zorunlu gördüğü fiiller, değişkenlik arz etmediği gibi vahyin de bu doğrultuda gelmesi gerekir. Aklın mümkün ve mubah kategorisinde değerlendirdiği fiiller ise vahyin düzenleyici ve belirleyici olduğu bir alandır.¹⁰⁶

Debûsî’nin kaydettiğine göre ilâhî bildirim olmadan mücerret aklın dinî yükümlülüklerle ilgili olarak Allah’a iman, kulluk ve itaatin dışındaki hususlarda tevakkuf etmesi gerekir. Allah’ı tazim olduğundan ilâhî bir emir ve yasak gelmeden aklen hasen ve kabih olanların gereğini yapmak durumunda değildir. Akıl genel olarak bu ibadet ve yükümlülüklerin yapılması gerektiğini bilse de bunu somut ve standart hale getirecek tafsili bir bildirim olmadan aklın böyle bir rol üstlenmemesi gerektiğini ifade eder.¹⁰⁷ Debûsî teklif konusunda aklın ve vahyin hareket alanını belirlerken vücûbiyeti de ikiye ayırıyor. Birincisi Allah’ın hakkı olarak zimmette meydana gelen vücûbiyet olup, ilâhî bildirim olmadan yapılması gerekli değildir. İkincisi ise eda yükümlülüğü (vücûbu’l-edâ) olup, ilâhî bildirim konusunu teşkil etmektedir.¹⁰⁸ Ona göre, akıl “saf yükümlülükler” için temel sağlarken, “eda yükümlülüğü” vahiy ile gelir.¹⁰⁹ Bu münasebetle hukukçuların vahiy dışında bir yükümlülük olmadığı yönündeki icmâsı, aslında salt yükümlülükten farklı olarak eda yükümlülüğü anlamına gelir. Akıl mücerret bir yükümlülük tesis edebilirken, eda yükümlülüğü sadece vahiyle gelir.¹¹⁰

Burada iki önemli husus öne çıkmaktadır. Birincisi akıl dinî ve dünyevî konular için kesin hükümlere ulaşabilmekle birlikte aklın bu hükümlere dayalı hareket etmesi için ilgili şer’î bildirim mevcuriyeti gerekli olup, bu noktada vâcibler zimmet ve eda vücûbiyeti

¹⁰⁴ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 18-19.

¹⁰⁵ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 447, 450; Hacer Yetkin, *Debusî’nin Hayatı, Eserleri ve Fıkah Usulündeki Yeri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 127-128.

¹⁰⁶ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 451, 453, 456.

¹⁰⁷ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 462-464.

¹⁰⁸ Debûsî, *Taḳvîmü’l-edille*, 451.

¹⁰⁹ Bedir, “Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs”, 242.

¹¹⁰ Bedir, “Reason and Revelation: Abū Zayd al-Dabbūsī on Rational Proofs”, 234-235.

olarak ikiye ayrılmaktadır. Bu bağlamda teklifi hükümler, şeriat tarafından insanlara yüklenen sorumluluğu ifade eder; kulların her eylemine bu sorumluluğu atfederler. Aklî hüccetler aracılığıyla elde edilen değer yargıları ise temelde, şeriat tarafından teklif konusu yapılmadıkça sorumluluk doğurmazlar ve kulların bu değer yargılarına dayalı hareket etme konusunda ahirete ilişkin bir yükümlülükleri bulunmaz. Bu bakış açısı, aklın delil değerini ve bilgi kaynağı olduğunu kabul eden ancak Allah'a iman dışında bu bilgi kaynağının verileriyle hareket etmenin zorunlu olmadığını savunan Hanefî-Mâtürîdî anlayışla büyük ölçüde uyumludur.¹¹¹

5. Akıl Açısından Vahye Olan İhtiyaç

Kelâm düşüncesinde fetret dönemi de dahil olmak üzere teklifin aklî yönüyle ilgili mülahazalar esas itibariyle vahiyden bağımsız bir şekilde aklın tek başına hüküm koyucu yönünü öne çıkarmayı ve akli hür ve müstakil kılmayı amaçlamamıştır. En akılcısından en gelenekçisine kadar akla açılan alan ne kadar farklı ve geniş olursa olsun, son tahlilde bütün bunlar nübüvvet ekseninde ve nübüvvetle ilişkili olarak değerlendirilmiştir. O halde aklî teklifin ya da teklifin aklîliğiyle ilgili mülahazaların asıl amacı, halihazırdaki ilâhî hitabın teklife yönelik hükümlerini akıl ekseninde temellendirmektir. Zira daha önce tasnifi yapılan vâcib ve mümteni' hükümlerde vahiy akla muhalif bir söylem ortaya koyamadığı gibi, mümkün hükümlerde de yine akılla eşgüdüm halinde yol almak durumundadır. Kaldı ki peygamberin tasdiki ve vahyin kabulü de öncelikle akılla gerçekleşmektedir.¹¹² Bu bağlamda nitelik bakımından haberin doğruluğu ve şüphe içermemesi, delil bakımından tüm insanlarda ortak olan ve şüphe içermeyen akılla bilinmektedir. Haberın akılla doğrulanmaması onu şüphe ihtimalinden kurtarmadığından ona kesinlik sağlamaz ve ilim hasıl olmaz.¹¹³ Bu durumda aklın habere göre önceliği söz konusudur. Ayrıca peygamberin görevi akıl ve fitrat bakımından iyi olan şeyleri emretmek, kötü olanları yasaklamak, temiz olan şeyleri helal kılmak ve pis olan şeyleri de haram kılmaksa; akıl bunları bilmesini engelleyen bir takım şüphe ve manilerden arındırıldığında bunları bildiren peygambere de ihtiyaç kalmaz. Bu durumda peygamberlerin gönderilmesindeki asıl gaye aklın sağlıklı bir şekilde düşünmesinin önündeki engeller göz önünde bulundurularak onu yaratılış özelliklerine döndürüp sağlıklı bir işleve kavuşmasını sağlamaktır.¹¹⁴ Dolayısıyla akıl hüsün ve kubuh konusunda belli bir yetkinliğe sahip olmakla birlikte her ne kadar hüküm koyucu bir işleve sahip olmasa da hükmün her aşamasında etkin bir rol üstlenmektedir.

Eşya ve fiillerdeki iyilik ve kötülük hallerini yaratan ve takdir eden Allah olduğundan onların hakikatlerini ve içyüzünü de en iyi O bilir. Takdiri Allah yaptığından iyilik ve kötülüğün kriterini de O belirlemiştir. Buna karşın aklın bilme ve idrak hususunda

¹¹¹ Yetkin, *Debûsî'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkah Usûlündeki Yeri*, 127-128, 137.

¹¹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 72-73; *Cessâs, el-Fusûl*, 3/380.

¹¹³ *Cessâs, el-Fusûl*, 3/380-381.

¹¹⁴ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 6/80-81.

sınırlılıkları vardır.¹¹⁵ Dolayısıyla eşya ve fiillerde değer teolojisi ve teklifle ilgili olarak vahiy ve aklın işlevini birbirilerinden bağımsız olarak tam bir şekilde ayırabilmek mümkün olmasa da birlerine karşı etki alanlarından bahsetmek mümkündür.

Mâtürîdî'ye göre aklın peygamber ve vahye olan ihtiyacının birçok sebebi vardır. Bunlardan birincisi nübüvvetin insanlar arasında doğacak anlaşmazlık durumlarında uzlaşmayı sağlayacak ve onları bir noktada birleştirecek merci olmasıdır. İkincisi din ve dünya işlerinde insanların fayda ve zarar noktasında farklı düşüncelere sahip olmaları ve insanların bilmeyip Allah'ın bildiği hususların vahiyle bildirilmiş olmasıdır. Üçüncüsü vahiy iyilik ve kötülük konusunda akılların yetki alanına giren hususlarda en doğrunun tayin ve tespiti, akılların yetkisinin dışındaki hususlarda ise ilâhî bildirimle yol göstericidir. Dördüncüsü insanın tabiatı ve dünyevî meşguliyetler sebebiyle aklın yanılığa düştüğü durumlarda ona doğruyu gösterecek ve açıklayacak olmasıdır. Beşincisi hem akıllı objesi hem de aklın algı nesnesine ilişecek eşya ve fiillerle ilgili doğal ve suni engeller olduğunda akla yardımcı bir işlev üstlenmesidir. Son olarak ise emir ve nehiy, mubah ve mahzurlu, vaad ve vaîd gibi delil ve hücceti fiziki âlemde olmayan meselelerin tek kaynağının peygamberin getirdiği haberler olmasıdır.¹¹⁶

Teklifle ilgili hükümlerin ortaya konulmasında vahyin akıl karşısında birinci rolü, aklen tümel, genel ve soyut bir halde bilinen ilkelerin tikel, özel ve somut hale getirilmesidir. Her ne kadar akıl, nefisten bağımsız olarak iyi şeylere meyilli olması hasebiyle kişiyi iyiliklere yönlendirirken, kötü şeylerden de nefret eden bir tabiat üzere olmasından dolayı da kişiyi kötülüklerden alıkoysa da neyin iyi neyin kötü olduğunu tam olarak tespit edemez. Yani onun tabiatının iyiliğe meyil kötülükten nefret eder şekilde olması, teklife yönelik olarak emir ve nehiylerin delili ve işaretçisi olduğunu gösterir. Dolayısıyla burada aklın eyleme yönelik faaliyetlerini beyan eden ve bunu teklifle ilgili bir boyuta çeken peygamber ve vahye ihtiyaç duyulur.¹¹⁷

Nesefî'nin kaydettiğine göre, Yüce Allah insanları akıl ve zekâ bakımından birbirlerinden farklı yaratmıştır. Bazıları üst düzey ve keskin zekâ seviyesinde olup nefsânî arzularından yüz çevirmiş olmaları hasebiyle dine ait meseleleri tefekkür ve idrak hususunda ileri konumdadırlar ve vahye ihtiyaç duymazlar. Bazıları da aynı akıl ve zekâ seviyesine sahip olsalar da nefsânî ve dünyevî meselelerle meşgul olmalarından dolayı söz konusu tefekkür ve idraki gerçekleştiremezler ve vahye ihtiyaç duyarlar. Diğer bazıları ise normal zekâlı, kötü karakterli ve katı fikirli olduklarından vahye muhtaçtırlar. Buna göre sayıca azınlığı oluşturan birinci grubun dışındaki insanların geneli akıl ve zekâ bakımından birbirlerinden farklı seviyelerde olduklarından vahyin aydınlatması ve rehberliğine ihtiyaç duyarlar.¹¹⁸ Normal şartlarda Allah peygamber göndermeden mükellefiyeti yalnızca nazar

¹¹⁵ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/310-311.

¹¹⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhid*, 252-256.

¹¹⁷ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/16-17.

¹¹⁸ Nesefî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/20-22.

ve tefekküre dayandırabileceksen, lütfu ve rahmeti vesilesiyle öğrenmenin kolay ve basit bir şekilde gerçekleşmesi ve sorumlulukların kolayca ifası için süreci peygamberlerle desteklemiştir. Aksi durumda hem aklın tek başına dinî yükümlülüklerle erişmesi hem de bunların ifası noktasında eksiklikler meydana gelecekti.¹¹⁹ Bu konuda aklın yeterli olduğu kabul edilse bile, insan aklı kendi sınırlılıklarından dolayı hep bir üst akıldan yardım alma ihtiyacı hissetmiştir. Bu itibarla peygamber ve vahiy aklın işini kolaylaştırıp yükünü hafifletmiştir. Burada bir de aklın sağlıklı düşünmesinin önündeki engeller de göz önünde bulundurulduğunda, peygamber iyilik ve kötülük hususunda insanlara hatırlatma, uyarma ve onları sakındırmak suretiyle yol gösterip yardım etmiştir. Bu yönüyle nübüvvet insanları tefekküre sevk edip, aklın sağlıklı düşünmesinin önünde onu desteklemek için yardımcı rolü oynamıştır.¹²⁰ Vahyin burada diğer bir işlevi de akılların subjektif yargılarını bir noktada toplayıp görüş birliği sağlamaktır.¹²¹ Böylece tüm akıl sahiplerinin üzerinde ittifak edecekleri ve görüş birliği sağlayacakları bir temel sağlanmış olacaktır.¹²² Zira akıl sahiplerinin kendilerine has mülâhazalarının ve amaçladıkları hedeflerin farklı olmasından dolayı Allah'ın lütfu sonucu vahiy olmaksızın beşeri görüşlerin ittifak etmesi mümkün değildir.¹²³

Akl sahiplerinin imtihan için gönderildikleri şu dünya hayatında eşya ve fiillerin bilgisine deneme-yanılma yoluyla tecrübe ederek ulaşmaya çalışmaları ciddi bir külfet ve meşakkat içermektedir. Bu noktada vahiy onlara hayatın her alanında hazır tecrübeler sunarak aklın önünü açmış olur. Zira eşya ve fiillerin hakikati ve içyüzüne vakıf olmak akılların gücü kapsamında olmadığından fayda-zarar dengesi içinde bütün bunların bilgisine vahiyle sahip olunabilir. Böylece vahiy ahirete yönelik söyleminin yanında dünya hayatıyla ilgili olarak da akla yol gösterip kılavuzluk yapar.¹²⁴ Bu bağlamda teklif alanında vahyin bir diğer işlevi de akıl sahiplerine öğüt ve nasihat vermenin yanında onlara örnek teşkil etmesidir. Peygamberler ve vahiy din ve dünya işlerinde yol göstermek için akıl sahiplerine öğüt ve nasihatlerde bulunarak onları tabiatları doğrultusunda yönlendirmişlerdir.¹²⁵ Öte yandan ilâhî emirler aklın gerektirdiği hükümleri geçersiz kılmadığı gibi onların hikmetini de açığa çıkarmaktadır. Vahiyle ortaya çıkan emir ve yasaklar aynı zamanda fiillerin Allah'a nispetine imkân tanıdığı gibi onlara ortaya çıkan sonuç ve hikmet hakkında da bilgi vermektedir. Bu bağlamda kişilere sorumluluk yüklemek için yalnızca aklın elde ettiği bilgilerle hareket edilseydi ilâhî hikmet ve aidiyetten yoksun

¹¹⁹ Mâtürîdî, *Te'vilât*, 9/417.

¹²⁰ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 255-256

¹²¹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72.

¹²² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 66.

¹²³ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 71-72.

¹²⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 250; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*, thk. Hüseyin Atay (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993), 1/60-61.

¹²⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 251.

olacağından sonuç ürkütücü olabilirdi.¹²⁶ Bir şeyin ilâhî bildirimle emredilmiş olması onun halihazırdaki durumunu beyan edip güzelliğini gösterir. Bu durumda zatından kaynaklı olarak aklen güzel görülen bir şeyin güzelliği şeriat tarafından da teyit edilmiş olur.¹²⁷

Akıl tabiatı gereği eşya ve fiillerle ilgili değer bilgisine ulaşma kabiliyetine sahip olmasından dolayı birtakım delillere dayanarak hükmün varlığı ve sorumluluğun gerekliliği gibi hususları bilse de mübalağa ve delilde son noktaya ulaşmak için de vahiy gönderilmiştir. Yani akıl esas itibariyle değer ve teklif bilgisine sahip olsa da inananların hakikat bilgisini pekiştirmek ancak daha önemlisi inkârcıların çeşitli sebeplerden kaynaklı tüm mazeretlerini de ortadan kaldırmak için vahiyle takviye edilmiştir. Başka bir ifadeyle Allah'ın vahiy ve peygamber göndermemesi durumunda akıl delili bağlayıcı ve cezalandırma hükmü sabit olsa da vahiyle inkârcıların küfürde son noktaya vardıkları görülür.¹²⁸ Nitekim akıl din ve dünya bilgisi bağlamında belli bir kabiliyete sahip olmakla birlikte, bilmek bakımından aklın da kapsama alanının dışında olan hususlar vardır. Bu noktada vahiy aklın kendi imkân dairesinde bilgisine ulaşamayacağı alanların bilgisini de temin etmektedir.¹²⁹ Zira peygamber vahye dayalı olarak ilâhî bir yardım olmadan akıl sahiplerince asla bilinemeyecek delilleri ortaya koymuştur.¹³⁰ Aklın kapsama alanının dışında yalnızca vahiyle bilinen hususlar ibadetler ve şer'î meseleler olup, buradaki boşluk da vahiyle doldurulunca Allah'a iman ve kulluk yolunda bütün mazeretler tüketilmiş olmaktadır. Buna göre aklen zorunlu olarak bilinen teklifi hususların yanında yalnızca vahiyle bilinecek hususlar da bildirilince akıl ve vahyin verilerinin toplamının ortaya çıkardığı deliller üzerine başka söylenecek bir şey kalmaz ve tüm mazeretler tüketilmiş olur.¹³¹

Aklın teklifle ilgili olarak birçok konu ve alanda çeşitli şekillerde vahye ihtiyacı olduğuna göre kapsama alanının dışında olan hususlara da bakmakta fayda vardır. Akıl sahipleri kendilerini yaratan Allah'ı bilip O'na iman ve şükür etme noktasında yetkin olsalar da imtihana dayalı olarak itaat, kulluk ve şükürün keyfiyet, mahiyet ve şeklini tayin ve tespit hususunda vahye ihtiyaç duyarlar.¹³² Burada aklın bedîhî olarak bildiği ve idrakte müstakil olduğu vâcib ve mümteni' alanlarının dışında, müstakil olmadığı mümkün alanında vahyin tayin ve tespitleri ön plana çıkarak akla yol göstermektedir.¹³³ Özellikle ibadetlerin zamanı

¹²⁶ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 341-342, 364.

¹²⁷ Şâşi, *Uşûlü'ş-Şâşi*, 96-98.

¹²⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 13/65-68; Debûsî, *Ta'vîmü'l-edille*, 442-447; Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, 85.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/294.

¹³⁰ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/331.

¹³¹ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 4/112.

¹³² Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/511.

¹³³ Şemsüddîn es-Semerkandî, *İslam İnanç İlkeleri*, çev. İsmail Yürük-İsmail Işık (Ankara: Araştırma Yayınları, 2011), 91-92.

ve yapılış şekilleriyle şükürün yeri, zamanı ve şekliyle ilgili olarak vahyin bildirimleri özel bir önem arz etmektedir.¹³⁴

Dünya hayatında ibadet ve şükür konularının yanında aklın vahyin yardımına ihtiyaç duyduğu başka bir konu da ahirettir. Esas itibarıyla dünya hayatının fani ve imtihan yeri olduğunu bilen her akıl, dünya hayatının devamı olarak ebedi olan ahiretin de bir ceza ve mükâfat yeri olduğunu idrak edebilir.¹³⁵ Ancak duyuşsal olarak bilinemediği ve müşahede edilemediğinden dolayı dünya hayatındaki amel ve davranışların ahiretteki ceza ve mükâfata dayalı akıbeti ancak vahiyyle bilinebilir. Şu halde gaybla ilgili hakikatler, amellerin karşılığı, şükür ve ibadet konuları yalnızca ilahî bildirimlere tabidir.¹³⁶ Bundan dolayı Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulunda imanın aklen vâcib olduğu fikriyle yapılması halinde sevap, terkinde ise ikâba müteallik durumlar kastedilmez. Çünkü akıl ahirette mükâfat ve ceza olarak karşılığı olan iyilik ve kötülük eylemlerini idrak edemediğinden bu konudaki referans vahiydir.¹³⁷ Şu halde teklifle ilgili olarak aklın temel bilgilerinin yanında vahyin rolü ve işlevi akılla bilinenleri tekit ve teyit, akılla bilinmeyenleri de bildirmek olduğu şeklinde özetlenebilir.¹³⁸ Bu bağlamda peygamberler; aklen vâcib olanların gerçekleşeceğini, mümteni' olanların da gerçekleşemeyeceğini teyit ederken, mümkün sahasına girenleri de açıklamışlardır.¹³⁹

Sonuç

Dinî metinlerde aklın fonksiyonu ve işlevselliğiyle ilgili birçok ifadeyle karşılaşmakla birlikte, nübüvvetin kelâmî bir formasyonda temellendirilmesine kadar aklın vahiy karşısındaki rolü ve konumu tartışma konusu yapılmamıştır. Bundan dolayı nübüvvet eksenli bir teolojide akıl hiçbir şekilde vahiyden bağımsız olarak konumlandırılmamıştır. Bu münasebetle dinî gelenekte akla biçilen rol genellikle ilâhî hitabın anlaşılır hale getirildiği bir araç ve konsept olarak temayüz etmiştir. Doğası gereği tevhid, iman ve şükür alanlarında belli bir yetkinliğe sahip olsa da son tahlilde akıl sınırlı bir yapıya sahip olduğu gibi dünya hayatında sağlıklı düşünmesinin önünde birtakım engeller vardır. Bu itibarla en akılcılarından en gelenekçilerine kadar tüm kelâm ekollerinde akıl vahiyden bağımsız kendi başına bir işleve sahip değildir. Aklı teklif açısından değerlendiren kelâm okullarının gayesi de onu tek başına ceza ve mükâfata dayalı bir sorumluluk yükleyen konumda değerlendirmek değildir. Zira akli böyle bir konuma getirmek nübüvveti işlevsizleştireceğinden sisteme zarar verecektir.

¹³⁴ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 252, 139-140; Neseî, *Tabsiratü'l-edille*, 2/19-20; Pezdevî, *Usûlu'd-dîn*, 96-97.

¹³⁵ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 2/24; 5/56-57.

¹³⁶ Mâtürîdî, *Te'vîlât*, 5/368-369; *Kitâbu't-Tevhîd*, 166-168, 245-246.

¹³⁷ Bâbertî, *Şerhu Vaşiyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*, 58-59.

¹³⁸ Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*, 4/71.

¹³⁹ Semerkandî, *Cümelü usûli'd-dîn*, 34.


Aklı hakikat bilgisine ulaşmada bir alet ve araç olarak değerlendiren Hanefî-Mâtürîdî kelâm okulu, her ne kadar ona marifetullah alanında bir rol biçse de uhrevî bir sorumluluk yükleme yetkisi vermez. Bu itibarla marifetullah ile nübüvvet ve vahyin tasdikinde akıl başat rol oynar. Aklın bu temel fonksiyonundan sonra vahyin işlevsellik kazandığı ve akla yön verdiği söylenebilir. İnsanı diğer varlıklardan ayıran ve ilâhî teklife muhatap olmasına vesile olan akıl, bu sorumluluğu tek başına yüklenmez. İmtihan dünyasında eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıyla ilgili olarak bilme, anlama ve idrak etmek gibi özellikleri onu uhrevî anlamda tek başına teklifin sahibi kılmaz. Dolayısıyla mikro planda kulluğun temellendirilmesi ve fonksiyonel hale getirilmesi için aklın yetkinliğinden bahsedilse de makro planda ilahi düzen içerisinde dünya ve ahiret açısından akıl bu sistemin sadece bir parçasıdır ve tek başına bütün bu sistemin belirleyicisi ve işleticisi değildir. Esas itibariyle teklif konusunda eşya ve fiillerin ontolojik yapılarıyla vahiy ve akıldan hiçbirisi diğerlerinden bağımsız ve tek başına bir işlevselliğe sahip değildir. Bu üçlüden en kilit role sahip olanı da şüphesiz akıldır. Ancak vahiy ve akıl karşılaştırmasında her ikisini de kaynakları açısından değerlendirdiğimizde bir noktadan sonra aklın vahyin yönlendirmesine ihtiyaç duyduğu ortaya çıkmaktadır. Zira aklın kaynağı insansa vahyin kaynağı da bizatihi Allah'tır. Bu itibarla vahyin üst aklının insanın bireysel aklına göre daha objektif ve birleştirici bir özelliğe sahip olduğu söylenebilir. Bu bağlamda insanî akıl vahyin genelliğine nazaran daha sübjektif kalmaktadır. Şu hâlde Yüce Allah diğer varlıklardan farklı olarak akli belli bir yetkinlikte yaratmış olsa da bu durum onu ahirete dönük olarak tek başına teklifin sahibi yapmaz. Sahip olduğu söz konusu özellikler onu vahyin yükümlülükleri karşısında bilişsellik açısından etkili kılmaktadır.

Kaynakça | References


- Ateş, Nimet. *İmam Mâtürîdî'nin Düşünce Sisteminde Ahlak*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *Şerhu vaşîyyeti'l-İmâm Ebî Hanîfe*. thk. Muhammed el-Ayidî-Hamza el-Bekrî. Amman: Dâru'l-Feth, 2009.
- Bardakoğlu, Ali. "Hüsün ve Kubh Konusunda Aklın Rolü ve İmam Mâtürîdî". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (1987), 59-75.
- Bedir, Mürteza. "Reason and Revelation: Abû Zayd al-Dabbûsî on Rational Proofs". *Islamic Studies* 43/2 (Summer 2004), 227-245.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *İşârâtü'l-merâm min ibâreti imâm Ebî Hanîfeti'n-Nu'mân*. thk. Ahmed Ferîd Mezîdî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007.
- Beyâzîzâde Ahmed Efendi. *el-Usûlu'l-munîfe li'l-İmam Ebî Hanîfe*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2017.
- Brown, Daniel. "Islamic Ethics in Comparative Perspective". *The Muslim World* 89/2 (1999), 181-192.
- Buhârî, Abdülazîz. *Keşfü'l-esrâr 'an usûli Fahri'l-İslâm Pezdevî*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *el-Fusûl fi'l-usûl*. thk. Uceyl Câsim en-Neşemî. Kuveyt: Vezaratü'l-Evkâf ve'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1994.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *Tâcü'l-luğa*. nşr. Muhammed Tâmir. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2009.
- Debûsî, Ebû Zeyd Abdullâh (Ubeydullâh) b. Muhammed b. Ömer b. İsbâ. *Takvîmü'l-edille fi'l-uşûl*. thk. Halil Muhyiddîn el-Meys. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Hourani, George F. *Reason and Tradition in Islamic Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1985.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 cilt. Beyrut: Dâru Sâder, ts.
- İbn Kutluboğa, Ebû'l-Adl Zeynüddîn (Şerefüddîn) Kâsım. *Şerhu'l-müsâyere fi'l-'ağâ'idü'l-münciye fi'l-âhire*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 1347.
- Kâdî Abdülcebbar. *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl*. nşr. Taha Hüseyin. Kahire: Dâru'l-kütübî'l-Mısriyye, ts..
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vîlâtü'l-Çur'ân*. thk. Bekir Topaloğlu vd. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2007.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu-Muhammed Aruçi. Beyrut: Daru Sader, 2001.
- Mâtürîdî, Ebû'l-Mansûr. *Te'vîlâtü ehl-i's-sünne*. thk. Fatıma Yusuf Hıyemi. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay.

- Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1993.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Tabsiratü'l-edille fi usûli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2003.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *et-Temhîd fi usûli'd-dîn*. thk. Muhammed Abdurrahman Şağul. Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye, 2006.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed. *Bahrü'l-keîâm*. thk. Muhammed Salih el Ferfur. Şam: Mektebetü Dari'l-Ferfur, 2000.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât Ahmet b. Muhmûd. *İslam İnançının Ana Umdeleri-el-Umde Tercümesi*. çev. Temel Yeşilyurt. Malatya: Kubbealtı Yayıncılık, 2009.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-İ'timâd fi'l-i'tikâd*. thk. Abdullah Muhammed İsmail. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye, 2012.
- Pezdevî, Ebû'l-Usr. *Uşûlü'l-Pezdevî*. thk. Sâid Bekdâş. Beyrut: Dâru's-Sirâc, 2016.
- Pezdevî, Ebu'l-Yüsr Muhammed. *Usûlu'd-dîn*. thk. Hans Peter Linss. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyyetü li't-Türâs, 2003.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Şur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 2009.
- Sâbûnî, Nureddin. *el-Bidâye fi usûli'd-dîn/Mâtürîdiyye Akaidi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Saffâr, Ebû İshâk İbrâhîm b. İsmâîl. *Telhîşü'l-edille li-kavâ'id-i't-tevhîd*. thk. Angelika Brodersen. Beyrut: Müessesetür'r-Reyyân, 2011.
- Sâlimî, Ebû Şekûr. *et-Temhîd fi beyani't-tevhîd*. Dehli: el-Matbau'l-Farukî, 1309.
- Semerkandî, Ebû Seleme. *Cümelü usûli'd-dîn*. çev. A. Saim Kılavuz. Bursa: Emek Matbaacılık, 1989.
- Semerkandî, Alaüddîn. *Mizânü'l-usûl fi netâici'l-ukûl*. thk. Abdulmelik Abdurrahman Esedi's-Suudî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kura, 1984.
- Semerkandî, Şemsüddîn. *İslam İnanç İlkeleri*. çev. İsmail Yürük-İsmail Işık. Ankara: Araştırma Yayınları, 2011.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *Uşûlü's-Serahsî*. thk. Ebû'l-Vefâ el-Efgânî. Haydarâbâd: Lecnetü lhyâi'l-Maârifî'l-Osmâniyye, 1993.
- Serahsî, Şemsü'l-Eimme Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed. *el-Mesbûş*. çev. Mustafa Cevat Akşit vd. İstanbul: Gümüşev Yayınları, 2008.
- Şâşî, Nizâmeddin. *Uşûlü's-Şâşî*. Karchi: Mektebetü'l-Büşrâ, 2008.
- Tehânevî, Muhammed Ali b. Ali. *Keşşâfü iştilâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. nşr. Ali Dahrûc-Abdullah Hâlidî. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Yar, Erkan. *Müslüman Kelamında Teklif ve Sorumluluk*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- Yetkin, Hacer. *Debusi'nin Hayatı, Eserleri ve Fıkıh Usûlündeki Yeri*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Sahih ve Şâz Kırâat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sûreler

Fatih Cankurt |  0000-0001-9352-429X | fcankurt@mehmetakif.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerîm Okuma
ve Kiraat İlmi Ana Bilim Dalı | Burdur, Türkiye

ROR  : 04xk0dc21

Öz

İslâm'ın bidâyetinden bu yana korunmasına azami derecede itina gösterilen Kur'ân-ı Kerîm, hafızalar yanında mushaflarda da yazılı şekilde muhafaza edilmiştir. Bu amaçla, inen âyetler Hz. Peygamber döneminde vahiy katiplerince muhtelif malzemelere kaydedilirken, ilk halife Hz. Ebû Bekir döneminde mevcut malzeme üzerinde yazılı bulunan âyetler cem' edilerek kitap haline getirilmiş, bu kitaba da mushaf ismi verilmiştir. Hz. Osman devrine gelindiğinde ise, gerçekleştirilen fetih hareketleri vesilesiyle farklı bölgelerden bir araya gelen Müslümanların, bazı Kur'ân kelimelerinin farklı okunduğuna şahitlik etmeleri neticesinde ciddi tartışmalar vuku bulmuştur. İlahi kelamın sıhhatine dair şüphe uyandırabilecek nitelikteki bu tartışmalara son verme adına halife Osman'ın riyasetinde Kur'ân nüshaları istinsah edilmiş, bu nüshalar da dönemin önde gelen İslâm beldelerine birer kurrâ sahabî ile gönderilmiştir. Mushaflarla birlikte beldelere gönderilen sahâbenin, yedi harf ruhsatı çerçevesinde, Hz. Peygamber tarafından onaylanan okuyuş biçimleri, zaman içerisinde o bölgede intişar etmiş ve kırâat ekollerinin teşekkülüne zemin teşkil etmiştir. Medine, Mekke, Basra, Şam ve Kûfe şehirleri özelinde ortaya çıkan ekollerce benimsenip meşhur olmuş okunuş şekilleri, asırlardır kırâat ilmi vasıtasıyla varlığını sürdürmektedir. Kur'ân kelimelerinin okunuş keyfiyetlerini konu edinen kırâat ilmi, Hz. Peygamberden sadır olan veya onay alan farklılıkları muhafaza ve sonraki nesillere aktarma vazifesini ifa etmektedir. Bu vazifinin ifasında kurrâlar aracılığıyla sürdürülen kırâat tedrisatı (aşere-takrib-tayyibe) yanında alan üzerine telif edilmiş eserler başrol oynamaktadır. Kur'ân kelimelerine ait bu farklılıkların İslâmî ilimlere yönelik birtakım etkilerinden söz etmek mümkündür. Zira tefsir başta olmak üzere fıkıh, kelim gibi ilimler özelinde kırâat farklılıklarından istifade edilebilmektedir. Bu ilimler kapsamında Kur'ân kelimelerindeki farklılıklardan, âyetleri anlamlandırma, bazı fikhî ve kelâmî hükümlere temel teşkil etme noktasında yararlanılmıştır. Sahih ve şâz kırâat ihtilaflarının tespiti, bu farklılıkların tefsirî yöndeki etkisine yönelik incelemenin yer aldığı bu çalışmada, halk tarafından namaz sûreleri olarak da nitelenen, kısâru'l-mufassal sûreler arasında yer alan, mushaf sıralamasındaki son on (Fîl-Nâs arasındaki) sûre tetkik edilmektedir. Araştırmada kaynakların müsaade ettiği ölçüde sahih kırâat farklılıkları yanında şâz okuyuşlar da tespit edilmeye çalışılmaktadır. Aynı zamanda saptanan bu kırâat farklılıklarının manaya etkisi incelenmekte, böylece mezkûr sûreler özelinde sahîh-şâz tüm kırâat farklılıkları ve bunların anlama tesirinin ortaya konması tahdîf edilmektedir. Bu gaye ile çalışmada her sûreye ait müstakil başlıklar altında öncelikle sûre hakkında özet bilgilere yer verilmekte, ardından âyetlerde farklılık bulunan kelimelere işaret edilmektedir. Görülen farklılıkların manaya etkisinin bulunup bulunmadığı ise tefsir ve dilbilgisi kaynakları dikkate alınarak

belirlenmeye çalışılmaktadır. Tespit edilen tüm farklılıklar da çalışmanın sonunda tablo şeklinde sunulmaktadır. Yapılan bu araştırma neticesinde, incelenen sûre ve âyetlerin hemen hepsinde sahîh kırâatler çerçevesinde hem ferş-i hurûf hem de usûl yönünden farklılıkların yer aldığı görülmüştür. Lafız itibarıyla âyetlerin mevcut şeklinden oldukça farklı bir forma sahip şâz kırâat ihtilaflarının bulunduğu da çalışmada müşahede edilen hususlardandır. Sahîh ve şâz, her iki başlık altındaki farklılıkların bazı yerlerde kısmî anlam değişikliklerine sebebiyet verebildiği ama bunların manayı tamamen farklılaştırmaktan ziyade zenginleştirme fonksiyonu icra ettiği görülmüştür.

Anahtar Kelimeler


Kur'ân-ı Kerîm, Kırâat, Sahîh, Şâz, Tefsir.

Atıf Bilgisi


Cankurt, Fatih. "Sahîh ve Şâz Kırâat Farklılıkları Bağlamında Mufassal Sûreler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 136-180. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.06>

Geliş Tarihi	28.02.2024
Kabul Tarihi	29.04.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Mufassal Surahs in the Context of Authentic and Shādh Qiraat Differences

Fatih Cankurt |  0000-0001-9352-429X | fcankurt@mehmetakif.edu.tr

Assistant Professor | Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Qur'anic Recitation | Burdur, Türkiye

ROR  : 04xk0dc21

Abstract

The Qur'ān al-Karīm, which has been preserved with the utmost care since the beginning of Islam, has been preserved not only in the minds but also in written form in mushafs. For this purpose, while the verses were written on various materials by the scribes of revelation during the Prophet's period, the verses written on the existing material were turned into a book during the reign of the first caliph, Hazrat Abu Bakr, and this book was named as mushaf. By the time of Hazrat Uthman, serious debates arose as a result of the fact that Muslims who came together from different regions on the occasion of the conquest movements realised that some Qur'anic words were read differently. In order to put an end to these debates, which could raise doubts about the authenticity of the Qur'an, copies of the Qur'an were reproduced under the leadership of Caliph 'Uthman, and these copies were sent to the leading Islamic cities of the period with a teacher. The recitation forms of the Companions, which were approved by the Prophet, spread in that region over time and formed the basis for the formation of schools of qiraat. The reading forms belonging to the schools that emerged in the cities of Medina, Mecca, Basra, Damascus and Kufa have continued to exist for centuries through the science of qiraat. The science of qiraat, which deals with the ways of reading the words of the Qur'an, fulfils the duty of preserving the differences approved by the Prophet and transferring them to the next generations. In the fulfilment of this task, the works written on the field play a leading role in addition to the ongoing Qiraat teachings. It is possible to mention some effects of these differences in Qur'anic words on Islamic sciences. This is because qiraat differences can be utilised in sciences such as jurisprudence and theology, especially in tafsir. Within the scope of these sciences, the differences in the words of the Qur'an have been used to make sense of the verses and to form the basis for some judgements. In this study, which includes the determination of sahih and shāz qiraat differences and the effect of these differences on interpretation, the last ten suras (between Fīl-Nās) in the order of the mushaf, which are among the qisar al-mufassal suras are examined. In this study, it is tried to determine the differences in the authentic qiraat as well as the shādh qiraats to the extent permitted by the sources. For this purpose, the study first gives brief information about the sūrah under separate headings for each sūrah, and then points out the words with differences in the verses. Whether the differences have an effect on the meaning or not is tried to be determined by considering the sources of tafsir and arabic grammar. All the

identified differences are presented in the form of a table at the end of the study. As a result of this research, it has been observed that almost all of the sūrah and verses examined have differences in terms of both *ferṣ al-hurūf* and *usul* within the framework of *sahih qiraat*. It is also observed in the study that there are also some *shāz qiraat* disputes that have a form quite different from the existing form of the verses in terms of wording. Although it is seen that the differences under both titles, *sahih* and *shāz*, can cause a change in meaning in some places, it has been observed that they perform the function of enriching the meaning rather than changing it completely.

Keywords

Qur'ān al-Karīm, Qirāat, Authentic, Shādh, Tafsīr.

Citation

Cankurt, Fatih. "Mufasssal Surahs in the Context of Authentic and Shādh Qiraat Differences". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 136-180. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.06>

Date of Submission	28.02.2024
Date of Acceptance	29.04.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Kur'ân-ı Kerîm, tevatüren nakledilen, lafzıyla taabbüd olunan¹ ilahi kelimedir. Bu kelimeler asırlardır belleklerde korunmuş, mushaflarda kayıt altında tutulmuş, günümüze değin tahrife uğramaksızın gelmiştir. Kur'ân-ı Kerîm'i teşekkül ettiren sûreler kendi içerisinde *tivâl*, *mesânî* veya *mufassal* şeklinde tesmiye edilmiştir.² Mufassal sûreler olarak nitelenen Kâf sûresinden Nâs sûresine kadarki sûreler de kendi içerisinde *tivâlü'l-mufassal*, *evsâtü'l-mufassal* ve *kisâru'l-mufassal* şeklinde üç başlık altında ele alınmıştır: Kâf - Mürselât arasındaki sûreler *tivâlü'l-mufassal*, Nebe sûresinden Leyl sûresine kadar olan kısım *evsâtü'l-mufassal*, Duhâ - Nâs arası sûreler ise *kisâru'l-mufassal* şeklinde nitelendirilmiştir.³

Kur'ân kelimelerinin okunuş keyfiyetleriyle ilgilenen kırâat ilmi, farklı okuyuşları rivayetine isnat etmek sûretiyle ele alır.⁴ Hz. Peygamber'in risaletinin son dönemlerinde, ortaya çıkan ihtiyaca binaen verilen yedi harf ruhsatı neticesinde vücut bulan okuyuş şekilleri, kırâat ilmi vasıtasıyla sıhhatli bir şekilde aktarılabildiği. Bu ilim çerçevesinde telif edilen eserler ve sürdürülen eğitimler, mevcut kırâatlerin sağlıklı bir biçimde muhafazasını mümkün kılmıştır.

Bu çalışmada, kırâat alanında yazılmış eserler çerçevesinde halk arasında “namaz sûreleri” olarak da bilinen, *kisâru'l-mufassal* sûreler arasında yer alan, mushaf sıralamasındaki son on sûre (Fîl-Nâs) hem sahih hem de şâz kırâatler çerçevesinde ele alınacaktır. Bu doğrultuda, sûrelerdeki farklı okunuşlar tespit edilip manaya tesiri de ortaya konmaya gayret edilecektir. İncelemenin tüm sûreleri ihtiva edecek vüsatte olması bu çalışmanın sınırlarını aşacağı için kapsam sınırlı tutulmuş, toplumumuzca aşına olunan on sûre tetkik edilmiştir.

Mezkûr sûrelerin sahih kırâatler yanında şâz kırâatler yönüyle de tetkik edilmesi, hususen bu noktadaki mevcut boşluğu doldurmaya katkı sağlama gayesine matuftur. Zira kırâat farklılıkları denince yalnız sahih kırâatler akla gelmekte, kırâat tedrisatında da şâz kırâatler üzerine herhangi bir inceleme, okuma söz konusu olmamakta, -ekseriyetle- lisansüstü eğitimlerde dahi üzerine durulmaya değer görülmemektedir. Halbuki şâz olarak nitelenen kırâatler sıhhat şartlarına⁵ aykırılık ihtiva etmesi sebebiyle makbul görülmesine de

¹ Muhammed Abdülazîm Zerkânî, *Menâhilü'l-irfân fi u'lûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1996), 1/15.

² Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi Tehanevi, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûni ve'l-ulûm*, thk. Refik el-Acem (Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996), 2/990; Abdülhamit Birışık, “Sûre”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/538.

³ Tehanevi, *Keşşâfü istilâhâti'l-fünûn*, 2/990; İbrahim Muhammed Cürmî, *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân* (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 273.

⁴ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve mürsidü't-tâlibîn* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1980), 3.

⁵ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-ibâne an meâni'l-kırâât*, thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî (Mısır: Dâru Nahda, 1977), 51.

esasında başta tefsir olmak üzere fıkıh, kelim ilimleri açısından önemli bir yer edinmektedir. Bugün şâz olarak nitelenen okuyuş biçimlerinin, sahih kırâatlerin tespitinden asırlar sonraki tasniflere istinat etmesi de şâz tanımını ve bu tanım üzerine bina edilen hususlarda birtakım eksik neticeleri beraberinde getirebilmektedir. Zira ilk dönemlerde azınlıkta kalan, meşhur olmayan kırâatler için kullanılan şâz tabiri, sonraki dönemlerde sahih kabul edilen on kırâatin dışındaki kırâatler için kullanılır olmuş, ibadet, hüküm noktasındaki değerlendirmeler de bu kabul üzerine bina edilmiştir.⁶

Ülkemizde kırâat farklılıkları ve manaya tesirleri üzerine yapılmış çalışmalara dair literatürün oldukça kalabalık olduğunu söylemek mümkündür.⁷ Bu çalışmaların bazıları müstakil bir sûreyi hem sahih hem şâz kırâatler çerçevesinde ele alırken,⁸ büyük çoğunluğu teşkil eden yüksek lisans tezi hüviyetindeki araştırmalarda ise bazı sûrelerdeki kırâat farklılıklarının manaya tesiri tahlil edilmektedir.⁹ Hususen lisansüstü tez kimliğindeki araştırmalarda, -çoğunlukla- sadece sahih kırâat literatürünün dikkate alındığı, sahih kırâat farklılıklarının kapsamının da günümüz İslâm coğrafyasında uygulanan kırâat tedrisatında *takrib* (*aşrû'l-kübra*) şeklinde ifade edilen oldukça kapsamlı ilim yerine daha dar kapsamlı olan *aşrû's-suğra* ilmiyle sınırlı tutulduğu müşahede edilmektedir.¹⁰ Kur'ân'ın son on sûresinin incelendiği bu makalede ise, *aşrû'l-kübra* olarak nitelendirilen usulde esas alınan metoda göre sahih kırâatler ve literatürün müsaade ettiği ölçüde şâz okunuşlar ele alınacaktır. Tespit edilen farklılıkların anlama tesiri de tefsir ve dilbilim eserleri nazar-ı dikkate alınarak tetkik edilecektir.

1. Sahih ve Şâz Kırâatler Açısından Mufassal Sûreler

Kırâatler, sahih ve şâz olarak iki kısma ayrılmaktadır. Sahih ve muttasıl bir senetle Hz. Peygambere ulaşması, Hz. Osman döneminde istinsah edilen mushafların hattına ihtimâlen de olsa uygunluk arz etmesi ve bir vechi ile de olsa Arap diline uyum sağlaması kırâatlerin

⁶ Konuyla alakalı tanım, tahlil ve tespitler için bk. Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâz Kavramı - Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-“, *Mâ'rife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/2 (2007), 57-110.

⁷ Kırâat farklılıklarının tefsire etkisini mukayeseli şekilde inceleyen bir çalışma için bk. İshak Kızılaslan, “Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve Ebû Hayyân'ın el-Bahrû'l-muhîf İsimli Tefsirlerindeki Kırâat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı”, *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 377-394.

⁸ Yaşar Akaslan, “Fâtîha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 109-141.

⁹ Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi Kütüphanesi (İSAM), “İlahiyat Fakülteleri Tezler Veri Tabanı” (Erişim 12 Şubat 2024).

¹⁰ Ülkemizde, *aşere-takrib-tayyibe* şeklinde adlandırılan kırâat eğitimlerindeki “aşere” aşaması daha dar kapsamlı bir eğitim olup Arap ülkelerinde “aşrû's-suğrâ” olarak da nitelenmekte; çok daha kapsamlı “takrib” aşaması ise Arap dünyasında “aşrû'l-kübrâ” şeklinde isimlendirilmektedir. Detaylı bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, *Kırâat İlmi ve Öğretim Metotları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2015), 106; Abdülhekim Ağırbaşı, *Kırâat Eğitim-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022), 97.

kabul şartları olarak zikredilir.¹¹ Bu kriterleri sağlayan kırâatler sahih kabul edilirken, şartlardan bir veya birkaçını sağlamayan bir kırâat ise şâz kapsamına dahil edilmiştir. Sahih kırâatler okunabilir ve hükümleriyle amel edilebilirken şâz kırâatlerin okunması caiz görülmemiş, bunlardan hüküm istinbat edilmesinde ise ihtilaf edilmiştir.¹²

Hem sahih hem şâz kıraat farklılıkları temelde, usûl¹³ ve ferşü'l-hurûf¹⁴ şeklinde iki başlık altında incelenmekte, usûlî kırâat ihtilaflarının anlama tesir söz konusu değilken ferşü'l-hurûf başlığı altındakilerin anlama tesiri olabilmektedir. Bu kısımda mezkûr mufassal sûreler, mushaftaki sırasına göre sahih ve şâz kırâatler yönünden tetkik edilecek, okuyuş farklılıklarının manaya etki edip etmediği hususunu tespitte gayret edilecektir. Âyetlerdeki kelimelerin sıralamasında da cümle içerisindeki tertip gözetilecek, her kelimedede -varsa- öncelikle sahih sonrasında şâz okuyuş farklılıklarına işaret edilecektir. Âyet metinleri ve akabinde verilecek meallerde, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından hizmete sunulan internet sitesi¹⁵ esas alınacaktır.

1.1. Fîl Sûresi

Mekke döneminde inen sûreler arasında yer alan Fîl sûresi, mushafta 105. sırada bulunmaktadır. Kâfirûn sûresinden sonra, Felak sûresinden önce, 19. sırada nâzil olmuştur.¹⁶ Hz. Peygamber'in veladetinden önce, dönemin Yemen valisi Ebrehe'nin (ö. 570 [?]) sûrede, Ka'be'yi yıkma kastıyla ordusuyla birlikte harekete geçmesi neticesinde, gagalarında ve ayaklarında taş bulunan ebâbil kuşları (bölük bölük kuşlar) tarafından dağıtılan ordunun akıbeti hatırlatılır. Zikri geçen vakada, kuşlar tarafından atılan taşlarla ordu dağılmış, böylece Ka'be'nin ve aynı zamanda Mekke halkının izzeti Allah tarafından muhafaza edilmiştir. Sûrede bu hadisenin zikredilmesi vesilesiyle o dönemde hayatta bulunan Mekkelilere Allah tarafından verilen bu lütuf anımsatılmaktadır.¹⁷ Sûre 5 âyetten müteşekkildir. Âyetlerdeki sahih ve şâz kırâat farklılıkları ve manaya etkileri şu şekildedir:

¹¹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-İbâne*, 51.

¹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011), 1/18-19.

¹³ Belirli bir kaide etrafında cem edilebilen imâle, idğam, teshîl gibi kırâat farklılıklarıdır. bk. Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzî'l-meânî min hurzi'l-emânî fi kirâati's-seb'a*, thk. İbrâhim Atve İvaz (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981), 319; Yaşar Akaslan, "Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları" *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 219.

¹⁴ Ferşü'l-hurûf, bir başlık altında toplanamayacak şekilde farklılıktaki, çoğunlukla anlama etki eder mahiyetteki okuyuş farklılıklarıdır. bk. Abdü'l-Alî Mes'ûl, *Mu'cemû mustalahâtü'l-ilmî'l-Kur'ânîyye*, 261-262.

¹⁵ Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2008), 24/627; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Kur'an-ı Kerim" (Erişim 12 Şubat 2024).

¹⁶ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin er-Râzî, *et-Tefsiri'l-kebir-Mefatihü'l-ğayb* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 32/117; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 5/688.

¹⁷ Detaylı bilgi için bk. Mustafa Çağrırcı, "Fîl Sûresi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul:

﴿ ١ ﴾ أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ

“Rabbin fil ordusuna ne yaptı, görmedin mi?”

Âyetteki “تَرَ” ifadesinin şâz olarak Abdurahman es-Sülemî (ö. 73/692 [?]) tarafından “تَرَّ” şeklinde ر harfinin iskanıyla okunduğu bildirilmiştir.¹⁸ Bu okuyuşun cezme ediciyi (لَمْ) ızhar etme amacına matuf olduğu ifade edilir ki manaya bir etkisi söz konusu değildir.¹⁹

“كَيْفَ فَعَلَ” kelimeleri ve “فَعَلَ رَبُّكَ” kelimeleri arasında Ebû Amr (ö. 154/771) kırâatinin Sûsî (ö. 261/874) rivayetinde ve Ya’kûb (ö. 205/821) kırâatinde, idğâm-ı kebîr²⁰ yapılmakta, “كَيْفَعَلَ” ve “فَعَّرَبُّكَ” şeklinde okunmaktadır.²¹ İdğamlar, okuyuşu kolaylaştırıcı mahiyetteki kaideler olduğu için²² manaya bir tesiri bulunmadığı bilinmektedir.

Bu âyetin bazı bedeviler tarafından “هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْفِيلِ” şeklinde okunduğu da zikredilmiştir.²³ Sahih kırâate göre “Rabbinin fil sahiplerine ne yaptığını görmedin mi?” manası mevcutken şâz kırâate göre “Fîl’in haberi sana gelmedi mi?” gibi bir anlam ortaya çıkmaktadır. Buradaki sahih ve şâz kırâatlerin mana yönünden benzerlik arz ettiğini ifade edebilmek mümkündür. Kırâat olarak aktarılan bu şâz ibarenin tefsirî mahiyette kullanılan bir ifade olduğu da değerlendirilebilir.

﴿ ٢ ﴾ أَلَمْ يَجْعَلْ كَيْدَهُمْ فِي تَضْلِيلٍ

“Onların planlarını boşa çıkarmadı mı?”

“كَيْدَهُمْ” kelimesinin sonundaki cemi mimi, sakin م harfinden sonra Kâlûn (ö. 220/835), İbn Kesîr (ö. 120/738), Ebû Ca’fer (ö. 130/747-48) tarafından sîla²⁴ ile okunmuştur.²⁵ Fonetik nitelikteki bu farklılıkta anlama etki söz konusu değildir.

﴿ ٣ ﴾ وَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ طَيْرًا أَبَابِيلَ

TDV Yayınları, 1996), 69-70.

¹⁸ Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitabi'l-bedî' li-İbn Hâleveyh* (Mısır: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2009), 177; Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsili İbn Cinnî, *el-Muhtesab fi tebyini vücuhî şevâzî'l-kıraa ve'l-izahî anha* (Mısır: Vizêratü'l-Evkâf, 1969), 2/373.

¹⁹ Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakaikü gavamizî't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücuhî't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 1222.

²⁰ İdğâm-ı kebîr, harekeli olan iki harf arasında yapılan idğama denilmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215; Tehanevi, *Keşşâfî istilâhâtü'l-fünûn*, 130.

²¹ Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*, thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî (Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010), 785; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

²² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

²³ Abdülatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat* (Dımaşk: Dâru Sadeddin, 2000), 10/587.

²⁴ Sîla cemi mimlerinden sonra sakin bir vav ilave ederek, med ile okumayı ifade etmektedir. bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214-215; Abdü'l-Alî Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâtü'l-ilmî'l-Kur'âniyye vemâ yeteallaku bih* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2007), 243.

²⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

“Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı?”

Âyetteki “عَلَيْهِمْ” ibaresindeki ه harfi Hamza (ö. 156/773) kırâatinde damme ile okunmuştur.²⁶ Aynı kelimenin sonundaki sakin م harfi ise Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer tarafından sıla ile okunmuştur.²⁷ Anlam açısından farklılık söz konusu değildir.

“طَيْرًا” kelimesindeki ط harfi Nâfi’ (ö. 169/785) kırâatinin Verş (ö. 197/812) rivâyetinde terkik²⁸ ile okunmuştur.²⁹ Usûl kapsamındaki bu okuyuşun manaya etkisi yoktur.

Âyetteki “طَيْرًا أَبَابِيلَ” kelimeleri arasındaki tenvinde İbn Zekvan (ö. 242/857), Hafs (ö. 180/796), Hamza, Ravh (ö. 233/847-48 [?]) ve Halef (ö. 229/844) sekte³⁰ ile, Verş hemzenin harekesini sakin ن harfine nakil³¹ yaparak “طَيْرُنَّأَبَابِيلَ” şeklinde okumuştur.³² Sekte veya nakil ile okuyuşun mana açısından herhangi bir tesiri yoktur.

تَرْمِيهِمْ بِحِجَارَةٍ مِنْ سِجِّيلٍ (٤)

“Onların üzerine pişkin tuğladan yapılmış taşlar yağdıran sürü sürü kuşlar salmadı mı?”

“تَرْمِيهِمْ” kelimesindeki ه harfi Ya’kûb kırâatinde damme ile,³³ sakin م harfi ise Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer kırâatinde sıla ile okunmuştur.³⁴ Okuyuş farklılıklarının manaya tesiri bulunmamaktadır.

“تَرْمِيهِمْ” kelimesinin şâz olarak, Ebu Hanife (ö. 150/767), İbn Ya’mer (ö. 89/708 [?]), İsa b. Ömer es-Sekafi ö. 149/766), A’rac (ö. 117/735), Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Ebu Hayat (ö. 203/818), İbnü Vâsıl (ö. 273/886), el-Fârisî (ö. 461/1069), İbn Mensûr (?) ve Kisâi’den Ahvâzî tarikiyle gâib siğa ile, ي harfiyle “يَرْمِيهِمْ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.³⁵ Cemi

²⁶ Dâni, *Câmi’u’l-beyân*, 785; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

²⁸ Terkik, ince okumak demektir. Nafi kırâatinde makabli meksur olan ra harfleri ince okunur. Detaylı bilgi için bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/68-70; Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cemü mustalahâtü’l-ilmî’l-Kur’âniyye*, 131-132.

²⁹ İbnü’l-Cezerî, *Neşr*, 1/68-70; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed ed-Dimyâtî Bennâ, *İthâfu fuzalâi’l-beşer fi’l-kirâati’l-erbaate aşer*, thk. Enes Mehera (Lübnan: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2006), 94.

³⁰ Sekte, nefes almaksızın sesin bir süre kesilmesidir. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/190; Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cemü mustalahâtü’l-ilmî’l-Kur’âniyye*, 230.

³¹ Nakil, Nâfi kırâatinde, kelime sonunda gelen sakin harf sonrasındaki hemzenin harekesinin aktarılması demektir. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cemü mustalahâtü’l-ilmî’l-Kur’âniyye*, 325-326.

³² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/419; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

³³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 600.

³⁴ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

³⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/359; Ebu Hayyan Esirüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Ceyyani el-Gırnati el-Endelüsi, *Bahru’l-muhîr fi’t-tefsir*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Dâru’l-Fikr, 2010), 2/512; Ahmed b. Yûsuf es-Semin el-Halebî, *ed-Dürri’l-masûn fi’ulûmi’l-kitâbi’l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrat (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, ts.), 6/570.

isimler müzekker ya da müennes olabilir. Buna göre cemi isim olan “طِيرًا” kelimesi için müzekker fiil kullanılmıştır. Siğa değişse de anlama etksi söz konusu değildir.³⁶

فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ (٥)

“Sonuçta Allah onları yenilip ezilmiş ekine çevirdi.”

Âyetteki “فَجَعَلَهُمْ” kelimesindeki sakin م harfi sahih kıraat imamlarından Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer tarafından sîla ile okunmuştur.³⁷ Bu kelimenin şâz olarak Ebu’l-Melîh el-Hüzelî (ö. 122/740) tarafından “terk etmek, bırakmak” anlamında³⁸ “فَتَرَكَهُمْ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.³⁹ “فَجَعَلَهُمْ” şeklindeki sahih okuyuş “onları yenilmiş ekin yaprakları haline getirdi” manasına gelirken “فَتَرَكَهُمْ” şeklindeki anlamındaki okuyuş “onları yenilmiş ekin yaprakları halinde terk etti, bıraktı” şeklindeki bir manaya karşılık gelmektedir. Burada mana açısından ciddi bir farklılığın söz konusu olmadığı görülmektedir.

Aynı kelime için “فَجَعَلْتَهُمْ” şeklindeki bir okuyuşun varlığı da zikredilir.⁴⁰ Sahih kıratte fiil müzekker siğada iken bu kırâatte müennes siğadadır ki fâil burada kuşlar olmaktadır. Anlam açısından bakıldığında da sahih kırâate göre Fîl ordusunu yenilmiş ekin yaprakları haline getiren Allah Teâla’dır, şâz kırâate göre ise fail kuşlar olduğuna göre yenmiş ekin haline getiren kuşlardır. Burada da aynı olaya farklı veçheden işaret edilmektedir. Zira kuşlar fail olarak zikredilse de mutlak fail Allah olduğu için manada esas itibariyle değişim söz konusu değildir.

“مَأْكُولٍ” kelimesindeki hemze, Ebû Amr ve Nâfi’ kırâatinde hem vakf hem de vasl halinde ibdâl⁴¹ edilirken, Hamza kırâatinde yalnız vakf halinde ibdâl ile okunmaktadır.⁴² Telaffuzunda zorluk bulunan hemzeyi okuyuşta kolaylık sağladığı bilinen bu okuyuş şekli Nâfi’ ve Ebû Amr kırâatlerinin temel özelliklerinden biridir.⁴³ Fonetik nitelikte bu okuyuş farklılığının anlam yönünden ise bir etkisi yoktur. Aynı kelimenin Ebu’d-Derdâ (ö. 32/652 [?]) tarafından şâz olarak, öncesindeki م harfinin harekesine ittibâen hemzenin fethi ile

³⁶ bk. Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/110.

³⁷ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

³⁸ Ebü’l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü’l-A’rab* (Beyrut: Dâru Sadır, 2011), 10/405.

³⁹ İbnü’l-Cinnî, *el-Muhtesab*, 2/373; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 177.

⁴⁰ Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdîrrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz fi tefsîri’l-kitâbi’l-aziz*, thk. Abdüsselam Abdüşafi Muhammed (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 15/573.

⁴¹ İbdal, hemzenin elif, vav, ya harflerine çevrilmesidir. bk. Tehanevi, *Keşşâfî istilâhâtî’l-fünûn*, 86-87; Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cemü mustalahâtü’l-İlmi’l-Kur’âniyye*, 30, 31.

⁴² Dimyâtî, *İthâf*, 600.

⁴³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/316-317.

“مَأْكُولٍ” şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.⁴⁴ Bu okuyuşun manaya tesir eden bir yönü yoktur. Erken dönem mushaflarda bu gibi örnekler çokça görülebilmektedir.⁴⁵

Fil sûresindeki mevcut sahih kırâat farklılıklarının yalnız usûl yönünden olduğu, manaya tesiri bulunmadığı görülmektedir. Sûredeki şâz okuyuşlar kapsamında, ilk âyette lafzın tamamen farklılaştığı bir okuyuş şekli bulunsa da diğer ayetlerdeki değişikliklerin daha ziyade fiilin müenneslik- müzekkerliği, ğaib-muhataplığı noktasında olduğu ifade edilebilir. Bunların da tamamen farklı bir anlam ortaya koyacak nitelik taşımadığı dikkate alınmalıdır. Ayrıca şâz olarak nitelenen mezkur farklılıkların Arap dili kaidelerine uyum açısından sakınca teşkil etmese de mushaf hattıyla uyum sağlamaması ve senedinin sıhhati yönünden sakınca barındırdığı görülebilmektedir.

1.2. Kureyş Sûresi

Mushafta 106. sırada yer alan, nüzul tertibine göre ise 29. sırada bulunan sûre, Mekke döneminde nâzil olmuştur. Tîn sûresinden sonra, Âdiyât sûresinden önce inmiştir. Adını Hz. Peygamber’in de mensup olduğu Kureyş kabilesinden almıştır. Kureyş kabilesine sağlanan itibar, ticari faaliyetler için güvenlik içinde yaptığı yolculuklar vb. hususlar hatırlatılmak sûretiyle Ka’be’nin de rabbi olan Allah’a kullukta bulunmaları istenmektedir.⁴⁶

Sûredeki âyetlerde bulunan kırâat farklılıkları ve bunların manaya tesiri şu şekildedir:

{ ١ } لِإِيْلَافٍ قُرَيْشٍ

“Kureyş’in güvenliğini,”

“لِإِيْلَافٍ” kelimesini sahih kırâatlerden İbn Âmir (ö. 118/736) “لِإِلَافٍ” şeklinde ي harfi olmadan, Ebû Ca’fer fiâl vezninde hemze olmadan “لِيلَافٍ” şeklinde okumuştur. Diğer kurrâ ise “لِإِيْلَافٍ” şeklinde okumuştur.⁴⁷ Ebû Ca’fer’dan şâz yolla bu kelimenin “لِإِنْفٍ” şeklinde okuduğu da rivâyet edilmiştir.⁴⁸ “لِإِنْفٍ” dost manasındadır⁴⁹ ki buna göre “Kureyşin dostluğu için” gibi bir mana ortaya çıkmaktadır.

⁴⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz* (Beirut: Alem'ül-Kütüb, 1996), 2/745; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 8/512.

⁴⁵ bk. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası)* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011).

⁴⁶ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/646; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/103; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/692-693.

⁴⁷ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 698; Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-Keşf an vücûhi'l-kırâ'ati's-seb' ve ilelihâ ve hucejihâ*, thk. Muhyiddin Ramazan (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 2/389; Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü'l-meâni min hurzi'l-emâni fi karâati's-seb'a*, 728; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

⁴⁸ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/747; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîd*, 8/514.

⁴⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, 9/11.

Aynı kelimenin şâz olarak, Ebû Ca'fer, el-A'rac ve İkrime (ö. 105/723) tarafından “لِيَأْلَفُ” şeklinde,⁵⁰ İkrime ve Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) tarafından ğaib emir siğası ile “لِيَأْلَفُ” şeklinde, yine İkrime tarafından “لِيَأْلَفُ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir. Burada aynı isme ait (İkrime) üç farklı okunuş şekli bulunduğu ortaya çıkmaktadır: “لِيَأْلَفُ-لِيَأْلَفُ-لِيَأْلَفُ” Bu kelimelerin aslı “أَلْفَ يَأْلَفُ” olup manası da alışmak, tanıdık olmak şeklindedir.⁵¹ Buna göre mana da “Kureyş'in alışması/tanıdık olması için” şeklinde farklılaşmaktadır. Kelimenin “huzur, teminat” manasındaki “الْأَفِ” şeklinde⁵² okunduğu da bildirilmiştir.⁵³

“لِيَأْلَفُ” kelimesinin şâz yolla Ebu Bekr Şu'be (ö. 193/809) tarafından birinci hemzeden sonra sakın bir hemze ilavesiyle “لِيَأْلَفُ” şeklinde okunduğu da ifade edilmiştir.⁵⁴ Bu okuyuşa göre mana “Kureyş'in alışması, dost olması için” şeklindedir.⁵⁵ Kelime özelinde ortaya çıkan “أَلْفِ”, “الْأَفِ” ve “يَأْلَفُ” şeklindeki farklılıkların yakın anlam ihtiva ettikleri görülebilmektedir.⁵⁶

“قُرَيْشٍ” kelimesindeki ش harfinin meftuh şekilde “قُرَيْشٍ” şâz yolla okunduğu bildirilmiştir.⁵⁷ Bu kelime kabile ismi olduğu için gayr-ı munsarif kabul edildiği, bundan dolayı böyle okunduğu zikredilmiştir.⁵⁸ Manaya etkisi söz konusu değildir.

﴿يَأْلَفُهُمْ رَحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ (٢)

“onların kış ve yaz yolculuklarında güvenliğini sağlamak için (Allah lütuflarda bulundu).”

“يَأْلَفُهُمْ” kelimesindeki hemzeyi sahih kırâatlerden Ebû Ca'fer med harfi olmaksızın “الْأَفُهُمْ” şeklinde, diğer kurrâ med ile okumuştur.⁵⁹ Kelimedeki sakın م harfini Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer sıla ile okumuştur.⁶⁰

Ebu Bekr Şu'be tarafından harekeli hemzeden sonra sakın bir hemze ilavesiyle “لِيَأْلَفُهُمْ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.⁶¹ Yine şâz olarak Muhammed b. Davud en-Nekkâr (ö

⁵⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 9/514; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/403; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

⁵¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, 9/10.

⁵² Huzur, teminat anlamındadır. bk. İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, 9/11.

⁵³ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006), 22/497.

⁵⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâat*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1980), 698; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514.

⁵⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1222.

⁵⁶ Ebu Abdillêh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddîn Râzî, *et-Tefsiri'l-kebîr-Mefatihü'l-ğayb* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2008), 32/105.

⁵⁷ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/748.

⁵⁸ bk. Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 10/549.

⁵⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 32.

⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

⁶¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514.

349/960), Ebu'l-Hasan Hammâd (ö. 384/994?), ve el-A'shâ (ö. 200/815) tarafından meksur bir hemze ilavesiyle “إِبِلَافِهِمْ” şeklinde okunduğu aktarılmıştır.⁶² İbn Fuleyh (?), İkrime, İbn Abbas (ö. 68/687-88), Eban b. Tağlib (ö. 141/758) tarafından “أَفِهِمْ” şeklinde okunduğu rivâyet edilmiştir.⁶³ İkrime ve İbn Fuleyh tarafından “أَفِهِمْ” şeklinde⁶⁴ ve “أَفِهِمْ” şeklinde bir okuyuşun bulunduğu,⁶⁵ “الْأَفِهِمْ” şeklinde Ebû Ca'fer, İbn Kesîr'e nispet edilen tariklerden Buhari (ö. 256/870), İbn Âmir, Ebu Hayat, İkrime, İbn Fuleyh, İbn Zekvan'dan et-Tağlibînin okuduğu ifade edilmiştir.⁶⁶ İlk âyette bulunan aynı kelime hakkında verilen bilgilere istinat ederek kelimedeki farklılıkların manaya tesir edecek bir durumun söz konusu olmadığı ifade edilebilir.

“رُحَلَّةٌ” kelimesindeki ر harfinin şâz olarak Ebu's-Semmâl (ö. 160/776) ve Ezrak'ın (ö. 240/854) damme harekeyle “رُحَلَّةٌ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.⁶⁷ Bu şekilde kendisine seyahat edilen yön anlamındadır.⁶⁸

فَلْيَعْبُدُوا رَبَّ هَذَا النَّبِيِّ (٣)

“Onlar da şu evin rabbine kulluk etsinler.”

Âyette kırâat farklılığı bulunmamaktadır.

الَّذِي أَطْعَمَهُمْ مِنْ جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ مِنْ خَوْفٍ (٤)

“Kendilerini besleyip açlıklarını gideren ve her çeşit korkudan emin kılan.”

“أَطْعَمَهُمْ” kelimesindeki sakin م harfi Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca'fer tarafından sıla ile okunmuştur.⁶⁹

“مِنْ جُوعٍ” ibaresinin “عَنْ جُوعٍ” şeklinde bir şâz okuyuş bildirilmiştir ki burada harf-i cer değişse de benzer mana taşımaktadır.⁷⁰

“جُوعٍ وَأَمَّنَّهُمْ” tenvinle و arasında Hamza'nın râvisi Halef tarafından idğâm mea'l-ğunne ile değil idğâm bilâğunne ile okunmuştur.⁷¹ Manaya tesiri söz konusu değildir.

⁶² Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/572.

⁶³ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180.

⁶⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180.

⁶⁵ Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati'l-şevâz*, 2/749.

⁶⁶ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

⁶⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati'l-şevâz*, 2/749; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

⁶⁸ Zemaşserî, *el-Keşşâf*, 1222.

⁶⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

⁷⁰ Bahâu'd-Dîn İbnü Akîl, *el-Müsâid alâ tehîli'l-Fevâid*, thk. Muhamed Kâmil Berakât (Mekke: Câmîati Ümmi'l-Kurâ, 1982), 2/266.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/20.

“مِنْ خَوْفٍ” kelimeleri arasını Ebû Ca’fer ihfâ ederek okumuştur. Ebû Ca’fer tarafından tüm sakin ن veya tenvinlerden sonra خ ve غ harfleri geldiği zaman uygulanan bu okuyuşun⁷² mana açısından bir tesiri yoktur.

Üç âyetinde kıraat farklılıkları bulunan Kureyş sûresinde hususen aynı kökten gelen “لَا يَلْفِ” ve “يَلْفُهُمْ” kelimelerinde oldukça fazla sayıda kıraat ihtilafı bulunduğu görülebilmektedir. Her ne kadar farklılık sayıca çok olsa da bunların anlam açısından birbirlerine yakınlık arz ettiği ifade edilebilir. Sûredeki diğer ihtilafların ise daha ziyade fonetik farklılıklar kapsamında olduğu müşahede edilmektedir.

1.3. Mâûn Sûresi

7 âyetten müteşekkil sûre 17. sırada inzal olmuştur. Mushaflarda ise 107. sırada yer almaktadır. Kâfirûn sûresinden önce Tekâsür sûresinden sonra Mekke’de inmiştir. “Mâûn”, “yardım, zekat” anlamına gelmektedir.⁷³ Sûrede nimetlere nankörlük eden, hesap gününü inkar eden kişi ve amellerini gösteriş için yapan riyakar kimse şeklinde iki tip insan tasviri yapılmaktadır.⁷⁴

Sûredeki âyetler ve kırâat farklılıkları şöyledir:

أَرَأَيْتَ الَّذِي يُكَذِّبُ بِالدِّينِ ﴿١﴾

“Gördün mü dini yalan sayanı?”

Nâfi’ ve Ebû Ca’fer tarafından “أَرَأَيْتَ” kelimesindeki ikinci hemze teshîl⁷⁵ ile okunmuştur. Ayrıca imam Nâfi’ aynı kelimeyi “أَرَأَيْتَ” şeklinde hemzeyi elife ibdâl ederken Kisâî, hemzeyi hafzederek “أَرَيْتَ” şeklinde okumuştur.⁷⁶ Telaffuzu zor bir harf olan hemzenin okunuşunu kolaylaştırmayı sağlayan bu kırâatlerin anlam yönünden bir farklılığı söz konusu değildir.

“أَرَأَيْتَ” kelimesini şâz olarak Abdullah b. Mes’ûd’un “أَرَأَيْتَكَ” şeklinde okuduğu aktarılmış,⁷⁷ yine İbn Mes’ûd tarafından ikinci hemze olmaksızın “أَرَيْتَكَ” şeklinde okunduğu da bildirilmiştir.⁷⁸ Bu okuyuşa göre anlam “sen cezayı yalanlayan kimseyi gördün mü, bildin mi?” şekline dönüşmektedir.⁷⁹

⁷² İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/18; Dimyâtî, *İthâf*, 32.

⁷³ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Mâûn Sûresi Tefsiri” (Erişim 10 Şubat 2024).

⁷⁴ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/657; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32/111; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/692-693.

⁷⁵ Kolaylaştırma anlamına gelen teshîl kırâatte, hemzelerin yumuşatılarak okunmasını ifade eder. bk. Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cem*, 135.

⁷⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 602.

⁷⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/517; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/574.

⁷⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Alemü’l-Kütüb, 1988), 5/367.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1223.

“يُكَذِّبُ بِالذِّينِ” kelimeleri arasında Ebû Amr ve Ya’kûb kırâatlerinde idğâm-ı kebîr yapılmıştır.⁸⁰ İdğâmın kolaylık muradıyla uygulandığı bilinmektedir, manaya tesiri yoktur.

“يُكَذِّبُ بِالذِّينِ” Abdullah b. Mes’ûd tarafından harfi cersiz, “يُكَذِّبُ بِالذِّينِ” şeklinde şâz yolla okunduğu rivâyet edilmiş, buradaki ب harfinin sıla olduğu, dolayısıyla manaya bir tesiri bulunmadığı belirtilmiştir.⁸¹

فَذَلِكَ الَّذِي يَدْعُ الْيَتِيمَ (٢)

“İşte odur yetimi itip kakan;”

“يَدْعُ” kelimesinin şâz rivâyetle Hz. Ali, Hasan Basrî, Ebû Recâ Utâridî (ö. 105/723-24 [?]) ve Muhammed b. Sümeýfa’ (ö. 215/830) tarafından د harfinin fethiyle ve ع harfini tahfif ederek “يَدْعُ” şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.⁸² Kelimenin bu hali muhâdat kökünden muzari fiildir, “terketti, ihmal etti” şeklindeki bir manaya gelmektedir.⁸³ Buna göre diğer kırâatteki “itip kakan” manası yerine “yetimi terkeden, ihmal eden” manası ortaya çıkmaktadır.

وَلَا يَحْضُ عَلَى طَعَامِ الْمَسْكِينِ (٣)

“Ve yoksula yedirmeyi özendirmeyen!”

“يَحْضُ” kelimesinin Zeyd b. Ali tarafından şâz olarak “يَحْضُ” şeklinde okuduğu bildirilmiştir.⁸⁴ Yine şâz yolla “يَحْضُ” şeklindeki bir okuyuşa da zikredilmiştir.⁸⁵ Müfâale babından gelen bu iki okuyuşa göre mana “karşılıklı teşvik etme” şeklindedir⁸⁶ ki âyetin anlamı da “yoksula yedirmeyi birbirine özendirmeyen” şeklinde değişikliğe uğramaktadır.

فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ (٤)

“Vay haline o namaz kılanların ki,”

“لِلْمُصَلِّينَ” kelimesinde vakıf yapıldığı takdirde Ya’kûb kırâatinde hâ-i sekt⁸⁷ meydana gelmekte,⁸⁸ “لِلْمُصَلِّينَ” şeklinde okunmaktadır. Anlama bir tesiri söz konusu değildir.

الَّذِينَ هُمْ عَنْ صَلَاتِهِمْ سَاهُونَ (٥)

⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/280; Dimyâtî, *İthâf*, 22.

⁸¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/657.

⁸² İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; İbnü'l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/374; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/750; Ebû Hayyân, *Bahrü'l-muhît*, 8/517.

⁸³ Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/122; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991), 11/124.

⁸⁴ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/750.

⁸⁵ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/750.

⁸⁶ bk. Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1201.

⁸⁷ Harfi ya da harekeyi beyan için kelimelerin sonuna eklenen harflerdir. bk. Abdü'l-Alî Mes'ûl, *Mu'cem*, 329.

⁸⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

“Onlar namazlarının özünden uzaktırlar.”

“هُمَّ” kelimesi sonundaki م harfi de Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer tarafından sıla ile okunmaktadır.⁸⁹

“صَلَاتِهِمْ” kelimesindeki ل harfini Nâfi‘ kırâatinin Verş rivâyetinde tağlîz⁹⁰ ile okunmuştur.⁹¹ Manaya etkisi yoktur. Kelime sonundaki sakin م harfi de Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer tarafından sıla ile okunmaktadır.⁹²

“سَاهُونَ” kelimesinde vakf edildiğinde Ya’kûb tarafından “سَاهُونَهُ” şeklinde hâ-i sekt ile okunmuştur.⁹³ Aynı kelimeyi Abdullah b. Mes’ûd’un şâz olarak “لَاهُونَ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.⁹⁴ “İlgilenmeyen, umursamayan, önemsemeyen” manalarına gelen⁹⁵ “لَاه” kelimesiyle yapılan kırâate göre âyet “onlar namazlarını önemsemeyenler, umursamayanlardır” gibi bir manaya gelmekte ki ihmalkar, dikkatsiz anlamına gelen “سَاه” kelimesiyle yakın anlamlıdır.⁹⁶

الَّذِينَ هُمْ يُرَاؤُنَّ (٦)

“Onlar halka gösteriş yaparlar.”

“يُرَاؤُنَّ” kelimesindeki hemze vakf halinde iken Hamza kırâatinde teshîl ile okumuştur.⁹⁷ Hemzenin okunuşunu kolaylaştırma fonksiyonu icra eden teshîlin manaya tesiri yoktur. Aynı kelimedede med hafzedilerek ve hemze şeddelenerek “يُرُونَّ” şeklinde ve şeddesiz hemzeyle “يُرُونَ” şeklinde İbn Ebî İshak (ö. 117/735) tarafından okunduğu aktarılmıştır.⁹⁸ Kelime murâât kökünden ve tefil babındandır.⁹⁹ Buna göre de önceki âyette veyledilen kimselerin münafıklığı, ikiyüzlülüğü teşvik etme işini yaptıkları anlaşılır. “يُرُونَّ” şeklindeki bir okuyuş olduğu bildirilmiştir.¹⁰⁰

وَيَمْنَعُونَ الْمَاعُونَ (٧)

⁸⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

⁹⁰ Kendisinden önce isti'la harfi gelen lam harflerinin kalın okunmasını ifade eden tağlîz, Verş rivâyetinin hususiyetlerindedir. Detaylı bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/83.

⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/112; Dimyâtî, *İthâf*, 99.

⁹² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

⁹⁴ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/368; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181,

⁹⁵ Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sihah tacü'l-luga ve sihahi'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafur Attar (b.y.: y.y., 1990), 2248.

⁹⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani Şevkânî, *Fethü'l-kadir: el-Câmi' beyne fenneyi'r-rivâye ve'd-dirâye min ilmi't-tefsir* (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 2007), 1658; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/115.

⁹⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 601.

⁹⁸ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/368; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/751; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/517.

⁹⁹ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'ân'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/124.

¹⁰⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181.

“Hayra da engel olurlar.”

Bu âyette kırâat farklılığı bulunmamaktadır.

Mâûn sûresinde de Fîl sûresine benzer şekilde sahih kırâat farklılıklarının fonetik nitelik taşıdığı, hemen her âyette ise şâz kırâat farklılıkları bulunduğu görülmektedir. Bu farklılıkların anlama bir miktar etkisi bulunmakla birlikte daha ziyade zenginleştirme fonksiyonu icra ettiği görülmektedir.

1.4. Kevser Sûresi

“Çok hayır, bereket” manasına gelen, Hz. Peygamber’e cennette verileceği bildirilen havuzun da ismi olan *Kevser*, sûreye ad olmuştur.¹⁰¹ Medine döneminde indiği de zikredilen sûrenin Mekke’de indirildiği görüşü daha ziyade kabul görmüştür. Sûre Âdiyat sûresinden sonra, Tekâsür sûresinden önce 15. sırada indirilmiş olup mushafta 108. sırada yer almaktadır. Kur’ândaki en kısa süre vasfını haiz sürede Hz. Peygambere, dünya ve ahirette verilen nimetler zikredilmekte, kendisine düşmanlık edenler kınanmakta, ona kurban kesmesi emredilmektedir.¹⁰²

Âyetler ve kırâat farklılıkları şöyledir:

﴿ ١ ﴾ إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ

“Şüphesiz biz sana bitip tükenmez nimetler verdik.”

“أَعْطَيْنَاكَ” kelimesinin Hasan Basrî (ö. 110/728), Talha, İbn Muhaysın (ö. 123/741), Ümmü Seleme (ö. 62/681) tarafından şâz olarak “أَنْطَيْنَاكَ” şeklinde okunduğu rivâyet edilmiştir.¹⁰³ اعطى kelimesi için bazı kabilelerde ع harfi yerine ن harfiyle telaffuz edildiği, bunun da anlam açısından farklılık arz etmediği zikredilmiştir.¹⁰⁴

﴿ ٢ ﴾ فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَأَنْحَرْ

“Şimdi sen rabbın için namaz kıl ve kurban kes!”

Âyette kırâat farklılığı bulunmamaktadır.

﴿ ٣ ﴾ إِنَّ شَانِئَكَ هُوَ الْأَبْتَرُ

“Asıl soyu gelmeyecek olan, sana karşı nefret duyandır.”

¹⁰¹ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), “Kevser Sûresi Tefsiri” (Erişim 10 Şubat 2024).

¹⁰² Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/679; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32/117; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/699-670.

¹⁰³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Ukberî, *İ’râbü’l-kirâati’l-şevâz*, 2/752; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/519; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/577.

¹⁰⁴ bk. Süleyman Ateş, *Yüce Kur’an’ın Çağdaş Tefsiri*, 11/131.

“شَانِكَ” kelimesi Ebû Ca‘fer tarafından “شَانِكَ” şeklinde, hemzenin ي harfine ibdâli ile okunmuştur.¹⁰⁵ Hamza da vakf halinde bu şekilde okumuştur.¹⁰⁶ Bu kırâatin manaya etkisi söz konusu değildir. Kelimeyi şâz olarak İbn Abbasın ش harfinden sonra ل olmadan “شَانِكَ” şeklinde kırâat ettiği de zikredilmiştir. Anlama etkisi yoktur.¹⁰⁷

“الْأَيْتَرُ” sakin ل ile hemze yan yan geldiği için Nâfi‘ nakil ile, İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve Ravh ise sekteyle okur.¹⁰⁸ Manaya etkisi söz konusu değildir.

1.5. Kâfirûn Sûresi

Kâfirûn, kafirler, inkarcılar demektir. Sûre, iniş sırasına göre 18, mushaf sırasına göre de 109. sırada yer almaktadır. Mâûn sûresinden sonra Fîl sûresinden önce nâzil olmuştur. Mekkeli müşriklerin Hz. Peygamber’e; bir sene kendi putlarına tapmasını bir sene de kendilerinin onun ilahına tapmalarına dair yaptıkları teklif üzerine sûrenin indirildiği aktarılır. Sûrede inancın şirkten uzak tutulması istenmektedir.¹⁰⁹

Sûrede bulunan kırâat farklılıkları şu şekildedir:

﴿ ١ ﴾ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ

“De ki: “Ey inkârcılar!”

“الْكَافِرُونَ” kelimesindeki ر harfini Nâfi‘ terki ile, ince sesle okumuştur.¹¹⁰ “الْكَافِرُونَ” kelimesini Ya‘kûb hâ-i sekt ile okur.¹¹¹ Anlama tesir söz konusu değildir.

Bu âyette alakalı Übey b. Ka‘b ve Abdullah b. Mes‘ûd’a “قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” şeklinde şâz bir okuyuş nispet edilmiştir.¹¹² Sahih kırâate göre anlam “De ki ey kâfirler”, şâz kırâate göre ise “Kâfirlere de ki..” şeklinde olmaktadır. Anlamda bir miktar farklılaşma söz konusu olsa da her iki kırâatte de sonraki âyetlerde muhataba aktarılacak mesaja işaret edilmektedir.

﴿ ٢ ﴾ لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ

“Ben sizin tapmakta olduğunuz şeylere tapmam.”

Âyette kırâat farklılığı yoktur.

﴿ ٣ ﴾ وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ

¹⁰⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

¹⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/302; Dimyâtî, *İthâf*, 67.

¹⁰⁷ Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/578.

¹⁰⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

¹⁰⁹ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 24/702; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/136; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/703.

¹¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/68-70.

¹¹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

¹¹² İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 15/587.

“*Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz.*”

“**أَنْتُمْ**” kelimesinin sonundaki **م** harfini Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer sıla ile okumaktadır.¹¹³ “**عَابِدُونَ**” kelimesindeki **ع** harfini İbn Âmir’in râvisi Hişâm imâleyle¹¹⁴ okumuştur.¹¹⁵ İki okuyuşun da manaya etkisi söz konusu değildir.

وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُمْ (٤)

“*Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim*”

“**عَابِدٌ**” kelimesindeki **ع** harfini İbn Âmir’in râvisi Hişâm imâleyle okumuştur.¹¹⁶

“**مَّا**” ibaresinin tenvin olmadan, “**عَابِدٌ مَّا**” şeklinde izafetle okunduğu bildirilmiştir.¹¹⁷ Buna göre mana, “Ben sizin taptıklarınıza tapacak değilim” şeklinde iken “Ben sizin taptıklarınıza tapanlardan değilim” şekline evrilmiş olmaktadır.

وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَّا أَعْبُدُ (٥)

“*Siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz.*”

Yukarıda da işaret edildiği üzere “**أَنْتُمْ**” kelimesinin sonundaki **م** harfini Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer sıla ile,¹¹⁸ “**عَابِدُونَ**” kelimesindeki **ع** harfini İbn Âmir’in râvisi Hişâm imâleyle okumuştur.¹¹⁹

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ (٦)

“*Sizin dininiz size, benim dinim banadır.*”

“**لَكُمْ دِينُكُمْ**” kelimelerinin sonundaki **م** harfini Kâlûn, İbn Kesîr, Ebû Ca’fer sıla ile okumaktadır.¹²⁰

“**وَلِيَ دِينِ**” kelimelerini İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Zekvan, Ebu Bekr, Hamza, Kisai, Ya’kûb ve Halef **ي** harfinin iskanıyla “**وَلِيَ دِينِ**” şeklinde okumuştur.¹²¹ Ya’kûb ise “**وَلِيَ دِينِي**” şeklinde hem birinci **ي** harfinin iskanı hem de ikinci kelimedeki **ن** harfinden sonra **ي** harfinin ispatıyla okumuştur.¹²² Manaya etki söz konusu değildir.

¹¹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

¹¹⁴ İmâle, fethin zıddıdır: fetha hareketinin ya harfine, elifin ya harfine meylettirilerek seslendirilmesidir. bk. Tehanevi, *Keşşâfû istilâhâtî'l-fünûn*, 259; Abdü'l-Alî Mes'ûl, *Mu'cemü mustalahâtü'l-ilmî'l-Kur'âniyye*, 96; Mehmet Ali Sarı, “İmâle”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22/177.

¹¹⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

¹¹⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

¹¹⁷ Ukberî, *İ'râbü'l-karâati'l-şevâz*, 2/753.

¹¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

¹¹⁹ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

¹²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

¹²¹ Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min hurzi'l-emânî fi kırâati's-seb'a*, 729; Dimyâtî, *İthâf*, 604.

¹²² İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 699; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/390; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/822; Halebî,

Kâfirûn sûresinde şâz olarak ilk âyetin bütünüyle değişmesi ve üçüncü ayetteki “عَابِدٌ” şeklindeki okuyuşlarla, son âyetteki “وَلِي دِينَ” kelimelerindeki sahih okuyuşlar dışında fersû'l-hurûf kapsamında farklılık söz konusu değildir. Son âyetteki farklılığın anlama tesiri olmamakla birlikte mezkûr şâz farklılıkların anlama tesirinden söz edilebilir. Diğer tüm farklılıkların ise usûl kapsamında, anlama tesiri bulunmadığı görülebilmektedir.

1.6. Nasr Sûresi

Medine döneminde inen sûrelerdendir. Nüzul sırasına göre 114, mushaf tertibine göre ise 110. sırada yer almaktadır. Tevbe sûresinden sonra inzal edildiği, tam bir sûre şeklindeki inen en son sûre olduğu ve veda haccı esnasında indirildiği bildirilmiştir. İsmi “yardım, zafer” anlamına gelen “nasr kelimesinden almıştır.¹²³

إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ﴿١﴾

“Allah’ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde;”

“جَاءَ” kelimesindeki ج harfini İbn Zekvan, Hamza, Kisâi ve Halef imâle ile okumuşlardır.¹²⁴ İmâle ile okuyuşların anlama bir tesiri bulunmamaktadır.

Bu âyeti şâz olarak İbn Abbas’ın “إِذَا جَاءَ فَتْحُ اللَّهِ وَالنَّصْرُ” şeklinde takdim-tehir ederek okuduğu aktarılmıştır.¹²⁵ Burada lafızlar gibi mana da takdim tehire uğramış olmaktadır ki sahih kırâate göre “Allah’ın yardımı gelip fetih gerçekleştiğinde” şeklindeki anlam “Allah’ın fethi ve yardımı geldiğinde/gerçekleştiğinde” şekline dönüşmektedir.

Yine İbn Abbas’ın “إِذَا جَاءَ النَّصْرُ وَالْفَتْحُ” şeklindeki bir okuyuşu zikredilmiştir.¹²⁶ Burada da “نَصْرُ” kelimesinin muzafun ileyi olan Allah lafzı (الله) düşmüş lakin kelime nekre iken “النَّصْرُ” şeklinde marife olmuştur. Mana itibarıyla bir fark yoktur, zira “belirli bir yardım” anlamındaki “النَّصْرُ” kelimesinden kasıt yine Allah’ın yardımındır.

وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا ﴿٢﴾

“Ve insanların akın akın Allah’ın dinine girdiğini gördüğünde;”

“الله يَفْوَاجًا” kelimesi başındaki hemzeye sahih kırâat imamlarından Hamza “الله يَفْوَاجًا” şeklinde ي harfine ibdâl ederek okumuştur.¹²⁷ Anlama tesiri söz konusu değildir.

فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْ لَهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّابًا ﴿٣﴾

ed-Dürri’l-masûn, 11/583; Dimyâtî, İthâf, 604.

¹²³ Taberî, Câmi’u’l-beyân, 24/705; Râzî, Mefâtihu’l-ğayb, 32/149; Hayreddin Karaman vd., Kur’an Yolu, 5/706.

¹²⁴ İbnü’l-Cezerî, en-Neşr, 2/59; Dimyâtî, İthâf, 87.

¹²⁵ İbn Hâleveyh, Muhtasar, 181.

¹²⁶ İbn Atıyye el-Endelüsî, el-Muharrerü’l-vecîz, 15/590.

¹²⁷ Dimyâtî, İthâf, 67.

“*Rabbine hamdederek şanınun yüceliğini dile getir ve O’ndan af dile; şüphesiz O, tövbeleri çok kabul edendir.*”

Vasl halinde “وَاسْتَغْفِرُهُ” kelimesinde hâ-i kinâyeyi¹²⁸ İbn Kesîr sıla ile okumuştur.¹²⁹

Görüldüğü üzere Nasr sûresinde de ilk âyet dışında anlamda farklılık meydana getirecek kıraat ihtilafı söz konusu değildir. Birinci âyetteki kelimelerde takdim-tehir, marifelik-nekrelik yönünden yapısal bir değişiklik söz konusu olsa da manaya etkisi sınırlıdır.

1.7. Tebbet Sûresi

Mekke döneminde Fatiha sûresinden sonra, Tekvîr sûresinden önce 6. sırada indiği bilinen sûre, mushafta 111. sırada yer almaktadır. “Tebbet”, “kurusun, kahrolsun” anlamındadır. Sûrede Hz. Peygamber’in amcası Ebû Leheb ile karısı gibi servetine ve gücüne güvenenlerin sonu bildirilmektedir.¹³⁰ Hz. Peygamber’in kendine risalet görevi verilmesinin akabinde yakın akrabalarına yaptığı tebliğ sonrası amcası Ebû Leheb’in “Kuryup yok olasıca! Bizi bunun için mi çağırдың?” demesi üzerine bu sûrenin indiği ifade edilmiştir.¹³¹ 5 âyetten oluşan sûredeki âyetlerde yer alan kırâat farklılıkları ve anlama tesiri şu şekildedir:

تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ وَتَبَّ {١}

“*Ebû Leheb’in elleri kurusun! Kurudu zaten.*”

“لَهَبٍ” kelimesindeki ه harfini sahih kırâatlerden İbn Kesîr iskan ile “لَهَبٍ” şeklinde okumuştur.¹³² “لَهَبٍ وَتَبَّ” kelimeleri arasında da Hamza’nın râvisi Halef idğâm meâl-ğunne yerine idğâm bilâğunne ile okumuştur.¹³³

Âyetteki “أَبِي لَهَبٍ” ibaresinin yerine “أَبُو لَهَبٍ” şeklinde şâz bir okuyuş bulunduğu aktarılmıştır.¹³⁴ Arapça’da benzer kullanımlar mevcuttur ve anlam açısından bir farklılık söz konusu değildir.¹³⁵

Abdullah b. Mes’ûd, Übey b. Ka’b (ö. 33/654 [?]), A’mes (ö. 148/765), İbn Şenâbuz’a (ö. 328/939) nisbetle “وَقَدْ تَبَّ” şeklinde şâz bir okuyuş aktarılmıştır.¹³⁶ Bu okuyuştaki “قَدْ”

¹²⁸ Hâ-i kinâye, isimlerin sonuna ittisal olan müfred müzekker ğaib zamirdir. bk. İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Abdü’l-Alî Mes’ûl, *Mu’cemü mustalahâtü’l-ilmî’l-Kur’ânîyye*, 330.

¹²⁹ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

¹³⁰ Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, 24/714; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32/166; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/709.

¹³¹ Buhârî, “Tefsîr”, 111.

¹³² İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, 700; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/390; Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü’l-meânî min hurzi’l-emânî fi kırâati’s-seb’a*, 729.

¹³³ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/20.

¹³⁴ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181.

¹³⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1227; Halebî, *ed-Dürü’l-masûn*, 11/143.

¹³⁶ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhît*, 8/525.

kelimesi manayı tekid etmektedir. Sahih ve şâz her iki okuyuşa göre de dua, talep söz konusudur.¹³⁷

مَا أَغْنَىٰ عَنْهُ مَالُهُ وَمَا كَسَبَ (٢)

“Ona ne malı fayda verdi ne de kazandığı başka şeyler.”

“أَغْنَىٰ” kelimesinin sonundaki ن harfinde Hamza, Kisâi ve Halef imâle, Verş taklil ile okumuştur.¹³⁸ İmâle ve taklîl şeklindeki fonetik farklılıkların manaya etkisi yoktur.

“عَنْهُ” kelisindeki hâ-i kinâyeyi İbn Kesîr sıla ile okumuştur.¹³⁹

“كَسَبَ” kelimesinin şâz olarak Abdullah b. Mes‘ûd, A‘meş, Übey b. Ka‘b tarafından “اَكْتَسَبَ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁴⁰ Aynı kökten gelen bu iki kelimenin babları farklıdır, ancak mana itibarıyla benzerlik arz etmektedir. Zira iftial babı çaba ve gayretin fazla olduğunu ifade etmek için kullanılır.¹⁴¹ Buna göre sahih kırâatteki sülasi mücerred haliyle okuyuşa göre “kazandı” manası mevcutken, iftial babındaki “اَكْتَسَبَ” şeklindeki şâz okuyuşa göre “çabalayarak kazandı” şeklinde bir mana meydana gelmektedir.

سَيِّئِلِي نَارًا ذَاتَ لَهَبٍ (٣)

“O, alev alev yanan ateşe atılacak!”

“سَيِّئِلِي” kelimesinin sonundaki ل harfinde Hamza, Kisâi ve Halef imâle ile Verş ise taklîl ile okumuştur.¹⁴²

Aynı kelimenin şâz olarak A‘meş, Hasan Basrî, İbn Ebi Able (ö. 152/769), İbn Ebi İshak (ö. 117/735), Abdullah b. Mes‘ûd tarafından meçhul siğada, “سَيِّئِلِي” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁴³ Abdullah b. Mes‘ûd’a isnat edilen “سَيِّئِلِي” şeklinde meftuh ص ve şeddeli ل harfi ile bir okuyuş da bulunmaktadır. Bu fiil de “ateşe atmak, cehenneme koymak” anlamına gelmektedir¹⁴⁴ ki sahih kıraatteki mana ile paralellik arz etmektedir.

“لَهَبٍ” kelimesindeki ه harfinin iskan edildiği “لَهَبٍ” şeklindeki şâz bir okunuş, İbn Mihrân tarafından İbn Kesîr’e isnat edilmiştir.¹⁴⁵

وَأَمْرًا تُهَيِّئِينَ لَهَا أَهْلًا لَهَا وَتُكَلِّمِينَ الْوَجِلَاءَ (٤)

“Dedikodu yapıp söz taşıyan karısı da.”

¹³⁷ Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/142.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâf*, 75.

¹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Dimyâtî, *İthâf*, 51.

¹⁴⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/525; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/143.

¹⁴¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A‘rab*, 11/529.

¹⁴² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâf*, 75.

¹⁴³ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/525; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/143.

¹⁴⁴ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A‘rab*, 14/468.

¹⁴⁵ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 5/525.

“وَأَمْرَاتُهُ” kelimesini sahih kırâat imamlarından Hamza teshîl ile okumuştur.¹⁴⁶ Ayrıca kelimedeki ر harfinden sonraki hemzenin elife ibdâliyle “وَأَمْرَاتُهُ” şeklinde okunduğu aktarılmıştır.¹⁴⁷ Aynı kelimenin İbn Mes‘ûd ve İbn Abbas tarafından “وَمُرَيْتُهُ” şeklinde¹⁴⁸ ve “وَمُرَيْتُهُ” şeklinde¹⁴⁹ okunduğu da bildirilmiştir. Bu şâz okuyuşlar taşğir, küçültme anlamı taşımaktadır.¹⁵⁰

“حَمَالَةٌ” kelimesini Hafs fetha ile diğer kurrâ ref ile “حَمَالَةٌ” şeklinde okumuşlardır.¹⁵¹ Madmum okuyuşa göre kelime “وَأَمْرَاتُهُ” kelimesine sıfat olmuştur.¹⁵²

Abdullah b. Mes‘ûd tarafından şâz olarak “حَمَالَةٌ لِأَلْحَطْبِ” şeklinde meftuh tenvin¹⁵³ ve “حَمَالَةٌ لِلْحَطْبِ” şeklinde madmum tenvinle¹⁵⁴ okuduğu bildirilmiştir. Ebû Kilâbe’nin (?) ise “حَامِلَةٌ أَلْحَطْبِ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.¹⁵⁵ Mübalağa ism-i fail şeklindeki “حَمَالَةٌ” okuyuşta odun taşıma işini çokça, sürekli yapan manası varken buradaki ism-i fail kalıbındaki “حَامِلَةٌ” okuyuş mübalağasız şekilde, odun taşıma işini yapanın Ebû Leheb ve karısı olacağı ifade edilmiş olur.

في جِيدِهَا حَبْلٌ مِّنْ مَّسَدٍ (٥)

“Boynunda da ipten bükülmüş bir halat bulunacak.”

Bu âyette kırâat farklılığı bulunmamaktadır.

Son âyet dışında hemen tamamında kırâat ihtilafı bulunan sûrede, hususen anlama farklılık, zenginlik katacak nitelikte şâz okuyuşların fazlalığı dikkat çekicidir. Sahih okuyuşlar ise diğer sûrelere benzer şekilde anlama etkisi bulunmayan, usûl kapsamındaki farklılıklardan meydana gelmiştir.

1.8. İhlâs Sûresi

Nâs sûresinden sonra, Necm sûresinden önce 22. sırada nazil olan bu Mekkî sûre, mushafta 112. sırada yer almaktadır. Mekkeli müşriklerin “bize rabbininin soyunu anlat” demeleri üzerine indirildiği ifade edilen sûrede, Allah’ın bazı sıfatları zikredilerek tevhid

¹⁴⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 606.

¹⁴⁷ Ukberî, *İrâbü’l-kirâati’l-şevâz*, 2/756.

¹⁴⁸ İbnü’l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/375; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 15/598.

¹⁴⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

¹⁵⁰ Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/144.

¹⁵¹ İbn Mücâhid, *es-Seb’a*, 700; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/390; Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü’l-meânî min hurzi’l-emânî fi kırâati’s-seb’a*, 729; İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr* 2/302; Dimyâtî, *İthâf*, 606.

¹⁵² Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/144.

¹⁵³ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, 8/526 Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/586.

¹⁵⁴ İbnü’l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/375.

¹⁵⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, 8/526; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/586.

inancının önemine dikkat çekilmiştir.¹⁵⁶ Sûrenin Kur'ân'ın üçte birine denk olduğu Hz. Peygamberden nakledilmiştir.¹⁵⁷ 4 âyettir.

قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ (١)

“De ki: “O, Allah’tır, tektir.”

“أَحَدٌ” kelimesindeki hemzeyi Hamza و ile “وَحَدٌ” şeklinde, diğer kurrâ hemzeyle okumuştur.¹⁵⁸ Abdullah b. Mes’ûd ve Übey b. Ka’b tarafından şâz rivayetle “قُلْ” kelimesi olmaksızın “هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁵⁹ Bu okuyuşa göre “de ki” anlamına gelen “قُلْ” kelimesi olmadığına göre anlam “O Allah’tır, tektir” şeklindedir. Hz. Peygamber’in “قُلْ” ve “هُوَ” lafızları olmadan “اللَّهُ أَحَدٌ” şeklindeki bir okuyuş da şâz yolla Abdullah b. Mes’ûd ve Übey b. Ka’b’a nispet edilmiştir.¹⁶⁰ Bu okuyuşa göre de “Allah tektir” manası ortaya çıkmaktadır.

A’şâ ve Abdullah b. Mes’ûd’dan “اللَّهُ الْوَّاحِدُ” şeklinde bir okuyuş aktarılmıştır.¹⁶¹ Hz. Ömer (ö. 23/644), Abdullah b. Mes’ûd ve A’mes’ tarafından “قُلْ هُوَ اللَّهُ الْوَّاحِدُ”¹⁶² ve “قُلْ هُوَ اللَّهُ الْوَّاحِدُ” şeklinde¹⁶³ ve “اللَّهُ الْوَّاحِدُ الْوَّاحِدُ” şeklinde şâz bir okuyuş da zikredilmiştir.¹⁶⁴ Bu okuyuşların anlamları sırasıyla “Allah tektir”, “De ki o Allah tektir”, “De ki o Allah tektir, sameddir” şeklindedir.

1-2. âyetler arası geçişte “أَحَدٌ اللَّهُ” kelimelerin okunuşuyla alakalı, iki sakinden kaçınmak ve tahfif için tensersiz olarak “أَحَدُ اللَّهُ” şeklindeki şâz bir okuyuşun varlığına işaret edilmiştir.¹⁶⁵ Yine şâz rivayetle “أَحَدُنْ اللَّهُ” şeklinde bir okuyuş da Ebû Amr’a nispet edilmiştir.¹⁶⁶ Zikredilen bu okuyuşlarda manaya etki söz konusu değildir.

اللَّهُ الصَّمَدُ (٢)

“Allah sameddir.”

Âyette kırâat farklılığı bulunmamaktadır.

لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ (٣)

¹⁵⁶ Taberî, *Câmî’u’l-beyân*, 24/627; Râzî, *Mefâtihu’l-ğayb*, 32/174; Hayreddin Karaman vd., *Kur’an Yolu*, 5/713.

¹⁵⁷ Buhârî, *Tevhîd*, 1.

¹⁵⁸ İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/302.

¹⁵⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/588.

¹⁶⁰ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/588.

¹⁶¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

¹⁶² Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/588.

¹⁶³ İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü’l-vecîz*, 15/601.

¹⁶⁴ Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi’l-Kur’ân*, 20/557.

¹⁶⁵ Ebû Hayyân, *Bahru’l-muhîr*, 3/134; Halebî, *ed-Dürrü’l-masûn*, 11/588.

¹⁶⁶ Abdüllatif Hatîb, *Mu’cemü’l-kırâat*, 10/638.

“Doğurmamış ve doğmamıştır.”

Şâz olarak Ru'be (ö. 145/684) tarafından takdim-tehir ile “لَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَلِدْ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁶⁷ Bu okuyuşa göre mana da takdim-tehir olmakta, “doğurmamış ve doğmamıştır” şeklinde iken “doğmamış ve doğurmamıştır” şekline gelmektedir.

وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ (٤)

“O'nun hiçbir dengi yoktur.”

Hafs “كُفُوًا” şeklinde و ile, Hamza, Ya'kûb ve Halef “كُفَاءٌ” şeklinde ف harfinin iskanı ve و yerine hemzeyle, diğer kurrâ da “كُفَاءٌ” şeklinde madmum ف harfi ve و yerine hemze ile okumuştur.¹⁶⁸ Verş “كُفَاءٌ أَحَدٌ” kelimeleri arasında nakil yaparak “كُفَاءٌ تَحَدٌ” şeklinde okumuştur.¹⁶⁹ Ayrıca bu iki kelime arasında İbn Zekvan ve Hamza sekte ile okumuşlardır.¹⁷⁰ Bu farklılıkların manaya etkisi yoktur.

Bazı bedevilerin takdim tehirle “وَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ كُفُوًا” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁷¹ “وَلَمْ يَكُنْ كُفُوًا لَهُ أَحَدٌ” şeklinde bir okuyuş da aktarılmıştır.¹⁷² Bu okuyuşların anlama etkisi bulunmakal birlikte sınırlıdır. Zira birincisine göre “Hiç kimse denk olmadı”, ikincisine göre “Hiç kimse ona denk olmadı” gibi, sahih kırâate benzer mana ortaya çıkmaktadır.

Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Abbas (ö. 142/759) tarafından “كِفَاءٌ” şeklinde “benzeri yoktur” anlamında okunuş¹⁷³ yanında “كُفَاءٌ” şeklinde bir okuyuş olduğu da bildirilmiştir.¹⁷⁴ Sakin ف ve münevven و ile “كُفُوًا” şeklinde bir okuyuş da aktarılmıştır.¹⁷⁵ Bu okuyuşlar da kelimenin sahih okuyuşunun anlamıyla benzerlik arz etmektedir.¹⁷⁶

1.9. Felak Sûresi

Mushafta 113. sırada yer alan ve Medeni sûreler arasında zikredilen sûre, 20. sırada, Fîl sûresinden sonra Nâs sûresinden önce inmiştir. Hz. Peygamber tarafından “benzeri görülmemiş âyetler” olarak nitelendirilen sûrenin ismi “felak”, “sabah” anlamındadır. Bazı kötülüklerden, şerlerden Allah'a sığınılmasına dair öğütleri ihtiva eden, Nâs sûresiyle birlikte en güzel sığınma duaları olduğu bildirilen sûre, 5 âyetten müteşekkildir.¹⁷⁷

¹⁶⁷ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

¹⁶⁸ İbn Mücâhid, *es-Seb'a* 701; Dimyâtî, *İthâf*, 138.

¹⁶⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/391; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/302.

¹⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

¹⁷¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

¹⁷² İbnü'l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/65.

¹⁷³ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 3/528.

¹⁷⁴ Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati'l-şevâz*, 2/759

¹⁷⁵ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1229.

¹⁷⁶ bk.Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 11/155.

¹⁷⁷ Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 24/741; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/186; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*,

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ ﴿١﴾

“De ki: “Sabahın rabbine sığınırım;”

“قُلْ أَعُوذُ” kelimeleri arasında Nâfi‘ nakil ile okurken, İbn Zekvan, Hamza ve Ya‘kûb’un ravisi İdris sekte ile okumuşlardır.¹⁷⁸ Nakil veya sekte ile okumanın anlama bir etkisi söz konusu değildir.

مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ ﴿٢﴾

“Yarattığı şeylerden gelebilecek kötülüklerden;”

“شَرِّ مَا” ibaresinin şâz olarak Amr b. Ubeyd (ö. 249/863?), Ebû Hanife tarafından “شَرِّ مَا” şeklinde tenvin ile okunduğu bildirilmiştir.¹⁷⁹ Bu okuyuşa göre “مَا خَلَقَ”, “مِنْ شَرِّ” ibaresinden bedeldir: “مِنْ شَرِّ شَرِّ مَا خَلَقَ”. Mana da “şerden, yani yarattıklarının şerrinden Allah’a sığınırım” şeklindedir.¹⁸⁰

“خَلَقَ” kelimesini şâz olarak İbn Ya‘mer (ö. 89/708 [?]) ve İbn Sümeifâ (ö. 215/830) meçhul sıgâda “خَلِقَ” şeklinde okumuştur.¹⁸¹ Buradaki fiilin meçhul sıgâda kullanılması anlamı da edilgen bir yapıya büründürmekte, “yarattıklarının şerrinden” yerine “yaratılan şeylerin şerrinden” şeklindeki bir mana ortaya çıkmaktadır.

وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ ﴿٣﴾

“Karanlığı çöktüğü zaman gecenin şerrinden;”

“غَاسِقٍ إِذَا” kelimeleri arasında Nâfi‘ nakil ile okurken, İbn Zekvan, Hafs, Hamza ve Ravh sekte ile okumuşlardır.¹⁸²

“غَاسِقٍ” kelimesinde ق yerine ف ile okunduğu bildirilen şâz bir rivâyet mevcuttur.¹⁸³ Bu okuyuş şekli hakkında bilgi bulunamamıştır.

وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ ﴿٤﴾

“Düğümlere üfürenlerin şerrinden;”

Ruveys “النَّفَّاثَاتِ” şeklinde, diğer kurrâ “النَّفَّاثَاتِ” şeklinde okumuştur.¹⁸⁴ Burada cumhur kurrânın okuyuşu mübalağa ism-i fail kalıbında olup anlamı “dügümlere üfleme işini çokça, sıkça yapan” iken ism-i fail kalıbındaki Ruveys’in okuyuşunda mübalağasız şekilde

5/718.

¹⁷⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

¹⁷⁹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/530; Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 11/591.

¹⁸⁰ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/530; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/205.

¹⁸¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183.

¹⁸² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

¹⁸³ Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 10/646.

¹⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/302; Dimyâtî, *İthâf*, 608.

“dügümlere üfleme işini yapan” manası ortaya çıkmaktadır.¹⁸⁵ Dolayısıyla sahih kırâatte düğümlere üfleyen kişinin şerrinden, şâz kırâatte ise düğümlere üfleme işini çokça yapan, işinde mahir büyücünün şerrinden sakınılması şeklinde anlamsal farklılaşmadan söz edilebilir.

Kelimenin şâz olarak Hasan Basrî tarafından ن harfinin dammı ile “النَّفَّاتَاتِ” şeklinde okunduğu,¹⁸⁶ Ravh tarafından da şâz olarak madmum ن ve ف harfinin tahfifiyle “النَّفَّاتَاتِ” şeklinde okunduğu ifade edilmiştir.¹⁸⁷ Yine Hasan Basrî tarafından “النَّفَّاتَاتِ” şeklinde ف harfinin kesriyle ve sonrasında elif olmaksızın okunduğu da bildirilmiştir.¹⁸⁸ Bu kelimelerin hepsi “tükürüksüz üfleme” anlamındaki “نَفَثَ” kökünden gelmektedir.¹⁸⁹ “النَّفَّاتَاتِ” ifade eylemin tekraren yapıldığını, sanat haline getirildiğini gösterir. “النَّفَّاتَاتِ” de eylemin hem bir kez hem de tekrar tekrar yapılması için kullanılır.¹⁹⁰

وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ (٥)

“Bir de kışkandığı vakit kışkanç kişinin şerrinden!”

“حَاسِدٍ إِذَا” kelimeleri arasında Nâfi’ nakil, İbn Zekvan, Hafs, Hamza ve Ravh sekteyle okumuştur.¹⁹¹

1.10. Nâs Sûresi

Felak sûresinden sonra, İhlâs sûresinden önce indirilen sûrenin Medenî sûrelerden olduğu ve 21. sırada inzal edildiği ifade edilmiştir. Mushafta 114. sırada yer almaktadır. “İnsanlar” anlamına gelen “nâs” sûresinde, sinsice kötülöklere sürükleyen cinlerin ve insanların şerrinden Allah’a sığınılması öğütlenmektedir. 6 âyettir.¹⁹²

قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ (١)

“De ki: “insanların rabbine suğınırım,”

“قُلْ أَعُوذُ” kelimeleri arasında Nâfi’ nakil ile okurken, İbn Zekvan, Hafs ve Hamza sekte ile,¹⁹³ “النَّاسِ” kelimesindeki ن harfini de Dûrî imâle ile okumuştur.¹⁹⁴ Bu okuyuş farklılıklarının manaya tesiri yoktur.

¹⁸⁵ bk. *ed-Dürri'l-masûn*, 11/159.

¹⁸⁶ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/531; Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 11/592; Dimyâtî, *İthâf*, 608.

¹⁸⁷ Dimyâtî, *İthâf*, 608.

¹⁸⁸ Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîr*, 8/531; Halebî, *ed-Dürri'l-masûn*, 11/592.

¹⁸⁹ Cevherî, *es-Sıhah*, 295.

¹⁹⁰ Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 11/206.

¹⁹¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

¹⁹² Taberî, *Câmî'u'l-beyân*, 24/753; Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 32/196; Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu*, 5/723.

¹⁹³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

¹⁹⁴ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

“النَّاسِ” kelimesi şâz olarak س harfi yerine ت harfiyle “النَّاتِ” şeklinde okunmuştur.¹⁹⁵ Bu şekilde bir lehçe bulunduğu, Araplardan bazılarının س harfi yerine ت ile okuduğu ifade edilmiştir; anlam açısından fark söz konusu değildir.¹⁹⁶

مَلِكِ النَّاسِ (٢)

“*insanların mâlik ve hâkimine,*”

“مَلِكِ” kelimesinin şâz olarak “مَالِكِ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.¹⁹⁷ “مَلِكِ” yönetici, kral anlamlarına gelirken “مَالِكِ” sahip anlamındadır.¹⁹⁸

“النَّاسِ” kelimesindeki ن harfini Dûrî imâle ile okumuştur.¹⁹⁹

إِلَهُ النَّاسِ (٣)

“*insanların mâbuduna,*”

“النَّاسِ” kelimesindeki ن harfini Dûrî imâle ile okumuştur.²⁰⁰

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (٤)

“*sinsi şeytanın şerrinden*”

“الْوَسْوَاسِ” kelimesindeki birinci و harfinin şâz olarak kesre ile “الْوَسْوَاسِ” şeklinde okunduğu bildirilmiştir.²⁰¹ Kelimenin bu şekilde okunuşu, “kendi kendine konuşmak” anlamına gelmektedir.²⁰²

الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (٥)

“*insanların kalplerine vesvese sokan*”

“النَّاسِ” kelimesindeki ن harfini Dûrî imâle ile okumuştur.²⁰³

مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (٦)

“*Cinlerden ve insanlardan.*”

“مِنَ الْجِنَّةِ” ifadesinde “مِنَ” kelimesini şâz olarak Kisâî'den Yezîd b. Fârisî tarafından ن harfinin kesriyle “مِنَ الْجِنَّةِ” şeklinde okuduğu aktarılmıştır.²⁰⁴

¹⁹⁵ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

¹⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, 2/101.

¹⁹⁷ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

¹⁹⁸ Cevherî, *es-Sıhah*, 1609.

¹⁹⁹ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

²⁰⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

²⁰¹ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

²⁰² İbn Manzûr, *Lisânü'l-A'rab*, 6/254.

²⁰³ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

²⁰⁴ Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 20/653.

“النَّاسِ” kelimesindeki ن harfini Dûrî imâle ile okumuştur.²⁰⁵

Son üç sûrenin kırâat farklılıkları bakımından durumunun önceki sûreler ile benzerlik arz ettiği görülebilmektedir. Ancak özellikle İhlas sûresindeki ilk âyette, birinci âyetten ikinci âyete geçişte çok farklı okuyuşların bulunduğu müşahede edilmektedir. Felak sûresindeki ikinci ve dördüncü âyet şâz okuyuşlara açısından farklı örnekleri barındırmakta, bu örneklerin anlama sınırlı ölçüde etkisinden söz edilebilmesi mümkündür. Nâs sûresi ise daha ziyade fonetik farklılıkları kapsamaktadır.

Tablo 1: Kısa Sûrelerdeki Kırâat Farklılıkları

Sûre Adı	Âyet Numarası	Kelime-Kelimeler	Sahih Okuyuşlar	Şâz Okuyuşlar	Açıklama
Fîl	1.	أَلَمْ تَرَ كَيْفَ فَعَلَ رَبُّكَ بِأَصْحَابِ الْفِيلِ	--	هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْفِيلِ ²⁰⁶	
		كَيْفَ فَعَلَ	كَيْفَعَلْ ²⁰⁷	--	
		فَعَلَ رَبُّكَ	فَعَرَبْتُكَ ²⁰⁸	--	
		أَلَمْ تَرَ	--	تَرَ ²⁰⁹	
	2.	كَيْدُهُمْ	كَيْدُهُمْ ²¹⁰	--	
	3.	عَلَيْهِمْ	عَلَيْهِمْ ²¹¹	--	
			عَلَيْهِمْ ²¹²	--	
		طَيْرًا	طَيْرًا	--	Verş tarafından ر harfi ince sesle okunur.
		طَيْرًا أَبَابِيلَ	طَيْرًا أَبَابِيلَ	--	

²⁰⁵ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

²⁰⁶ Bazı bedevilerin bu şekilde bir okuyuş olduğu belirtilmiştir: Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemül-kırâat*, 10/587.

²⁰⁷ Okuyuş Ebû Amr râvisi Sûsî: Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 785; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

²⁰⁸ Okuyuş Ebû Amr râvisi Sûsî: Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *Câmi'u'l-beyân*, 785; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/215.

²⁰⁹ Abdurrahman es-Sülemî: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 177; İbn Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/373.

²¹⁰ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²¹¹ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²¹² Hamza'ya nispet edilmektedir: Dâni, *Câmi'u'l-beyân*, 785; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

	4.	تَرْمِيهِمْ	213 تَرْمِيهِمُو	214 بَرْمِيهِمْ	
	5.	فَجَعَلَهُمْ	215 فَجَعَلَهُمُو	216 فَتَرَكَهُمْ	
		مَأْكُولٍ	218 مَأْكُولِ	217 فَجَعَلَتْهُمْ	
Kureyş	1.	لَايَافٍ	220 لَيَافٍ	219 مَأْكُولِ	
				221 لَأَفٍ	
				222 لِيَأَفٍ	
				223 لِيَأَفِ	
		224 لِيَأَفِ	225 لِيَأَفِ		
		226 لِيَأَفِ			
	قَرِيْشٍ	--	227 قَرِيْشٍ		
2.	إِيْلَافِهِمْ	228 إِيْلَافِهِمُو	229 إِيْلَافِهِمْ		

²¹³ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²¹⁴ Ebu Hanife, İbn Ya'mer, İsa b. Ömer, A'rac, Ebu Abdurrahman es-Sülemî, Ebu Hayat, İbnü Vâsıl, İbn Mensûr ve Kisâi'den Ahvâzî tarihi: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/359; Ebu Hayyan, *Bahru'l-muhît*, 2/512; el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 10/570.

²¹⁵ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²¹⁶ Ebu'l-Melih: İbnü'l-Cinnî, el-Muhteseb, 2/373; İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 177.

²¹⁷ Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 15/573.

²¹⁸ Ebû Amr, Nâfi' ve Hamza: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/316-317.

²¹⁹ Ebu'd-Derdâ. İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/745; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/512.

²²⁰ İbn Amir: İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 698; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/389; Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî*, 728; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

²²¹ Ebu Ca'fer: Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/747; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514.

²²² Ebû Ca'fer, el-A'rac ve İkrime; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 9/514; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/403; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²²³ İkrime ve Abdullah b. Mes'ûd: el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/497.

²²⁴ Ebu Ca'fer.

²²⁵ İkrime: el-Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 22/497.

²²⁶ Ebu Bekr Şu'be: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; İbn Mücâhid, *es-Seb'a fi'l-kırâat*, 698; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514.

²²⁷ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/748.

²²⁸ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²²⁹ Ebu Bekr Şu'be: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514.

				230° اِيْلَافِهِمْ	
				231° اِنْفِهِمْ	
				233° اِنْفِهِمْ	
			232° اِنْفِهِمْ	234° اِنْفِهِمْ	
				235° اِنْفِهِمْ	
		رِحْلَةٌ	--	236° رِحْلَةٌ	
		اَطْعَمَهُمْ	237° اَطْعَمَهُمْ	--	
		مِنْ جُوعٍ	--	238° عَنْ جُوعٍ	
	4.	جُوعٍ وَاَمْنَهُمْ	جُوعٍ وَاَمْنَهُمْ	--	Hamza'nın râvisi Halef tarafından idğam mea'l-ğunne ile değil idğâm bilâğunne ile okunmuştur. ²³⁹

²³⁰ Muhammed b. Davud en-Nekkâr, Ebu'l-Hasan Hammâd ve el-A'şâ: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/572.

²³¹ İbn Fuleyh, İkrime, Mücahid, Humejd, İbn Abbas, Eban b. Tağlib: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180.

²³² Ebû Ca'fer: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²³³ İkrime ve İbn Fuleyh: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180.

²³⁴ İkrime ve İbn Fuleyh: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²³⁵ Buhari, İbn Âmir, Velid, Ebu Hayeh, İbn Utbe, Şeybe, İkrime, İbn Fuleyh: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²³⁶ Ebu's-Semmâm, Ezrak: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 180; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/749; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/514; Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²³⁷ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²³⁸ İbnü Akîl, *el-Müsâid*, 2/266.

²³⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/20.

		مِنْ خَوْفٍ	مِنْ خَوْفٍ	--	Ebû Ca'fer tarafından sakın Ğ harfinin ızharı ile değil ihfasıyla okunmuştur. ²⁴⁰
Mâûn	1.	أَرَأَيْتَ	أَرَأَيْتَ		Nâfi' ve Ebû Ca'fer tarafından ikinci hemze teshîl ile okunmuştur. ²⁴¹
			أَرَأَيْتَ ²⁴²	أَرَأَيْتَكَ ²⁴³	
			أَرَأَيْتَ ²⁴⁴	أَرَأَيْتَكَ ²⁴⁵	
		يُكَدِّبُ بِالَّذِينَ	يُكَدِّبُ الَّذِينَ ²⁴⁶	يُكَدِّبُ الَّذِينَ ²⁴⁷	
	2.	يُدْعُ	--	يُدْعُ ²⁴⁸	
	3.	يَحِضُّ	--	يُحَاضُّ ²⁴⁹ يَحَاضُّ	
4.	لِلْمُصَلِّينَ	لِلْمُصَلِّينَ ²⁵⁰	--		

²⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/18; Dimyâtî, *İthâf*, 32.

²⁴¹ Dimyâtî, *İthâf*, 602.

²⁴² Kisâ: Dimyâtî, *İthâf*, 602.

²⁴³ Abdullah b. Mes'ûd: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/517; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/574.

²⁴⁴ Nâfi': Dimyâtî, *İthâf*, 602.

²⁴⁵ Abdullah b. Mes'ûd: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/517; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/574.

²⁴⁶ Sûsî ve Ya'kûb: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/280; Dimyâtî, *İthâf*, 22.

²⁴⁷ Abdullah b. Mes'ûd: Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 24/657.

²⁴⁸ Hz. Ali, Hasan Basrî, Ebû Recâ Utâridî ve Yemenî: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; İbnü'l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/374; Ukberî, *İ'râbü'l-krâati'l-şevâz*, 2/750; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/517.

²⁴⁹ Zeyd b. Ali: Ukberî, *İ'râbü'l-krâati'l-şevâz*, 2/750.

²⁵⁰ Ya'kûb: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

	5.	صَلَاتِهِمْ	صَلَاتِهِمْ	--	Verş rivâyetinde ل harfi teğliz ile, kalın okunmuştur. ²⁵¹
			صَلَاتِهِمْ ²⁵²	--	
	6.	هُمْ	هُمْ ²⁵³	--	
		يُرَاؤُنْ	يُرَاؤُنْ		Hamza kırâatinde vakf halinde hemze teshîl ile okunmuştur. ²⁵⁴
				يُرَاؤُنْ ²⁵⁵ يُرَاؤُنْ يُرَاؤُنْ	
Kevser	1.	أَعْطَيْنَاكَ	--	أَنْطَيْنَاكَ ²⁵⁶	
	3.	شَائِنَاكَ	شَائِنَاكَ ²⁵⁷	شَيْنَاكَ ²⁵⁸	
		الْأَيْتُرْ	الْأَيْتُرْ	--	İbn Zekvân, Hafs, Hamza ve Ravh tarafından sakın ل harfinde sekte ile okunmuştur. ²⁵⁹

²⁵¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/112; Dimyâtî, *İthâf*, 99.

²⁵² İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²⁵³ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²⁵⁴ Dimyâtî, *İthâf*, 601.

²⁵⁵ İbn Ebî İshak, el-Eşheb: Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 5/368; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/751; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîh*, 8/517.

²⁵⁶ Hasan Basrî, Talha, İbn Muhaysın, Zeferânî, Ümmü Seleme'ye nispet edilmektedir: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/752; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhîh*, 8/519; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/577.

²⁵⁷ Ebû Ca'fer.

²⁵⁸ İbn Abbas': Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/578.

²⁵⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

			الْبَيْتُ	--	Nâfi' tarafından hemzenin hareketi ل harfine nakledilerek okunmuştur. ²⁶⁰	
Kâfirûn	1.	الْكَافِرُونَ	قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ	قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا ²⁶¹		
			الْكَافِرُونَ	--	Nâfi' ر harfini ince okumuştur. ²⁶²	
			الْكَافِرُونَ ²⁶³	--		
	3.	عَابِدُونَ	أَنْتُمْ	أَنْتُمْ ²⁶⁴	--	
			عَابِدُونَ	عَابِدُونَ	--	İbn Âmir'in râvisi ع harfinde imâleyle okumuştur. ²⁶⁵
			عَابِدٍ	عَابِدٍ	--	İbn Âmir'in râvisi ع harfinde imâleyle okumuştur. ²⁶⁶
	4.	عَابِدٍ مَا	عَابِدٍ مَا	--	عَابِدٍ مَا ²⁶⁷	
			عَابِدٍ مَا	--	عَابِدٍ مَا ²⁶⁷	

²⁶⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

²⁶¹ Übey b. Ka'b ve Abdullah b. Mes'ûd: İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 15/587.

²⁶² İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/68-70.

²⁶³ Ya'kûb: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/101.

²⁶⁴ İbn Kesîr, Ya'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²⁶⁵ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

²⁶⁶ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

²⁶⁷ Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati'l-şevâz*, 2/753.

	5.	عَابِدُونَ	عَابِدُونَ	--	İbn Âmir'in râvisi Hişâm ع harfinde imâleyle okumuştur. ²⁶⁸
	6.	لَكُمْ دِينُكُمْ	لَكُمْ دِينُكُمْ 269	--	
Nasr	1.	إِذَا جَاءَ النَّصْرُ وَاللَّهُ وَالْفَتْحُ		إِذَا جَاءَ فَتْحُ اللَّهِ وَالنَّصْرُ 272	
		إِذَا جَاءَ النَّصْرُ وَالْفَتْحُ		إِذَا جَاءَ النَّصْرُ وَالْفَتْحُ 273	
		جَاءَ	جَاءَ	--	İbn Zekvan, Hamza, Kisâi ve Halef ج harfinde imâleyle okumuştur. ²⁷⁴
	2.	أَفْوَاجًا	يَفْوَاجًا 275	--	
	3.	وَأَسْتَعْفِرُهُ	وَأَسْتَعْفِرُهُ	--	İbn Kesîr vasl halinde ه harfi uzatılarak okumuştur. ²⁷⁶

²⁶⁸ Dimyâtî, *İthâf*, 604.

²⁶⁹ İbn Kesîr, Ya 'kub ve Ebu Ca'fer: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/214.

²⁷⁰ Ya'kûb: Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzû'l-meânî min hurzi'l-emânî fi kırââtî's-seb'a*, 729; Dimyâtî, *İthâf*, 604.

²⁷¹ Ya'kûb: İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 699; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/390; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/822; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/583; Dimyâtî, *İthâf*, 604.

²⁷² İbn Abbas: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181.

²⁷³ İbn Abbas: İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 15/590.

²⁷⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/59; Dimyâtî, *İthâf*, 87.

²⁷⁵ Hamza: Dimyâtî, *İthâf*, 67.

²⁷⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Dimyâtî, *İthâf*, 164.

Tebbet	1.	لَهَبٍ	277 لَهَبٍ	--	
		أَبِي لَهَبٍ	--	278 أَبُو لَهَبٍ	
		وَتَبَّ	--	279 وَقَدْ تَبَّ	
	2.	أَعْنَى	أَعْنَى	--	ن harfini Hamza, Kisâi ve Halef imâleyle, Verş taklîl ile okumuştur. ²⁸⁰
		عَنْهُ	281 عَنْهُ	--	
		كَتَبَ	--	282 اِكْتَسَبَ	
	3.	سَيِّئِلَى	سَيِّئِلَى	--	ل harfi Hamza, Kisâi ve Halef tarafından imâle, Verş tarafından taklîl ile okunmuştur. ²⁸³
			--	284 سَيِّئِلَى	
			--	285 سَيِّئِلَى	
		لَهَبٍ	--	286 لَهَبٍ	

²⁷⁷ İbn Kesîr: İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 700; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/390; Ebû Şame el-Makdisî, *İbrâzü'l-meânî min hurzi'l-emâni fi karââtî's-seb'a*, 729.

²⁷⁸ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 181.

²⁷⁹ Abdullah b. Mes'ûd, Übey b. Ka'b, A'meş, İbn Şenâbuz: Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/142.

²⁸⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâf*, 75.

²⁸¹ İbn Kesîr: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/239; Dimyâtî, *İthâf*, 51.

²⁸² Abdullah b. Mes'ûd, A'meş, Übey b. Ka'b: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/525; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/143.

²⁸³ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/36; Dimyâtî, *İthâf*, 75.

²⁸⁴ Ebu Racâ, A'meş, Hasan Basrî, İbn Ebi Able, İbn Ebi İshak, Abdullah b. Mes'ûd: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/525; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/143.

²⁸⁵ Abdullah b. Mes'ûd: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/525; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/143.

²⁸⁶ İbn Kesîr: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 5/525.

		وَأَمْرَاتُهُ	--	وَأَمْرَاتُهُ 287 وَمُرَيْتُهُ وَمُرَيْتُهُ	
	4.	حَمَالَةَ الْحَطْبِ	حَمَالَةَ 288 الْحَطْبِ	حَمَالَةَ 289 لِلْحَطْبِ حَمَالَةَ لِلْحَطْبِ خَامِلَةَ 290 الْحَطْبِ	
ihlas	1.	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ	هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ 291 قُلْ هُوَ اللَّهُ 292 الْوَاحِدُ قُلْ هُوَ اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ اللَّهُ الْوَاحِدُ الصَّمَدُ 293 اللَّهُ الْوَاحِدُ	
		أَحَدٌ	وَحَدٌ 294	--	
	1-2.	أَحَدٌ (١) اللَّهُ	--	أَحَدٌ اللَّهُ 295 أَحَدُنْ اللَّهُ	
	3.	لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ	لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ	لَمْ يُولَدْ وَلَمْ 296 يَلِدْ	
	4.	وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ	وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ	وَلَمْ يَكُنْ أَحَدٌ 297 كُفُوًا	

²⁸⁷ Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbas: İbnü'l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 2/375; İbn Atıyye el-Endelüsî, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 15/598.

²⁸⁸ Hafs dışındaki sahih kırâatlerde bu şekilde okunmuştur.

²⁸⁹ Abdullah b. Mes'ûd: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/526 Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/586.

²⁹⁰ Ebû Kılâbe: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/526; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/586.

²⁹¹ Abdullah b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/588.

²⁹² Hz. Ömer, Abdullah b. Mes'ûd ve A'meş: Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/588.

²⁹³ A'sâ ve Abdullah b. Mes'ûd: Kurtubî, *el-Câmi li ahkâmi'l-Kur'ân*, 20/557.

²⁹⁴ Hamza: İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/302.

²⁹⁵ Ebû Amr: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3/134; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/588; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 10/638.

²⁹⁶ Ru'be: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

²⁹⁷ Bazı bedeviler tarafından bu şekilde okunduğu bildirilmiştir: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 182.

				وَلَمْ يَكُنْ كُفُوًا لَهُ أَحَدٌ ²⁹⁸	
		كُفُوًا	كُفَاءٌ ²⁹⁹ كُفَاءٌ ³⁰⁰	كِفَاءٌ ³⁰¹ كِفَاءٌ ³⁰² كِفُوٌ ³⁰³	
		كُفُوًا أَحَدٌ	كُفْعَانَ أَحَدٌ	--	Verş rivâyetinde sakin ن harfinde nakil ile, İbn Zekvan ve Hamza sekte ile okumaktadır. ³⁰⁴
Felak	1.	قُلْ أَعُوذُ	قُلْ أَعُوذُ	--	Verş rivâyetinde nakil ile okunmuştur. ³⁰⁵
			قُلْ أَعُوذُ	--	İbn Zekvan, Hamza ve Ya'kûb'un ravisi İdris sekte ile okumuştur. ³⁰⁶
	2.	شَرِّ مَا	--	شَرِّ مَا ³⁰⁷	

²⁹⁸ İbnü'l-Cinnî, *el-Muhteseb*, 1/65.

²⁹⁹ Hamza, Ya'kûb ve Halef.

³⁰⁰ Nafi', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir, Kisâî, Ebû Ca'fer.

³⁰¹ Süleyman b. Ali b. Abdullah b. Abbas: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 3/528.

³⁰² Ukberî, *İ'râbü'l-kirâati'l-şevâz*, 2/759.

³⁰³ Zemaşşerî, *el-Keşşâf*, 1229.

³⁰⁴ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/391; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/302.

³⁰⁵ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

³⁰⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

³⁰⁷ Amr b. Ubeyd, Ebû Hanife: İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183; Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/530; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/591.

		خَلَقَ	--	خُلِقَ ³⁰⁸	
3.	عَاسِقٍ إِذَا	عَاسِقِينَ ذَا	--	--	Verş tarafından nakil ile okunmuştur. ³⁰⁹
		عَاسِقٍ إِذَا	--	--	İbn Zekvan, Hafs, Hamza ve Ravih tarafından sekte ile okunmuştur. ³¹⁰
		عَاسِقٍ	--	عَاسِقٍ ³¹¹	
4.	النَّفَّاثَاتِ	النَّفَّاثَاتِ ³¹²	النَّفَّاثَاتِ ³¹²	النَّفَّاثَاتِ ³¹³	
				النَّفَّاثَاتِ ³¹⁴	
				النَّفَّاثَاتِ ³¹⁵	
5.	حَاسِدٍ إِذَا	حَاسِدِينَ ذَا	--	--	Verş tarafından nakil ile okunmuştur. ³¹⁶
		حَاسِدٍ إِذَا	--	--	İbn Zekvan, Hafs, Hamza ve Ravh tarafından sekte ile okunmuştur. ³¹⁷
		حَاسِدٍ	--		

³⁰⁸ İbn Ya'mer ve İbn Sümeýfa': İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183.

³⁰⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

³¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 59.

³¹¹ Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 10/646.

³¹² Ruveys.

³¹³ Hasan Basrî: Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/531; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/592; Dimyâtî, *İthâf*, 608.

³¹⁴ Ravh: Dimyâtî, *İthâf*, 608.

³¹⁵ Hasan Basrî ve Ebu Rebi': Ebû Hayyân, *Bahru'l-muhît*, 8/531; Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 11/592.

³¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

³¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

Nâs	1.	قُلْ اَعُوذُ	قُلْ اَعُوذُ	--	Verş tarafından nakil ile okunmuştur. ³¹⁸
			قُلْ اَعُوذُ	--	İbn Zekvan, Hafs ve Hamza tarafından sekte ile okunmuştur. ³¹⁹
	1, 2, 3, 5, 6.	النَّاسِ	النَّاسِ	--	Dûrî tarafından ن harfi imâleyle okunmuştur. ³²⁰
				النَّاتِ ³²¹	
	2.	مَلِكِ	--	مَالِكِ ³²²	
	4.	النَّوَسَاسِ	--	النَّوَسَاسِ ³²³	
	6.	مِنَ الْجِنَّةِ	--	مِنَ الْجِنَّةِ ³²⁴	

Sonuç

İlahi kelamın, Hz. Peygamberden sahabeye aktarıldığı biçimde, sıhhatli şekilde nakledilmesi, kırâat ilminin sorumlulukları arasında yer almaktadır. Bu vazife de gerek fem-i muhsin kurrâlar gerekse telif edilen kaynaklar vasıtasıyla ifa edilegelmiştir. Bu çalışmada kırâat alanında telif edilen eserler çerçevesinde sahîh ve şâz okuyuş farklılıklarına dair kısa sûreler özelinde inceleme yapılmıştır. Her sûredeki makbul-merdud kıraatler ve bunların anlama tesirinin bulunup bulunmadığı tespit edilmeye gayret edilmiştir. Yapılan inceleme neticesinde sûreler özelinde ortaya çıkan durum şu şekildedir:

Fîl sûresinde 10 sahîh, 5 şâz olmak üzere toplam 15 farklılık bulunmaktadır. Sahîh farklılıklardan dokuzu usûl başlığı altında iken yalnız bir tanesi ferşü'l-huruf başlığı

³¹⁸ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

³¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/317; Dimyâtî, *İthâf*, 61.

³²⁰ İbn Mücâhid, *es-Seb'a*, 703; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/62; Dimyâtî, *İthâf*, 609.

³²¹ İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 183; Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

³²² Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

³²³ Ukberî, *İ'râbü'l-kırâati'l-şevâz*, 2/762.

³²⁴ Yezîd b. Fârisî: Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemü'l-kırâat*, 20/653.

altındadır. Şâz farklılıkların tamamı da ferş başlığı dahilindedir. Bunlar arasında tamamen değişen ilk ayetin “هَلْ أَتَاكَ نَبَأُ الْفِيلِ” şeklindeki okuyuş dikkat çekici niteliktedir.

Kureyş sûresi, inceleme yapılan sûreler arasında en fazla kırâat farklılığı ihtiva edendendir: Sahih olarak üçü ferş dördü usûl kapsamında yedi, şâz olarak ise ferş kapsamında 14 farklılık görülebilmektedir. Yekunda 21 okuyuş ihtilafının da hususen “لَايَلَفِ” ve “يَلَفِ” kelimelerinde yer aldığı görülebilmektedir. 18 kıraat farklılığı bulunan Mâûn sûresinde, dokuz kelimedeki sahih kırâat farklılığı yalnız usûl kapsamında iken şâz farklılıklar da sadece ferş başlığı altında yer almaktadır. Şâz farklılıklardan beş tanesi manaya etki edebilecek nitelikte iken dördünün anlama tesir edecek bir yönü bulunmaktadır. Kevser sûresinde üç yerde usûl yönünden sahih farklılık, iki yerde de ferş yönünden şâz farklılık bulunmaktadır.

İlk âyetinde “فَلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا” şeklinde şâz bir farklılık bulunan Kâfirûn sûresinde iki usûl yedi ferş olmak üzere toplam dokuz sahih farklılık, manaya tesir edebilecek nitelikte iki yerde de şâz kırâat bulunmaktadır. Nasr sûresinde de manaya etkisi bulunan iki şâz üç de usûl yönünden sahih kırâat farklılığı bulunmaktadır. Anlama tesiri bulunacak nitelikte ikisi ferş üçü de usûl kapsamında şâz farklılıklar bulunan Tebbet sûresinde, ferş dahilinde 12 şâz okuyuş bulunmaktadır. Sahih okuyuşların anlama tesiri söz konusu değilken bazı şâz okuyuşların manaya etkisi bulunduğu görülmektedir.

Kısa bir sûre olmasına rağmen İhlas sûresi oldukça fazla sayıda kırâat farklılığı barındırmaktadır. Zira hususen şâz başlığı altında anlama tesir eder mahiyette on, anlama etkisi bulunmayan beş kelime olmak üzere toplam 15 farklılık söz konusudur. Bunun yanında anlama etkisi bulunmayan iki ferş ve iki usûl kapsamında toplam dört sahih farklılık bulunmaktadır. Son iki sûreden Felak sûresinde biri ferş altısı usûl yönünden toplam 7 sahih farklılık bulunmakta, bunun yanında anlama tesir edecek mahiyette iki, manaya etkisi söz konusu olmayan üç tane şâz farklılık mevcuttur. Sahih kırâat kapsamında yedi yerde usûl yönünden bulunan Nâs sûresinde de manaya etkisi eder mahiyette iki, anlama etkisi söz konusu olmayan iki olmak üzere dört şâz farklılık bulunmaktadır.

Zikredilen bu sonuçlarda da işaret edildiği üzere tetkik edilen tüm sûrelerde az ya da çok sayıda şâz kırâat farklılığı bulunmaktadır. Sahih farklılıklar çoğunlukla usûl kapsamında iken şâz farklılıkların tamamının ise ferş başlığı altından yer alması dikkat çekicidir. Şâz okuyuşlar özelinde Fîl, Kâfirûn, İhlas sûrelerindeki gibi neredeyse âyetteki tüm kelimelerin değiştiği örnekler de mevcut olmakla birlikte bu farklılıkların anlama etkisinin sınırlılık arz ettiği ifade edilebilir. Neredeyse tamamı fonetik nitelikteki sahih kırâat farklılıklarının ise anlama etkisinin söz konusu olmadığı görülebilmektedir.

Şâz olarak nitelendirilen kırâat farklılıklarının bazılarının sahabenin Kur’ân-ı Kerîm noktasında ileri gelenlerine istinat etmesi dikkate şayan neticelerdendir. Ancak bu kırâatlerin birçoğunun resm-i mushaf kaidelerine aykırılık ihtiva etmesinin kabule engel teşkil ettiği, bu sebeple şâz kapsamında bulunduğu tahmin edilebilmektedir. Her ne kadar bir kısım alimlerce şâz kırâatler kendisiyle ibadet edilebilmesi bir yana hüküm çıkarmada

dahi kullanılmaması gerektiği kanaati ızhar edilse de “şâz” ifadesinin tarihi süreç içerisinde maruz kaldığı değişim dikkate alındığında, bir zenginlik olarak görülmeleri gerektiği muhakkaktır. Çalışmada ortaya çıkan sonuçlar da bu kanaati pekiştirici nitelik taşımaktadır.


Kaynakça | References

- Ağırbaş, Abdülhekim. *Kırâat Eğitimi-Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2022.
- Akaslan, Yaşar. “Kırâat İlmî Sistematiğinde Usûl Kavramları”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 43 (2017), 217-251.
- Akaslan, Yaşar. “Fâtîha Sûresi'nin Kırâat İhtilâfları Bağlamında Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 44 (Haziran 2018), 109-141.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlmî ve Öğretim Metotları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2015.
- Altıkulaç, Tayyar. *H. Ali'ye nisbet edilen Mushaf-ı Şerif (San'a nüshası)*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 2011.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1991.
- Birişik, Abdülhamit. “Sûre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/538. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad (ö. 400/1009). *es-Sihah tacü'l-luga ve sıhahi'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafur Attar. B.y.: y.y., 1990.
- Çağrıçı, Mustafa. “Fîl Sûresi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 13/69-70. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Dağ, Mehmet. “Kırâat ilminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-. Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim] 7/2 (2007), 57-110.
- ed-Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Câmi'u'l-beyân fi'l-kırâati's-seb'i'l-meşhûra*. thk. Muhammed Sadûk el-Cezâirî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2010.
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kevser Sûresi Tefsiri”. Erişim 10 Şubat 2024. <https://Kur'an.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/108-kevser-suresi>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Kur'an-ı Kerim”. Erişim 12 Şubat 2024. <https://kuran.diyaret.gov.tr/Tefsir>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. “Mâûn Sûresi Tefsiri”. Erişim 10 Şubat 2024. <https://Kur'an.diyaret.gov.tr/tefsir/sure/107-maun-suresi>
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer fi'l-kırâati'l-erbaate aşe*. thk. Enes Mehera. Lübnan: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Şame, Ebü'l-Kâsım Şehabeddin Abdurrahman el-Makdisi. *İbrâzü'l-meânî min hurzi'l-emânî fi kırâati's-seb'a*. thk. İbrâhim Atve İvaz. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1981.
- Endelüsü, Ebu Hayyan Esirüddin Muhammed b. Yusuf b. Ali el-Ceyyani el-Gırnati. *Bahrü'l-muhit fi't-tefsir*. thk. Sıdkî Muhammed Cemîl. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2010.
- Endelüsü, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdırrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırnâtî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitabi'l-aziz*. thk. Abdüsselam Abdüşafî Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad b. Abdullah ed-Deylemi. *Meâni'l-Kur'an*. thk. Abdülcelîl Abdûh Şelebî. Beyrut: Alemü'l-Kütüb, 1988.
- Halebî, Ahmed b. Yûsuf es-Semin. *ed-Dürü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed


- Muhammed el-Harrat. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, ty..
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu'cemü'l-kırâat*. Dımaşk: Dâru Sadeddin, 2000.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osman b. Cinni el-Mevsili. *el-Muhteseb fi tebyini vücuhî şevazî'l-kıraa ve'l-izahi anha*. Mısır: Vizêratü'l-Evkâf, 1969.
- İbn Hâleveyh, Ebu Abdullah Hüseyin b. Ahmed b. Haleveyh. *Muhtasar fi şevâzî'l-Kur'ân min Kitabi'l-bedî li-İbn Hâleveyh*. Mısır: Mektebetü'l-Mütenebbî, 2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sadır, 2011.
- İbn Mücâhid, Ebü Bekr Ahmed b. Musa b. el-Abbas et-Temîmî. *es-Seb'a fi'l-kırâat*. thk. Şevki Dayf. Kahire: Dârü'l-Maârif, 1980.
- İbnü Akîl, Bahâeddin Abdullah b. Abdurrahman b. Abdullah b. Akîl. *el-Müsâid alâ tehîli'l-Fevâid*. thk. Muhamed Kâmil Berakât. Mekke: Câmîatü Ümmî'l-Kurâ, 1982.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Müncidü'l-mukrîn ve mürsidü't-tâlibîn*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1980.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2011.
- İbrahim Muhammed Cürmî. *Mu'cemü ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2001.
- İSAM, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi. “İlahiyat Fakülteleri Tezler Veri Tabanı”. Erişim 12 Şubat 2024. http://ktp.isam.org.tr/?geldi=ara_ilh_tez&blm=sonucilhtez&navdil=tr&tarama=k%C4%B1raat+mana&aratur=tum&-max=10&-find=
- Karaman, Hayreddin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: DİB Yayınları, 2007.
- Kızılaslan, İshak. “Safedî'nin Keşfü'l-esrâr ve Ebü Hayyân'ın el-Bahrü'l-muhît isimli Tefsirlerindeki Kıraat Farklılıklarının Kur'ân'ın Yorumlanmasına Katkısı”. *Dergiabant* 10/2 (Kasım 2022), 377-394.
- Kurtubî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Ensârî. *el-Câmi li ahkâmî'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdü'l-Muhsin. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2006.
- Mekkî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne an meâni'l-kırâat*. thk. Abdulfettâh İsmail Şelebî. Mısır: Dâru Nahda, 1977.
- Mekkî, Ebü Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-Keşfan vücûhi'l-kırâ'ati's-seb' ve ilelihâ ve hucejihâ*. thk. Muhyiddin Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984.
- Mesûl, Abdü'l-Alî. *Mu'cemü mustalahâtü'l-ilmî'l-Kur'âniyye vemâ yeteallaku bih*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2007.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin Fahreddin. *et-Tefsirü'l-kebîr-Mefatihü'l-ğayb*. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 2008.
- Sarı, Mehmet Ali. “İmâle”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/177. İstanbul: Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.
- Şevkânî, Ebü Abdullah Muhammed b. Ali b. Muhammed el-Havlani. *Fethü'l-kadir: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Taberî, Ebü Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid. *Câmiü'l-beyân fi tefsiri'l-Kur'ân*. thk.

- Abdullah b. Abdulmuhsin et-Turkî. Kahire: Dâru Hicr, 2008.
- Tehanevi, Muhammed b. A'la b. Ali el-Faruki el-Hanefi. *Keşşâfî istilâhâtî'l-fünûni ve'l-'ulûm thk.* Refik el-Acem. Lübnan: Mektebetü Lübnan, 1996.
- Ukberî, Ebü'l-Beka Muhibbüddin Abdullah b. Hüseyin b. Abdullah. *Îrâbü'l-Kurâati'l-Şevâz.* Beyrut: Alem'ül-Kütüb, 1996.
- Zemaşerî, Ebü'l-Kasım Carullah Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *el-Keşşâf an hakaiki gavamizi't-tenzil ve uyuni'l-ekavil fi vücûhi't-te'vil.* Beyrut: Dâru'l-Marife, 2009.
- Zerkânî, Muhammed Abdülazîm. *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'ân.* Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1996.

Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırma Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din

Muharrem Aka |  0000-0002-3195-8946 | muharrem.aka@kilis.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Kilis 7 Aralık Üniversitesi, İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi, Psikoloji Bölümü |
Kilis, Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Öz

Zorlu yaşam olayları insanı bilişsel, duygusal ve davranışsal olarak etkileyen travmatik olaylardır. Bu tür yaşantıları tecrübe etmiş bireylerin psikolojik tepkilerini anlamın yollarından biri bu insanların dünya ile ilgili temel varsayımlarını ve bu olayların varsayımları üzerindeki etkilerini incelemektir. Travmatik yaşantılara sahip mağdurlar üzerinde yapılan araştırmalar, insanların genellikle sorgulanmayan varsayımlara sahip olduğu ve bunlara göre düşünce ve davranışlarını şekillendirdikleri tespit edilmiştir. Travmatik olaylar, bireylerin sahip olduğu bu varsayımların sarsılmasına neden olduğu gibi bu inançların doğasını ortaya çıkaracak özelliklere sahiptir. 'Parçalanmış Varsayımlar Modeli' insanların temel inançlarını açıklamaya yönelik kuramsal bir çerçeve sunmaya çalışmıştır. Bu modele göre insanlar 'dünyanın iyiliği', 'dünyanın anlamlılığı' ve 'kendilik değeri' olarak temelde üç ana varsayıma sahiptirler. Bu üç temel varsayımın dayandığı inançlar, bir bütün olarak ele alındığında bireyin dünyaya ilişkin varsayımlarıyla ilgili kavramsal modelde toplamda sekiz ilke görülmektedir. Bunlar; dünyanın iyiliği, insanların iyiliği, adalet, kontrol edebilirlik, rastlantısallık, kendilik değeri, kendilik kontrolü ve şanstır. İnsanların bu inançları, yaşamlarındaki ekstrem olayları tahmin etmede onlara yardımcı olacak ve karar almalarına destek olacak bilişsel çerçeve işlevine sahiptirler. Zorlu yaşam olayları, bireyleri örseleyici, stresli ve sıkıntı verici duygusal durumlardır. Bu deneyimlerin hem psikolojik hem de fiziksel sağlık üzerinde güçlü etkileri vardır; en yaygın sonuçları ise travma sonrası stres bozukluğu ve depresyondur. Burada en belirgin ruhsal durumu anlamsızlıktır. Çünkü bireyler; kendilerini, anlamsız bir dünyada başlarına gelenlerden dolayı çaresiz ve yalnız hissetmektedirler. Dünya artık eskisi gibi anlamlı olmamakta ve bundan sonra yaşanacaklar ile ilgili kontrolün kendilerinde olmadığını düşünmektedirler. Bireylerin, yaşadığı acıları iyileştirmesi ve bu zor durumdan kurtulabilmesi, kendi iç dünyasını yeniden inşa etmesi ile mümkündür. Eski varsayımlar, hayatın art niyetli ve anlamsız olduğu sonucunu doğurmuş olduğu için yaşama kaygı ve endişe hâkim olmuştur. Travma ile zorlu bir dönem geçiren bireyler, kendisini yanılta, ölümlü ve savunmasız olduğu gerçeğini ile karşı karşıya kalmasına ve hayatın anlamsız olduğu sonucunu doğurmasına neden olan eski varsayımlarını değiştirmesiyle önceki yaşantılarına dönmesi kolaylaşacaktır. Yeni varsayımlar travmatik durumlarla başa çıkmanın temel yollarından biridir. Yeni varsayımlar oluşturmada dinin anlamlandırması, bireyler için önemli bir kaynaktır. Din, zorlu yaşam olaylarında en çok bilişsel boyutta işlev görerek yeni anlamlandırma ve bakış açısı getirmektedir. Din, çoğu

zaman insan için gerçekliğin algılandığı birer şema işlevine sahip olabilmektedir. Din, insanların yaşadıkları acı ve ıstırapların amaçsız ve anlamsız olmadığını; ilahi bir plan çerçevesinde gerçekleştiğini ifade etmektedir. Yaşananları inkâr etmek ve onlardan kaçmak yerine, dinin sunduğu anlam çerçevesinde yaşanan acılar, manevi gelişim için bir fırsatı olarak görülebilir. Çalışmanın amacı zorlu yaşam olaylarının bireyler tarafından nasıl anlamlandırıldığını inceleyerek dinin, anlamlandırmada rolünü ortaya koymaktır. Din ve manevi değerler bireylerin acılı durumlarla başa çıkmasında yeni varsayımlar sunabilmektedir. Bu kapsamda ilk olarak zorlu yaşam olaylarının insanlar üzerindeki etkileri ele alınmıştır. İkinci olarak dünyaya ilişkin temel varsayımlar Parçalanmış Varsayımlar Modeli çerçevesinde incelenmiştir. Son olarak zorlu yaşam olaylarında dini perspektiften geliştirilen dünyaya ilişkin varsayımlar ve bu varsayımların psikolojik iyileşmeye katkıları ele alınmıştır. Nitel araştırma yöntemlerinden fenomenolojik yöntemin kullanıldığı çalışmada mevcut literatür gözden geçirilerek dünya varsayımlarının şekillenmesinde din ve maneviyatın rolü ile ilgili olarak teorik bir çerçeve oluşturulmak istenmiştir. Çalışmanın travmatik yaşantılara sahip bireylerin varsayımlarının anlaşılmasında ve yeni varsayımlar geliştirerek iyileşme sürecine katkıda bulunmasında etkili olacağı düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler


Psikoloji, Travma, Dünya Varsayımları, Din.

Atıf Bilgisi


Aka, Muharrem. “Zorlu Yaşam Olaylarını Anlamlandırmada Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Din”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 181-207. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.07>

Geliş Tarihi	29.02.2024
Kabul Tarihi	16.06.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu çalışmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Assumptions about the World and Religion in Making Sense of Difficult Life Events

Muharrem Aka |  0000-0002-3195-8946 | muharrem.aka@kilis.edu.tr

Assist Prof. | Kilis 7 Aralık University, Faculty of Humanities and Social Sciences, Department of Psychology | Kilis, Türkiye

ROR  : 048b6qs33

Abstract

Challenging life events are traumatic events that affect people cognitively, emotionally and behaviorally. One way to understand the psychological reactions of individuals who have experienced such events is to examine their basic assumptions about the world and the effects of these events on their assumptions. Research on victims of traumatic experiences has found that people often have unquestioned assumptions and shape their thoughts and behaviors accordingly. Traumatic events not only cause these assumptions to be shaken, but also have the ability to reveal the nature of these beliefs. The 'Fragmented Assumptions Model' has tried to provide a theoretical framework to explain people's core beliefs. According to this model, people have three main assumptions: 'goodness of the world', 'meaningfulness of the world' and 'self-worth'. When the beliefs on which these three basic assumptions are based are considered as a whole, a total of eight principles are seen in the conceptual model of the individual's assumptions about the world. These are the goodness of the world, the goodness of people, justice, controllability, randomness, self-worth, self-control and chance. These beliefs function as a cognitive framework to help people anticipate extreme events in their lives and support their decision-making. Challenging life events are emotional situations that are overwhelming, stressful and distressing for individuals. These experiences have powerful effects on both psychological and physical health, with the most common consequences being post-traumatic stress disorder and depression. The most prominent mental state here is meaninglessness. This is because individuals feel helpless and alone because of what has happened to them in a meaningless world. They feel that the world is no longer as meaningful as it used to be and that they are not in control of what happens next. It is possible for individuals to heal their suffering and get out of this difficult situation by reconstructing their inner world. Old assumptions have led to the conclusion that life is malevolent and meaningless, resulting in anxiety and worry. Individuals who go through a difficult period with trauma will find it easier to return to their previous lives by changing their old assumptions that misled them, made them face the fact that they are mortal and vulnerable, and led them to conclude that life is meaningless. New assumptions are one of the main ways of coping with traumatic situations. Religious interpretations are an important source for individuals in creating new assumptions. Religion functions mostly in the cognitive dimension in challenging life events, bringing new meaning and perspective. Religion can

often function as a schema through which reality is perceived. Religion states that the pain and suffering experienced by people are not aimless and meaningless; they are realized within the framework of a divine plan. Instead of denying and avoiding the experiences, the pain experienced within the framework of the meaning offered by religion can be seen as an opportunity for spiritual development. The aim of the study is to examine how individuals make sense of difficult life events and to reveal the role of religion in making sense. Religion and spiritual values may offer new assumptions for individuals to cope with painful situations. In this context, firstly, the effects of difficult life events on people are discussed. Secondly, basic assumptions about the world are examined within the framework of the Fragmented Assumptions Model. Finally, the assumptions about the world developed from a religious perspective in difficult life events and their contribution to psychological recovery are discussed. In the study, in which phenomenological method, one of the qualitative research methods, was used, it was aimed to create a theoretical framework about the role of religion and spirituality in shaping world assumptions by reviewing the existing literature. It is thought that the study will be effective in understanding the assumptions of individuals with traumatic experiences and contributing to the healing process by developing new assumptions.

Keywords

Psychology, Trauma, World Assumptions, Religion.

Citation

Aka, Muharrem. "Assumptions about the World and Religion in Making Sense of Difficult Life Events". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 181-207. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.07>

Date of Submission	29.02.2024
Date of Acceptance	16.06.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Dünyaya ilişkin varsayımlar, zorlu yaşam olaylarını anlamlandırma, onlarla yüzleşme ve bunların hepsini bir cümleyle özetleme ile ilgili varsayımlardır. İnsanlar, dünyada başlarına gelen olumsuzlukları öylesine olup bitmiş olaylar olarak görmez, onları iyi ve anlaşılabilir nedenlerle meydana gelmiş olduğuyula ilgili bir çerçeve görüş kapsamında değerlendirirler.¹ Sorgulanmadan kabul edilen varsayımların, insanların düşünce ve davranışlarını nasıl şekillendirdiği ilk başlarda psikologlarca pek ilgi görmemiştir. Oysaki insanların yaşamlarında bu varsayımlar, farklı kavramlar ve deyimlerle hep olmuştur. Örneğin; Bowlby'in 'dünya modelleri', Parkes'in 'varsayımsal dünya', Maris'in 'anlamın yapıları' ve Epstein'in 'gerçeklik kuramı' bu varsayımlara örnek olarak gösterilebilir.² Bu kavramsal yapılar, bireylerin kendisi ve yaşadığı dünyayla ilişkili beklentilerini ifade eden ve zaman içinde gelişen ve değişebilen yapılardır. Günlük hayatta, etkileşimler sırasında, çok rahat bir şekilde gözlenen bu varsayımlar; bireyin zihinsel yapısının merkezinde, dünyayla ve kendisiyle ilgili güvenlik ve incinmezlik duygusu geliştirir. Hayatın ilk yıllarından itibaren yaşanan durumlara göre şekillenen varsayımlarımız dünya ve benliğin ilk sözel olmayan temsilleridir. Örneğin bebeğin ağlaması durumunda, annenin şefkatle bebeğe yaklaşması, dünyanın iyi bir yer olduğuyula ilgili ilk temel atılmış olur. Çocuk bu etkileşimle dünyayla ilgili 'iyi ve anlamlı bir dünya' varsayımı oluşturduğu gibi kendisiyle de ilgili olarak da 'değerli bir ben' temsili geliştirmiş olmaktadır. Bebeğin ilk yedi aydan sonra kendisi ve çevresindekiler ile genellemeler yapmaya başlaması, temel varsayımlarla ilgili olarak geliştirilen ve sözel olmayan ilk temsillerdir. Yetişkinlikte ise bu varsayımlar bireyin bilişsel sisteminde daha soyut ve genel şemalar şekline dönüşmektedir.³

İnsan, hayatını tehdit eden risklerle dolu bir dünyada yaşar ve sevdiği birini kaybetmek, yaralanmak veya doğal afetlere maruz kalmak gibi olumsuz olaylarla karşılaşabilir. Bu durumlara rağmen, insanlar genellikle yaşamlarını sürdürebilir, değişen koşullara uyum sağlayabilir ve bu deneyimleri bilişsel çerçevelerine entegre edebilir. Ancak, adaptasyon süreci her zaman başarılı olmaz ve çoğu mağdur, zorlu yaşam olaylarının ardından travma sonrası stres bozukluğu ve depresyon gibi ruh sağlığı sorunları geliştirebilir.⁴

¹ Melvin J. Lerner, *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion* (New York: Springer Science+Business Media, 1980), 36.

² Melike Ezerbolat - Ayşe Gül Yılmaz Özpolat, "Travma Sonrası Büyüme: Travmaya İyi Yanından Bakmak", *Kriz Dergisi* 24/1 (2016), 2.

³ Ronnie Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma* (New York: Free Press, 2002), 110.

⁴ Dean G. Kilpatrick vd., "National Estimates of Exposure to Traumatic Events and Ptsd Prevalence Using Dsm-Iv and Dsm-5 Criteria", *Journal of Traumatic Stress* 26/5 (2013), 539.

Bireylerin zihinsel şemaları, zorlu yaşam olaylarıyla başa çıkmalarında kritik bir rol oynar.⁵ Janoff-Bulman, Parkes'in 'dünya varsayımı' kavramından yola çıkarak varsayımlar teorisini geliştirmiştir.⁶ Bu teori, insanların dünyadaki ekstrem olayları tahmin etmek ve anlamlandırmak için istikrarlı bilişsel yapılara ihtiyaç duyduğunu belirtir. Varsayımsal dünya görüşleri üç kategoriye ayrılır: Dünyanın iyiliği, dünyanın anlamlılığı ve benliğin değerliliği. Dünyanın iyiliği, insanların ve dünyanın temelde iyi ve adil olduğuna inanmayı içerir. Dünyanın anlamlılığı, bireyin olaylar üzerinde kontrol sahibi olduğunu ve olayların mantıklı olduğunu kabul eder. Benliğin değerliliği ise bireylerin uygun davranışlar sergilediklerinde iyi ve değerli olduklarına dair inançlarını kapsar.⁷

Bu varsayımlar sadece klinik popülasyonlar için değil, tüm insanlar için geçerlidir ve normal yaşam seyrinin bir parçası olarak gelişir. İnsanlar, yaşamın ilk yıllarından itibaren çevrelerinden aldıkları olumlu tepkilerle dünyaya dair olumlu varsayımlar oluştururlar. Bu varsayımlar, günlük sıkıntılar ve küçük olumsuz olaylarla kolayca değişmez, eğer değişecekse yavaş ve kademeli bir süreç izler. Ancak, travmatik olaylar mevcut olumlu varsayımlar ile çelişen şok edici bilgileri entegre etmeyi gerektirir. Örneğin, diğer insanların güvenilir olduğu varsayımı, saldırgan eylemlerle karşılaşıldığında sarsılır. Bu yeni durum sağlıklı bir şekilde entegre edilip çözülmezse, oluşan gerilim psikopatolojik sorunlara yol açabilir.⁸

Zorlu yaşam olayının ardından mağdur kişinin zihnindeki varoluşsal sorular çok önemlidir. Bu sorular öncelikle travmatik olayın anlaşılabilirliği etrafında döner. Mağdurlar deneyimlerini anlamlandırmak için mücadele ederler: Bu neden oldu? Neden benim başıma geldi? Bu durumu anlamlandırma çabası basit bir nedensel analizle değil, olayın seçici biçimde görülme sıklığının anlaşılmasıyla son bulur.⁹ Başımıza gelenleri anlamlandırmak, kim olduğumuz ya da ne yaptığımıza bağlı olduğuna inanırız. Olayın meydana gelmesinde rastlantısallığı, en aza indirir ve sonuçlar üzerinde kendi kontrolümüzün etkisini ise en üste çıkarırız. Özellikle davranışlarımızı, yönlendirebileceğimize ve yönetebileceğimize dair inançlarımıza tam anlamda güveniriz. Sahip olduğumuz bu varsayımlar, tıpkı bilim teorileri gibi hem geçmişte hem de gelecekte olacak olaylara ilişkin beklentilerimizi oluşturur.¹⁰

⁵ Anke Ehlers - David M. Clark, "A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder", *Behaviour research and therapy* 38/4 (2000), 326.

⁶ Vincent van Bruggen vd., "Structural Validity of the World Assumption Scale", *Journal of Traumatic Stress* 31/6 (2018), 816.

⁷ Steven S. Schwartzberg - Ronnie Janoff-Bulman, "Grief and the Search for Meaning: Exploring the Assumptive Worlds of Bereaved College Students", *Journal of Social and Clinical Psychology* 10/3 (1991), 272.

⁸ Van Bruggen vd., "Structural Validity of the World Assumption Scale", 817.

⁹ Ronnie Janoff-Bulman - Darren J. Yopyk, "Random Outcomes and Valued Commitments: Existential Dilemmas and the Paradox of Meaning", *Handbook of Experimental Existential Psychology*, ed. J. Greenberg vd. (New York, NY, US: The Guilford Press, 2004), 126.

¹⁰ Janoff-Bulman - Yopyk, "Random Outcomes and Valued Commitments", 126.

Travmatik olayların üstesinden gelmek ve hayata yeniden tutunmak için çoğu zaman kişinin iç dünyasının nasıl işlediği ile ilgili varsayımlarının yeniden şekillendirilmesi ve anlayışında temel değişiklikler yapılması gerekebilir. Bireyin kişisel inançlarını değiştirmesi birey için başlangıçta zor bir durumdur. Ancak yeni varsayımsal dünyanın inşa edilmesi, aslında olumsuz yaşam olaylarıyla baş etme tekniği olarak görülebilir. Bu varsayımların değişmesi bireyin yas tepkilerini etkileyen önemli bir faktör olarak görülmektedir.¹¹ Klass'ın da ifade ettiği gibi yaşanan acılarla uzlaşabilmek için bireyin hem kendilerini hem de dünyanın adilliği ve düzenliliği ile ilgili anlayışlarını değiştirmeleri ile mümkündür.¹²

Din, bireyin iç dünyasındaki varsayımlarının yeniden şekillenmesinde önemli bir rol oynar. Din, anlam arayışına rehberlik ederek, insanlara yaşamlarına anlam ve amaç katma imkânı sunar. Zorlu yaşam olaylarında bireyleri olumlu çözüm yollarına yönlendirir ve yanlış kararlar almaktan alıkoyar.¹³ Çoğu insan için din, inanç ve hedefleri kapsayan geniş bir anlam sisteminin merkezinde yer alır. Din, acı ve kaybı anlamlandırma işleviyle bireylere yardımcı olarak, bu zorlukları daha anlaşılır ve katlanabilir kılar.¹⁴ Ayrıca, bireyin kendisi, dünya ve bunların etkileşimi hakkında temel çerçeveler sunar.¹⁵ Günlük olaylar ve olağanüstü zorlukları anlamlandırmada yeni anlayışlar sağlar. Din, yaşam amacında merkezi bir rol oynar, nihai motivasyon ve hedefler sunar, bu hedeflere ulaşmak için yönergeler ve kılavuzlar sağlar.¹⁶ Böylece, bireylerin yaşamlarını anlamlandırmalarına ve zor zamanlarında manevi destek bulmalarına yardımcı olur. Bu destek, insanların ruh sağlığını olumlu yönde etkiler ve toplumsal uyumu güçlendirir.¹⁷

Bu çalışmada, zorlu yaşam olaylarını anlamlandırma sürecinde dünya varsayımlarının ve dinin rolü incelenmiştir. İnsanların dünya ve kendileri hakkında sahip oldukları varsayımlarının zorlu yaşam olaylarına ve bunların psikolojik etkilerine nasıl etki ettiği üzerinde durulmuştur. Varsayımların zamanla nasıl şekillendiği ve değiştiği vurgulanmıştır. Bu çalışmanın önemi, zorlu yaşam olaylarına verilen tepkilerde dünya varsayımlarının rolünü belirlemeyi amaçlamasıdır. Araştırma, önceki çalışmalardan farklı olarak bu varsayımların nasıl değiştiğini ve insanların bu değişikliklere nasıl uyum

¹¹ Laura T. Matthews - Samuel J. Marwit, "Meaning Reconstruction in the Context of Religious Coping: Rebuilding the Shattered Assumptive World", *OMEGA-Journal of Death and Dying* 53/1 (2006), 87-104.

¹² Dennis Klass, "The Inner Representation of the Dead Child and the Worldviews of Bereaved Parents", *Omega: Journal of Death and Dying* 26/4 (1993), 258.

¹³ Abdülkerim Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 98.

¹⁴ Faruk Karaca, "Dinin Fonksiyonerliği Üzerine", *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 75-85.

¹⁵ Daniel N. McIntosh, "Religion-as-Schema, with Implications for the Relation Between Religion and Coping", *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (1995), 1-16.

¹⁶ Crystal L. Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707-729.

¹⁷ Habil Şentürk - Selahattin Yakut, "Hayatın Anlamı ve Din", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (2014), 45-60.

sağladığını detaylı bir şekilde ele alarak alana katkı sağlamaktadır. Dünya varsayımlarının anlaşılması, terapi ve danışmanlık uygulamalarında ve bilişsel süreçlerin genel psikolojik araştırmalarında önemli bir katkı sunabilir. Bu nedenle, çalışma mevcut araştırmalara önemli bir katkı sağlayarak daha derin bir anlayış geliştirilmesine yardımcı olabilir.

1. Zorlu Yaşam Olaylarının İnsanlar Üzerindeki Etkileri

Zorlu yaşam olayları, travma, kriz, yüksek stresli olaylar vb. kavramlar eşanlamli olarak birbirlerinin yerine kullanılabilen terimlerdir. Bu kavramların kullanılması literatürdeki diğer kullanımlardan biraz daha geniştir.¹⁸ Bu ifadelerle, aslında bireyin dünyayı ve dünyadaki yerini anlama şekillerine yönelik, önemli zorlukları temsil eden koşullar kümesini tanımlamaktayız.¹⁹ Büyük yaşam zorlukları, bireyler için psikolojik olarak örseleyici ve sıkıntı verici duygusal durumlardır. Aynı zamanda fiziksel sağlığı da tehdit eden bu koşullar beraberinde çok yaygın kaygı bozuklukları ve bazı korkular getirir. Bireylerdeki acı ve örselenmenin yoğunluğuna, şiddetine ve süresine bağlı olarak, kaygılı tepkiler gerçek tehdit ortadan kalktıktan sonra da uzun süre devam edebilir. Yaşam zorluklarına verilen en yaygın tepkiler üzüntü ve depresyondur. Sevilen birinin kaybına verilen tipik tepkiler üzüntü, ölene duyulan özlem ve her şeyin farklı olacağına dair düşünce ve duygulardır. Yapılan araştırmalar bu tepkilerin tipik olduğunu ancak evrensel olmadığını göstermektedir. Suçluluk, öfke ve genel sinirlilik zorlu yaşam sorunları yaşayan bireylerde yaygın olarak görülen diğer duygusal tepkilerdir.²⁰

Yaşanan zorlukların, stres seviyesinin yüksek olması durumunda çeşitli fiziksel tepkiler görülebilmektedir. Bu spesifik tepkiler, bireyden bireye değişmekle birlikte; yorgunluk, kas gerginliği ve ağrıları, mide semptomları ve genel fiziksel rahatsızlık önde gelen sorunlardır. Çoğu zaman ağır travmatik yaşam zorlukları, önemli psikiyatrik zorlukların gelişmesi ya da şiddetlenmesi için katalizör görevi de görebilir.²¹ Kümülatif travma olarak bilinen birde fazla travma türüne maruz kalma durumunda ise disosiyasyon, depresyon, anksiyete, travma sonrası stres, cinsel sorunlar, madde sorunları ve uyku bozuklukları gibi çok yönlü sorunlar görülmektedir. Buna göre kişi ne kadar çok travma türüne maruz kalırsa o kadar çok olumsuz psikolojik sonuçlar ve daha karmaşık, şiddetli semptomlar yaşayabilmektedir.²² Travmatik durumdan sonra bireyin sahip olduğu bilişsel yapılar,

¹⁸ Richard G. Tedeschi - Lawrence G. Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 8.

¹⁹ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 14.

²⁰ Camille B. Wortman - Roxane Cohen Silver, "The Myths of Coping with Loss Revisited", *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care* (Washington, DC, US: American Psychological Association, 2001), 415.

²¹ A. V. Rubonis - L. Bickman, "Psychological Impairment in the Wake of Disaster: The Disaster-Psychopathology Relationship", *Psychological Bulletin* 109/3 (1991), 392.

²² John Briere vd., "Accumulated Childhood Trauma and Symptom Complexity", *Journal of Traumatic Stress* 21/2 (2008), 223-226.

psikopatolojinin devam etmesinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle dünyanın güvenliği ve iyiliğine yönelik tutumlar, inançlar ve öz yeterlilik gibi faktörler travma sonrası stresin gelişimiyle yakından ilgili olduğu bulgulanmıştır.²³

Janoff-Bulman parçalanmış varsayımlar teorisine göre bireyler, travmaya maruz kaldıktan sonra zorlanır ve varsayımsal dünyaları yıkılır. Bu teoriye göre insanların temel inançlarının altında yatan üç varsayım vardır. Bunların birincisi dünyanın iyi insanlarla dolu, iyi ve güvenli bir yer olduğunu ifade eden dünyanın iyiliği varsayımadır. İkincisi adalet, kontrol edilebilirlik ve kişinin hayatındaki olayların rastlantısallığı dâhil olmak üzere dünyanın anlamlılığı teorisidir. Üçüncüsü ise öz-değer olarak adlandırdığı bireyin kendisini ve davranışlarını nasıl gördüğü ile ilgili varsayımadır. Teoriye göre, bu temel varsayımlar ile insanlar hayatlarını yönlendirmekte ve anlamlandırmaktadırlar.²⁴

Yapılan deneysel çalışmalar, insanların sahip olduğu varsayımlar ile depresif durumlarla karşılaşma arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur. Bireyin travmatik bir deneyiminin olması durumunda varsayımsal dünyasında daha düşük derecede bir iyimserlik olduğu bulgulanmıştır.²⁵ Yaşam zorlukları ile karşı karşıya kalmak temel varsayımlardan bazılarını yıkabilmekte veya değiştirebilmektedir. Bu durumda birey, dünyayı anlamlı, yardımsever ve kendini ise değerli görmekte zorlanmaktadır.²⁶ Bireyin sahip olduğu temel varsayımlarıyla ilgili olumsuzlukların artmasıyla birlikte yas sonrasında psikolojik sıkıntılarının ve travma semptomlarının arttığı görülmektedir. Temel varsayımlar ile ilgili olumsuz düşüncelerinin artması, bireyin travma yaşamasına, psikolojik sıkıntılar ve travmatik belirtiler göstermesine neden olabilmektedir.²⁷ Yakın partnerinin şiddetinden mağdur olan kadınlar üzerinde ve lisan öğrencileri üzerinde yapılan araştırmada, dünya varsayımlarındaki olumsuzluğun azalması veya artması, depresyon ve kümülatif travma yaşama arasında ilişki tespit edilmiştir.²⁸ Bu sonuçlar, travma mağdurlarının temel dünya varsayımlarında bir bozulma yaşanması daha yüksek travma semptomları gösterme riskini arttırmaktadır.

²³ E. B. Foa, "Psychological Processes Related to Recovery from a Trauma and an Effective Treatment for Ptsd", *Annals of the New York Academy of Sciences* 821 (1997), 410-424.

²⁴ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 16.

²⁵ Eric R. Schuler - Adriel Boals, "Shattering world assumptions: A prospective view of the impact of adverse events on world assumptions", *Psychological trauma: theory, research, practice, and policy* 8/3 (2016), 262.

²⁶ Anne P. DePrince - Jennifer J. Freyd, "The Harm of Trauma: Pathological Fear, Shattered Assumptions, or Betrayal?", *Loss of the Assumptive World*, ed. Jeffrey Kauffman (New York & London: Brunner-Routledge, 2002), 71-82.

²⁷ Amie E. Grills-Taquechel vd., "Social Support, World Assumptions, and Exposure as Predictors of Anxiety and Quality of Life Following a Mass Trauma", *Journal of anxiety disorders* 25/4 (2011), 501.

²⁸ Michelle M. Lilly, "The Contributions of Interpersonal Trauma Exposure and World Assumptions to Predicting Dissociation in Undergraduates", *Journal of Trauma & Dissociation: The Official Journal of the International Society for the Study of Dissociation (ISSD)* 12/4 (2011), 382.

Travma mağdurları, riskli ve kendine zarar verici davranışlar, dürtüsellik, madde kullanımı, kendine zarar verme, saldırganlık, kumar, dürtüsel yeme, riskli cinsel davranışlar, aşırı alkol tüketimi gibi davranış bozuklukları gösterebilirler.²⁹ Mağdurların bu çeşit riskli ve kendine zarar verici davranışlarının altında yatan neden ise duygusal sıkıntı ve içsel acıdan kaçmadır.³⁰ Travmatik durumun bireyde meydana getirdiği duygusal bunalım ve duyguları düzenleyememe durumu, farklı tepkilerin gelişmesine neden olmaktadır. Duygularını düzenleyemeyen mağdur bunun için duygularını bastırma veya kaçma gibi uyumsuz stratejiler kullanabildiği gibi iç sıkıntısından kaçmasına yardımcı olacak kendine zarar verme, güvenli olmayan cinsel aktivite veya madde kullanımı gibi duygu odaklı olumsuz tepkiler de geliştirebilir.³¹

Zorlu yaşam olaylarının, mağdurun bilişleri, varsayımları üzerindeki olumsuz sonuçları üzerinde yapılan araştırmalarda travmaya maruz kaldıktan sonra, dünyanın iyiliği ve öz-değere ilişkin varsayımların daha çok etkilendiği ve zorlandığı bulgulanmıştır.³² Özellikle kümülatif travmaya maruz kalma durumundan sonra öz-değer varsayımının travmatik semptomlarla yüksek oranda ilişkili olduğu tespit edilmiştir. Bu durum düşük öz-değer düzeyine sahip olanların travmatik belirtileri ve psikopatolojik durumları daha çok olacağını ortaya çıkarmıştır.³³ Bu sonuçlardan hareketle zorlu yaşam olayları deneyimleri olanlara yönelik yapılacak klinik müdahalelerde yıkılan varsayımların yeniden inşa etmek için yeni bilişsel stratejiler geliştirilebilir. Bu yeni varsayımların geliştirilmesi travmanın belirtilerinin hafifletilmesine ve mağdurun kendisine yönelik zararlı davranışlarının hafifletilmesine yardımcı olabilir.³⁴

2. Dünyaya İlişkin Temel Varsayımlar Modeli

Bilimsel çalışmalarda nesnelere doğası, aşırı koşullar altında deneyler yoluyla anlaşılmasına çalışıldığı gibi insanlar üzerinde yapılan çalışmalarla da insan davranışlarının sınırları da keşfedilebilir. Örneğin bir balonun ne kadar şişebileceği ile ilgili bir sınır olduğu gibi insanın da davranışları ile ilgili bir sınırı olduğu söylenebilir. Zorlu yaşam olayları bireyin yaşantısında uç nokta tepkileri içeren zorlu yaşam olaylarıdır. Travmanın anlaşılmasıyla hem mağdur hem de travmatik duruma şahit olan, kendisi hakkında ve

²⁹ Naomi Sadeh - Arielle Baskin-Sommers, "Risky, Impulsive, and Self-Destructive Behavior Questionnaire (Risq): A Validation Study", *Assessment* 24/8 (2017), 1089.

³⁰ Patricia K. Kerig, "Linking Childhood Trauma Exposure to Adolescent Justice Involvement: The Concept of Posttraumatic Risk-Seeking", *Clinical Psychology: Science and Practice* 26/3 (2019), 9.

³¹ Jala Rizeq - Doug McCann, "The Cognitive, Emotional, and Behavioral Sequelae of Trauma Exposure: An Integrative Approach to Examining Trauma's Effect.", *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 15/2 (2023), 315.

³² Lilly, "The Contributions of Interpersonal Trauma Exposure and World Assumptions to Predicting Dissociation in Undergraduates", 382.

³³ Van Bruggen vd., "Structural Validity of the World Assumption Scale", 821.

³⁴ Rizeq - McCann, "The Cognitive, Emotional, and Behavioral Sequelae of Trauma Exposure", 19.

travma hakkında bilgi sahibi olur. Güçlü ve zayıf yönlerini fark etmeye başlar. Zorlu yaşam olaylarının bireyler üzerindeki şiddeti farklıdır. Böyle bir durumla karşılaşan iki kişi her ne kadar benzer mağduriyetler yaşasalar da aynı tepkileri vermeyeceklerdir. Yaşanan benzerliklerden hareketle travma yaşamış kişilerin hem duygu, düşünce ve davranışları hakkında bazı sonuçlar çıkarabilir hem de onları daha iyi anlayabiliriz. Hayatta kalan bireylerin yaşamış oldukları zorluklar bize varoluş psikolojisi hakkında çok şey anlatabilir. Mağdurlarla yapılan çalışmalarda bireylerin kendileri ve dünya hakkında genellikle sorgulanmayan ve tartışılmayan bazı temel varsayımlara sahip oldukları ve onlara güvenerek kanıksadıkları tespit edilmiştir.³⁵

Psikoloji alanındaki birçok araştırmacı zorlu yaşam olaylarında bireylerin kendileri ve dünyaları hakkında bir takım temel varsayımlara sahip olduklarını ve bunların onlar için çok önemli olduğunu tespit etmişlerdir. Parkes, insanların bu durumlarda yaşanan gerçekliği ifade etmek için “varsayımsal dünya” ifadesini kullanmıştır.³⁶ Ona göre insanların sahip olduğu bu varsayımlar yılların deneyimiyle öğrenilir ve onaylanır. İnsanlar, dünya ve benlik hakkında sahip olduğu ve sürdürdüğü bu varsayımlara güvenle bağlanarak yaşananları anlamlandırma, planlama ve onlardan hareket etme aracı olarak kullanır. Bowlby, insanların kendileri ve dünya hakkında oluşturdukları ve olayları algılamak ve geleceğe yönelik tahminler için ‘içsel çalışma modelleri’ kavramını kullanmaktadır.³⁷ Ona göre içsel çalışma modelleri, çocukluktan ergenliğe kadar devamlı bir şekilde pekiştirilir, ergenliğin sonunda bu modeller değişime karşı dirençli hale gelir.³⁸

Hayatı anlaşılır kılan ve bireyin karşılaştığı herhangi bir travmatik olaya uygulanabilecek temel ilkelere bahseden sosyolog Marris, bu ilkelere ‘anlam yapıları’ adını vermektedir.³⁹ Aynı şekilde psikolog Epstein, herkesin farkında olmadan bir benlik ve dünya teorisi içeren ‘gerçeklik teorisi’ geliştirdiğini belirtmektedir.⁴⁰ Epstein’e göre bireyin farkında olmadan geliştirdiği ‘kişisel gerçeklik’ kişilerin deneyimlerini otomatik olarak yapılandıran ve davranışlarını yönlendiren bilinç öncesi bir sistemdir. Psikiyatrist Sandler, farklı bir bakış açısı ile bilişsel harita işlevine sahip ve deneyimlerden ortaya çıkan organize, kalıcı izlenimler kümesi olan “temsili dünya” kavramını geliştirmiştir.⁴¹ Lerner ise ‘adil

³⁵ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 51.

³⁶ C. Murray Parkes, “Determinants of Outcome Following Bereavement”, *Omega: Journal of Death and Dying* 6/4 (1975), 303-323.

³⁷ John Bowlby, *Attachment and Loss: Attachment* (London: Pimlico, 2008), 95.

³⁸ Ümit Morsünbül - Figen Çok, “Bağlanma ve İlişkili Değişkenler”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/3 (2011), 555.

³⁹ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 52.

⁴⁰ Seymour Epstein, “Cognitive-Experiential Self-Theory: An Integrative Theory of Personality”, *Handbook of Psychology. Personality and Social Psychology*, ed. Irving B Weiner (New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012), 35.

⁴¹ Joseph Sandler, “Fantasy, Defense, and the Representational World”, *Infant Mental Health Journal* 15/1 (1994), 32.

dünya inancı' teorisi ile insanların, dünyanın düzenli bir yer olduğu ile ilgili inanma ihtiyacı içinde olduklarını ifade etmektedir.⁴² Bu inancın, insanların günlük yaşamlarını düzenleyebilmeleri ve planlar yapabilmeleri için önemli uyum işlevlerine sahip olduğunu ifade etmektedir. Bu hipoteze göre insanlar, dünyanın iyilerin ödüllendirildiği, kötülerin ise cezalandırıldığı bir yer olduğuna inanırlar. Bu inanç, insanlara önemli bir uyum işlevi sağlamakta ve insanlar bu inancı koruyabilmek için çaba gösterirler. Güven duygusu verme ve ruh sağlığını koruma gibi temel işlevleri yerine getiren adil dünya inancının yanlış olduğu söylenebilir. Çünkü adil dünya inancı temel bir yanılsamadır. Bu inanca göre dünya düzenli ve kararlı bir yerdir, bundan dolayı da insanlar layık oldukları şeylere sahip olurlar ve öngörülmeleyen olayların kurbanı olamayacaklarına inanırlar. Fakat bireysel tecrübeler bu inancın bu şekilde işlemediğini göstermektedir.⁴³

Her ne kadar dünya varsayımları ile ilgili farklı terimler kullanılmış olsa da zamanla geliştirilen ve bize dünya ve kendimiz hakkında beklentiler sunan varsayımların aslında kavramsal bir sistemdir. Bu sistem, bizim dünyadaki etkileşimlerimizi yansıtmakta ve yönlendirmekte olan iç temsillerdir. Bu temsiller 'ben iyi bir sporcuym', 'ben iyimser bir insanım', 'ben ahlaklı, düzgün biriyim' gibi varsayımlardan veya iç temsillerden farklı varsayımlardır. Hiyerarşik bir şekilde düzenlediğimiz varsayımlarımızdan en soyut ve genel olanlar, uygulanabilir olması bakımından daha merkezi ve ana varsayımlardır. İç dünyamızın çekirdeğini oluşturan varsayımlar iyilikseverlik, anlam ve öz değer varsayımlarıdır. Bu varsayımlara herkesin sahip olduğunu söyleyemesek de çoğu insanın bu ve benzeri varsayımlara sahip oldukları bir gerçektir.⁴⁴ Travmatik durumlar yaşayan bireyler üzerinde yaptığı çalışmalarla Janoff-Bulman, bireylerin dünyaya ilişkin varsayımlarını detaylı bir şekilde ele almış ve kişinin, kendisine ve dünyaya dair temel inançlarını üç grupta toplamıştır:⁴⁵

2.1. Dünyanın İyiliği

Bu varsayıma göre insanlar, genel olarak dünyanın iyi bir yer olduğuna inanır, dünyadaki iyiliklerin kötülüklerden daha fazla olduğunu kabul ederler. Dünyanın iyiliği varsayımı temelde iki temel varsayımı içermektedir. Bunlardan birincisi kişisel olmayan dünyanın iyiliği varsayımıdır. İkincisi ise insanların iyiliği varsayımıdır. Kişisel olmayan dünyanın iyiliğinde, dünyada çoğunlukla iyi şeyler olduğuna inanılır. Bu inanç ne kadar güçlü ise dünyanın iyi bir yer olduğuna ve kötülüklerin de az olduğuna olan inanç o derece

⁴² Lerner, *The Belief in a Just World*, 158.

⁴³ Melvin J. Lerner - Dale T. Miller, "Just World Research and the Attribution Process: Looking Back and Ahead", *Psychological Bulletin* 85/5 (1978), 1030-1051.

⁴⁴ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 98.

⁴⁵ Ronnie Janoff-Bulman, "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events: Applications of the Schema Construct", *Social Cognition* 7/2 (1989), 118.

güçlüdür. İnsanların iyiliğinde ise insanların özünde iyi oldukları inancı vardır. İnsanlar temelde iyi, yardımsever ve nazik olduğuna yönelik temel bir kabul vardır.⁴⁶

Diğer insanların iyiliksever olduğunu kabul ettiğimizde, onların iyi, yardımsever ve şefkatli olduklarına inanırız. Olayların, iyi niyetli olduğunu varsaydığımızda olumlu sonuçların ve iyi şansın, olumsuz sonuçlara ve kötü şansa göre daha üstün olduğuna inanırız. Janoff-Bulman araştırma sonucuna göre bireylerin, insanların ve olayların iyiliğine olan inançlarının yüksek korelasyona sahip olduğunu tespit etmiştir. Buna göre kötü niyetli ve düşmanca bir dünyadan daha çok iyi niyetli ve güvenli bir dünyada yaşadığına dair bir inanç vardır.⁴⁷

Dünyanın iyiliği varsayımı düşünülürken insanlar 'kendi' dünyalarının iyiliğini düşünmektedirler. Tüm dünyada yaşanan pek çok sorun varken dünyanın iyiliği ile ilgili varsayımlarının devam etmesinin nedeni ise insanların kendi paylarına düşen ile dünyanın payına düşen arasında ayırım yapmalarından kaynaklanmaktadır. İnsanlar, dünya genelinde kötü siyasi ve ekonomik koşullar yaşansa da kendi gelecekleri konusunda iyimserdirler.⁴⁸ Watts&Free Amerikalılar üzerinde yaptıkları çalışmada insanların kişisel yaşamları ve ülkenin durumu ile ilgili değerlendirmelerinde kendi yaşamları ile ilgili son derece iyimser iken ülkenin durumu hakkında çok daha az iyimser oldukları tespit edilmiştir.⁴⁹ Yaşadığımız dünyada peşi sıra gelen olumsuzluklara rağmen dünyayı iyi ve yardım sever bir yer olarak görmeye devam ederiz. Örneğin Eyyüb peygamberin bir peygamber olmasına karşın yaşadıkları sıkıntıları çok hatırlamaz ve bu duruma karşı yabancı kalırız. Eyyüb peygamberin bir peygamber olmasına karşın başına gelenleri fark ettiğimiz durumda ise tedirginliğimiz başlar.⁵⁰

2.2. Dünyanın Anlamlılığı

Hz. Eyyüb'ün bir peygamber olmasına karşın yaşamış olduğu sıkıntıları birlikte düşündüğümüzde bu durumdan rahatsız olur ve şaşkınlığımızı ifade ederiz. Çünkü dünyada yaşanan olayların anlamlı olduğuna dair geliştirdiğimiz bir inancımız vardır. Anlam ile ilgili temel varsayımımız yaşanan olayların neden belirli insanların başına geldiğine dair inançlara dayanır. Dünyanın anlamlılığı inancı, bireyin yaşanan olayların sonuçlarının dağılımına dair bir inançtır. Yani yaşanan felaketlerde kimin başına iyi, kimin başına kötü şeylerin geleceğine, nasıl dağıldığına ilişkin sorunun yanıtına dayanır.⁵¹ Burada adalet,

⁴⁶ Banu Yılmaz, "Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması: Ön Çalışma", *Türk Psikoloji Yazıları* 11/21 (2008), 42.

⁴⁷ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 17.

⁴⁸ Rebecca L. Collins vd., "A Better World or a Shattered Vision? Changes in Life Perspectives Following Victimization", *Social Cognition* 8/3 (Eylül 1990), 263-285.

⁴⁹ William Watts - L. A. Free, *State of the Nation, III* (Lexington, Mass: Lexington Books, 1978).

⁵⁰ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 18.

⁵¹ A. S. Magwaza, "Assumptive World of Traumatized South African Adults", *The Journal of Social Psychology* 139/5 (1999), 628.

kontrol edebilirlik ve rastlantı şeklinde üç ilke belirgin olmaktadır. Buna göre adalet ilkesine göre insanlar hak ettikleri şeyleri yaşamaktadırlar.⁵² İyi insanların ödüllendirildiği, kötü insanların ise cezalandırıldığı ve sonuçta herkesin hak ettiğini bulduğu bir dünyada yaşama inancındadırlar.⁵³

İnsanların adil bir dünyaya inanması bir ihtiyaç olarak belirmiş ve ‘Adil dünya kuramı’ geliştirilmiştir. Lerner’in geliştirdiği kurama göre insanlar adil bir dünya inancına sahip olma eğilimindedirler. Bu çerçevede insanlar neyi hak ediyorlarsa onu alır ve neyi almış iseler onu hak etmişlerdir.⁵⁴ İnsanların çoğunun kabul ettiği bu adalet anlayışına göre hangi olayların kimleri etkileyeceği kişisel hak edişe göre belirlenir. Yani bireyin iyi olması onun hayattaki kaderini belirleyen birinci faktör olabilmektedir. İyi terbiyeli ve ahlaklı kişi iyi sonuçları hak eder fakat tersi durumdaki kişiler, ahlaken yozlaşmışlar, talihsiz sonuçlarla karşılaşmak durumundadırlar. Sonuçların dağılımındaki ikinci etmen ise kontrol edebilirliktir. Buna göre sonuçların dağılımı kişilik ile ilintili olmaktan çok davranışlarla ilintilidir. Buradaki düşüncede yatan inanç, insanların kendi davranışları yoluyla dünyalarını doğrudan kontrol edebilecekleri ve böylece kendi kırılğanlıklarını en aza indirebilecekleridir.⁵⁵ Yani uygun davranışlar bireyin başına gelecekleri belirleyebilmektedir. Kişinin başına gelenleri kendi davranışları belirlediğine göre incinebilirlik durumunu hesap ederek olması gereken davranışları sergilemelidir. Dolayısıyla insanların başlarına gelenler sadece adalet ve hak etme ile ilişkili değil aynı zamanda yaptıklarıyla da ilişkilidir. İnsanlar kendi davranışlarıyla başlarına gelenleri kontrol edebilirler. Eğer uygun, doğru ve tedbirli davranışlar sergilenirse başımıza gelebilecek olumsuz durumlardan korunabiliriz. Uygun ve olumlu davranışlar göstermemiz başımıza iyi şeylerin gelmesiyle sonuçlanacaktır. Örneğin dikkatli araba kullanan kişi trafik kazası yapmaktan, doğru beslenen ve düzenli egzersiz yapan sağlıklı kalmaktan, şehirde yaşama kurallarını bilen kişi ise saldırıya uğramaktan kaçınabilir. Tüm bunlara rağmen olumsuz olaylar meydana gelir ise buda insanların yeterince dikkatli olmadıkları ve bunu hak etmeleriyle ilgilidir.⁵⁶

Sonuçların dağılımında ise ‘rastlantı’ ilkesi vardır. Bu ilkeye göre bazı olayların bazı insanların başına neden geldiğini anlamının bir yolu yoktur. Burada geçerli olan ilke rastlantı ve şanstır. Bu ilkeye inanan kişi, adalet veya kontrolü belirleyici olarak görmekte ve kişinin başına gelebilecek olayları engellemek için yapılabilecek bir şeyin olmadığına inanmaktadır.⁵⁷ Raslantısallık ilkesi temelde olayların anlamlılığını reddederek belirli olayların niçin belirli kişilerin başlarına geldiğini anlamının bir yolu olmadığını ifade

⁵² Yılmaz, “Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması: Ön Çalışma”, 42.

⁵³ Sibel Kılınç - Fuat Torun, “Adil Dünya İnancı”, *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 2.

⁵⁴ Lerner, *The Belief in a Just World*, 11.

⁵⁵ Magwaza, “Assumptive World of Traumatized South African Adults”, 632.

⁵⁶ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 20.

⁵⁷ Yılmaz, “Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması: Ön Çalışma”, 42.

etmektedir. Bireylerin başlarına gelen kötü olaylar tamamen şans eseridir. Bu ilkeyi kabul eden birey yaşamın talihsizliğinden korunmak için ya da şanslı veya talihli olmak için yapabileceği bir şey yoktur. Burada kişi kendi kaderini ve günlük yaşantılarını şekillendirmeye kadir değildir.⁵⁸

Adil dünya inancı veya adalet ilkesi dünyanın durağan ve düzenli bir yer olduğuna inanma ihtiyacından doğmaktadır. Bu inançlar veya varsayımlar insanların günlük yaşamlarını düzenleyebilmelerine, geleceğe dönük planlar yapabilmelerine imkân sağlayan uyum işlevlerine sahiptir. Tüm bu varsayımlar ve inançlara rağmen insanlar dünyanın düzenli ve adil olmadığına yönelik ağır travmatik deneyimler yaşar ve peşi sıra gelen adaletsizliklerle muhatap olursa bu inançlarına değiştirmek zorunda kalabilmektedir.⁵⁹

2.3. Öz Değer

Dünyanın iyi bir yer olduğu ve dünyada insanların başlarına gelen olayların dağılımının adaletli olduğu varsayımından sonra insanların üçüncü temel varsayımı ise öz-değer varsayımıdır. Bu varsayım, benliğin genel değerlendirmesini içerir ve genel anlamda kendimizi iyi, ahlaklı ve yetenekli bireyler olarak algılama eğilimindeyiz.⁶⁰ Bireyin kendisiyle ilgili inançları içeren bu varsayımla ilgili üç boyut dünyanın anlamlılığı ilgili üç boyuta benzerdir. Buna göre bireyin, benliği ile ilgili ilk boyut kendini iyi, ahlaklı ve değerli olarak algılama varsayımıdır. Bu inançta olan birey kendi kişiliğiyle ilgili olumlu bir algısı olduğu sürece adil bir dünyada incinmez olduğunu kabul eder. Bireyin iyi olması sonuçların iyi olacağını belirlemektedir.⁶¹ İkinci boyut ise kendini kontrol varsayımıdır. Burada bireyin kendini uygun davranışlar gösteren bir birey olarak görme derecesini içermektedir. Buradaki temel nokta kişinin kendini kontrol edip etmediği değil sonuçları belirlemek için gerekli olanı yapıp yapmadığıdır. Üçüncü boyut ise bireyin kendisini kötü talihten korumasına imkân veren inançtır. Buna dünyadaki deneyimler rastlantı ilkesine göre işleyebilir fakat şanslı olan insanlar daima iyi sonuçlar elde ederler.⁶² Temel varsayımlar ve bu varsayımların farklı boyutları ve ilkeleri bir bütün olarak değerlendirildiğinde dünyaya ilişkin varsayımlarla ilgili sekiz önerme ortaya çıkmaktadır. Bunları şu şekilde sıralamak mümkündür: Dünyanın iyiliği, insanların iyiliği, adalet, kontrol edilebilirlik, rastlantısallık, öz değer, kendini kontrol ve şans.⁶³

Tüm bu çalışmaların sonuçlarından hareketle insanlar, iyiliksever ve anlamlı bir dünyada yaşayan iyi bireyler olduklarına inanmaktadırlar. Yukarıda sayılan bu üç olumlu

⁵⁸ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 21.

⁵⁹ Lerner, *The Belief in a Just World*, 14.

⁶⁰ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 22.

⁶¹ Parvaneh Ebrahimi Dınvar, *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 25.

⁶² Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 22.

⁶³ Yılmaz, "Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması: Ön Çalışma", 42; Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions*, 23.

varsayım, varsayımsal dünyamızın özünde birlikte vardılar. Bu varsayımlarımız dar ve kısır inançlar değil duygusal olarak güçlü ve geniş bir perspektife sahip soyut kavramlardır. Aslında bu inançlara sahip olmak yani dünyanın iyiliksever ve anlamlı olduğuna inanmak ve iyi olduğumuzu kabul etmek insana kendini iyi hissetmesine de katkı sağlamaktadır. Çünkü bu temel inançlarımız duygularımızdan bağımsız değil tam tersine duygularımız temel inançlarımızın ve varsayımlarımızın ayrılmaz parçasıdır.⁶⁴

3. Yaşam Zorluklarında Bireyin Temel Varsayımları

İnsanlar, genel anlamda sorgulanmamış varsayımlar temelinde yaşamlarını devam ettirirler. Fakat yaşanan travmatik olaylar, insanların varsayımlarına meydan okuyabilir ve insanlardaki tutarlılık ve istikrar duygularını tehdit edebilir.⁶⁵ Bu zorluklar bireylerin içsel dünyasına darbe vurarak varsayımları sarsar, bireyin dış dünyayla ve kendisiyle ilgili inançlarını sorgulamasına, kırılğanlığının farkına varmasına sebep olur. Bireylerin iç dünyalarında oluşan bu altüst oluş mağdurun yaşamında psikolojik parçalanmalar oluşturur. Yaşanan acı olaylar bireyin önceki rahatlatıcı varsayımlarının sağladığı rehaveti radikal bir şekilde kırar ve hayatta kalanlar ne kadar savunmasız olduklarının dehşetini fark etmeye başlarlar. Bireylerin yaşadığı ani ve acı verici hayal kırıklıkları aslında yaşanan zorluğun neden olduğu içsel değişime işaret eder.⁶⁶

Yaşanan acı verici durumlardan sonra hayatta kalanlar, Sartre'nin "saçmalıkların dünyası"⁶⁷ olarak tanımlandığı bir dünyada gibi hissedebilirler. Bu bireyler, kendilerini umursamaz ve anlaşılmaz bir dünya karşısında çaresiz hissederler. Sonuç olarak, dünyayı artık eskisi kadar anlamlı bulmazlar ve karşılaşılabilecekleri olaylara karşı daha belirgin bir şekilde savunmasız olduklarını hissederler.⁶⁸ Tüm bu acılarla başa çıkma ise ancak kişinin iç dünyasını yeniden inşa etmeye başlamasıyla mümkün olabilmektedir. Mağdur ya tekrar eski varsayımlarını yeniden sahiplenip yaşamına devam edecek ya da dünya ve kendisiyle ilgili korkutucu ve ürkütücü dünya varsayımlarını kabul edecektir. Yaşanan bu içsel çatışmadan sonra bireyin eski varsayımlarını kabul etmesi her ne kadar teselli edici olarak görülse de neticede kendisini yanıltan varsayımlardır. Olumsuz varsayımları kabul etmek her ne kadar travmatik deneyime uygun düşse de psikolojik anlamda olağanüstü derecede

⁶⁴ Susan T. Fiske - Mark A. Pavelchak, "Category-Based Versus Piecemeal-Based Affective Responses: Developments in Schema-Triggered Affect", *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior*, ed. R.M. Sorrentino - E. T. Higgins (New York, NY, US: Guilford Press, 1986), 172.

⁶⁵ Mardi J. Horowitz, "Stress-Response Syndromes: A Review of Posttraumatic and Adjustment Disorders", *Psychiatric Services* 37/3 (1986), 245.

⁶⁶ Ronnie Janoff-Bulman - Michael Berg, "Disillusionment and the Creation of Value: From Traumatic Losses to Existential Gains", *Perspectives on Loss: A Sourcebook*, ed. J. H. Harvey (Philadelphia, PA, US: Brunner/Mazel, 1998), 39.

⁶⁷ Jean-Paul Sartre, *Nausea* (Philadelphia: New Directions, 1969), 58.

⁶⁸ Israela Silberman, "Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium", *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 648.

rahatsız edici özelliklere sahiptir. Bireyin ölümlü ve savunmasız olduğu gerçeği ile karşı karşıya kalması eski varsayımlarını tamamen benimsemesine engel olmaktadır. Yeni varsayımları (ölümlü ve savunmasız olma) kabul etmek de hayatın kötü niyetli ve anlamsız olduğu sonucunu doğuracak bu da yaşamda sürekli aşırı uyarılma ve kaygıyı beraberinde getirecektir.⁶⁹

Travmatik deneyimlerden sonra insanların pek çoğu zamanla kendisi için tehdit olmayacak yeni varsayımları yeniden geliştirir. Bazıları bunu birkaç hafta içinde gerçekleştirirken bazıları birkaç yıl içinde geliştirip uyum sağlamaktadır. İnsanların travmatik deneyimleri tamamen atlatıp önceki hallerine dönmeleri kolay olmamaktadır. Çünkü yaşanan acı tecrübeler psikolojik olarak kodlanıp bireylerin iç dünyalarında iz bırakılır. Acı tecrübeleri yaşayanlar, yıkılan varsayımları değiştirerek yeni varsayımlar geliştirirler.⁷⁰ Artık yaşanan durumu, bireyin benliği ve dünya görüşü talihsizlik ihtimaliyle açıklamaya izin vermektedir. Mağdur popülasyonlarla yapılan araştırmalar acı tecrübelerden sonra hayatta kalanlar üzerinde yıllar geçmiş olsa bile dünyaya ve kendilerine ilişkin görüşlerinin olumsuz olduğu tespit edilmiştir. Bu mağdurların dünyayı daha az iyiliksever, daha az anlamlı ve kendilerini daha az değerli olarak algıladıkları görülmüştür.⁷¹ Ancak tüm bunlara karşın yeni varsayımlar olumsuz ve kötümser değil olumlu olarak nitelendirilmektedir. Fakat bu yeni durumda olumlu varsayımların aşırı genelleştirilmesi ve aşırı uygulanması artık düzelmiştir. Yine dünya iyidir, kendileri de iyidir, dünya mantıklı bir yerdir fakat bu her zaman böyle olmayabilir düşüncesi gelişmiştir.⁷²

Mağdurların yaşananları başarılı bir şekilde atlatması ve iyileşmesi; daha önceki varsayımlarına dönmesi ile değil yaşanan acıları, deneyimleri de içeren entegre bir varsayımsal dünya kurması ile mümkün olabilmektedir. Acı tecrübelerle anlam verme uğraşısında bazen kendini suçlama ve gerçeği değiştirme çabaları da görülmektedir. Bu girişimiyle birey, kendi davranışlarıyla yaşanan acı durum arasında bir bağlantı kurmak ve dünyanın anlamsız olduğuna ilişkin yeni veriyi etkisiz kılmak istemektedir.⁷³ Stres tepkilerinin genellikle uzun süre devam ettiği bu süreçte birey bilişsel süreçleri etkin durumda tutarak travma sonrası büyümenin gerçekleşmesini sağlayabilir.⁷⁴

Tedeschi ve Calhoun'un travma sonrası büyüme modelinde, bilişsel süreçlerin işlenmesi ve şema yapılandırmanın merkezi bir rolü vardır. Travmatik deneyimlerle başa çıkmak, travmatik duygular, düşünceler ve görüntülerle yüzleşmek arasında bir denge kurmayı

⁶⁹ Janoff-Bulman - Berg, "Disillusionment and the Creation of Value", 42.

⁷⁰ Ronnie Janoff-Bulman, "Posttraumatic Growth: Three Explanatory Models", *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 30.

⁷¹ Janoff-Bulman, *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*, 99.

⁷² Janoff-Bulman - Berg, "Disillusionment and the Creation of Value", 44.

⁷³ Janoff-Bulman - Yopyk, "Random Outcomes and Valued Commitments", 126.

⁷⁴ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", 12.

içerir ve bu süreç, varsayımsal bir dünya yeniden inşa etmeyi gerektirir. Zamanla geliştirilen yeni bilişsel değerlendirmeler, çevresel destekle birlikte mağdurun iç dünyasını yeniden yapılandırmaya yardımcı olur. Bu süreç, acının bizi güçlendireceği inancına dayanır, çünkü travmatik olaylar yeni güçlü yönlerin ortaya çıkmasına ve yeni başa çıkma becerilerinin gelişmesine katkı sağlar.⁷⁵ Psikolojik hazırlık, stres aşılama modeli gibi çalışarak, gelecekteki stres faktörlerine karşı bir koruma sağlar. Bu süreç, fiziksel olarak zorlandığımızda bedenimizi güçlendirmemizle benzerdir ve travmatik durumlarda da psikolojik olarak daha dirençli hale gelmemizi sağlar.⁷⁶

4. Dini Perspektiften Dünya Varsayımları

Din, bireye anlam, amaç ve kutsal ile ilişkiden kaynaklanan manevi deneyimler sunar ve ilahi adalet vaat ederek belirsizlikler karşısında kontrol duygusu sağlar. İnançlı birey, dini değerlere uyarak öz kontrol kazanabilir. Ayrıca din, ahlaki öğretiler sunarak nasıl yaşanması gerektiği konusunda rehberlik eder.⁷⁷ Zorlu yaşam olaylarının, hayatın olağan akışını bozmasıyla dünyanın adil olduğu, iyi insanların zarar görmeyeceği, aile ve arkadaş ilişkilerinin devam edeceği gibi dünyaya ilişkin varsayımlar zarar görür ve anlamsızlık durumu yaşanır.⁷⁸ Bu anlam krizinde bireyler, olayların niçin başına geldiği ve sonuçların nasıl olacağına yönelik sorulara cevap ararlar. Bireyin varsayımsal dünyası ile yaşananlar arasındaki uyumsuzluk; kontrol kaybı, öngörülebilirlik ve dünyanın anlaşılabilirliği ile ilgili inançların sarsılmasına neden olur. Bu sarsıntılı durumda birey yeni arayışlara girerek yaşadığı anlamsızlığı ve tutarsızlığı gidermek için farklı değerlendirme ve düzenleme girişimlerine başlar. Yeni düzenleme ve değerlendirmeler yapar ve bunu varsayımlarına entegre ederek yeni varsayımlar oluşturur.⁷⁹ Din, bu anlaşılmaz görünen yüzeyin altında temel bir düzen, amaç ve bir mantığın olduğuna yönelik varsayımlara sahiptir. Dinin ileri sürdüğü varsayımlar önceki varsayımlardan daha yaygın, kapsamlı, evrensel ve varoluşsal açıdan daha tatmin edici olabilmektedir.⁸⁰ Din, yaşamın en acı durumlarına bile bir anlam sunabilme özelliğe sahip olduğu gibi yüksek belirsizlik ve tehdit durumlarına da sunabileceği anlam vardır ve bu anlamın daha çok tercih edildiği bilinmektedir.⁸¹

⁷⁵ Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000), 77.

⁷⁶ Donald Meichenbaum, *Manual De Inoculacion De Estres* (Barcelona: Pergamon Press Inc., 1987), 4.

⁷⁷ Harold G. Koenig, *Handbook of Religion and Mental Health* (California: Academic Press, 1998), 18.

⁷⁸ Silberman, "Religion as a Meaning System", 649.

⁷⁹ Park, "Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress", 712.

⁸⁰ Kenneth Pargament vd., "The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice", *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park (New York: The Guildford Press, 2005), 565.

⁸¹ Ralph W. Hood vd., *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* (New York: The Guilford Press, 2009), 56.

Zorlu yaşam olaylarında ortaya çıkan anlamsızlık, rastgelelik ve trajik durum dinin sağladığı bakış açısı ile yaşananlar farklı açıdan değerlendirilir ve yaşananlar manevi anlamda bir fırsat olarak görülür. Yaşananlar, hayatı daha iyi değerlendirmek ve manevi anlamda gelişmek için bir fırsattır. Yine Tanrı ile birlikte olmak için şans, daha kötü durumların gerçekleşmesinin önüne geçmek için sevgi dolu bir eylem ya da bir imtihan olarak da görülebilir.⁸² Din, yaşananların rastgele olmadığını, daha büyük bir planın bir parçası olabileceğini, kişisel olgunlaşmaya kaynaklık edebileceğini dikkate alarak olay için bir dizi seçenek sunabilmektedir.⁸³

Deneysel çalışmalar, dinin zorlu yaşam olaylarını anlamlandırmak ve travmatik büyümeye katkıda bulunmak için birçok varsayım geliştirdiğini ortaya koymuştur.⁸⁴ Travmatik büyümenin bir parçası olan manevi gelişim, olayların yorumlanması ve anlamlandırılmasının bireyin kutsalla ilişkisi ve hayata bakış açısında yaptığı değişimleri içerir. Bu süreçte, bireyin hayatın faniliğine, ölüme ve insanlar arasındaki ilişkilere yönelik daha geniş ve olgun bir perspektif geliştirdiği gözlemlenmektedir.⁸⁵ Kişi, dini ve manevi inançlarının yaşamındaki önemini daha derin bir şekilde anlar ve bu farkındalık, bilişsel, duygusal ve davranışsal düzeylerde değişikliklere neden olur.⁸⁶ Manevi gelişim, bireyin inançlarının rehberliğinde yaşamında olumlu değişimler yaşamasına, içsel bir dönüşüm sürecine girmesine ve bu dönüşüm sonucunda daha anlamlı ve tatmin edici bir yaşam sürmesine katkı sağlar. Bu süreç, bireyin dünya ile ilgili varsayımlarını, değerlerini ve ilişkilerini yeniden yapılandırmasını içerir ve psikolojik iyi oluşunu artırır.⁸⁷ Yaşanan zorlu deneyimle ilgili mağdur artık yaşamına yeniden yön vermeye, kendini yeniden gözden geçirmeye ve kendini önceliklerine adamaya yönelik değişiklikler yaşamaktadır. Sevdikleri ile daha yakın olmak, kendilerine daha iyi bakmak, Tanrı'ya daha yakın olmak ve yaşamın farklı yönlerini daha fazla takdir etmek görülen değişiklikler arasındadır.⁸⁸ Dinlerin yaşanan acılardan sonra bireyde olumlu değişiklikler meydana getireceği birçok dinde yaygın olarak vardır. Dini gelenekler ruhsal gelişimin acı çekilen zamanlarda gerçekleştiğini belirterek, yaşanan acıların bireyin karakterini, problemlerle başa çıkma becerilerini ve

⁸² Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York, London: The Guilford Press, 2001), 267.

⁸³ Adrian Furnham - Laurence B. Brown, "Theodicy: A neglected aspect of the psychology of religion", *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 39.

⁸⁴ Mebrure Doğan, *Acıdan Erdeme Yolculuk - Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din* (İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2020), 113.

⁸⁵ Ali Ayten - Nur Cesur, "Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 156.

⁸⁶ Mustafa Ulu - Cemil Osmanoglu, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Yeni Çağ İnançları Üzerine Bir Araştırma", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60 (2023), 85.

⁸⁷ Mustafa Burak Tosyalioğlu - Ahmet Albayrak, "Maneviyat ve Ruh Sağlığı: Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma", *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 8 (2023), 33.

⁸⁸ Tedeschi - Calhoun, "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence", 13.

sonradan karşılaşacakları sorunları daha başarılı bir şekilde çözecek deneyimlerin temellerini oluşturur.⁸⁹

Yaşanan acılardan sonra gelişen travmatik büyüme çoğu zaman manevi nitelikte olup bireyin yaşam felsefesini değiştirmektedir. Araştırmalar yaşam zorluklarından sonra pek çok kişinin kendilerini Tanrı'ya daha yakın hissettiklerini, daha fazla dini anlamlandırma ve dini bağlılık yaşadıklarını göstermiştir.⁹⁰ Din, yaşanan olumsuz durumun Tanrı'nın kontrolünde olduğu inancını bireye vermektedir. Yine Tanrı'nın zor durumlarla baş etme gücünü kişiye vereceği inancı da vardır. Dini inancı olan bireylerde olumsuz anlamda etkileyecek zararlı düşüncelerde oluşabilmektedir. Kişi başına gelen zorlu yaşam olaylarını Tanrı tarafından cezalandırma veya Tanrı'nın onu terk ettiği ve yardım etmeyeceği şeklinde değerlendirdiğinde ise umutsuzluk duygusu gelişebilmektedir.⁹¹

Din, birçok insanın dünyayı temelde adil bir yer olarak görmesine yardımcı olur ve bunu mantıklı bir çerçeveye oturtur. Din, dünyada adaletin var olduğuna ve kötü olayların bile nihai bir anlamı olduğuna dair öğretiler sunar. Bu, insanların zorlu yaşam olayları karşısında umudu ve iyimserliği korumalarına yardımcı olur.⁹² Çünkü dinin olduğu yerde umudun olması bir zorunluluktur. Dinler, sadece yaşanabilir gerçeklikle sınırlı olmayıp dünya ötesine, ölüm sonrasına uzanabilme kapasitesine sahiptir.⁹³ Din, yaşam olaylarının anlamlı olduğu inancını pekiştirir. Dini öğretiler, evrendeki her şeyin bir amacı olduğuna, tesadüflerin aslında ilahi bir planın parçası olduğuna inanmayı teşvik eder. Bu inanç, insanların karşılaştıkları zorlukları daha kolay kabul etmelerini ve bu zorlukların arkasında yatan anlamı aramalarını sağlar.⁹⁴

Zorlu yaşam olaylarında bireylerin sahip oldukları dini inançlar olayları anlamlandırması için bir şema işlevine sahiptir. Şemanın olması problemin daha kısa sürede çözülmesine ya da anlamlandırmasına yardımcı olur.⁹⁵ Şayet birey, dünya hayatının imtihan olduğuna dair bir inanca sahipse ve böyle bir şeması var ise başına bir problem geldiğinde, durumuyla ilgili şemalar hemen devreye girecektir. Yaşanan acı ile ilgili sahip olduğu şeması daha fazla psikolojik tahribat yaşamadan bu durumun üstesinden gelebilmesini sağlayacaktır. Yani dini inancının verdiği şemalar, bireyin içinde bulunduğu

⁸⁹ Julie Juola Exline, "Stumbling Blocks on the Religious Road: Fractured Relationships, Nagging Vices, and the Inner Struggle to Believe", *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 185.

⁹⁰ Robert A. Emmons vd., "Assessing Spirituality Through Personal Goals: Implications for Research on Religion and Subjective Well-Being", *Social Indicators Research* 45/1 (1998), 393.

⁹¹ Koenig, *Handbook of Religion and Mental Health*, 119.

⁹² Clifford Geertz, "Religion as a Cultural System", *The Interpretation of Cultures: Selected Essays* (London: Fontana Press, 1993), 98.

⁹³ Bahadır, *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*, 96.

⁹⁴ Hood vd., *The Psychology of Religion*, 83.

⁹⁵ McIntosh, "Religion-as-Schema, with Implications for the Relation Between Religion and Coping", 12.

durumu daha kısa sürede tanımlamasına, uyarıcı dizisindeki eksik olan bilgileri tamamlamasına ve olayla ilgili daha fazla bilginin sağlanması ya da problemin aşılması için gerekli stratejinin seçilmesine imkân sağlayacaktır.⁹⁶

Zorlu yaşam olaylarında yeni bir varsayım oluşturma yaşananlarla başa çıkmanın temel unsurlarındandır.⁹⁷ Yaşananlar bireyin dünya varsayımlarını parçalamaktadır. Bu süreçte yaşananlara yüklenen anlam, bireyin kendisini ve dünyayı nasıl algıladığı ile ilişkilidir. Bu durumda anlam bulmada ve parçalanan varsayımların yerine yenilerini entegre etmede önemli bir kaynak dindir.⁹⁸ Din mevcut gerçekliğin yorumlanmasında bir mercekle işlevi görerek birey için yeni bir anlam oluşturabilmektedir. Bireylerin anlam dünyalarını parçalayan, anlaşılmaz görünen ve bireye tutarsızlıklar yaşatan travmatik yaşantılara din; yaşananlarda bir düzen, amaç ve mantık olduğuna dair olasılıklar sunar. Dinin ileri sürdüğü anlam, çoğu zaman seküler anlamdan daha güvenilir, yaygın, kapsamlı ve varoluşsal açıdan daha tatmin edici olabilmektedir.⁹⁹ Yapılan çalışmalar, zorlu yaşam olaylarının din ve manevi çerçeveden anlaşılması durumunda sıkıntıların kolay atlatıldığını;¹⁰⁰ ölüm, ağır yaralanma ve kayıpların Tanrı iradesiyle açıklanmasının daha iyi sonuçlarla ilişkili olduğu tespit edilmiştir.¹⁰¹ Yine büyük yaşam zorluklarından sonra dini ve manevi hedeflere bağlanmanın, manevi kaynaklardan teselli aramanın iyileşme ile güçlü bir ilişkisi olduğu da bulgulanmıştır.¹⁰²

Sonuç

Çalışmamızda, zorlu yaşam olaylarının bireyler üzerindeki psikolojik etkilerini, bu olayların anlamlandırılmasında bireylerin sahip oldukları temel varsayımları ve dini inancın yeniden oluşturulacak temel varsayımlardaki rolünü ele aldık. Araştırmamızda üç ana başlığa odaklandık: Temel varsayımlar, travmatik olayların etkisi ve dinin rolü. İlk olarak, temel varsayımlar bireylerin dünya ile ilgili inançlarının nasıl şekillendiğini ve bu inançların zorlu yaşam olayları karşısında nasıl değiştiğini anlamamıza yardımcı oldu. Bireylerin dünyanın iyiliği, adalet, olayların kontrol edilebilirliği, rastlantısallık, kendilik değeri, yaşam üzerinde kişisel kontrol ve şans gibi temel inançları, zorlu yaşam olayları

⁹⁶ Adem Şahin, “Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: Mcintosh’un ‘Bilişsel Bir Şema Olarak Din’ Teorisi Örneği”, *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Aralık 2007), 35-50.

⁹⁷ Crystal L. Park vd., “Assessment and Prediction of Stress-Related Growth”, *Journal of personality* 64/1 (1996), 78.

⁹⁸ Susan Cadell vd., “Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Proposed Structural Equation Model”, *American Journal of Orthopsychiatry* 73/3 (2003), 281.

⁹⁹ Pargament vd., “The Religious Dimension of Coping”, 85

¹⁰⁰ Erhan Cengiz - Zeynep Sağır, “Dini Tutum, Psikolojik Dayanıklılık ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Ergen Bireyler Üzerine Nicel Bir Araştırma”, *Journal of İlahiyat Researches* 1/60 (2023), 36-49.

¹⁰¹ Kenneth I. Pargament, *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice* (New York London: The Guilford Press, 2001).

¹⁰² Emmons vd., “Assessing Spirituality Through Personal Goals”, 395.

tarafından sarsılabilir. Özellikle travmatik olaylar, bu temel inançları olumsuz yönde etkileyerek bireylerin dünya görüşlerini derinden değiştirebilir.

İkinci olarak, travmatik olayların bireylerin varsayımları üzerindeki etkisini inceledik. Araştırmalar, travmatik olayların bireylerin temel varsayımlarını olumsuz yönde etkilediğini göstermektedir. Bu tür olaylar, bireylerin diğer insanlara ve dünyaya olan güvenini sarsarak uzun vadede olumsuz psikolojik sonuçlara yol açabilir. TSSB ve depresyon gibi ruh sağlığı sorunları, bu varsayımların sarsılması sonucu ortaya çıkabilir.

Son olarak, dinin zorlu yaşam olayları karşısındaki rolünü ele aldık. Din, bireylerin travmatik olaylarla başa çıkmalarında önemli bir destek mekanizmasıdır. İnançlı bireyler, yaşadıkları zorlukları Tanrı'nın kontrolünde ve bir plan dâhilinde olduğunu düşünerek daha kolay aşabilmektedirler. Din, bireylerin kendilerini değerli hissetmelerine yardımcı olurken, onlara yaşanan zorlukların üstesinden gelmek için anlam sunar.

Çalışmada kullanılan yöntemlerin subjektif değerlendirmelere dayanması ve bu nedenle bazı yanlışlıklar içermesi çalışmanın sınırlılığıdır. Öte yandan, araştırma, zorlu yaşam olayları ile temel varsayımlar ve din arasındaki ilişkiyi detaylı bir şekilde ele alan nadir çalışmalardan biridir. Çalışma, bu alandaki literatüre önemli katkılar sağlamaktadır. Ayrıca, dinin psikolojik dayanıklılık üzerindeki rolünü vurgulayan sonuçlar, ruh sağlığı profesyonelleri için pratik öneriler sunmaktadır.

Kaynakça | References

- Ayten, Ali - Cesur, Nur. "Hemodiyaliz Hastalarında Travma Sonrası Manevi Gelişim Üzerine Nitel Bir Çalışma". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (2022), 155-186. <https://doi.org/10.33415/daad.1030537>
- Bahadır, Abdülkerim. *İnsanın Anlam Arayışı ve Din*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- Bowlby, John. *Attachment and Loss: Attachment*. London: Pimlico, 2008.
- Briere, John vd. "Accumulated Childhood Trauma and Symptom Complexity". *Journal of Traumatic Stress* 21/2 (2008), 223-226. <https://doi.org/10.1002/jts.20317>
- Bruggen, Vincent van vd. "Structural Validity of the World Assumption Scale". *Journal of Traumatic Stress* 31/6 (2018), 816-825. <https://doi.org/10.1002/jts.22348>
- Cadell, Susan vd. "Factors Contributing to Posttraumatic Growth: A Proposed Structural Equation Model". *American Journal of Orthopsychiatry* 73/3 (2003), 279-287.
- Cengiz, Erhan - Sağır, Zeynep. "Dini Tutum, Psikolojik Dayanıklılık ve Depresyon İlişkisi: Suriyeli Ergen Bireyler Üzerine Nicel Bir Araştırma". *Journal of İlahiyat Researches* 1/60 (2023), 36-49. <https://doi.org/10.5152/ilted.2023.23380>
- Collins, Rebecca L. vd. "A Better World or a Shattered Vision? Changes in Life Perspectives Following Victimization". *Social Cognition* 8/3 (Eylül 1990), 263-285. <https://doi.org/10.1521/soco.1990.8.3.263>
- DePrince, Anne P. - Freyd, Jennifer J. "The Harm of Trauma: Pathological Fear, Shattered Assumptions, or Betrayal?". *Loss of the Assumptive World*. ed. Jeffrey Kauffman. New York & London: Brunner-Routledge, 2002.
- Dınvar, Parvaneh Ebrahimi. *Travma Sonrası Stres, Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ve Tanrı Algısı Arasındaki İlişki*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Doğan, Mebrure. *Acıdan Erdeme Yolculuk - Travma Sonrası Gelişim Psikolojisi ve Din*. İstanbul: Çamlıca Yayınları, 2. Baskı., 2020.
- Ehlers, Anke - Clark, David M. "A Cognitive Model of Posttraumatic Stress Disorder". *Behaviour research and therapy* 38/4 (2000), 319-345.
- Emmons, Robert A. vd. "Assessing Spirituality Through Personal Goals: Implications for Research on Religion and Subjective Well-Being". *Social Indicators Research* 45/1 (1998), 391-422. <https://doi.org/10.1023/A:1006926720976>
- Epstein, Seymour. "Cognitive-Experiential Self-Theory: An Integrative Theory of Personality". *Handbook of Psychology. Personality and Social Psychology*. ed. Irving B Weiner. New Jersey: John Wiley & Sons, Inc., 2012. <https://doi.org/10.1002/9781118133880.hop205005>
- Exline, Julie Juola. "Stumbling Blocks on the Religious Road: Fractured Relationships, Nagging Vices, and the Inner Struggle to Believe". *Psychological Inquiry* 13/3 (2002), 182-189.
- Ezerbolat, Melike - Özpolat, Ayşe Gül Yılmaz. "Travma Sonrası Büyüme: Travmaya İyi Yanından Bakmak". *Kriz Dergisi* 24/1 (2016), 1-10.

- https://doi.org/10.1501/Kriz_0000000353
- Fiske, Susan T. - Pavelchak, Mark A. "Category-Based Versus Piecemeal-Based Affective Responses: Developments in Schema-Triggered Affect". *Handbook of Motivation and Cognition: Foundations of Social Behavior*. ed. R.M. Sorrentino - E. T. Higgins. 167-203. New York, NY, US: Guilford Press, 1986.
- Foa, E. B. "Psychological Processes Related to Recovery from a Trauma and an Effective Treatment for Ptsd". *Annals of the New York Academy of Sciences* 821 (1997), 410-424. <https://doi.org/10.1111/j.1749-6632.1997.tb48295.x>
- Furnham, Adrian - Brown, Laurence B. "Theodicy: A neglected aspect of the psychology of religion". *The International Journal for the Psychology of Religion* 2/1 (1992), 37-45.
- Geertz, Clifford. "Religion as a Cultural System". *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*. London: Fontana Press, 1993.
- Grills-Taquechel, Amie E. vd. "Social Support, World Assumptions, and Exposure as Predictors of Anxiety and Quality of Life Following a Mass Trauma". *Journal of anxiety disorders* 25/4 (2011), 498-506.
- Hood, Ralph W. vd. *The Psychology of Religion: An Empirical Approach*. New York: The Guilford Press, 2009.
- Horowitz, Mardi J. "Stress-Response Syndromes: A Review of Posttraumatic and Adjustment Disorders". *Psychiatric Services* 37/3 (1986), 241-249. <https://doi.org/10.1176/ps.37.3.241>
- Janoff-Bulman, Ronnie. "Assumptive Worlds and the Stress of Traumatic Events: Applications of the Schema Construct". *Social Cognition* 7/2 (Haziran 1989), 113-136. <https://doi.org/10.1521/soco.1989.7.2.113>
- Janoff-Bulman, Ronnie. "Posttraumatic Growth: Three Explanatory Models". *Psychological Inquiry* 15/1 (2004), 30-34.
- Janoff-Bulman, Ronnie. *Shattered Assumptions: Towards a New Psychology of Trauma*. New York: Free Press, Completely Updated ed., 2002.
- Janoff-Bulman, Ronnie - Berg, Michael. "Disillusionment and the Creation of Value: From Traumatic Losses to Existential Gains". *Perspectives on Loss: A Sourcebook*. ed. J. H. Harvey. 35-47. Philadelphia, PA, US: Brunner/Mazel, 1998.
- Janoff-Bulman, Ronnie - Yopyk, Darren J. "Random Outcomes and Valued Commitments: Existential Dilemmas and the Paradox of Meaning". *Handbook of Experimental Existential Psychology*. ed. J. Greenberg vd. 122-138. New York, NY, US: The Guilford Press, 2004.
- Karaca, Faruk. "Dinin Fonksiyonerliği Üzerine". *Dini Araştırmalar* 6/16 (2003), 75-85.
- Kerig, Patricia K. "Linking Childhood Trauma Exposure to Adolescent Justice Involvement: The Concept of Posttraumatic Risk-Seeking". *Clinical Psychology: Science and Practice* 26/3 (2019), 1-17. <https://doi.org/10.1111/cpsp.12280>
- Kılınç, Sibel - Torun, Fuat. "Adil Dünya İnancı". *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/1 (2011), 1-14.
- Kilpatrick, Dean G. vd. "National Estimates of Exposure to Traumatic Events and Ptsd

- Prevalence Using Dsm-Iv and Dsm-5 Criteria”. *Journal of Traumatic Stress* 26/5 (2013), 537-547. <https://doi.org/10.1002/jts.21848>
- Klass, Dennis. “The Inner Representation of the Dead Child and the Worldviews of Bereaved Parents”. *Omega: Journal of Death and Dying* 26/4 (1993), 255-272. <https://doi.org/10.2190/GEYM-BQWN-9N98-23Y5>
- Koenig, Harold G. *Handbook of Religion and Mental Health*. California: Academic Press, 1st Basım, 1998.
- Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Afetler ve Din (Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme)*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları - İSAM Yayınları, 2000.
- Lerner, Melvin J. *The Belief in a Just World: A Fundamental Delusion*. New York: Springer Science+Business Media, 1980.
- Lerner, Melvin J. - Miller, Dale T. “Just World Research and the Attribution Process: Looking Back and Ahead”. *Psychological Bulletin* 85/5 (1978), 1030-1051. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.85.5.1030>
- Lilly, Michelle M. “The Contributions of Interpersonal Trauma Exposure and World Assumptions to Predicting Dissociation in Undergraduates”. *Journal of Trauma & Dissociation: The Official Journal of the International Society for the Study of Dissociation (ISSD)* 12/4 (2011), 375-392. <https://doi.org/10.1080/15299732.2011.573761>
- Magwaza, A. S. “Assumptive World of Traumatized South African Adults”. *The Journal of Social Psychology* 139/5 (Ekim 1999), 622-630. <https://doi.org/10.1080/00224549909598422>
- Matthews, Laura T. - Marwit, Samuel J. “Meaning Reconstruction in the Context of Religious Coping: Rebuilding the Shattered Assumptive World”. *OMEGA-Journal of Death and Dying* 53/1 (2006), 87-104.
- McIntosh, Daniel N. “Religion-as-Schema, with Implications for the Relation Between Religion and Coping”. *The International Journal for the Psychology of Religion* 5/1 (1995), 1-16. https://doi.org/10.1207/s15327582ijpr0501_1
- Meichenbaum, Donald. *Manual De Inoculacion De Estres*. Barcelona: Pergamon Press Inc., 1987.
- Morsünbül, Ümit - Çok, Figen. “Bağlanma ve İlişkili Değişkenler”. *Psikiyatride Güncel Yaklaşımlar* 3/3 (2011), 553-570. <https://doi.org/10.5455/cap.20110324>
- Pargament, Kenneth vd. “The Religious Dimension of Coping: Advances in Theory, Research, and Practice”. *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*. ed. Raymond F. Paloutzian - Crystal L. Park. New York: The Guildford Press, 2005.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York London: The Guilford Press, Revised ed. edition., 2001.
- Pargament, Kenneth I. *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*. New York London: The Guilford Press, Revised ed. edition., 2001.
- Park, Crystal L. vd. “Assessment and Prediction of Stress-Related Growth”. *Journal of personality* 64/1 (1996), 71-105.
- Park, Crystal L. “Religion as a Meaning-Making Framework in Coping with Life Stress”. *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 707-729. <https://doi.org/10.1111/j.1540->

4560.2005.00428.x

- Parkes, C. Murray. "Determinants of Outcome Following Bereavement". *Omega: Journal of Death and Dying* 6/4 (1975), 303-323. <https://doi.org/10.2190/PROR-GLPD-5FPB-422L>
- Rizeq, Jala - McCann, Doug. "The Cognitive, Emotional, and Behavioral Sequelae of Trauma Exposure: An Integrative Approach to Examining Trauma's Effect." *Psychological Trauma: Theory, Research, Practice, and Policy* 15/2 (2023), 313-321. <https://doi.org/10.1037/tra0001152>
- Rubonis, A. V. - Bickman, L. "Psychological Impairment in the Wake of Disaster: The Disaster-Psychopathology Relationship". *Psychological Bulletin* 109/3 (1991), 384-399. <https://doi.org/10.1037/0033-2909.109.3.384>
- Sadeh, Naomi - Baskin-Sommers, Arielle. "Risky, Impulsive, and Self-Destructive Behavior Questionnaire (Risq): A Validation Study". *Assessment* 24/8 (2017), 1080-1094. <https://doi.org/10.1177/1073191116640356>
- Sandler, Joseph. "Fantasy, Defense, and the Representational World". *Infant Mental Health Journal* 15/1 (1994), 26-35. [https://doi.org/10.1002/1097-0355\(199421\)15:1<26::AID-IMHJ2280150104>3.0.CO;2-I](https://doi.org/10.1002/1097-0355(199421)15:1<26::AID-IMHJ2280150104>3.0.CO;2-I)
- Sartre, Jean-Paul. *Nausea*. Philadelphia: New Directions, 1969.
- Schuler, Eric R. - Boals, Adriel. "Shattering world assumptions: A prospective view of the impact of adverse events on world assumptions." *Psychological trauma: theory, research, practice, and policy* 8/3 (2016), 259.
- Schwartzberg, Steven S. - Janoff-Bulman, Ronnie. "Grief and the Search for Meaning: Exploring the Assumptive Worlds of Bereaved College Students". *Journal of Social and Clinical Psychology* 10/3 (1991), 270-288. <https://doi.org/10.1521/jscp.1991.10.3.270>
- Silberman, Israela. "Religion as a Meaning System: Implications for the New Millennium". *Journal of Social Issues* 61/4 (2005), 641-663. <https://doi.org/10.1111/j.1540-4560.2005.00425.x>
- Şahin, Adem. "Din Psikolojisinde Bilişsel Yaklaşım: Mcintosh'un 'Bilişsel Bir Şema Olarak Din' Teorisi Örneği". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/23 (01 Aralık 2007), 35-50.
- Şentürk, Habil - Yakut, Selahattin. "Hayatın Anlamı ve Din". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 33 (01 Aralık 2014), 45-60.
- Tedeschi, Richard G. - Calhoun, Lawrence G. "Posttraumatic Growth: Conceptual Foundations and Empirical Evidence". *Psychological Inquiry* 15/1 (Ocak 2004), 1-18. https://doi.org/10.1207/s15327965pli1501_01
- Tosyalıoğlu, Mustafa Burak - Albayrak, Ahmet. "Maneviyat ve Ruh Sağlığı: Maneviyat ve Psikolojik İyi Oluş Arasındaki İlişki Üzerine Bir Araştırma". *Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi* 8 (2023), 9-50. <https://doi.org/10.56432/tmdrd.1369342>
- Ulu, Mustafa - Osmanoğlu, Cemil. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinde Hayatın Anlamı ve Yeni


Çağ İnançları Üzerine Bir Araştırma”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 60 (2023), 82-96.

Watts, William - Free, L. A. *State of the Nation, III*. Lexington, Mass: Lexington Books, 1978.


Wortman, Camille B. - Silver, Roxane Cohen. “The Myths of Coping with Loss Revisited”. *Handbook of Bereavement Research: Consequences, Coping, and Care*. 405-429. Washington, DC, US: American Psychological Association, 2001. <https://doi.org/10.1037/10436-017>


Yılmaz, Banu. “Dünyaya İlişkin Varsayımlar Ölçeği Geçerlik ve Güvenirlik Çalışması: Ön Çalışma”. *Türk Psikoloji Yazıları* 11/21 (2008), 41-51.

Kûfe ve Basra Nahiv Ekollerinin Sahih Kıraatleri Değerlendirme Yöntemleri


Cihat Çelik (Sorumlu Yazar) |  0000-0003-3089-7819 | cihat.celik@usak.edu.tr

Öğr. Gör. | Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü | Uşak, Türkiye

ROR  : 05es91y67

Hüseyin Yaşar |  0000-0002-1043-3729 | huseyin.yasar@usak.edu.tr

Prof. Dr. | Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Temel İslâm Bilimleri Bölümü | Uşak, Türkiye

ROR  : 05es91y67

Öz

Bu makalede Kûfe ve Basra nahiv ekollerinin sahih kıraatleri değerlendirme yöntemleri tespit edilmiştir. Bilindiği üzere Kur'an'ın anlaşılmasında önemli bir yere sahip olan kıraat farklılıklarına ilk dönemlerden itibaren birçok eserde yer verilmiştir. Bu eserlerde müelliflerin kıraatlere yaklaşımları farklı şekillerde olmuştur. Kıraat farklılıkları kelimelerdeki harf, hareke ve kalıpların değişmesi ile ilgili olması bakımından tefsir ve nahiv ilmi ile de doğrudan ilişkilidir. Özellikle nahve dair yapılan çalışmalarda Kur'an lafızlarını hata ve tağyirden korumak için delil kaynağı olarak görülen kıraatlere karşı farklı eğilimler mevcuttur. Basra ve Kûfe ekolleri de nahiv ilminde gramerin derlenmesi ve dilin kullanımının keyfiyetine yönelik çalışmalarda temel olarak ön plana çıkan iki ekoldür. Bu ekoller kendi belirledikleri sistem ve metotlar ile Arap diline yön vermişlerdir. Basra ekolü ve temsilcileri daha çok semâ'a dayalı olarak dilsel verileri ele alırken Kûfe ekolü kıyas yöntemini daha sıklıkla kullanmıştır. Müellifler eserlerinde bu yöntemler ile Arap şiirlerinden, nesirlerden, hadis ve Kur'an metinlerinden örnekler getirmişlerdir. Nahiv ilminin oluşum sürecinde büyük etkisi olan sahih kıraatlere de bu ekollerin önemli temsilcileri eserlerinde sıkça yer vermişler ve Arap dili gramerinden çeşitli açıklamalar ile izah etme yoluna gitmişlerdir. Basra ekolünün kurucularından Ebû Amr b. Alâ (ö. 154/771) ile Kûfe ekolü kurucularından Ali b. Hamza Kisâh (ö. 189/805) kıraat ilmi geleneğinde meşhur on kıraat imamı arasında yer almaktadır. Bu imamların kendi nakletmiş oldukları kıraat vecihlerini gramer kaidelerini inşâ etme sürecine dâhil etmesi kaçınılmaz olmaktadır. Bu iki ekole mensub dilbilimcilerin geneli de sonraki dönemlerde kıraat farklılıklarını dil ve irab yönünden değerlendirmişler, fasih ve beliğ kıraat vecihlerini belirleme noktasında gramer kaideleri ile ihticâca yönelmişlerdir. Bu çalışmada Basra ve Kûfe ekollerine mensup dilcilerin, eserlerinde sahih kıraatleri delil olarak kullanırken hangi yöntem ile değerlendikleri ve bu okuyuşlar üzerine yapmış oldukları tercihlerin belirlenmesi amaçlanmaktadır. Daha önce yapılan çalışmalarda genellikle dilbilimcilerin kıraat eleştirileri ve konu edinilmiştir. Bu makalede ise Basra ve Kûfe dil ekollerinin

kıraatleri değerlendirmedeki metot ve yöntemleri müstakil olarak ele alınmıştır. Konunun kapsamının geniş olması itibari ile ekollerin eserlerinde yaygın olarak kullandıkları tespit edilen dört genel yöntem üzerinde durulmuştur. Bunlar, kıraatlerin Kur'an'da geçen başka âyetler ile açıklanması, resm-i mushaf hattına uygun olması, gramer kaidelerindeki yerinin belirlenmesi ve şiir ile istişhâd edilmesidir. Tespit edilen bu metod ve yöntemlerin müellifler tarafından kullanılmasının Arap dili ve kıraat ilmi açısından ne denli öneme haiz olduğu ve sonraki dönem ilmi çalışmalarda etkisinin ne derece kabul gördüğü de belirlenecektir. Ayrıca bu eserlerde geçen kıraat vecihlerinin değerlendiriliş keyfiyetinden hareketle dilbilimcilerin kıraat tasavvuru hakkında bir kanaate ulaşılması da hedeflenmektedir. Çalışmanın hacmi göz önünde bulundurularak makale formatının dışına çıkılmaması için her başlıkta belirli sahîh kıraat farklılıklarına yer verilmiştir. Tespit edilmeye çalışılacak olan Kûfe ve Basra nahiv ekollerinin kıraatleri değerlendirme yöntemlerinin yapılacak olan sonraki çalışmalara da kaynaklık etmesi düşünülmektedir.

Anahtar Kelimeler


Kıraat, Basra Ekolü, Kûfe Ekolü, Dilbilim, Sahîh.

Atıf Bilgisi


Çelik, Cihat – Yaşar, Hüseyin. “Kûfe ve Basra Nahiv Ekollerinin Sahîh Kıraatleri Değerlendirme Yöntemleri”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 208-231. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.08>


Geliş Tarihi	04.03.2024
Kabul Tarihi	05.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Makale Bilgisi	Bu makale, Prof. Dr. Hüseyin Yaşar'ın danışmanlığında Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalında hazırlanmakta olan “Kûfi ve Basrî Kıraat İmamlarına Ait Okuyuşların Kûfe ve Basra Nahiv Ekollerine Göre Değerlendirilmesi” başlıklı doktora tezinden hareketle hazırlanmıştır.
Yazar Katkı Düzeyleri	ÇÇ: Araştırma, literatür tarama, çerçeve belirleme, tasarım, yazım, revizyon. HY: Araştırma, literatür tarama, yazım, revizyon.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Methods of Evaluation of Sahih Qiraat by the Schools of Nahw in Qūfah and Basra


Cihat Çelik (Sorumlu Yazar) |  0000-0003-3089-7819 | cihat.celik@usak.edu.tr

Lecturer | Uşak University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic Sciences |
Uşak, Türkiye

ROR  : 05es91y67

Hüseyin Yaşar |  0000-0002-1043-3729 | huseyin.yasar@usak.edu.tr

Prof. Dr. | Uşak University Faculty of Islamic Sciences, Department of Basic Islamic | Uşak,
Türkiye

ROR  : 05es91y67

Abstract

In this article, the methods of evaluating the sahih qiraat of the schools of grammar in Kufa and Basra will be determined. As it is known, the differences of qiraat, which have an important place in the understanding of the Qur'an, have been included in many works since the early periods. In these works, the authors' approaches to the qiraat have been in different ways. The differences in qiraat are directly related to the science of tafsir and nahw, as they are related to the change of letters, letters and patterns in words. Especially in the studies on grammar, there are different tendencies towards the qiraat, which is seen as a source of evidence to protect the Qur'anic words from error and distortion. The schools of Basra and Kufa are the two schools that come to the forefront in the studies on the compilation of grammar and the arbitrariness of the use of language in the science of nahw. These schools shaped the Arabic language with their own systems and methods. While the Basra school and its representatives dealt mostly with linguistic data based on semā', the Kufa school used the syllogistic method more frequently. In their works, the authors used these methods and brought examples from Arabic poetry, prose, hadith and Qur'anic texts. The important representatives of these schools frequently included the sahih qiraats, which had a great impact on the formation process of the science of grammar, in their works and tried to explain them with various explanations from Arabic grammar. Abū 'Amr b. 'Ala (d. 154/771), one of the founders of the Basra school, and 'Ali b. Hamza al-Kisā'ī (d. 189/805), one of the founders of the Kufa school, are among the ten famous imams of the science of Qiraat. It is inevitable for these imams to include their own transmitted qiraat wajihis in the process of constructing grammatical rules. Most of the linguists belonging to these two schools evaluated the differences of qiraat in terms of language and i'rab in the following periods, and they turned to grammatical principles and ijijā'a in order to determine the most authentic and eloquent qiraat wajihis. In this study, it is aimed to determine the method by which the Basra and Kufa schools evaluate the sahih qiraats in their works while using them as evidence in their works

and the preferences they have made on these readings. Due to the broad scope of the subject, four general methods that are commonly used by the schools in their works have been emphasized. These are the explanation of the qiraat with other verses in the Qur'an, its conformity to the official mushaf calligraphy, its place in grammatical rules, and its istishhād with poetry. It will also be determined how important the use of these methods and methods by the authors is in terms of Arabic language and the science of qiraat, and to what extent their influence is accepted in later scholarly studies. In addition, it is also aimed to reach an opinion about the linguists' conception of qiraat based on the evaluation of qiraat wajihs in these works. Considering the volume of the study, in order not to go beyond the format of the article, certain sahih qiraat differences are included in each title. It is thought that the methods of evaluating the qiraat of the schools of grammar of Kufa and Basra, which will be tried to be determined, will be a source for future studies.

Keywords

Qirāʾa, Basra School, Kufa School, Linguistic, Sahih.

Citation

Çelik, Cihat – Yaşar, Hüseyin. “The Methods of Evaluation of Sahih Qiraat by the Schools of Nahw in Qūfah and Basra”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 208-231. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.08>

Date of Submission	04.03.2024
Date of Acceptance	05.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article was written by Uşak University, Graduate Education Institute, Department of Basic Islamic Sciences was prepared from the doctoral thesis titled “Evaluation of the Readings of Kufi and Basri Imams According to the Kufa and Basra Nahiv Schools”, which was carried out under the supervision of Prof. Dr. Hüseyin Yaşar.
Author Contribution Levels	CÇ: Research, literature review, framework determination, design, writing, revision. HY: Research, literature review, writing, revision.
Conflicts of Interest	The authors have no conflict of interest to declare.
Grant Support	The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İslâmî ilimler için temel kaynak niteliğinde olan Kur'an-ı Kerîm her yönü ile ele alınması gereken ilahi bir kitaptır. Bunun için Kur'an'ın hem lafzî hem mana yönü İslâmî ilimlerin tümünün teşekkülünde başrol oynamıştır. Bu ilimlerin çoğu Kur'an'ın anlam yönünü ele alırken kıraat ilmi, Arap dili edebiyatı ve tecvîd gibi ilimler çoğunlukla Kur'an'ın lafzî yönü ile ilgilenmektedirler. Mananın lafza tabi olması sebebi ile de bu ilimler dolaylı olarak yine Kur'an'ı anlamaya yönelik çalışmalara da katkı sağlamışlardır. Özellikle kıraat ilmi, âyetlerin anlam zenginliklerini ortaya çıkarması ve manası kapalı olan kelimelerin anlaşılması gibi durumlarda sıkça başvurulan kaynaklar arasında yer almaktadır.¹ Kıraatlerin Kur'an'ın anlaşılmasına katkısı olduğu gibi bazı fikhî ihtilaflara neden olacak ihtilaflarını içermesi ve Arap dili ve edebiyatı için delil olması yönü ile de diğer ilimler ile sıkı bir ilişki içerisinde.

Arap dilinin teşekkülünde önemli bir yere sahip olan Basra ve Kûfe ekolü kendi dil kabulleri doğrultusunda kıraatlere yaklaşmışlar ve temeli sahih rivayete dayanan kıraatleri dil kaideleri üzerine bina etmişlerdir. Bu ekollerin temsilcileri eserlerinde ihtilaf ettikleri konularda kıraatlere sıkça yer vermişlerdir. Çünkü kıraat farklılıkları nahiv ilminin oluşum sürecinde en etkili faktörlerdendir. Bu dilbilimciler nahiv kurallarının tespiti sürecinde öncelikle Kur'an âyetleri ve hadisler, Arap şiiri, atasözleri ile istikrâ ve kıyas yöntemini kullanmışlardır. Kendi görüşleri doğrultusunda tespit etmiş oldukları görüşleri geçerli bir kaynak ile temellendirmek isteyen dilciler, ulaşmış oldukları kurallara uygun dil malzemelerini kaynak göstermişlerdir. Kur'an ve kıraatler de bu dil malzemeleri arasında sayılmış ve sağlam bir dayanak haline gelmiştir. Bu itibarla nahiv ilmi için Kur'an kıraatleri önemli bir delil kaynağı olmuştur.²

Bu çalışmada Basra ve Kûfe ekollerinin kıraatleri değerlendirme yöntemleri ve eserlerinde uygulamış oldukları metotlar irdelenmiştir. Bu metotların uygulanışı ve dilbilimcilerin yöntemleri örnekler ile açıklanmıştır. Alana katkısı bakımından daha önce yapılan çalışmalarda, yaygın olarak dilbilimcilerin kıraat eleştirilerine yer verilmiştir. Ancak bu çalışmalarda müelliflerin kıraatleri değerlendirme yöntemlerine müstakil olarak değinilmemiştir.³ Ali Temel'in "*Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*" adlı doktora tezinde

¹ Abdurrahman Çetin, *Kıraatlerin Tefsire Etkisi* (İstanbul: Marifet Yayınları, 2001), 97.

² Yonis İnanç, *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 1-3.

³ Ali Temel, *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015); Süleyman Yıldız, "Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 134-164; Ayşe Meydanoğlu, "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 177-192. Dilbilimcilerin kıraat farklılıklarına eleştirel yaklaşımlarını konu edinen bu çalışmalarda müelliflerin farklı okuyuşları değerlendirme yöntem ve metotları ile alakalı müstakil bir başlık altında ele alınmamıştır. Dilbilimsel tefsirlerde kıraatlere

ise dilbilimci müfessirlerin kıraatleri değerlendirmedeki yöntemleri ele alınmıştır. Bu makalede ise Basra ve Kûfe ekolü özelinde dilbilimcilerin ve müfessirlerin metot ve yöntem ele alınmıştır. Literatüre baktığımız zaman nahiv-kıraat ilişkisi üzerine yazılmış olan eserler de bu çalışmaya katkı sunacaktır. Aynı zamanda çalışmanın kapsamı göz önünde bulundurularak hicrî ilk üç asra kadar olan dilcilerin kıraatler ile ilgili görüşleri ve değerlendirme yöntemleri ele alınacaktır. Arap dili ve kıraatlerin dilbilimsel analizi üzerine yapılacak olan sonraki çalışmalara da kaynaklık edeceği düşünülmektedir.

Kıraat farklılıkları İslâmî ilimler içerisinde müellifler tarafından çeşitli yöntemler ile açıklanmış ve değerlendirilmiştir. Dilbilimcilerin yaygın olarak şu dört yöntem üzerinde durduğu tespit edilmiştir: 1. Kıraatlere Kur'an'dan farklı bir âyet ile delil getirilmesi. 2. Kıraatin yazılışının resmî mushaf hattından örnek getirerek gösterilmesi. 3. Rivayet edilen kıraatin Arap dili kâideleri ile açıklanması. 4. Kıraatin şiir ile istişhâd edilerek delillendirilmesi. Bu yöntemler çeşitli sahih kıraat örnekleri ile aşağıda açıklanmıştır.

1. Kur'an'da Geçen Başka Âyetlerin Kullanımını Delil Gösterme Yöntemi

İslâmî ilimlerin genelinde bir konunun açıklanması veya bir görüşü desteklemek amacı ile yaygın olarak ilk delil Kur'an âyetlerinden getirilir. Örneğin tefsir ilminde Kur'an'ın Kur'an ile tefsiri başlığı altında bir âyet başka bir âyet ile açıklanma yoluna gidilmiştir. Arap dilinde de hakeza bir kelimenin irabını veya dildeki konumunu belirlerken dilciler Kur'an'dan örnekler vermişlerdir. Gerek tefsirciler gerekse Basra ve Kûfe ekolü temsilcileri gibi dilbilimciler eserlerinde bir kıraati değerlendirirken bu kıraatin okunuşu ile ilgili başka bir âyetteki okunuş ile veya başka âyette yer alan kelimenin dil kaidesi konumu ile ilgili örnekler getirerek o kıraati açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Bakara sûresi 2/185 âyetinde⁴ geçen *وَلِتُكْمِلُوا* kelimesindeki mim harfini şeddeli olarak *وَلِتُكْمِلُوا* şeklinde Ebû Bekr (ö. 193/809) ve Ya'kûb el-Hadramî (ö. 205/821) okumuşlardır.⁵ Bu kıraatin Ebû Amr (ö. 154/771)'dan nakledildiği söylenmiş olsa da sahih kıraatleri rivayet eden kitaplarda yer almamıştır. Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan imam Kisâî (ö. 189/805) şeddeli kıraatin yerine şeddesiz okuyuşun daha uygun olduğunu söylemiştir. Tıpkı Mâide sûresindeki *الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ* "Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim"⁶ âyetinde olduğu gibi

yaklaşım adlı doktora tezinde ise sadece Basra ve Kûfe ekollerine mensup müfessirlerin kıraat değerlendirmelerine ve yöntemlerine yer verilmiştir. Bu çalışmada Basra ve Kûfe ekollerine mensup hem dilbilimci hem de müfessirlerin kıraat değerlendirmeleri yer alması sebebiyle özgünlük kazanmaktadır.

⁴ *وَلِتُكْمِلُوا الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرُوا اللَّهَ عَلَى مَا هَدَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ* "Allah, size kolaylık diler, zorluk dilemez. Bu da sayıları tamamlamanız ve hidâyete ulaştırmasına karşılık Allah'ı yüceltmeniz ve şükretmeniz içindir."

⁵ Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs ibn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâât*, thk. Şevkî Dayf (Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1980), 176-177; Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâ'âti's-seb'* ve *'ilelihâ ve hucecihâ*, thk. Muhyeddin Ramazan (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 1/284; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali İbn Cezerî, *en-Neşr fi'l-Kirâ'âti'l-Aşr*, thk. Ali Muhammed Dabbâğ (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 2011), 2/226.

⁶ Maide 5/3

kelimenin şeddesiz geldiğini delil göstermiştir. Nehhâs (ö. 338/950) ise bu iki kelimenin aynı lehçeden olduğunu savunmuştur.⁷ İmam Kisâî kendi tercih etmiş olduğu kıraati bir başka âyet-i kerîmeden örnek göstererek savunmuştur. Bu yöntem ile aslında iki şeyi kanıtlamak istemiştir. Birincisi, bu delil ile kendi kıraatinin (kelimenin şeddesiz okunuşu) daha güzel olduğunu belirtmiştir. İkincisi de kendi kıraati için getirmiş olduğu delilin âyet olması sebebi ile karşı bir muhtelif görüşe imkân bırakmak istememiş olması denilebilir. Ancak imam Kisâî'nin bu kıraati değerlendirirken nakletmiş olduğu âyette geçen **أَكْمَلْتُ** kelimesi farklı okunan kıraat ile aynı kalıpta gelmemiştir. Burada emsal getirmiş olduğu kelime aynı kökten olsa bile farklı kalıplarda şeddeli gelmesi de mümkündür. Nitekim şedde ile okunan kıraatte sahih bir sened ile Kisâî'nin kendisi gibi meşhur kıraat imamları tarafından rivayet edilmiştir.

Kur'an'da hareke farklılığından doğan kıraat farklılıkları arasında edatlar da yer almaktadır. Bununla ilgili olarak Basra ve Kûfe ekolleri diğer âyetlerde geçen aynı edatlar ile açıklama yoluna gitmişlerdir. Örneğin Yâsîn sûresi 36/32 âyetinde⁸ geçen **وَأَنْ كَلَّمَا** kelimesindeki **لَمَّا** edatını İbn Âmir (ö. 118/736), Âsım (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ebû Ca'fer'in râvisi Süleyman b. Cemmâz (ö. 170/786) dışındaki imam ve râviler tahfif⁹ ile okumaktadırlar.¹⁰ Basralılar, âyetin başındaki **لُ** edatının şeddesiz (in-i muhaffef) olup, ondan sonraki kelimenin mübtedâ olarak merfu olduğunu, sonraki ifadelerin ise haber olması gerektiğini söylemişlerdir. Daha sonra şeddeli olan lafzın şeddesiz olmasından dolayı amel edemeyeceğini belirtmişlerdir. Haberin başında bulunan **لَمَّا** edatının başındaki “lam” harfinin ise buradaki nûn harfini olumsuzluk nûnundan ayıran “lam'ul-fârîka” olduğunu savunmuşlardır. Görüşlerini ispat edip kuvvetlendirmek için Şu'arâ sûresinden **لَمَّا** edatının şeddeli okunduğu takdirde **لَا** anlamında olacağını, **لُ** edatının ise olumsuzluk anlamı veren **مَا** mâ-ı Nâfi'ye anlamında kullanıldığını aktarmışlardır.¹² Bu görüşlerine de

⁷ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, ed. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm (Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1421), 1/97; Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-Ḳurṭubî, *el-Câmi' li-Âḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İṭfeyyîş (Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 1384/1964), 2/305; Ebû İshâk Aḥmed b. Muhammed b. İbrâhîm eṣ-Şa'lebî, *el-Keşf ve'l-Beyân*, thk. Heyet (Cidde: y.y., 1436/2015), 4/507; Abdüllatif Hatîb, *Mu'cemu'l-kirââtî'l-Kur'âniyye* (Dimaşk: Dâru Sadeddîn, 2000), 1/257.

⁸ **وَأَنْ كَلَّمَا جَمِيعًا لَتَنِيَّا مُخْتَصَرُونَ** “Onların hepsi de mutlaka toplanıp (hesap için) huzurumuza çıkarılacaklardır.”

⁹ Kelimenin şeddesiz şekilde cezm ile okumasına denir.

¹⁰ Ebû Amr Osman b. Said Dâni, *Kitabu't-Teysir fi'l-kirâati's-seb'a*, thk. Otto Pertz (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1984), 126; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/291; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/215.

¹¹ Şuarâ 26/186

¹² Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 3/266; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Meânî Hirzu'l-Emânî fi'l-Kirâati's-Seb'*, thk. İbrâhîm Atûh Avad (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 1982), 592; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 4/144-152; Ebû 'Abdillâh Faḥrûddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâşî'l-'Arabî, 1420), 26/271-274.

Mü'minûn sûresinde geçen *هُوَ إِلَّا رَجُلٌ بِهِ جَنَّةٌ* âyetini¹³ delil göstermişlerdir.¹⁴ Bu her iki ekolün de söz konusu ayeti değerlendirirken nakletmiş oldukları âyetlere bakıldığında kendi görüşlerini destekleyen âyetleri emsal getirdikleri anlaşılmaktadır.

Ekollerin kullanmış oldukları bu yöntemde onlar harekesinde farklı okunuş olan edatı başka âyetlerde geçtiği Sûreti ile delil göstermişlerdir. Aynı zamanda bu edatın diğer âyetlerde hangi dil kaidesi içerisinde yer aldığı ile örneklendirmişlerdir. Yine örnek gösterilen âyet-i kerimede edatın âyete hangi anlamı kattığı üzerinden mana yönü ile değerlendirilmiş ve farklı okunan kıraate kıyas edilmiştir. Bu yöntemler ile ekoller bir nevi kıraatlerin sahih olma şartları arasında yer alan “Arap dili gramerine bir vecih ile de olsa uygun olma” şartını yerine getirmiş olmaktadır. Yani nakledilen kıraat rivayetinin Kur’an’daki diğer âyetlerin gramer kurallarındaki yeri ile birebir örtüşmektedir. Bu da bize nakledilen kıraatin sahih olma şartlarından birini içerdiğini apaçık göstermektedir.

Kelimedeki harflerin değişikliği ile ilgili olan bir kıraat farklılığında ise yaygın olarak bilinen bir Arap dili kaidesi başka âyetlerden örnek gösterilmiştir. Şûrâ sûresinde yer alan müennes bir kelimenin müzekker olarak okunduğu bir kıraat farklılığını Kûfeliler Arapçada geçen cümlede müennesin müzekker gibi muamele görmesi yani müennesin müzekker sayılması (tezkîrû'l-muennes) kaidesi ile açıklamışlardır. Nitekim Şûrâ sûresi 42/5 âyetinde¹⁵ geçen *تَكَادُ* kelimesini Nâfi' (ö. 169/785) ve Kisâi yâ harfi ile *يَكَادُ* şeklinde okumuşlardır.¹⁶ Kûfeliler, kelimenin sonrasında gelen *السَّمَوَاتِ* kelimesinin cemi'i killet olduğunu söylemişlerdir. Arapların müennes fiil, killet olduğu zaman âyette geçtiği (*فَإِذَا*) gibi demeden *قالَت* demediği gibi (*وقال نسوة*)¹⁸ kelimelerinde de demeden müzekker şekilde okuduklarını belirtmişlerdir. Sa'leb (ö. 291/904) ise bu okuyuş ile ilgili olarak her zaman çoktan önce cem'i killet'in, müennesten önce müzekker'in öncelikli olduğunu söylemiştir. Ardından bu saydığı terkiplerin ilk olma konusunda her zaman öncelikli olduğunu aktarmıştır.¹⁹ Bu örnekte *تَكَادُ* kelimesinin müzekker şekilde okunuşu “tezkîrû'l-muennes” kaidesi olan diğer âyetler örnek verilerek açıklanmıştır. Buna mukabil

¹³ Mü'minûn 23/25

¹⁴ Ebû Şâme, *İbrâzu'l-Meânî*, 590; Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, ed. Sıdkî Muhammed Cemîl (Beyrut: y.y., 1420), 6/216-220; Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İrâbuhu*, thk. 'Abdulcelîl 'Abduh Şelebî (Beyrut: 'Âlemü'l-Kütüb, 1408/1988), 4/286.

¹⁵ “Neredeyse yukarılarından gökler çatlayacak!”

¹⁶ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 412-413; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 150; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 3/76; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/319.

¹⁷ Tevbe 9/5

¹⁸ Yusuf 12/30

¹⁹ Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele İbn Zencele, *Huccetu'l-Kirâ'ât* (b.y.: y.y., ts.), 640; Ebû Muhammed İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, thk. Abdüsselâm Abdüşşâfi Muhammed (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422), 4/33; Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nîsbâbü'rî el-Vâhidî, *et-Tefsîru'l-Basît* (b.y.: y.y., 1430), 14/334.

Kûfe ekolü temsilcilerinden Sa'leb bu kıraat ve âyetler çerçevesinde gramer kaidesini delillendirmiştir.

Bir başka örnek ise Duhân sûresinde geçen bir kıraat farklılığında görülmektedir. Sürenin 44/47 âyetinde²⁰ geçen فَاغْتَلَوْهُ kelimesini Nâfi', İbn Kesîr (ö. 120/738), İbn Âmir (ö. 118/736), Ya'kûb el-Hadramî tâ harfini fetha ile okumaktadırlar.²¹ Leys b. el-Muzaffer Râfi' (ö. 187/803) bu kelime ile ilgili olarak insanın yakasından tutup, çekerek hapse veya istemediği bir yere götürme anlamında olduğunu söylemiştir. Arapların بِزِمَامِ النَّاقَةِ وَأَخَذَ فُلَانٌ بِزِمَامِ النَّاقَةِ “Falancanın hayvanın yularının kökünden tutup, hayvanı zorla götürdü” şeklinde kullandıklarını ifade etmiştir. İbn Sikkît (ö. 244/858) bu kelimenin fetha ile okunuşunu Arapların “birisini hapsedmek için zorla çektiğinde” وَأَعْتَلَّهُ إِلَى السِّجْنِ وَأَعْتَلَّهُ şeklinde kullandıklarını söylemiştir. Basra Kûfe ekollerinin yanı sıra dilcilerin tamamı bu görüş üzerinde ittifak etmişler ve bu kelimenin tıpkı (يَعْكُفُونَ وَيَعْكُفُونَ)²² (يَعْرُشُونَ وَيَعْرُشُونَ)²³ âyetlerinde geçen fiillerde olduğu gibi esre ve fetha ile okunduğunu aktarmışlardır.²⁴ Â'râf sûresinden örnek gösterilen iki kelime farklı kıraat imamları tarafından esre ve fetha ile okunmaktadır. Aslında burada gösterilen örnek ile harekesi farklı okunan bir kıraatin okunuşu başka bir kıraat farklılığı ile açıklanmıştır. Ekoller burada kelimelerin kökeninden kaynaklı okunan kıraati benzer şekilde olan kelimeler üzerinden örnekleme yoluna gitmişlerdir. Ancak burada hareketin neden fetha ya da neden esre ile okunduğuna ayrıca değinmemişlerdir.

2. Resm-i Mushaf Hattının Yazımı ile Delil Gösterme

Hz. Osman'ın döneminde yazılıp çoğaltılan mushafların yazımını ifade eden “resm-i mushaf” kavramı kıraat ilminde büyük öneme sahiptir. Bu kavram için farklı tabirler de kullanılmıştır.²⁵ Bu dönemde istinsah edilen mushaflar Mekke, Medîne, Basra, Şâm, Kûfe, Yemen, Bahreyn, Mısır ve el-Cezîre gibi belirli İslâm beldelerine gönderilmiştir. Bu nüshalar genel olarak “mesâhif-i Osmâniyye” tabiri ile tanımlanmıştır. Bu beldelerdeki nüshaların kendi içeriğine özgü niteliklere sahip olması sebebiyle kıraatlerin sıhhati için bu mushafların herhangi birinin hattına uygun olması yeterli kabul edilmiştir. İbnü'l-Cezerî, bu konu ile ilgili olarak mushafların bazısında bulunan fakat diğerlerinden birinde yer

²⁰ خُدْرُهُ فَاغْتَلَوْهُ إِلَى سَوَاءِ الْجَحِيمِ (Allah, görevli meleklerle şöyle der:) “Tutun onu, cehennemın ortasına sürükleyin.”

²¹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 593; Dâni, *Kitâbu't-Teysir*, 198; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/371; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/264.

²² Araf 7/137, Nahl 16/68

²³ Araf 7/138

²⁴ Ebû 'Abdullâh el-Hüseyn b. Ahmed b. Hâleveyh İbn Hâleveyh, *el-Huccetu fi'l-Kırâ'âti's-Seb'a*, thk. 'Abdu'l-Âl Sâlim Mekrem (Beyrut: y.y., 1401), 324; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. el-Herevî el-Ezherî, *Me'âni'l-Kırâ'ât* (Suudi Arabistan: Câmi'atu'l-Melik Su'ûd, 1412/1991), 2/372; Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 27/664; Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 4/89.

²⁵ el-Kitap, el-mushaf, “el-mesâhif gibi kelimeler kullanılmakla beraber Enes b. Malik, Abdullâh b. Mes'ûd ve Übey b. Ka'b gibi sahabelerin elindeki koleksiyonlar içinde kullanılmıştır.

almayan okuyuşların varlığına işaret etmiş ve kıraatlerin bu mushaflardan herhangi birinin hattına uygun olması gerektiğini, aksi halde herhangi bir mushafa uygun olmayan kıraatin şâz olacağını söylemiştir.²⁶

Nahiv ekolleri de bu bağlamda bir kıraati ele alırken onunla ilgili gerekli açıklamaları yaptıktan sonra görüşlerini kuvvetlendirmek için bu okunuşun hangi mushafta yer aldığı ile bilgiler vermektedirler. Çünkü ekol temsilcileri bir kıraatin sahih sayılması için gerekli olan Hz. Osman mushaflarından birinin resm-i hattına uygun olması²⁷ şartına riâyet etmişlerdir. Bu bakımdan nakledilen farklı okunuşlar bu şart göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye tabi tutulmuşlardır. Ayrıca dilbilimciler nakledilen bir kıraati eleştirmek için de mushafa uygun olmadığı gerekçesini dile getirmişlerdir. Bu bilgilerin yanı sıra bazı dilbilimciler şâz olan kıraatlerin de mushaf hattında yer alması ile ilgili görüş belirttikleri de olmuştur. Ancak bir kıraatin sahih sayılması için sadece mushaf hattında yer alması yeterli olmayıp sağlam bir sened ile de nakledilmesi gerekmektedir. Şimdi konu ile ilgili olarak aşağıdaki örnekleri şu şekilde ele alabiliriz;

Basra ekolü temsilcilerinden Ahfeş (ö. 215/830)'in kelimenin sonundaki harekenin farklı okunuşu ile ilgili olan bir kıraati Şam mushafında yer alan hat ile delillendirilmiştir. Bu kıraat, Nisâ sûresi 4/66 âyetinde²⁸ geçen **الْأَقْلِيلُ** kelimesidir. İstisna edatından sonra gelen **قَلِيلٌ** kelimesinin sonunu İbn Âmir nasb ile **قَلِيلًا** okurken diğer imamlar ise ref ile okumaktadır.²⁹ İbn Âmir istisnayı göz önünde bulundurarak kelimeyi nasb ile okumayı tercih etmiştir. Kelimenin merfu okunmasının delili ise **فَعْلُوهُ** kelimesindeki vâv harfinden bedel olması sebebiyle olduğu nakledilmiştir.³⁰ Tercih edilen görüşlerin çoğunluğu bu yöndedir. Kûfeliler ise burada **الْأَ** edatının atıf olarak alınmasından dolayı merfu okunduğunu dile getirmektedirler.³¹ Ahfeş neml sûresinde istisnadan dolayı nasb edilen bir kelimeyi açıklarken **الْأَقْلِيلُ** kelimesini örnek vererek bu kıraatin İbn Mes'ûd mushafından bu şekilde geldiğini söylemiştir.³² Ebû Sa'îd es-Sîrâfi Sîbeveyhi'nin *el-Kitabı* şerhinde bu

²⁶ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/16-17; Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 145-146.

²⁷ Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*, nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi (Mısır: y.y., 1399/1979), 150; Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî Ebû Şâme, *Mürşidü'l-Vecîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Beyrut: Dâr-u Sadr, 1975), 171-172.

²⁸ “Eğer biz onlara, “Hayatlarımızı feda edin veya yurtlarımızdan çıkın” diye yazmış olsaydık, içlerinden pek azı hariç, bunu yapmazlardı.”

²⁹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 235; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/392; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 96; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/250; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirâât*, 2/100.

³⁰ Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/223.

³¹ Dimyatî Ahmed b. Muhammed Benna, *İthâfî fudalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbe'ate aşer*, thk. Enes Mehre (Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmîyye, 1998), 1/243; Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-Ferrâî, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Yûsuf en-Necâtî vd. (Mısır: y.y., ts.), 1/131; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/223; Ebû Zur'a Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele İbn Zencele, *Hucce'tu'l-Kirâât* (b.y.: y.y., ts.), 206.

³² Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Kırâa (Kahire: Mektebetü Hancı, 1990), 2/467; Ebû Ali Hasan b. Abdülgaffâr Fârîsî, *el-Hüccetü li'l-Kurrâi's-*

kıraatin Şam mushafında yer aldığı ve şamlıların böyle okuduğu zikredilmiştir.³³ Aynı zaman bu kıraatin nasb okunması caiz görmeyen dilcilere karşı birçok eserde bu kıraatin ise Enes b. Malik'in mushafında bu şekilde yazılmasından kaynaklı olduğu da belirtilmektedir.³⁴

Ahfeş bazen de nakledilen farklı bir okuyuşu eleştirmek veya tenkid etmek için o kıraatin mushafta yer almadığı ile ilgili görüşünü dile getirmiştir. Örneğin, Tâ-hâ sûresi 20/63 âyetinde³⁵ geçen *لَنْ هَذَا* kelimesini İbn Kesîr sondaki nûn harfini şedde ile *لَنْ هَذَا* okurken, Ebû Amr, ilk nûn'u şeddeli, yâ harfini de cezm ile *لَنْ هَذَا* şeklinde, Hafs'ın dışında kalan imamlar ise *لَنْ هَذَا* olarak okumuşlardır.³⁶ Ebû Amr ile İsâ b. Ömer (ö. 149/766) kelimenin okunuşu hakkında kendi naklettikleri kıraati savunarak “*Bu, Saîd b. Cübeyir'in ve Hasan el-Basrî'nin kıraatidir*” diye açıklamışlardır. Kendi görüşlerini Hz. Âişe'den naklettikleri hadis ile desteklemişlerdir.³⁷ Ahfeş bu kelimedeki *لَنْ* edatını şeddesiz olarak okumuş, bu kıraatin *لَنْ* inne edatını amel ettirmek istemeyenlerin lehçesi olduğunu belirtmiştir. Onların *لَنْ* edati ile ve *مَا* manasında olan *لَنْ* edatının arasını ayırmak için haberin başına lam harfini getirdiklerini söylemiştir. Aynı zamanda bu kıraatin resm-i mushafa muhalif olduğunu belirtmiştir.³⁸ Kûfe ekolü temsilcilerinden Ferrâ (ö. 207/822) bu kıraat ile ilgili olarak çeşitli şiirleri örnek olarak verdikten sonra şu açıklamalara yer vermiştir ve bu kıraatin az yerde geçmiş olsa bile kıyasi olduğunu belirtmiştir. Sebebini de tesniye harfinden önce gelen harfin harekesinin fetha olmasından dolayı sonra elifin bulunması gerektiğini aktarmıştır.³⁹

Seb'a, thk. Bedrüddin Kahveci, Beşir Cuycâtî (Beyrut: Dâru Me'mun-Turâsi, 1993), 3/168.

³³ Ebû Sa'îd el-Hasan b. 'Abdullâh b. el-Merzubân Ebû Sa'îd es-Sîrâfî, *Şerhu Kitâbi Sîbeveyh*, thk. Ahmed Hasan Mehdelî - 'Alî Seyyid 'Alî (Beyrut: y.y., 2008), 3/15; Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Kırâât ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabîyye* (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984), 2/188.

³⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 235; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 10/130; Kırtubî, *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Kur'ân*, 5/270.

³⁵ *قَالُوا إِنَّ هَذَا لَسَاجِرَانِ يُرِيدَانِ أَنْ يُخْرَجَاكَ مِنْ أَرْضِكَ بِسِحْرِهِمَا وَيَذْهَبَا بِطَرِيقِكَ الْمَثَلَى* “Şöyle dediler: “Şüphesiz bu ikisi, sihirleri ile sizi yurdundan çıkarmak ve en üstün olan dininizi ortadan kaldırmak isteyen birer sihirbazdırlar.”

³⁶ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 419; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 151; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/321.

³⁷ “Hişam b. Urve'nin babasından, babasının da Hz. Aişe'den rivâyet ettiği şu hadisi delil getirmişlerdir: Hz. Aişe'ye, bu âyet ve *لكن الراسخون في العلم منهم* (Nisâ 4/163) âyetleri sorulduğunda o Urve'ye: “Ey kardeşim oğlu, bunların (böyle yazılmış olması) kâtib hatasıdır” demiştir. Yine Hz. Osman (r.a)'n, *Mushafa* bakarak: “Ben bunda (kraat-yaz) hatalar görüyorum. Arap, dili (selikas) ile onlar düzgün okur” dediği rivâyet edilmiştir.” bkz. Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/183.

³⁸ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/121; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâturîdî, *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005), 7/289-290; Ezherî, *Me'âni'l-Kırâ'ât*, 2/149.

³⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 2/183; Râzî, *Mefâtîhu'l-Ğayb*, 22/66; Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 11/216.

Yine Ferrâ aynı şekilde bu kıraatleri değerlendirirken mushafın hattına uygun olmadığı ile ilgili örnekler vererek görüşünü desteklemiştir. Örneğin Mâide sûresi 5/53 âyetinin⁴⁰ başındaki وَيَقُولُ kelimesini Nâfi', İbn Kesîr, İbn Âmir ve Ebû Ca'fer (ö. 130/747) vâv'sız olarak geri kalan imamlar ise vav ile okurken, Basralı kıraat imamları kelimeyi nasb ile okumaktadırlar.⁴¹ Kûfeliler kelimenin sonunun vâv'sız ve merfu olarak okunmasını, (bir kimsenin) "Bu durumda müminler ne dediler" diye soran bir ifadenin cevabı niteliğinde müste'nefe olarak açıklamışlardır. Basralılar ise kelimeyi, önceki âyette geçen عسى ان ياتي kelimesi üzerine matuf sayarak "İman edenlerin şöyle şöyle demeleri beklenir" manasında nasb okumaktadırlar. Yahut bir önceki âyetteki فيصبحوا kelimesi üzerine atfederek Kûfe mezhebinin "teracci üzerine atıf ile mansubiyet kazandığı" görüşünü baz alarak nasb okunacağını savunmuşlardır.⁴² Ferrâ kelimenin vâv'sız okunması ile Kûfelilerin yukarıdaki dil kaidesini aktardıktan sonra bu kıraatin Medîne mushafında da vâv'sız yazıldığını söyleyerek görüşünü kuvvetlendirmek istemiştir.⁴³ Ayrıca bu kıraatin Hicaz ve Şam mushaflarında vav'sız hattının olduğunu, Irak mushafında ise vav ile yazıldığı da farklı kaynaklarda ifade edilmiştir.⁴⁴

Ferrâ Hadîd sûresinin 57/24 âyetinde⁴⁵ geçen فَانَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ َ ifadesinde olan هُوَ kelimesinin hazf ile okunmasını kıraati okuyan Medineli imamların mushafında yer aldığını nakletmiştir. İmam Nâfi', İbn Âmir ve Ebû Ca'fer âyeti فَانَ اللَّهُ الْغَنِيُّ َ şeklinde zÂmiri hazfedip okumazken geri kalan imamlar ise isbât ile okumuşlardır.⁴⁶ Basralılar âyetteki هُوَ lafzını haber ile sıfatı ayırdığı için "fasıla" olarak adlandırırken, Kûfeliler ise bu lafzı فَانَ (muhakkak) kelimesinin haberi olduğunu söylemiş ve bu lafzı "imâd"⁴⁷ diye isimlendirmişlerdir.⁴⁸ Ferrâ burada geçen zamirin في مصاحف أهل المدينة "fi mushafı ehli Medîne" diyerek resmi mushafta bu şekilde yazıldığını ifade etmiştir.⁴⁹

Bu örnekler neticesinde Basra ve Kûfe ekolleri resm-i mushafa uygunluğu dikkate alarak kıraatleri eleştirdikleri veya tercih ettikleri okuyuşlara delil olarak göstermişlerdir. Bu bağlamda ekol temsilcilerinin eserlerinde resmi mushafa çokça itibar edildiğine ve resm-i

⁴⁰ وَيَقُولُ الَّذِينَ آمَنُوا أَهْلَاءَ الَّذِينَ اتَّسَمُوا بِاللَّهِ جَهْدَ أَيْمَانِهِمْ

⁴¹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 245; Mekki b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/44; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 99; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/254; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/292.

⁴² Benna, *İthâf*, 1/254; Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 1/272; Ezherî, *Me'âni'l-Kırâ'ât*, 1/333.

⁴³ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/313.

⁴⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Cayb*, 12/376; Kurtubî, *el-Câmi'*, 6/218; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, 4/290.

⁴⁵ فَانَ اللَّهُ هُوَ الْغَنِيُّ الْحَمِيدُ "Kim yüz çevirirse bilsin ki şüphesiz Allah ganidir, zengindir, övülmeye lâyıktır."

⁴⁶ Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 208; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/226.

⁴⁷ Ertuğrul Özkul, *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 81.

⁴⁸ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hadî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââti'l-aşr ve'l-keşf 'an'ileli'l-kırââti ve tevcîhiha* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 3/327; Benna, *İthâf*, 1/534; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 9/247.

⁴⁹ Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/133; Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-Muhît fi't-Tefsîr*, 1/398; Ezherî, *Me'âni'l-Kırâ'ât*, 3/57.

hattın yazısına muvafık olması hususunda, kıraatlerin tercih ölçütü olarak ele alındığını görmekteyiz.

3. Kıraatleri Dilbilimsel Kaidelerle Açıklama Yöntemi

Arap dili grameri kıraatlerin sıhhat şartlarından bir tanesidir.⁵⁰ Nitekim bu farklı okuyuşların temeli, Arapça inzal olan Kur'an'ın lafzı ile ilgili olması bakımından doğal olarak filolojik bir olguya dayanmaktadır. Buna bağlı olarak kıraatlerin odaklandığı temel husus dilbilim konuları ile doğrudan ilişkilidir. İbnü'l-Cezerî de *Neşr*'inde bir kıraatin sahih kabul edilmesi için "bir vecihle de olsa Arapça'ya uygun olmak" şartının gerekli olduğunu belirtmiştir.⁵¹ Bu şart geleneksel kıraat anlayışında fazlaca ciddiye alınan bir konu olmuş ve müellifler neredeyse her kıraatin dil kaidesindeki yerini açıklama yoluna gitmişlerdir. Hatta yeri geldiğinde kıraatleri eleştiren dilcilere karşı savunmacı bir üslup ile onları tenkit etmişlerdir. Basra ve Kûfe ekollerinin eserleri incelendiğinde kıraatle ilgili konuların dilsel argümanlar eşliğinde değerlendirildiği ve gramerin uygunluğuna önem atfedildiği görülmüştür. Bu değerlendirmeler sarf ve nahiv başlıkları altında açıklanacaktır.

3.1. Sarf Kaideleri Açıklanan Kıraatler

Basra ve Kûfe ekollerinin değerlendirmelerinde sarf ilmine ait dil kaidelerinden faydalandığı görülmektedir. Örneğin En'âm sûresi 6/96 âyetinde geçen *وَجَعَلَ اللَّيْلَ* kelimesini Kûfi kıraat imamları fiil sigası ile geri kalan imamlar ise *وَجَاعَلَ* ism-i fâil sigası ile *الَّيْلَ* kelimesinin sonunu da kesre ile okumaktadırlar.⁵² Basralılar âyetin başında geçen *فَالَيْ* kelimesi ile uyumlu olarak okumayı tercih edip buradaki ism-i fâil'in mazi anlamında olduğunu söylemektedirler. Bu sebeple fail okumasının sebebini *فَالَيْ* kelimesi mazi anlamında fâil olarak gelmiş ise sonraki fiil onun üzerine atfolunmuş olup aralarında bir uyum olması gerektiğinden (ma'tufun ma'tufun aleyhe benzemesi gerekir) fâil olmasını bildirmek istemişlerdir.⁵³ Kûfeliler ise âyetin devamında geçen "şems" ve "kamer" kelimelerinin mansub olduğunu ve bunları nasb eden bir amil (fiil) olması gerektiğini bunun da "güneşi ve ayı, bir hesap üzere yaratan" takdiri olmak üzere *وَجَعَلَ* ile yapıldığını iddia etmişlerdir.⁵⁴ Burada iki ekolde kıraatin fiil ve fail vezninde gelmesi ile ilgili olarak gramerdeki yerini söylemişlerdir.

⁵⁰ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/11-13; Muhammed Abdülazim Zerkânî, *Menahilul'İrfan fi Ulfuni'l-Kur'an*, thk. Fevz Ahmed Zümerli (Beyrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, 1995), 349-350.

⁵¹ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 1/9-13.

⁵² İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 263; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 105; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/261; Hatîb, *Mu'cemu'l-kirât*, 2/494-495.

⁵³ Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ğanî ed-Dimyâtî 'Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-Bennâ', *İthâfu Fuğalâi'l-Beşer fi'l-Kırâ'ati'l-Erbe'ate* 'Aşer, thk. Enes Mihre (Beyrut: y.y., 1427/2006), 1/270; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 2/23; Mâturîdî, *Te'vilâtu Ehli's-Sunne*, 4/182.

⁵⁴ Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 13/78-79; Ferrâ', *Me'ânî'l-Kur'ân*, 1/346; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 2/23; Ezherî, *Me'ânî'l-Kırâ'ât*, 1/372.

Yine Basra ekolünün önemli temsilcilerinden Ahfeş'in, kıraat bir kıraat farklılığı ile ilgili olarak sarf ilmine ait dil kaidelerinden yaralanmakta olduğu görülmektedir. Buna göre Bakara 2/283'te geçen *فَرِهَانَ مَقْبُوضَةً* ifadesini Ebû Amr ve İbn Kesîr *فَرِهَانٌ* şeklinde okumuştur.⁵⁵ Ahfeş, bu okuyuş ile ilgili olarak *فَعْلٌ* "fa'lün" kalıbındaki bir kelimenin *فُعْلٌ* "fü'ulün" şeklinde çoğul olarak okunmayacağını çoğul olarak ancak nadir rastlanan şâz kullanımlarda görülebileceğini söylemiştir. Ardından bu görüşü ile nakledilen bu kıraatî (kabih) bir kullanım olarak nitelendirmiştir.⁵⁶ Bu örnek ile Basra ekolünden Ahfeş'in, meşhur kıraat imamları olan Ebû Amr ve İbn Kesîr'den nakledilen bir sahih kıraatî dilsel bir husustan dolayı eleştirmesi de ekollerin kıraatlere yaklaşımları açısından önemlidir.

İnsân sûresi 76/4 âyetindeki⁵⁷ *سَلَسِلًا* kelimesini vaslen tenvinli vakfen med olarak, Nâfi', Hişam, Ebû Bekr, Kisâî ve Ebû Ca'fer okurken, vakfen-vaslen *سَلَسِيل* şeklinde Ebû Amr ve Ya'kûb el-Hadramî'nin ikinci râvisi Râvh (ö. 234/848) okumaktadır. Sadece vakıfta *سَلَسِيل* şeklinde İbn Kesîr'in râvisi Kunbül (ö. 291/904), Hamza, Ya'kûb el-Hadramî'nin birinci râvisi Ruveys (ö. 238/852) ve Halef (ö. 229/844) okumaktadır.⁵⁸ Kûfeliler bu kelime için "Biz bazı Araplardan gayr-i munsarif olmayan kelimeleri munsarif kılanlar gördük ancak *efal* vezninde gelen taftîl filleri hariç" kaidesi üzerine gayr-i munsarif kelimeleri tenvin ile munsarif kabul etmişlerdir. Basralılar ise, "Biz bazı Araplardan (benû esed kabilesi) gayr-i munsarif olmayan kelimeleri munsarif kılanlar gördük, çünkü isimler de asıl olan munsarifliktir." kaidesi üzerine tümünü munsarif kabul etmişleridir.⁵⁹ İki ekol de sarf ilminde baz aldıkları kelimelerin munsarifliği ile ilgili sarf kaidesi ile amel etmişler ve görüşlerini dile getirmişleridir.

Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden ve meşhur kıraat imamlarından olan Kisâî, kendi rivayeti olan bir kıraat ile ilgili görüşlerini sarf ilmi verileri ile belirtmiştir. Bu kıraat, Nisâ sûresi 4/11 âyetinde⁶⁰ geçen *فَلَامِهِ التُّلْتُ* ifadesidir. Burada *فَلَامِهِ* kelimesindeki lam harfinden sonraki elifi imam Hamza ve Kisâî esre ile okumuşlardır.⁶¹ İmam Kisâî esreli okunan bu kıraatin Hevâzin ve Huzeylilerin çoğunun okuyuşu olduğunu söylemektedir. Ona göre; lam harfi esreli olup başka bir harfe bitişik olduğu zaman bitişigi harfi ötre ile okumak istemediklerinden dolayı bu kabileler o harfin ötesini esre ile değiştirmişlerdir. Çünkü Arap dilinde (*فِعْلٌ*) kalıbında bir isim yoktur. Aynı zamanda Kisâî, bu kelime hemzeyi ötre ile okuyanları kelimenin aslına uygun olarak okumadıklarını da

⁵⁵ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 195; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/227; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 85; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/322.

⁵⁶ Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/206.

⁵⁷ "Şüphesiz biz, kâfirler için zincirler, demir halkalar ve alevli bir ateş hazırladık."

⁵⁸ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 663; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 217; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/394.

⁵⁹ Muhaysin, *el-Hadî Şerhu Tayyibe*, 3/319; Ferrâ³, *Me'âni'l-Kur'ân*, 3/214; Nehhâs, *İrâbu'l-Kur'ân*, 5/20.

⁶⁰ "Eğer çocuğu yok da (yalnız) ana babası ona varis oluyorsa, anasına üçte bir düşer."

⁶¹ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 228; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/248; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 94; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 192.

vurgulamaktadır.⁶² Kisâî, bu kıraatin kendi naklettiğinin dışındaki okunuşu ile ilgili olan eleştirel görüşünü kelimenin sarf kalıbında yer alamaması ile delil göstermiştir.

3.2. Nahiv Kaideleri Açıklanan Kıraatler

Kıraat değerlendirmelerinde ekoller Nahiv ilminden sıkça yararlanmışlardır. Örneğin Mâide sûresi 5/71 âyetindeki⁶³ **أَلَّا تَكُونَ** kelimesinin sonunu Ebû Amr, Kisâî, Ebû Bekr, Hamza, Ya'kûb el-Hadramî ve Halef ref ile geri kalan imamlar ise nasb ile okumaktadır.⁶⁴ Basralılar nasb ile okunmasının nedenini âyetteki **لَ** edatının sakile (şeddeli) halden muhaffef (şeddesiz) duruma gelmesinden dolayı olduğunu savunmuşlardır. Kûfeliler ise kelimenin merfu okunmasına göre âyetin manasının **أَنَّهُ لَا تَكُونَ** şeklinde olduğunu, buradaki **nûn** harfinin birinin kaldırıldığını ve hazfedilen zamirin yerine de **لَ** harfi getirildiğini söylemişlerdir. Devamında da hazfedilen edatların yerine “س”, “سوف” ve “قد” getirilmediği müddetçe merfu okumanın güzel kabul edilemeyeceğini aktarmışlardır. Bu edatların gelmesine örnek olarak **عَلَّمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى** âyetini delil göstermişlerdir.⁶⁵

Yine Mâide sûresinde 5/119 âyette⁶⁶ geçen **يَوْمٌ** kelimesini İmam Nâfi' nasb ile okumuştur.⁶⁷ Basralılar ve Kûfe ekolüne mensûb Kisâî ve Ferrâ'nın “*isim olmayan kelimeye izafe edilen yevm kelimesi (يَوْمٌ) de olduğu gibi fetha üzerine mebnidir*” sözüne ihtilaf ederek, zarfların ancak mebni bir kelimeye izafe edildiği zaman mebni kılınacağını söylemişlerdir. Ayrıca bu âyet-i kerimede **يَوْمٌ** kelimesinin mu'reb olan bir kelimeye muzâaf olduğunu **يَنْفَعُ** kelimesinin ise fiili muzari ve mu'reb olup **يَوْمٌ** zarfının bu fiile muzaaf olmasından dolayı mebni olmasını gerektirmediğini söylemişlerdir. Yine Basralılar bu izafetin mazi fiil üzere yapılmasında mahsur olmadığını ve şiirde bunun örneklerinin olduğunu ifade ederler. Fiilin zaman zarflarına izafe olmasının caiz oluşunu da buradaki fiilin mastar anlamında olmasına bağlamaktadırlar. Kûfeliler ise, **يَوْمٌ** “gün” lafzı **هَذَا** kelimesinin haberi olduğu için merfû olup fiil cümlesine izafet ile mahallen mansub okunması gerektiğini söylemişlerdir.⁶⁸

⁶² Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/203; Kurtubî, *el-Câmi'*, 5/56-60; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/28-29.

⁶³ **وَحَسِبُوا أَلَّا تَكُونَ فِئْتَةً فَعَمُوا وَصَمُوا ثُمَّ تَابَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ ثُمَّ عَمُوا وَصَمُوا كَثِيرٌ مِنْهُمْ** “(Bu yaptıklarında) bir belâ olmayacağını sandılar da kör ve sağır kesildiler. Sonra (tövbe ettiler), Allah da onların tövbesini kabul etti.”

⁶⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 247; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/416; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 100; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/255; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/324.

⁶⁵ Ebû 'Alî el-Hasen b. Ahmed b. 'Abdulğaffâr Ebû 'Alî el-Fârisî, *el-Hucce li'l-Kurrâi's-Seb'a*, ed. Bedruddîn Kahvecî, Beşîr Cuveycâbî (Dimaşk; Beyrut: Dâru'l-Me'mûn, 1413), 3/246; Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-Kırâât*, thk. Saîd el-Afgânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1997), 233; Nehhâs, *İ'râbu'l-Kur'ân*, 1/286-287; İbn Atiyye, *el-Muharreru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, 2/660.

⁶⁶ **يَوْمٌ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ** “Allah, şöyle diyecek: “Bugün, doğrulara, doğruluklarının yarar sağlayacağı gündür.”

⁶⁷ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/424; İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 205; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/247; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 101.

⁶⁸ Benna, *İthâf*, 1/258; Zeccâc, *Me'âni'l-Çur'ân ve İ'râbuhu*, 2/204; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/379-380.

Bir başka örnek ise A'râf sûresi 7/150 âyette⁶⁹ geçen **قَالَ ابْنُ أُمِّ** lafzındaki **أُمِّ**'nin son harekesini İbn Âmir, Ebû Bekr, Hamzâ, Kisâî ve Halef kesre ile geri kalanlar ise fetha ile Tâ-hâ sûresin deki geçen kelimeyi de aynı şekilde okumaktadırlar.⁷⁰ Kesre ile okuyuşu Basralılar, "mim'in sonundaki izafet "yâ" sı düşmüş olup, geriye izafeyi delalet etmesi açısından "mim" in üzerinde kesre kalmıştır. Çünkü nidâ hazf üzere menbî olur" görüşü üzerine bina etmişlerdir. Kûfelilerin ise fetha ile okunmasını, "genellikle bu iki lafız yan yana çok geldiğinden tek bir isim olarak mebni kabul edilmiştir. Tıpkı **عشر خمسة** kelimeleri gibi tek isim oluşlardır" görüşü üzerine temellendirmişlerdir.⁷¹

4. Şiir ile İstişhâd Etme Yöntemi

Kur'an'ın anlaşılmasında kullanılan yöntemlerden birisi de şiirle istişhâddir. Arap şiirleri hem İslâmî ilimlerde hem de Arap dili ilimlerinde önemli başvuru kaynaklarından biri olmuştur. Özellikle tefsir faaliyetlerinin ilk dönemlerinde bazı kelimelerin manalarının tespitinde ve anlaşılmasında tereddütler ortaya çıkmıştır. Manalarının tespitinde tereddüt yaşanan bu tür kelimelerin anlamını tespit etmek için sahabe ve tabiinden gelenler, şiire başvurmuşlardır. Müfessirler eserlerinde genellikle âyetlerin manalarını aktarırken kıraat farklılıkları ve Arap dilinin yanı sıra Arap şiirinden de çokça istifade etmişlerdir. Bu bağlamda ilk dönemden itibaren tefsir eserlerinde şiir ile istişhâd yöntemi yaygın olarak kullanılmaktadır.

Müfessirler ve dilbilimciler eserlerinde kıraatleri ele alırken o kıraatin anlamını ve hangi dil kadesi üzerine inşa edildiğini açıklamaktadırlar. Bu bağlamda o kıraatin manasını, Sûretini, imlasını ve hangi gramer kuralı üzerine olduğunu şiirlerden delil getirerek göstermişlerdir. Basra ve Kûfe ekolleri de eserlerinde kıraatler ile ilgili görüşlerine delil gösterdikleri şiirler ile açıklamışlardır.

Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan Yahyâ b. Sa'leb kıraatleri değerlendirirken şiir ile istişhâd metodunu kullanmıştır. Örneğin, Enbiyâ sûresi 21/87 âyetinde⁷² geçen **نَقَدَر** kelimesindeki nûn harfinin yerine yâ harfini ötreli dâl harfini de üstün ile **يُنَدَر** şeklinde meçhul bir fiil olarak Ya'kûb el-Hadramî okumaktadır.⁷³ Bu meçhul şekilde okunan kıraat "kendisine güç yetirilmeyecek sanmıştı" anlamını ifade etmektedir. Ferrâ, Katâde ve

⁶⁹ *Hârûn*, "Ey anam oğlul Senin bu kavmin beni cidden zayıf gördüler; neredeyse beni öldüreceklerdi!"

⁷⁰ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'â*, 295; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 113; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/272.

⁷¹ Benna, *İthâf*, 1/290; Hatîb, *Mu'cemu'l-karâât*, 3/167-168.

⁷² *Zünnûn'u da hatırla. Hani öfkelenerek (halkından ayrılıp) gitmişti de kendisini asla sıkıştırmayacağımızı sanmıştı. Derken karanlıklar içinde, "Senden başka hiçbir ilâh yoktur. Seni eksikliklerden uzak tutarım. Ben gerçekten (nefsine) zulmedenlerden oldum" diye dua etti.*

⁷³ İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/324; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. 'Abdu'l-Ğanî ed-Dimyâtî 'Şihâbu'd-Dîn eş-Şehîr bi'l-Bennâi el-Bennâ', *İthâfu fudalâi'l-beşer fi'l-karâ'ati'l-erbe'ate 'aşer*, ed. Enes Mihre (Lübnan: Dâr-u Kütübi'l-İlmiyye, 2006).

Mücâhid, bu kelimenin kaza ve hüküm anlamındaki “kader”den geldiğini söylemişlerdir. Bu bağlamda anlamın “onun hakkında kendisini cezalandırmayı takdir etmeyeceğimizi, hükme bağlamayacağımızı zannetti” şeklinde olacağını aktarmışlardır.⁷⁴ Sa’leb ise, Yüce Allah’ın buyruğundaki muktedirlik ifadesi kudretten değil takdîr etmekten geldiğini nakletmiştir. O bakımdan *قَدَّرَ اللَّهُ لَكَ الْخَيْرَ يَدْرُهُ قَدْرًا* ifadesi “Allah senin için hayır takdir etsin” anlamına geldiğini vurgulamış ve şu beyit ile delil getirmiştir.

فَلَيْسَتْ عَشِيَّاتُ اللَّوَى بِرَوَاجِعٍ ... لَنَا أَبَدًا مَا أَوْرَقَ السَّلْمُ النَّضْرُ
وَلَا عَائِدٌ ذَاكَ الرَّمَانُ الَّذِي مَضَى ... تَبَارَكْتَ مَا تَقْدُرُ بِعَمِّكَ وَالْكَ الشُّكْرُ

“O yumuşak kumların geceleri bizim için ebediyen geri dönmeyecek, parlak yapraklı palamut ağaçları yaprak verdikçe, o geçmiş zaman da geri gelmeyecek, sen ne mübareksin ne takdir edersen o olur. Şükür sanadır.”⁷⁵ Sa’leb bu delil getirmiş olduğu şiir ile farklı okunan kıraatin anlam boyutu ile değerlendirmiş ve şiirdeki anlamı ile kıyas metodunu kullanmıştır.⁷⁶ Yani kıraatin âyet-i kerîmeye kattığı anlamın şiirde geçen kelimenin anlamı ile paralel olduğunu göstermiştir.

Yine Kûfe ekolünün önemli temsilcilerinden olan İbn Sikkît ve Ferrâ şiir ile istişhâd ederek kıraatleri değerlendirdiği görülmektedir. Örneğin Sebe sûresi 34/52 âyetinde⁷⁷ geçen *التَّنَائُشُ* kelimesini Ebû Amr, Ebû Bekr, Hamza, Kisâ ve Halef hemze ile *التَّنَائِشُ* şeklinde okumuşlardır.⁷⁸ Ebû Ca’fer ise bu kıraatin caiz ve güzel olduğunu ve Arap dilinde bunun izahları olduğunu belirtmiştir. Bu izahlardan birini şöyle açıklamıştır: “Kelimenin aslının hemzeli olmaması ve vâv harfinin harekesinin hafif olmasından dolayı hemze ile okunmuş olabilir. Bu okuma şekli Arapçada çokça görülen bir husustur ki mushafta (وَإِذَا الرُّسُلُ أَقْبَتَتْ) “peygamberlerin belirli vakitleri geldiği zaman”⁷⁹ âyetinde “belirli vakitler” anlamındaki kelimenin aslı (وَقَبَّتَتْ) şeklindedir. Çünkü bu vakitten türetilmiş bir kelimedir. Bu kıraatin diğer bir izahını ise Ebû İshâk ise kelimenin ağırca hareket etmek anlamına gelen (النَّيْشِ)’den türetildiğini ve uzak kalınan bir hususta onların hareket edemeyecekleri anlamında olduğunu ifade etmiştir.”⁸⁰ Cevherî de hemze ile *التَّنَائِشُ* okunuşunun “gecikmek ve uzaklaşmak anlamında olduğunu söylemiştir.”⁸¹

⁷⁴ Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 2/209-210; Nehhâs, *Îrâbu’l-Kur’ân*, 3/54; Râzî, *Mefâtîhu’l-Ğayb*, 22/178-180; Kurtubî, *el-Câmi’*, 11/331-332.

⁷⁵ Ezherî, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 2/168-169; Muhammed Habeş, *el-Kıraatu’l-mütevâtiretu ve eseruha fi’r-resmi’l-Kur’ân ve’l-ahkâmî-ş-şerîyye* (Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1999), 194.

⁷⁶ Kurtubî, *el-Câmi’*, 11/332.

⁷⁷ *وَقَالُوا أَمْثَلُ بَيْتٍ وَآلِي لَهُمُ النَّوْشُ مِنْ مَكَانٍ بَعِيدٍ* (Azabı görünce), “ona inandık derler” ama onlar için, artık uzak bir yerden (dünyadan) iman elde etmek nasıl mümkün olur?”

⁷⁸ Dâni, *Kitabu’t-Teysir*, 181; İbn Mücâhid, *Kitabu’s-Seb’a*, 530; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 2/208.

⁷⁹ Mürselât 77/11

⁸⁰ Kurtubî, *el-Câmi’*, 14/316-317.

⁸¹ İsmail b. Hammad el-Cevherî, *es-Sihah tâc’ül-Lugati ve Sihah’il-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgaflur (Beyrut: Dâru’l İlm, 1990), 3/1020-1024.

İbn Sikkît, bir kişi diğnerinin başından ve sakalından yakaladığı takdirde (نَاشَهُ يُوْشُهُ نَوْشًا) “O’nu yakaladı, yakalar, yakalamak” fiillerinin kullanıldığını şu beyti aktararak delillendirmiştir;

فَهِيَ تَنُوشُ الْحَوْضَ نَوْشًا مِنْ عَلَا ... نَوْشًا بِهِ تَقْطَعُ أَجْوَارَ الْأَقْلَا

“O develer havuzdan suyu içiyorlar, öyle bir içiş ki hem bunlar büyük çöllerin ortasını kat ederler”⁸²

Buradaki şiir ile sözünü ettiği develerin boyları uzun olduğu için hızlıca suyu kaptıkları ve çok büyük miktarda su içip ihtiyaçları olmadan uzun çölleri aştıkları anlamını kastetmektedir. Yine İbn Sikkît bu kelimenin savaş esnasında kullanılan “Munâveşe” tabirinde buradan geldiğini ve iki tarafın birbirine yaklaşması halinde وَرَجُلٌ نَوْشٌ “Şiddetlice adamı yakalayan” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Ferrâ ise bu kelimenin hemzeli ve hemzesiz okunuşunun anlam itibari ile birbirine yakın olduğunu tıpkı (نَمْتُ) “Ben o adama sitem etim, ederim” fiiline benzediğini aynı şiiri delil getirerek nakletmektedir.⁸³ Şiir ile yüce Allah’ın ne takdir ederse ne hüküm verirse onun meydana geleceğini anlatmak istemiştir.

Basra ekolü temsilcilerinden Ebû Ubeyde (ö. 209/824) ise, Mecaz’ül-Kur’an’ında kelimenin hemze ile okunduğunda “uzaklık” anlamında olduğunu ve bu şekilde âyetin “uzak bir yerden onlar için iman nasıl olur” gibi bir manaya geleceğini söylemiştir. Kelimenin hemze ile olan kıraati için şu beyti delil göstermiştir;

أَقْمَنِي جَارَ أَبِي الْخَامُوشِ ... إِلَيْكَ نَاشِي الْقَدْرِ النَّوْشِ

“Ey komşum Hâmûş (her ne kadar uzakta olsan) kaderim beni sana gelmeye sevk etti”⁸⁴

Nehhâs da hemze ile okunan kıraat için Ebû Ubeyde’nin “doğruluktan uzak” anlamına gelir” dediğini nakletmiştir.⁸⁵

Basra ekolünün bir başka önemli temsilcilerinden Sîbeveyhi de, En’âm sûresindeki bir kelimedede harfin teşdid-tahfif okunması ile ilgili olan kıraat farklılığı ise şiirde geçen başka bir kelime ile kıyas edilerek delil getirmiştir. Buna göre, En’âm sûresi 6/80 âyetinde⁸⁶ geçen اُنْحَاوْجِي kelimesinin sonunu şeddesiz tahfif ile Nâfi, İbn Zekvân ve Ebû Ca’fer

⁸² Kurtubî, *el-Câmi’*, 14/316; Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-Şevkânî, *Fetḥu’l-Kadîr* (Dimaşk: y.y., 1414), 4/385; Muhammed El-Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan El-Uremî El-Alevî El-Hererî, *Tefsîru hadâiku’r-ravhi ve’r-rayhân fi ravâbi’ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrut -Lübân: Daru Tavki’n-Necat, 2001), 23/329.

⁸³ Ferrâ, *Me’ânî’l-Kur’ân*, 2/365; Kurtubî, *el-Câmi’*, 14/316.

⁸⁴ Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî Ebû Ubeyde, *Mecâzu’l-Kur’ân*, thk. Muhammed Fuat Sezgin (Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.), 2/150-151.

⁸⁵ Nehhâs, *İrâbu’l-Kur’ân*, 3/242-243.

⁸⁶ “Kavmi onunla tartışmaya girişti. Dedi ki: “Beni doğru yola iletmişken, Allah hakkında benimle tartışmaya mı kalkışıyorsunuz?”

okumaktadır.⁸⁷ Kelimenin şedde ile okunması ile ilgili olarak, ilk nun'un ref alameti olarak gelmesinden diğerinin ise fiil ile yâ harfini birbirinden ayırmak için gelmesinden dolayı olduğu söylenmiştir. Çünkü kaide gereği fiilde iki aynı harf bir araya geldiğinde idgam kaçınılmaz olmaktadır. Kelimenin şeddesiz okunması ile ilgili ise, bir kelimedede iki aynı harfin gelmesinden dolayı tahfif kastı ile ikinci nûnun hazfedildiği belirtilmiştir. Birinci nûnun hazfedilmesi merfu alameti olması sebebiyle mümkün olmamaktadır. Bazı Basralılar bu kıraatte nûn harfinin hazfini Ğatafân⁸⁸ kabilesi lügatinde olduğunu iddia etmişlerdir.⁸⁹ Fakat Sibeveyh bunun caiz olabileceğini savunmuş ve Arapların ta'difi⁹⁰ ağır bulduklarını şiir ile örneklemiştir.⁹¹

تراه كا التَّغَام يعل مسكا يسوء الفاليات اذا فَلَئِنِي

“Misk sürülürken (saçlarını) onu yandık otu⁹² gibi görürsün, saçından bit ayıkladıklarında ayıklayan kadınların hoşuna gitmez”⁹³

Sibeveyh şiirde geçen فَلَئِنِي kelimesinin sonundaki nun harfinin hazfedilmesini âyette geçen ائْحَاجِرُونِي kelimesi ile kıyas etmiştir. Arapların okunuşunu ağır buldukları kelimeleri tahfif ile okumalarını ve bir kabilenin de bu şekilde telaffuzunu bu kıraatin açıklamasında delil olarak göstermişlerdir.

Yine Ahfeş de kıraatleri ele alırken şiir ile istişhâd yöntemine başvurmaktadır. Örneğin Meâric sûresi 70/1 âyetinde geçen سَأَل سَأَل kelimelerini hemzesiz olarak Nâfi' ve İbn Âmir okumaktadır.⁹⁴ Kelimenin hemze ile okunmasında anlam السَّوَال “istemek, sormak”dan gelmektedir. Hemzesiz olarak okunan kıraat ise Kureyş şivesinde (سَال يسال) geçmesinden veya السؤال kelimesinin başka türlü söylenişi ile açıklanmıştır.⁹⁵ Ahfeş ise, “Çıkıp falancaya dair şöyle sorduk” anlamında (خرجنا نسأل عن فلان وبفلان) denildiğinde buradaki kelimenin

⁸⁷ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 261; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 104; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/259; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/436; Hatîb, *Mu'cemu'l-kırâât*, 2/468.

⁸⁸ Necîd kökenli bir Arap kabilesi

⁸⁹ Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 1/436.

⁹⁰ Aynı harfin iki defa okunması

⁹¹ Ebû Beşer Amr b. Osman Sibeveyh, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1988), 3/519-520; Fârisî, *el-Hüccetü*, 3/335; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/443.

⁹² Kuruduğunda bembeyaz kesilen bir ot

⁹³ 'Abdulkâdir b. 'Omar el-Bağdâdî 'Abdulkâdir el-Bağdâdî, *Hiżânetu'l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni'l-Arab* (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1418/1997), 5/371; Sibeveyh, *el-Kitâb*, 2/154; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr Mehdevî, *Şerhu'l-Hidâye*, thk. Hâzîm Saîd Haydar (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415), 1/282; Kurtubî, *el-Câmi'*, 8/443.

⁹⁴ İbn Mucâhid, *Kitâbu's-Seb'a*, 650; Dâni, *Kitabu't-Teysir*, 214; Mekkî b. Ebî Tâlib, *el-Keşf*, 3/334; İbn Cezerî, *en-Neşr*, 2/390.

⁹⁵ Muhammed b. Ya'kub Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-Kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Beyrut: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.), 3/162; Kurtubî, *el-Câmi'*, 18/280.

hemzesi hafifletildiği gibi bu kelimedede de hafifletilmiş demıştır. Nitekim şu şiirle de delil getirmiştir;

ومر هق سال إمتاعا بأصدته ... لم يستعن وحوامي الموت تغشاه

“Ve öldürülmek için kendisine yetişilmiş ölüm emareleri kendisini bürüyen bir kişi ki. İç çamaşırının kendisine lütfedilmesini istedi çünkü o etek tıraşı olmamıştı”⁹⁶

Ahfeş, bu kıraatin okunuşunu tıpkı Sa’leb’in yaptığı gibi şiirde geçen kelimenin anlamına hamlederek delil göstermiştir. Bir nevi kıraati değerlendirirken müfessirlerin âyetin anlamını şiirden delil getirmeleri gibi kıraatin âyete katmış olduğu anlam zenginliğine katkıda bulunmuştur.

Sonuç

Basra ve Kûfe ekolleri Arap dili gramerinin teşekkül sürecinde önemli bir rol oynamaktadır. Özellikle nahiv ilminin oluşumunda ekol temsilcilerinin görüşleri gramer kurallarını şekillendirmiştir. Arap dili ile doğrudan ilişkili olan kıraatlerin de bu müellifler tarafından değerlendirilmeye tabi tutulması kaçınılmaz olmuştur. Öncelikle bu iki ekole mensup müelliflerin kıraatlere yönelik eleştirel, onaylayıcı, tercihte bulunma ve muhayyerlik bildiren görüşlerine sıkça rastlanmıştır. Bu tür görüş ve değerlendirmeler dilbilimcilerin buldukları dönemlerde kıraatlere karşı yaklaşımlarını göstermektedir. Bu yaklaşımların kıraati ilmi çerçevesinde göz önünde bulundurulduğunda değerlendirmeye tabii tutulan kıraatin sıhhatine bir halel getirmemektedir. Dolayısıyla ekol temsilcilerinin kıraatler ile ilgili olumlu ya da olumsuz değerlendirmeleri dilbilim ve tefsir ilmi açısından sonuçlar doğurduğunu kıraat ilmi açısından da sahih kıraat şartlarına örnek teşkil etmekten öteye geçememektedir.

Çoğunlukla dilbilimsel olarak değerlendirilmeye tabi tutulan kıraatler, ekol temsilcilerinin eserlerinde farklı açılardan ele alınmıştır. Bu değerlendirmeler genellikle kelimenin lafzî telaffuzu, grameri ve tefsiri üzerine olmuştur. Basra ve Kûfe ekollerinin farklı okuyuş şekillerini kıraat ilmi geleneğine uygunluk çerçevesinde yaptığı da tespit edilmiştir. Bu bağlamda ekollerin kıraatleri genel çerçevede dört temel yöntem ile değerlendirmeye tabi tuttıkları söylenebilir. Öncelikle kıraatin okunuşu ile ilgili olarak farklı âyetlerden örnek göstermişlerdir. Bir başka değerlendirme yöntemleri ise farklı okuyuşları resm-i mushafa uygunluğu bakımından ele alarak kıraatin hangi mushafta yer aldığını belirtmek suretiyle görüşlerini beyan etmeleridir. Bir kıraatin Arap dili açısından değerlendirmeye tabi tutulduğunda ise o okunuşun lügat açısından konumu, Arap gramerine uygunluğu, lafız-mana ilişkisi fesahat ve belagati ile yönleri ile ele alınmıştır. Yine bir kıraatin gramer ve anlam yönünü açıklarken müellifler dilbilim ve tefsir ilminde yaygın olarak kullanılan şiir ile istişhâd yöntemini kullanmışlardır.

⁹⁶ İmîl Bedî’u Yakup, *el-Mucemü-l Mufassal Fi Şevahidi’l-Lügati-L Arabiye* (Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmîyye, 1996), 8/291; Fîrûzâbâdî, *Besâiru zevi’t-temyîz*, 3/162.

Dilbilimcilerin yapmış olduğu bu değerlendirmelere genel çerçevede bakılmış ve yaygın olarak bu yöntemler üzerinde durdukları tespit edilmiştir. Yoksa bazı müelliflerin eserlerinde kıraatleri değerlendirirken hadis rivayetleri, sahabe kavli, icmâ faktörü ve bazı kârîlerin diğerine tercihi gibi yöntemlere de yer verilmiştir. Tüm bu değerlendirmelerin sonucunda söz konusu eserlerde kıraatler ile ilgili yapılan değerlendirmelerin kıraat ilminin temelini belirleyen görüş ve açıklamalar olmadığını tekrar belirtmek gerekmektedir. Dolayısıyla dilbilim ve anlam yönünden önem taşıyan bu değerlendirme yöntemleri Arap dili ve kıraat ilmi açısından bizlere ilmi bir karine olarak model olmaktadır.

Kaynakça | References

- Abdulkâdir el-Bağdâdî, ‘Abdulkâdir b. ‘Omar el-Bağdâdî. *Ḥizânetu’l-Edeb ve Lubbu Lubâbi Lisâni’l-Arab*. 13 Cilt. Kahire: Mektebetü’l-Ḥâncî, 1418/1997
- Ahfeş, Ebü’l-Hasen Saîd b. Mes’ade el-Mücâşû el-Belhî el-Evsat. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Mahmud Kırâa. Kahire: Mektebetü Hanci, 1990.
- Bedi’u Yakup, İmil. *el-Mucemü-l Mufassal Fi Şevahidi’l-Lügati-l Arabiye*. Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1996.
- Bennâ, Aḥmed b. Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Abdu’l-Ġanî ed-Dimyâṭî ‘Şihâbu’d-Dîn eş-Şehîr bi’l-Bennâi el-. *İthâfu Fuḍalâi’l-Beşer fi’l-Kırâ’âti’l-Erbe’ate ‘Aşer*. thk. Enes Mihre. Beyrut: y.y., 1427/2006.
- Cevheri, İsmail b. Hammad el-. *es-Sihah tâc’ül-Lugati ve Sihah’ül-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülğaffur. Beyrut: Dâru’l İlm, 1. Basım, 1990.
- Çetin, Abdurrahman. *Kıraatlerin Tefsire Etkisi*. İstanbul: Marifet Yayınları, 1. Basım, 2001.
- Dânî, bû Amr Osman b. Said. *Kitabu’t-Teysir fi’l-kırâati’s seb’a*. thk. Otto Pertzl. Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 2. Basım., 1984.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. ‘Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahru’l-Muhîṭ fi’t-Tefsîr*. ed. Sıdkî Muhammed Cemîl. Beyrut: y.y., 1420.
- Ebû Sa’id es-Sîrâfî, Ebû Sa’id el-Ḥasan b. ‘Abdullâh b. el-Merzubân. *Şerḥu Kitâbi Sibeveyh*. thk. Aḥmed Ḥasen Mehdelî - ‘Alî Seyyid ‘Alî. 5 Cilt. Beyrut: y.y., 2008.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *İbrâzu’l-Meânî Hirzu’l-Emânî fi’l-Kırââti’s-Seb’*. thk. İbrâhîm Atûh Avad. Beyrut: Daru’l Kutubi’l İlmiyye, 1982.
- Ebû Şâme, Şihâbuddîn Abdurrahman b. İsmâil b. İbrâhîm el-Makdisî. *Mürşidü’l-Vecîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Beyrut: Dâr-u Sadr, 1. Basım, 1975.
- Ebû Ubeyde, Ma’mer b. el-Müsennâ et-Teymî. *Mecâzu’l-Kur’ân*. thk. Muhammed Fuat Sezgin. Kahire: Mektebetü’l-Hâncî, ts.
- Ebû ‘Alî el-Fârisî, Ebû ‘Alî el-Hasen b. Ahmed b. ‘Abdulğaffâr. *el-Hucce li’l-Kurrâi’s-Seb’a*. ed. Bedruddîn Kahvecî, Beşîr Cuveycâbî. Dımaşk; Beyrut: Dâru’l-Me’mûn, 1413.
- Ezherî, Ebû Manşûr Muhammed b. Aḥmed b. el-Herevî el-. *Me’âni’l-Kırâ’ât*. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Câmi’atu’l-Melik Su’ûd, 1412/1991.
- Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Abdulğaffâr. *el-Hüccetü li’l-Kurrâi’s-Seb’a*. thk. Bedrüddin Kahveci, Beşîr Cuycâtî. 7 Cilt. Beyrut: Dâru Me’mun-Turâsi, 2. Basım, 1993.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd ed-Deylemî el-. *Me’âni’l-Kur’ân*. thk. Aḥmed Yûsuf en-Necâtî vd. Mısır: y.y., ts.
- Fîrûzâbâdî, Muhammed b. Ya’kub. *Besâiru zevi’t-temyîz fi letâîfi’l-Kitâbi’l-azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. Beyrut: el-Mektebetü’lİlmiyye, ts.
- Habeş, Muhammed. *el-Kıraatu’l-mütevâtiretu ve eseruha fi’r-resmi’l-Kur’ân ve’l-ahkâmi’s-şerîyye*. Dımaşk: Dâru’l-Fikir, 1. Basım, 1999.
- Hatîb, Abdüllatif. *Mu’cemu’l-kırââti’l-Kur’âniyye*. 11 Cilt. Dımaşk: Dâru Sadeddîn, 1. Basım, 2000.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed. *el-Muharreru’l-vecîz fi tefsîri’l-Kitâbi’l-Azîz*. thk. Abdusselâm

- Abduşşâfi Muhammed. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1422.
- İbn Cezerî, Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî. *en-Neşr fi'l-Kirâati'l-Aşr*. thk. Ali Muhammed Dabbâğ. Beyrut: Daru'l Kutubi'l İlmiyye, 4. Basım, 2011.
- İbn Hâleveyh, Ebû 'Abdullâh el-Ḥuseyn b. Aḥmed b. Hâleveyh. *el-Ḥucceṭu fi'l-Kirâti's-Seb'a*. thk. 'Abdu'l-Âl Sâlim Mekrem. Beyrut: y.y., 1401.
- İbn Mucâhid, Ebû Bekir Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs. *Kitâbu's-Seb'a fi'l-Kirâat*. thk. Şevkî Dayf. Kâhire: Dâru'l-Meârif, 1980.
- İbn Zencele, Ebû Zur'a 'Abdurrahman b. Muhammed b. Zencele. *Hucceṭu'l-Kirâat*. b.y.: y.y., ts.
- İbn Zencele, Ebû Zür'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-Kirâat*. thk. Saîd el-Afgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 5. Basım, 1997.
- İnanç, Yonis. *Teşekkül Sürecinde Nahiv-Kıraat İlişkisi*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2006.
- Ḳurṭubî, Ebû 'Abdullâh Muḥammed b. Aḥmed el-Ḥazrecî el-. *el-Câmi' li-Âhkâmi'l-Ḳur'an*. thk. Aḥmed el-Berdûnî-İbrahim İtfeyyîş. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kutubi'l-Mışriyye, 1384/1964.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'ın Metin Yapısı Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.
- Mâturîdî, Ebû Manşûr Muḥammed b. Muḥammed el-. *Te'vîlâtü Ehli's-Sunne*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1426/2005.
- Mehdevî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ammâr. *Şerhu'l-Hidâye*. thk. Hâzım Saîd Haydar. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1415.
- Mekkî b. Ebî Tâlib el-Kaysî, Ebu Muhammed b. Hammus b. Muhammed. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâat*. nşr. Abdulfettah İsmail Şelebi. Mısır: y.y., 1399/1979.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Mekkî b. Hammûş b. Muhammed b. Muhtar. *el-Keşf 'an vücûhi'l-kirâti's-seb' ve 'ilelihâ ve hucecihâ*. thk. Muhyeddin Ramazan. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1984.
- Meydanoğlu, Ayşe. "Dilbilimcilerin Kıraat Farklılıklarına Yaklaşımları Üzerine Bir Değerlendirme". *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2017), 177-192.
- Muhammed El-Emin b. Abdullah b. Yusuf b. Hasan El-Uremî El-Alevî El-Hererî. *Tefsîru hadâiku'r-ravhi ve'r-rayhân fi ravâbî'ulûmi'l-Kur'an*. Beyrut -Lübân: Daru Tavki'n-Necat, 2001.
- Muhaysın, Muhammed Sâlim. *el-Kirâat ve eseruhâ fi ulûmi'l-Arabiyye*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Eseriyye, 1984.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hadî Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kirâati'l-aşr ve'l-keşf 'an'ileli'l-kirâati ve tevcîhiha*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed el-Murâdî en-. *İrâbu'l-Kur'an*. ed. 'Abdulmun'im Halîl İbrâhîm. Beyrut: Menşûrât Muhammed 'Alî Beydûn; Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye,

1421.

Özkuş, Ertuğrul. *Basra ve Kûfe Ekollerinin Terminoloji Farklılıkları*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Râzî, Ebû ‘Abdillâh Faḥrüdîn Muḥammed b. Ömer b. Hüseyin er-. *Mefâtiḥu’l-Ğayb*. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1420.

Sa‘lebî, Ebû İshâk Ahmed b. Muḥammed b. İbrâhîm eş-. *el-Keşf ve’l-Beyân*. thk. Heyet. 33 Cilt. Cilde: y.y., 1436/2015.

Sibeveyh, Ebû Beşer Amr b. Osman. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü’l-Hancı, 3. Basım, 1988.

Şevkânî, Muḥammed b. ‘Alî b. Muḥammed el-Yemenî eş-. *Fethu’l-Kadîr*. Dımaşk: y.y., 1414.

Temel, Ali. *Dilbilimsel Tefsirlerde Kıraatlere Yaklaşım*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.


Vâhidî, Ebû’l-Hasen ‘Alî b. Ahmed b. Muhammed b. ‘Alî en-Nîsâbü’rî el-. *et-Tefsîru’l-Basît*. b.y.: y.y., 1430.

Yildiz, Süleyman. “Dilbilimsel Kaynaklarda Sahih Kıraatlere Yönelik Eleştirel Yaklaşımlar”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (15 Haziran 2023), 134-164. <https://doi.org/10.35415/sirnakifd.1258595>


Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî ez-. *Me‘âni’l-Kur‘ân ve İrâbuhu*. thk. ‘Abdulcelîl ‘Abduḥ Şelebî. 5 Cilt. Beyrut: ‘Âlemü’l-Kütüb, 1408/1988.

Zerkânî, Muhammed Abdülazim. *Menahilul’İrfan fi Ulfuni’l-Kur‘an*. thk. Fevvez Ahmed Zümerli. Beyrut: Daru’l-Kitabi’ Arab, 1. Basım, 1995.

Harezmi Türk Şair Zemaşerî'nin Şiirlerindeki Takva Anlayışı

Hüseyin Avcı |  0000-0002-9638-3645 | haffanavci71@gmail.com

Dr. | Osmaniye Üniversitesi, Sağlık, Kültür ve Spor Daire Başkanlığı | Eskişehir, Türkiye

ROR  : 01dzjez04

Öz

Kur'ân-ı Kerîm'de kullanılan kelime ve kavramlar herkesin anlayış ve idrakine farklı biçim ve tezahürlerle yansır. Başka bir ifadeyle kişi iman ve cibilliyeti gereği bu kavramlara farklı anlamlar yükler, değişik boyutlar kazandırır. Takva da bu kavramlardan birisidir. Takva, Allah'ın (cc) Kur'ân-ı Kerîm'inde, mü'mini tanımlarken birçok ayette zikrettiği, sahiplerini cennetle müjdeleyip cehennemden kurtaracağını vadettiği ve en hayırlı elbise olarak niteleyip "onları mahşerde seçkin misafirler olarak ağırlayacağım" dediği çok yönlü, çok kapsamlı bir kavramdır. Her Müslümanın taşınması gereken bir vasıf olarak Kur'ân'da defaatle zikredilen takva, tüm İslam âlimlerinin de eserlerinde üzerinde önemle durdukları, hatta hakkında müstakil eserler yazdıkları bir olgudur. Sadece İslami ilimlerin değil, nazım ve nesir türü edebiyat eserlerinde de konu edinilen takva, iman ölçeklerinin en hassası, Allah'a (cc) kurbîyyetin ve mü'minler arasında izzet, kerem ve fazilet sıralamasının da tek ve en güçlü kıstası olmuştur. Arap edebiyatının en bariz, en güçlü tezahürü diyebileceğimiz şiirler de takva konusunda oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Cahiliye döneminden itibaren örneklerine rastladığımız zühd ve takva içerikli şiirler, özellikle İslamın zuhuru, siyasi ve sosyal olaylar, fetihler, kültürel etkileşim vs. sebeplerin insanın zihninde ve ruh halinde ve toplum hayatında yol açtığı değişimler ve gelişmelerle zaman içerisinde yaygınlaşarak şiirde önemli bir tema haline gelmiştir. Sanılanın aksine zühd ve takva konulu şiirler sadece Sünnî mezhepler arasında yaygınlaşmamış, Mu'tezilî, Hâricî ve Şîî ekollerin temsilcileri tarafından da revaç bulmuştur. Arapça sözlüklerde takva kelimesi korkmak, sakınmak, (kendine zarar gelme ihtimaline karşı) bazı şüpheli fiillerden uzak durmak ve kaygılanmak, korumak, korunmak, saygı göstermek, himaye etmek, dindar olmak, itaat etmek, çekinmek, Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olmak, (risklere karşı) ihtiyatlı ve dikkatli olmak, (bir şeyi kendine) koruyucu ve kalkan edinmek, hakkı sahibine teslim etmek anlamlarına gelmektedir. İstilahta ise takva genel anlamda Allah'ın emirlerine itaat ve nehiyelerini terk etmek olarak kabul edilmektedir. Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm ve Sahih Sünnete, bireysel ahlaka, akla, dayanan bir din anlayışını benimseyen Mu'tezile mensupları arasında son derece zahidâne fikir ve uygulamalarıyla tebarüz etmiş nice âlim ve fikir adamı bulmak mümkündür. Bunlardan birisi de kanaatimizce Zemaşerî'dir. İslamî ilimlerin hemen her alanında değerli eserler telif eden Zemaşerî, şiirleriyle de temeyyüz etmiş, işlediği konular ve bu konuları işleyiş biçimi ile de nev-i şahsına münhasır bir üslupla birçok kaside nazmetmiştir. Belagat ve nahiv alanlarında zirve bir şahsiyet olması yanında koyu bir Mu'tezilî olması ve Usûlü Hamseye bağlılığı hasebiyle de bazı kavramlara diğer tüm âlimlerden farklı yaklaşmış, onları kendine has idrak ve bakışı ile farklı değerlendirmiştir. Onun tüm eserleri incelendiğinde görülecektir

ki o bazı kavramlara özel bir önem atfetmiş, bu minvalde tevhit, adalet, akıl, takva ilim gibi kavramlara özellikle vurgular yapmış ve bu kavramları sadece eserlerinde işlemekle kalmamış, onların anlam ve içeriklerini bizâtihî hayat düstûru olarak benimsemiştir.

Anahtar Kelimeler


Arap Dili ve Edebiyatı, Zemaşerî, Divan, Şiir, Takva.

Atıf Bilgisi


Avcı, Hüseyin. "Harezmlî Türk Şair Zemaşerî'nin Şiirlerindeki Takva Anlayışı". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 232-256.
<https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.09>

Geliş Tarihi	05.03.2024
Kabul Tarihi	06.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Concept of Taqwa in the Poems of the Turkish Poet Zamakhsharî from Khwarezm

Hüseyin Avcı |  0000-0002-9638-3645 | haffanavci71@gmail.com

Ph.D | Osmangazi University, Department of Health, Culture and Sports | Eskişehir, Türkiye

ROR  : 01dzjez04

Abstract

The words and terms used in the Qur'an are reflected in everyone's understanding and comprehending in different forms and appearing. In other words, a person attributes different meanings to these purposes and gives them different dimensions with his practices, which are a result of his faith and character. Taqwa is one of them. Taqwa is a versatile and comprehensive concept that Allah (swt) mentions in many verses in the Qur'an when describing a believer, promising that he will give the good news of Paradise and save their owners from Hell, and that he describes it as the best garment and says "I will welcome them as distinguished guests in the apocalypse". Taqwa, which is mentioned over and over in the Qur'an as a qualification that every Muslim should have, is a phenomenon that all Islamic scholars emphasize in their works and even write separate works about. Taqwa, which is the subject of not only Islamic sciences but also literary works of verse and prose, has been the most sensitive of the scales of faith, the single and strongest criterion for loyalty to Allah (swt) and for the order of honor, generosity and virtue among believers. Poems, which we can call the most obvious and strongest manifestation of Arabic literature, also have a very rich content on taqwa. Poems containing asceticism and piety, examples of which we have come across since the period of ignorance, especially the emergence of Islam, political and social events, conquests, cultural interaction and so on has become an important theme in poetry by becoming widespread over time with the changes and developments in people's mind and mood and social life. Contrary to popular belief, poems on asceticism and taqwa have not only become widespread among Sunni sects, but have also been popular with representatives of Mu'tezilî, Hârîcî, Shiite and Râfizi sects. In Arabic dictionaries, the word taqwa means to be afraid, to avoid, to stay away from some suspicious actions (in case of harm to oneself) and to be worried, to protect, to show respect, to be religious, to obey, to abstain, to be aware of responsibility towards Allah it means to be cautious and careful (against risks), to protect and shield (something) and to hand over the right to its owner. In terms of terminology, taqwa is generally accepted as obeying Allah's orders and abandoning His prohibitions. Among the Mu'tazila members, who generally adopt a religious understanding based on the Qur'an and the authentic Sunnah, individual morality, and reason it is possible to find many scholars and intellectuals who appear with their extremely ascetic ideas and practices. In our opinion, one

of them is Zamakhshari. Zamakhshari, who wrote valuable works in almost every field of Islamic sciences, also distinguished himself with his poems, and wrote many odes in a unique style with the subjects he dealt with and the way he handled these subjects. Besides being a top figure in the fields of rhetoric and syntax, he approached some concepts differently from all other scholars, due to his being a deep Mu'tazilite and his devotion to Usul al-Hamsa, and evaluated them differently with his unique understanding and perspective. When all of his works are examined, it will be seen that he attributed a special importance to some concepts, emphasized the concepts such as tawhid, justice, reason, piety and knowledge, and not only worked on these concepts in his works but also adopted their meanings and contents as his own life motto.

Keywords

Arabic Language and Literature, Zamakhsharî, Diwan, Poetry, Taqwa.

Citation

Avcı, Hüseyin. "The Concept of Taqwa in the Poems of the Turkish Poet Zamakhsharî from Khwarezm". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 232-256. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.09>

Date of Submission	05.03.2024
Date of Acceptance	06.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Takva, Allah'ın (cc) Kur'ân-ı Kerîm'inde, mü'mini tanımlarken birçok ayette zikrettiği, sahiplerini cennetle müjdeleyip¹ cehennemden kurtaracağını² vadettiği ve en hayırlı elbise olarak niteleyip³ “onları (takva ehlini) mahşerde seçkin misafirler olarak ağırlayacağım”⁴ dediği çok yönlü, çok kapsamlı ve çerçevesi geniş bir kavramdır. Her Müslümanın taşıması gereken bir vasıf olarak Kur'ân'da yaklaşık 24 ayette zikredilen takva, tüm İslam âlimlerinin de eserlerinde üzerinde önemle durdukları, hatta hakkında müstakil eserler yazdıkları bir olgudur. Sadece İslamî ilimlerin değil, nazım ve nesir türü edebî eserlerde de konu edinilen takva, iman ölçeklerinin en hassası, Allah'a (cc) kurbıyyetin ve mü'minler arasındaki izzet, kerem ve fazilet sıralamasının tek ve en güçlü kıstası olmuştur.⁵ Arap edebiyatının en güçlü ve en bariz tezahürü olan şiirler de takva konusunda oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Cahiliye döneminden itibaren örneklerine rastladığımız zühd içerikli şiirler, özellikle İslam'ın zuhûru, siyasi ve sosyal olaylar, fetihler, kültürel etkileşim vs. sebeplerin insanın ruh halinde, zihin dünyasında ve genel olarak toplum hayatında yol açtığı değişimler ve gelişmelerle zaman içerisinde yaygınlaşarak şiirde önemli bir tema haline gelmiştir.⁶ Sanılanın aksine zühd ve takva konulu şiirler sadece Sünnî mezhepler arasında yaygınlaşmamış, Mu'tezilî, Hâricî ve Şîî ekollerin temsilcileri tarafından da revaç bulmuştur.⁷

Takva ve zühd konulu şiirler, sadece İslam ve sonrası dönemlere has bir edebî faaliyet değildir. Bu tarz şiirlerin cahiliye döneminden itibaren nazmedildiği,⁸ İslam'ın ortaya çıkışından sonra farklı bir boyut kazandığı, ardından Emevî⁹ ve Abbâsî¹⁰ dönemlerinde de varlığını sürdürdüğü ve günümüze kadar ulaştığı bilinmektedir.

¹ *Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*, çev. Hayrettin Karaman, vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2022.), eş-Şuara 26/90; Meryem 19/63; Muhammed 47/15.

² ez-Zümer 39/61; Meryem 19/72.

³ el-A'raf 7/26.

⁴ Meryem 19/85.

⁵ el-Hucurât 49/13.

⁶ Kenan Demirayak, *1. Abbasi Asrında Edebî Çevre (132-232/750-847)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 115.

⁷ Selami Bakırcı, *4. Abbâsî Döneminde Edebî Çevre* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 175; Ahmed Emin, *Zuhru'l-İslâm* (Birleşik Devletler; Müessesetü Hindâvî, 2017), 839.

⁸ Faruk Çiftçi – Harun Özel, “Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları”, *TİDSAD Türk & İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (Haziran 2018), 397-398.

⁹ Hüseyin Avcı, *Zemaşerî Dîvânı-İnceleme* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 116-120; Ahmed Râzî Ravâcbeh, *Şî'ru'z-Zuhd fi'l-'Asri'l-Emevî* (Filistin/Nablûs: Câmîatu'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2001), 45-59.

¹⁰ Abdüssettâr es-Seyyid Müttevellî, *Edebu'z-Zuhd fi'l-Asri'l-Abbâsî Neş'etuhû Tatavvuruhû ve Eşheru Ricâlihî*

Cahiliye döneminde; Kuss b. Sâ'ide el-İyâdî (ö. 600), Zeyd b. Amr b Nufeyl (ö. 605), Umeyye b. Salt (ö. 624)¹¹, İslami dönemde; Abdullah b. Revâha (ö. 8/629), Ali b. Ebî Tâlib (ra) (ö. 40/661), en-Nâbîga el-Ca'dî el-Âmirî (ö. 65/685)¹², Emevîler döneminde; Miskin ed-Dârimî (ö. 89/708), Urve b. Uzeyne (ö. 130/747) ve Sâbık el-Berberî (ö.132/750)¹³, Abbâsiler Döneminde; Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797), Mahmûd el-Varrâk (ö.230/844) gibi şairler takva ve zühd içerikli şiirleriyle ön plana çıkmış önemli şairler arasındadır.¹⁴

Ehl-i Sünnet şairler dışında zühd ve takva konulu şiir nazmeden Şîi şairlere; Huzeyme b. Sâbit el-Hatmî (ö.37/657), Hucr b. Adî el- Edber (ö.51/671), Ferezdak (ö.114/732), Ebu'l-Mustehil el-Kümeyt b. Zeyd el-Esedî (ö. 126/744) ve Di'bil b. Alî b. Rezîn el-Huzâî (ö. 246/860)¹⁵; Mu'tezilî şairlere Ebu'l-Alâ Ahmed b. Abdillâh b. Süleymân el-Maarrî (ö. 449/1057) ve Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşşeri (ö. 538/1144)¹⁶, Hâricî Şairlere ise 'Imrân b. Hittân (ö. 84/703) ve Tırrimmâh (ö.125/743)¹⁷ örnek olarak verilebilir.

1. Lugat ve İstilahta Takva

Arapçada ve-ka-ye (وقى) fiil kökünden türeyen takva (تَقْوَى) takî (تَقِيّ), ittikâ (اتِّقَاء), müttakî (مُتَّقِيّ), etkâ (أَتَقَى), vâk (واق), vekâ (وقى) kelimeleri Kur'ân'da müteaddit defalar geçmektedir. Arapça sözlüklerde takva kelimesi korkmak, sakınmak, (kendine zarar gelme ihtimaline karşı) bazı şüpheli fiillerden uzak durmak ve kaygılanmak, korumak, korunmak, saygı göstermek, himaye etmek, dindar olmak, itaat etmek, çekinmek, Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olmak, (risklere karşı) ihtiyatlı ve dikkatli olmak, (bir şeyi kendine) koruyucu ve kalkan edinmek, hakkı sahibine teslim etmek¹⁸ gibi anlamlara gelmektedir.

(Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1972), 59-103; Demirayak, 1. *Abbasi Asrında Edebî Çevre (132-232/750-847)*, 115-119; Sait Uylaş, 2. *Abbâsî Döneminde Edebî Çevre* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001, 121-128; Nurullah Yılmaz, 3. *Abbâsî Asrında Edebî Çevre (334-447/945-1055)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995), 102-110; Selami Bakırcı, 4. *Abbâsî Döneminde Edebî Çevre*, 169-175.

¹¹ Çiftçi - Özel, "Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları", 398-400;

¹² Necdet Gürkan, "Muhadram Şairlere göre Hz. Muhammed", *Dînî Araştırmalar Dergisi* 6/12 (Mayıs 2003), 18.

¹³ Ravâcbeh, *Şi'ru'z-Zuhd fi'l-Asri'l-Emevî*, 102-103; Avcı, *Zemaşşeri Divânı -İnceleme*, 120.

¹⁴ Mütevellî, *Edebu'z-Zuhd fi'l-Asri'l-Abbâsî*, 88-100.

¹⁵ Muhammed b. 'Imrân el-Merzebânî, *Ahbâru Şuarâi's-Şîa'*, thk. Muhammed Hâdî el-Emînî (Necf: el-Mektebetu'l-Haydariyye, 1968), 24-92.

¹⁶ Cabbâr Habîbe, el-Uslûlü'l-Ma'rifiyye fi Şi'ri'l-Mu'tezile-Safvân b. Safvân el-Ensârî Unmûzecen (Cezayir-Measker: Câmiatu Vahrân, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 89-94.

¹⁷ Yasin Kahyaoglu, *Hâricîlerin Edebî Yönleri* (Şanlıurfa; Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998), 79-80.

¹⁸ Zemaşşeri, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Omer b. Muhammed b.Omer, *Esâsu'l-belâğa*, thk. Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998), "ve ka ye", 351; İbn Manzûr Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî, *Lisânu'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şâzli, Muhammed Ahmed Hasebulah (Kahire: Dâru'l-

Istılahta ise takva genel anlamda Allah'ın emirlerine itaat ve nehiyelerini terk etmek olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Takvanın terim olarak ne ifade ettiği ile ilgili farklı bakış açıları, farklı görüşler bulunmaktadır. Bunlara dair şu bilgileri aktarmak mümkündür.

Mesela Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1209) tefsirinde Hz. Ali'nin (ra) “Takva günah işlemekte ısrarı terk etmek, yaptığı itaat ve ibadetlerle (onlara aldanıp) övünmemektir” dediğini naklederken İbn Abbâs'ın (ö. 68/687-88) takva tarifini şöyle aktarır. “Allah'ın ceza ve ukûbâtından sakınmak adına, nefsin heva ve hevesle meylettığı şeyleri terk etmek ve Allah'ın rahmetini isteyerek O'ndan gelen (emir ve yasakları) tasdik etmek.”²⁰ Aynı eserde Hasan el-Basrî'nin (ö. 110/728) “Takva Allah'a rağmen O'ndan başkasını(n rızasını) tercih etmemen ve her işin O'nun elinde olduğunu bilmendir”; İbrahim Ethem'in (ö. 161/777) “ İnsanların, senin sözlerinde; meleklerin senin fiillerinde; arş meleklerinin ise senin gizli işlerinde ayıp, kusur bulamamasıdır” ve Vâkidî'nin (ö. 202/823) “Takva, dış görünüşünü insanlar için süslediğin gibi içini de (kalbini-sırrını) Allah için süslemendir” dedikleri aktarılmaktadır.²¹

Cürcânî (ö.816/1413) takvayı “Allah'a (cc) itaat ve ibadette ihlas, O'na karşı isyan ve günah işlemeyi terk etmek, Allah'a itaati kendisine kalkan, koruma ittihaz ederek O'nun cezalandırmasından korunmak” olarak tanımlamaktadır.²²

Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır (1878-1942) *Hak Dini Kur'ân Dili* adlı tefsirinde “Takva, insanın kendisini Allah'ın vikâyesine (korumasına) bırakarak ahirette zarar ve elem verecek şeylerden iyice koruması, tabir-i aharla (diğer bir ifadeyle) seyyiattan tevakkü (kötülükten korunma-uzak durma) ve hasenatı iltizam etmesi (iyiliği yükümlülük kabul ederek işlemesi)” şeklinde izah etmektedir.²³

Mutasavvıf Abdülkerîm b. Hevâzin el-Kuşeyrî (ö. 465/1072) ise *er-Risale* adlı ünlü eserinde takvayı şu şekilde ifade etmektedir; “Allah'a (cc) itaat ederek O'nun cezalandırmasından korunmaktır. Takvanın esasî şirkten kaçınmak, ardından günah ve

Meârif, ts.), “ve ka ye”, 4901-4904; Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed Yakub el-Fîrûzâbâdî. *el-Kâmusu'l-muhît*, thk. Muhammed Nâim eş-l-Arkasûsî (Beyrut: Mektebetu Tahkîku't-Türâs, 8. Basım, 2005), “ve ka ye”, 1344; Süleyman Uludağ, “Takva”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/484-486; Mustafa Öztürk, “II. Meşrutiyetten Günümüze Kur'ân Mealleri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 167; Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü* (İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009), “Takva”, 625; Ali Galip Gezgîn, “Toshihiko Izutsu'nun Kur'ân-ı Kerîm'i Anlama ve Yorumlama Yöntemi”, *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/18 (2005), 92-94.

¹⁹ Bekir Topaloğlu, İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İsam Yayınları, 5. Basım, 2017), “Takva”, 305.

²⁰ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb* (Mısır: Dâru'l-Fikr, 1981), 23.

²¹ Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Çayb*, 23.

²² Cürcânî es-Seyyidü's-Şerîf, *Mu'cemu't-Ta'rifât*, thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1403 h.), 58.

²³ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021), 287.

kötülüklerden uzak durmak, ardından şüpheli şeyleri terk etmek ve ardında da boş ve faydasız işleri bırakmaktır."²⁴

Toshihiko Izutsu da (1914-1993) takva kavramının cahiliye devrinde; "hayvan olsun, insan olsun, canlı varlığın, dışarıdan gelecek yıkıcı bir kuvvete karşı kendini savunma davranışı" anlamında kullanıldığını, İslam'la birlikte bu kavramın, hüküm günündeki ilahi azap korkusu sahnesinden geçerek şahsi saf dindarlık (zühhd) anlamına evrildiğini belirtmektedir.²⁵

Takva kavramı Kur'ân'da, cahiliye döneminde ifade ettiği anlamı korumakla beraber önceki maddi kullanımından daha özel ve manevi bir anlam kazanmış, artık her hangi bir tehlikeden değil, Allah'ın azabından ve insanı bu azaba sürükleyecek kötü fiillerden korunma anlamında kullanılmıştır. Öyleyse takva, dini daha derin bir anlayışla yaşama olayı, dinde (amellerde) hassasiyet, insanın kendisini Allah'ın korumasına terk ederek, ahirette azap ve eleme sebep olacak tutum ve davranışlardan titizlikle kaçınması, kötülük ve ma'siyetten geri durup hayırlı ve güzel işlere yönelmesi, Allah'ın emirlerine itaat edip, yasaklarından kaçınması demektir.²⁶

Ayrıca Fahrüddin er-Râzî takva kavramının Kur'ân'da beş farklı anlamda kullanıldığını, bunların; iman (tevhid)²⁷, tevbe²⁸, itaat²⁹, ma'siyeti terk³⁰, ve ihlas³¹ olduğunu belirtmekte iken³² Dâmeğânî (ö.447/1055) ise takvanın Kur'ân'da, korkmak³³, ibadet etmek³⁴, isyanı terk etmek³⁵ ve tevhid-ihlas³⁶ anlamlarında vârid olduğunu ifade etmektedir.³⁷

²⁴ Kuşeyrî Ebu'l-Kâsım Abdülkerîm b. Hevâzin, er-Risâle, thk. Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif (Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989), 202.

²⁵ Toshihiko Izutsu, *Kur'ân'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975), 20-21.

²⁶ Zemaşşerî, "ve ka ye", 351; İbn Manzûr, "ve ka ye", 4901-4904; Fîrûzâbâdî, "ve ka ye" 1344; Cebecioglu, "Takva", 625-626; İsmail Karagöz, "Kur'ân'da Takva Kavramı ve Muttaki İnsanın Özellikleri", *Diyanet İlmî Dergi* 4/31 (Aralık 1995), 52.

²⁷ el-Fetih 48/26; el-Hucurât 49/3; eş-Şuarâ 26/11.

²⁸ el-A'râf 7/96; el-Mâide 5/65.

²⁹ en-Nahl 16/2 ve 52; el-Mü'minûn 23/52.

³⁰ el-Bakara 2/189 ve 223.

³¹ el-Bakara 2/41; el-Hacc 22/32.

³² Fahrüddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 23.

³³ en-Nisâ 4/1; el-Hacc 221; eş-Şuarâ 26/106, 124, 142, 161 ve 177.

³⁴ en-Nahl 16/2 ve 52.

³⁵ el-Bakara 2/189.

³⁶ en-Nisâ 4/1; el-Hucurât 49/3; el-Hacc 22/32.

³⁷ Huseyn b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *Kâmûsu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl (Beyrut: Dâr'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983), 494.

Bunlardan da anlaşılacağı üzere takva, gerek Kur'ân-ı Kerîm'de gerekse İslam âlimlerinin görüşlerine göre; Allah (cc) korkusu, kâmil iman, tevhid, tevbe, Allah'ın yasaklarından uzak durma, sadece Allah'a itaat ve ibadet, Allah'a karşı ihlas ve samimiyet, güzel amel işleme, dinin emirlerini anlama ve uygulamada hassasiyet, iç (kalp/niyet) güzelliği, şüpheli ve faydasız işleri terk, vefa, kanaat ve kibirden kaçınma olarak karşımıza çıkmaktadır.

Şimdi Zemahşerî'nin, divanında takva olgusunu nasıl işlediği ve ona hangi anlamları yüklediği üzerinde duralım.

2. Zemahşerî Dîvânı ve Takva

1075 (h. 467) yılında Harezmi'nin büyük bir kasabası olan Zemahşerde mütedeyyin, takva ehli³⁸ bir Türk ailede dünyaya gelen Zemahşerî, ilim ve irfan aşkıyla başta Harezmi olmak üzere Buhara, Horasan, Bağdat, Semerkant, İsfahan, Merv, Şam, Medine, Mekke, Yemen gibi dönemin ilim ve kültür merkezlerine gitmiş, bu uğurda kendi ifadesiyle (**وِطْنَتْ كُلَّ تَرْبَةٍ فِي (أَرْضِ الْعَرَبِ**)³⁹ Arap beldelerinde ayak basmadık bir toprak parçası bırakmamıştır. Buralarda devrin önemli ilim adamlarından dersler almış ve başta tefsir olmak üzere İslami ilimlerin her alanında değerli eserler telif etmiştir. Aynı zamanda Mu'tezile akidesinin en önemli temsilcilerinden olan Zemahşerî, kaleme aldığı eserlerinde, Arap şiir geleneğinin temel konuları olan medih, fahr, hiciv, mersiye, tabiat tasvirleri, Hz. Peygamber'e methiye gibi konuların yanında mensubu olduğu akidenin prensiplerini derinlemesine işlemiş, tevhid, adalet, güzel ahlak, takva, zühd, sabır, vefa, sadakat vb. hasletleri ön plana çıkarmıştır. Onun özellikle *Nevâbiğu'l-Kelim*, *Makâmât (Nasâihu'l-Kibâr)*, *Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'izi ve'l-Hutab (Nasâihu's-Sîğâr)* ve *Rabiu'l-Ebrâr ve Nusûsu'l-Ahyâr* isimli eserleri güzel ahlaka dair hikmetli, özlü sözlerden ve nasihatlerden oluşmaktadır.⁴⁰

Mütedeyyin bir aile ortamında yetişen Zemahşerî, babasının genç yaşta hapsedilmesi, bir ayağının kesilerek tahta bacakla hayatını devam ettirmek zorunda kalması, ailenin içinde bulunduğu fakirlik ve maddi sıkıntılar yüzünden birçok zorlukla mücadele etmek mecburiyetinde kalmış ancak içindeki ilim ve irfan tutkusunu hiç yitirmemiş, kendini İslamî ilimlerin her dalında geliştirmiştir. Atalarından miras aldığını ifade ettiği iffet,

³⁸ Zemahşerî, Mahmûd b. 'Omer b. Muhammed, *Ruûsu'l-mesâil: el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyyeti ve's-Şâfi'iyye*, thk. Abdullah Nezir Ahmed (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslamiyye, 1987), 30; Abdüssettâr Dayf, *Dîvânü'z-Zemahşerî* (Kahire: Müessesetu'l-Muhtar, 2004), 212; Fâtima Yusuf el-Huyemî, *Dîvânü Cârillâh ez-Zemahşerî* (Beirut: Dâru Sâdir, 1429/2008), 371; Fâdil Salih es-Sâmerrâî, *Dirâsâtu'n-nahviyye ve'l-luğaviyye 'inde'z-Zemahşerî* (Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1970), 11-12; İsmail Cerrahoğlu, "Zemahşeri ve Tefsiri", *Diyanet Dergisi* 19/1 (Ocak 1983), 59.

³⁹ Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî, *Menhecü'z-Zemahşerî fi tefsiri'l-Kur'âni ve beyâni l'câzihî* (Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım), 37; Cerrahoğlu, "Zemahşerî ve Tefsiri", 61.

⁴⁰ Hacı Çiçek, *Zemahşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab Adli Eseri* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 22-30; Avcı, *Zemahşerî Dîvânı-İnceleme*, 45-47.

sadakat, vefa ve güzel ahlakı hayat anlayışının temel taşları haline getirmiş⁴¹, akl-ı selîmi kendisine tek mürşit kabul etmiş⁴², Kur'ân ve sahih Sünneti ise rehber olarak benimsemiştir.⁴³ Zaten dikkatlice bakılıp incelendiğinde görülecektir ki onun kasidelerinde üzerinde en çok durduğu konular; güzel ahlak, adalet, izzet, takva, hakkaniyet, sadakat ve vefadır. Onun kasidelerinde tezahür eden kültürün kaynağı Kur'ân-ı Kerîm, Sahih Sünnet ve güzel ahlaklardır.

Zemaşşerî'nin bir insanda, özellikle de bir yöneticide olması gerektiğine inandığı özelliklerden birisi de takvadır. Dolayısıyla takva onun adeta dilinden düşmeyen bir olgu haline gelmiştir. Şiirlerinden hareketle Zemaşşerî'nin takvayı nasıl anladığı, ona hangi anlamları yükleyip ne tür bir çerçeve çizdiği üzerinde durmak gerekirse şunlar söylenebilir. Ona göre:

2.1. Takva, Allah'ın Azabından Korkarak Günahtan Uzak Durmaktır

Takvaya verilen anlamların başında Allah korkusu, günah ve kötülüklerden uzak durmak ve her türlü ma'siyeti terk etmek gelmektedir. Zemaşşerî, Sultan Sencer'in (ö.552/1157) bürokratlarından Müntecebülmülûk Muhammed b. Arslan için yazdığı methiyede takvayı bu anlamıyla kullanırken takva olgusunun çerçevesine dahil ettiği, doğruluk, dünyanın süs ve eğlencesini terk, cömertlik, izzet-i nefis, azim, halis niyet ve güzel ahlak gibi diğer hasletleri şöyle sıralamıştır. (Serî Bahri)

عَفَّةٌ أَوَابٍ وَ تَقْوَى نُسُوكِ	ما زال عِزَاهَةً عَنِ اللّٰهُ فِي
مُقَرَّرَكَ تَنْفَرُ عَنْهُ فَرُوكِ	كَأَنَّمَا اللّٰهُ وَ حُوبَاؤُهُ
للخير والشر فَعُولٌ وَ تَرُوكِ	أَبِي الخَنَا، أَتِ بِأَضْدَادِهِ
وهي إِذَا قِيسَتْ إِلَيْهِ أَفْوَوكِ	إِنَّ القِطَاةَ الصِّدْقُ هَجِيرُهَا
وَكُلَّ بَرَزٍ يَتَحَامَى الهَلُوكِ	حَامِي مِنَ الدُّنْيَا عَلَى نَفْسِهِ
وَإِتَّخَذُوا لِأَبْنِ الوَلِيدِ السِّدْلُوكِ	مَا شَمَّ رِيحَ الرَّاحِ فِي عَمْرِهِ
تَحْسُدُهَا الخَضْرَاءُ ذَاتِ السُّمُوكِ	ذُو هِمَّةٍ مُرْتَفِعٍ سَمَكُهَا
تُنْسِي التي كَانَتْ بِجَنَابِي تَبُوكِ	لِكَفِّهِ فِي مَالِهِ غَزْوَةٌ
وَفِي رَحَا الهَيْجَاءِ سَيْفٌ سَفُوكِ	كَفَّ سَفُوحٌ فِي مَقَامِ النَّدَى
إِنَّ طَرِيقَ المَجْدِ صَعْبُ السِّلُوكِ	مَا يَتَوَطَّأُ عَقْبِيهِ أَمْرُؤُ
فِي العِلْمِ أُيَقِّنَا وَزَالَ الشُّكُوكِ	فِي جُودِهِ فِي حِلْمِهِ فِي التَّقَى

“Kadınlardan, oyun ve eğlenceden uzak durur, (çünkü) iffet ve izzet-i nefis sahibidir. Allah'a (cc) karışı tövbekâr ve (kalbinde Allah korkusu olan) takvalı bir kuldür.”

⁴¹ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 81, 212.

⁴² Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 599.

⁴³ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 459.

“Sanki Müntecebülmülk ve onun nefsi eğlenceden ve kadınlardan buğz eder hatta kadınlar da ondan nefret eder.”

“O (Muhammed b. Arslan) fuhşiyatı, kötü filleri terkeden ve fuhşiyatın aksi olan şeyleri ifa eden, hayırlı işleri yapıp, şerli işleri bırakandır.”

“Onun nefsi kaya kuşu misali doğruluktan asla sapmaz. Hatta kaya kuşu ile mukayese edildiğinde o doğru, kaya kuşu ise yalancı çıkacaktır.”⁴⁴

“O, nefsini dünyanın fani süs ve eğlencesinden hep korumuştur. Her iffetli insan kendisini helake sürükleyecek şeylerden uzak durur.”

“Hayatı boyunca şarabın kokusunu koklamamıştır. Üstelik bunu Müslim b. el-Velîd⁴⁵ gibi bedenini şarapla yıkayanların yaşadığı bir devirde yapmıştır.”

“O gökyüzü kadar yüce bir azim ve niyet sahibidir. Öyle ki yücelikler sahibi gökyüzü bile onu kıskanır.”

“Onun eli, malını dağıtma söz konusu olunca düşmanla savaşır gibidir (malını, düşman dağıtır gibi dağıtır). Bu savaş Tebuk'te Allah yolunda savaşanların yaptıklarını bile unutturur.”

“Cömertlik söz konusu olunca eli çok açıktır. Sanki su dökmektedir. Savaş alanında ise kılıç tutan eli düşman kanı dökmektedir.”

“Kimse onun arkasından, onun izinden yürüyemez. Çünkü izzet ve şeref yolu yürünmesi zor bir yoldur.

“Onun, Allah'a karşı takvada, cömertlikte, güzel ahlakta zirvede olduğundan şüpheleri yok edecek şekilde eminiz.”⁴⁶

Müellif, Harezmi ve ehline serzenişlerini dile getirdiği bir kasidesinde, takva ehli olmayan insanları Allah korkusundan mahrum kişiler olarak niteleyip, nasıl suç işledikleri ve iyilikten uzaklaştıklarını şöyle ifade etmektedir. (Basît Bahri)

مَا حَلَّ بِالنَّاسِ مِنْ شَوْمٍ وَمَنْ نَكَدِ	مَاتَتْ رُكْبَتٌ حَتَّى اسْتَحَقَّ بِهَا
بِأَلَا أَخُو فِطْنَةٍ مَاشٍ عَلَى جَدِّ	لَا يَنْتَهَوْنَ وَلَا يَلْقَى لِمَا اجْتَرَحُوا
فَسَقَّ صُرَاخُ قُلُوبِ الْغِلِّ وَالْحَسَدِ	شُحُّ مَطَاعٍ هَوَى فِي الدِّينِ مُتَّبَعٌ

⁴⁴ Kaya kuşu güvercine benzeyen ve “Kaya kuşundan daha dürüst” şeklinde bir atasözüne konu olan bir kuştur. Bk. Zemaşerî, *el-Mustaksâ fi emsâli'l-'Arab*, thk. Muhammed Abdülmuîd Han (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, 1987), 206.

⁴⁵ Ebu'l-Velîd Müslim b. el-Velîd el-Ensârî (ö.208/823) Abbâsî dönemi Arap şairi. Halife Hârûnürreşîd'in huzurunda okuduğu bir methiyede Halife şiirin bir dizesinden etkilenecek onun hakkında “sarîu'l-gavânî” (صريع الغواني) (güzellerin kurbanı) ifadesini kullanmış ve bundan sonra bu lakapla anılmıştır. Bk. İsmail Durmuş, Nasuhi Ünal Karaaslan, “Sarîulgavânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/156-157.

⁴⁶ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşerî*, 494.

لا خصلة من خصال البرِّ واحدةً لا همّة، لا تُقَى، لا خير في أحد...

“İşledikleri günahlar ve yaptıkları yanlışlar nedeniyle müstehak oldukları bu dert ve sıkıntılardan kaçışları, kurtuluşları yoktur.”

“İşledikleri suçları tekrar etmekten vazgeçemedikleri gibi bu günahları önemsemiyorlar ve üzerine kafa yormuyorlar. Hâlbuki akıllı insan, düzgün ve doğru yolda yürümeyi bilen insandır.”

“Bunlar çok cimridirler. Din söz konusu olunca hevâ ve heveslerine tabi olurlar. Her suçu açıkça işleyen fâsıktırlar ve kalpleri kin ve nefretle doludur.”

“Onlarda iyi ve güzel hasletlerden bir tanesi bile yoktur. Hayırlı işlere niyetleri, merakları olmadıkları gibi, onlarda ne takva ne de Allah korkusu bulamazsın.”⁴⁷

Zemaşşerî günah işlemek ve kötülük yapmanın kötü arkadaş ve dost edinmekle eşdeğer olduğunu düşünmekte, kendisine dost edinirken, günahlardan uzak duran takva ehlini terhih ettiğini şöyle dile getirmektedir. (Tavîl Bahri)

وإن لصيقَ الروح مَنِّي أخو التَّقَى ولا أقربُ القانِرةِ والمتفَحِّشا

“Ben takva ehli, hak ve hakikat ehli kişileri kendime eş, ruh ikizi gibi görüyorum. Kötü ahlaklı ve günah işlemeyi kendisine adet edinmiş kimselere de asla yaklaşıyorum.”⁴⁸

Öğrencilerinden Muhammed b. Ebi'l-Kâsım Bâycûk Ebu'l-Fadl el-Bakkâlî el-Havârizmî (ö.562/1167) için yazdığı bir methiyede onu överken günahattan, rezalet ve ayıptan, yalan ve hileden uzak duruşunu onun takva ehli oluşuyla açıklamakta, bunu da hem ve-ka-ye kelimesi hem de takva ile müteradif bir kelime olan zühd ile ifade etmektedir. (Basîl Bahri)

يقي من العار عِرضاً طاهراً أبداً و همهم أن يُنقُوا الثوبَ من دَرَنه
تعود الصدقَ حتى ليس يُمكنه أن ينطقَ الكذبَ في حالٍ على لسنه
فلا يبيغ، ولا يبتاغ من كذب وكان أزهْدُ خلقِ الله في ثمنه

“Tertemiz şanını her türlü rezalet ve ayıptan korur ki itibarı zedelenmesin ve hep yüce olsun. Dişerleri ise (sadece) elbiselerini temizleyerek pislikten (ayıptan) arınacaklarını sandılar.”

“Doğru sözlülüğü kendisine karakter edinmiştir. Öyle ki dili hangi şart altında olursa olsun yalan söylemekten kaçınır eder.”

“İnsanlarla hiçbir şart altında yalan ve hilenin karıştığı işlere girmemiştir. Zühd ve takva bakımından Allah'ın en değerli kuludur.”⁴⁹

⁴⁷ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 287-288.

⁴⁸ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 225.

⁴⁹ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 234-235.

Zemahşerî, takvanın ileri ve özel bir şekli kabul edilen⁵⁰ vera‘ (ورع) kelimesini de haram ve sakıncalı şeylerden uzak olmak anlamında kullanmıştır. Methiye temalı bir beytinde övdüğü kişinin takvasını şu sözlerle dile getirmektedir. (Tavîl Bahri)

وَدُو وِرْعٍ، لَا الْكَاسُ تَعْرِفُ كَفَّهُ وَلَا كَفَّهُ الشُّطْرَنْجُ تَعْرِفُ وَالنَّزْدَا

“Son derece takva sahibidir. Eline içki kadehi değmemiş, satranç ve tavla oynamamıştır.”⁵¹

Takva kavramının haramlardan, günahlardan ve şüpheli işlerden uzak olmak anlamında kullanıldığı diğer bir kaside de Zemahşerî’nin divanında olmayıp, diğer bazı müelliflerin eserlerinde ona atfedilen takva temalı bir kasidesidir. Burada Zemahşerî, takva kavramını kelimenin aslından türeyen “tekiyye” ve “tevakkî” sığılarıyla şöyle ifade etmektedir. (Vâfir Bahri)

مَحَارِمٌ تُبْتَغَى مِنْهَا التَّقِيَّةُ فظَاهِرٌ بَيْنَ دِينِكَ وَالْحَمِيَّةِ
هَمَا يَرْعَانِ مَنْ يَلْبِسُهُمَا لَمْ يَكُنْ لِلنَّابِلِ الْمُصْمِي رَمِيَّةِ
وَلَيْسَ يَقِي رُكُوبَ الشَّرِّ إِلَّا حِذَارُ النَّارِ أَوْ خَوْفُ الدَّنِيَّةِ
وَلَمَّا قَلَّ فِي النَّاسِ السُّتُوقِي تَهَافَتَ فِي مَحَارِمِهَا الْبَرِيَّةِ

“Yasaklar, haramlar vardır. İnsanların onlardan uzak durması (takiyye/takva) gerekir. (Ey akıl sahibi insan) dinini ve onu korumak için nasıl azim ve gayret göstereceğini ortaya koy.”

“Din ve azim zırh gibidir. Kim bu iki zırhı giyerse hiçbir okçu o kişiyi avlayamaz.”

“Cehennemden sakınmak yahut zillet korkusu dışında bir insanı kötülük yapmaktan koruyacak şey yoktur.”

“İnsanlar arasında (tevakkî) takva, kötülükten sakınma azaldıkça (hepsi) haramlara üşüşeceklerdir.”

2.2. Takva, Dünyanın Zevk ve Sefasından Yüz Çevirmek ve Kanaattir

Zemahşerî, takvayı dünya nimetlerine mesafeli olma, onlara rağbetten yüz çevirme, azla yetinme, kanaat etme anlamında da kullanmıştır. Hz. Peygamber’e methiye babından yazdığı kasidesinde takva kelimesi ile birlikte onunla benzer anlamlar ifade eden zühd kavramına da yer vermiş ve takva ve zühd ehlini şu şekilde vasfetmiştir. (Tavîl Bahri)

وَلِلزَّهْدِ فِيهَا مَعَشَرَ فُذِّ تَصَاعَدُوا مَرَاقِصَ عَزَّ تَحْتَهُنَّ الْمَرَاهِصُ
عَلَّتْ أَهْلَهَا أَقْدَامُهُمْ وَتَنَعَلَتْ بِهِامِ الْمُلُوكِ الصِّيدِ تَلِكِ الْأَخَامِصُ
بِظَاهِرِهَا بُلَّةٌ وَلَكِنْ ذَهْنُهُمْ إِذَا ذَبَقَ عَنِ سِرِّ الْحَقَانِقِ فَاحْصُ
قُلُوبُهُمْ شَعْبِي رُوعًا مِنَ السُّتُقَى تَكَادُ تَفَقَّأَ، وَالْبَطُونُ خَوَامِصُ

⁵⁰ Süleyman Uludağ, “Vera”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/49-50.

⁵¹ Dayf, *Dîvânü’z-Zemahşerî*, 102.

“Bir kısım insan vardır ki dünyadan yüz çevirmiş, böylece izzet ve itibar mertebelerinde hızla yükselmiş, hatta en yükseğine çıkmıştır.”

“Dünyanın zevki, sefası ve dünya düşkünü insanlar, artık onların ayakları altındadır. O hükümlerinin tüm değerleri, kibirli başları, onların ayaklarının altındadır.”

“Zühd ve takva ehli olanlar, dünya düşkünü insanların gözünde gafil ve ahmaktırlar. Ancak hakikat sırrını tatmak ve gerçeğe vakıf olmak için araştıran ve akıl yoranlar, sadece takva sahibi olanlardır.”

“Onların aklıktan ve susuzluktan karınları delinirken, kalpleri takvadan kaynaklanan huzur, iffet ve zarafetle doymuştur, toktur.”⁵²

Şair, fahr, serzeniş ve nasihat içeren bir kasidesinde, kişinin dünyaya dair istek ve arzularının onu dalalete sürükleyebileceği dolayısıyla takvaya sarılması gerektiğini, taklidin ise en büyük cehalet olduğunu şu dizelerle ifade etmektedir. (Hafîf Bahri)

وَاتِّبَاعُ التَّقْلِيدِ أَعْظَمُ جَهْلٍ فَعَلَى الْعَاقِلِ اتِّبَاعُ الْأَدَلَّةِ
وَتَوَقُّرٌ عَلَى ثِقَاكَ وَقَصْرٌ فِي تَمَنِّيكَ فَالْأَمَانِيُّ ضِلَّةٌ

“Kişinin (başka birinin yapıp ettiklerini) taklit etmesi en büyük cehalettir, ahmaktır. Akıl sahibi insana delillere ve aklına tabi olmak yakışıdır.”

“Takva ile yaptığın işleri çoğalt. Dünyaya dair isteklerini, hevesini azalt. Bu heves ve istekler yoldan çıkarıcı olabilir.”⁵³

Zemaşerî'nin nazarında takvanın, dünya ve onun süs ve zevklerini terk edip, ahiret ve ebedi hayatı tercih etmek demek olduğunu onun şu beyitlerinden anlamak mümkündür. (Kâmil Bahri)

وتجارة الأبرار تلك ومن يبيع بالدين دنياه فنعم التاجر
تالله ما البيع الربيح سوى الذي عقَدَ النَّقْيِ وكلَّ بيعٍ خاسر

“Fazilet ehli insanların ticareti odur ki dünya karşılığında ahireti satın alırlar. Onlar ne güzel tacirlerdir.”

“Allah'a yemin olsun ki karlı bir alışveriş, gayesi ve sonucu takva olan alışveriştir. Takva esaslı olmayan her ticaret hüsrandır.”⁵⁴

Zemaşerî, dünyada izlenecek yollardan en hayırlı olanının takva yolu olduğunu, dünyanın lüks ve sefasının terk edilmesi gerektiğini şöyle dile getirmektedir. (Serî' Bahri)

تجارة الدنيا هي الخاسره طوبى لمن يعمل لآخره

⁵² Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 31.

⁵³ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 552.

⁵⁴ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 340.

إِنَّ لِبَاسِيكَ لِبَاسُ التَّقَى خَيْرَهُمَا، لَا الْحُلَّةَ الْفَاخِرَةَ

“Dünya hayatı (ki her kim dünya ve onun ziynetlerini tercih ederse) sonu hüsrandır. Ahireti için çalışana ise müjdelersun (çünkü o kazanmıştır).”

“(Ey insan) önünde iki elbise (yol) var. Takva elbisesi bu ikisinden en hayırlı olanıdır. Lüks ve sefahat elbisesi değil.”⁵⁵

2.3. Takva, insanları haramlardan ve günah işlemekten koruyan bir kalkandır.

Takvaya atfedilen anlamlardan biri de takvanın insanı günah işlemekten ve her türlü kötülükten koruyan bir kalkan olduğudur. Zemaşşerî de bu minvalde kasideler nazmetmiştir. Fahr temalı bir kasidesinde, kendisini günah işlemekten alkoyacak unsurları sıralayan Zemaşşerî, bunların arasına takvayı da eklemektedir. (Tavîl Bahri)

كفاني مشيبي و المروءة و التقى صوارف عن غير الجميل صوايفا

“Artık, ihtiyarlığım, yaşımın kemale ermesi ve takvam (Allah korkum), beni güzel ve hoş olmayan şeylerden uzak tutmaya yetmektedir.”⁵⁶

Diğer bir kasidesinde de benzer anlamda şunları söylemektedir. (Tavîl Bahri)

فلهفي على تقوى قصرت سئورها على فأهوت مقلتها لهتها

“Neyse ki Allah korkusunu kendime örttü (kalkan) edindim, beni koruyor. Ancak onun fettan gözleri beni koruyan örtüyü parçalamaya çalışıyor.”⁵⁷

وقاني شح النفس ربي فألحت بأن لم تلق كفي تليدا وطارفا

“Allah’ın himayesi beni dünya işlerine düşkünlükten ve cimrilikten korumuş, harama el sürmemekle kazananlardan kılmıştır.”⁵⁸

Ailesinden bahsettiği bir kasidesinde ise onların kendisini nasıl terbiye ettiklerini ve hangi hasletlerle yetiştirdiklerini anlatırken takvayı birinci sıraya koymaktadır. (Tavîl Bahri)

هم حنوني بالرشاد فلم أزل بتميز بين العي والرشد عارفا

والقوا على عطف من خلل التقى طيالس، صانوني بها ومطارفا

“Onlar beni öyle terbiye ettiler ki, doğruyu yanlış ayırabilecek seviyede bilgi ve tecrübe sahibi oldum.”

⁵⁵ Dayf, Dîvânu’z-Zemaşşerî, 505.

⁵⁶ Dayf, Dîvânu’z-Zemaşşerî, 211.

⁵⁷ Dayf, Dîvânu’z-Zemaşşerî, 78.

⁵⁸ Dayf, Dîvânu’z-Zemaşşerî, 217.

“(Bu eğitimden sonra) bana, beni tüm kötülüklerden koruyan takva elbisesini giydirdiler”.⁵⁹

Zemaşerî, insanı hüsrana ve dalaletle sürükleyen, nefsin hevâ ve hevesine hoş gelen her şeyden ancak takva kalkaniyla korunmanın mümkün olacağını şu sözlerle dile getirmektedir. (Kâmil Bahri)

عَفْتُ الْهَوَىٰ وَ عَقَفْتُ عَنْهُ وَاقِيَا عَرْضِي بِدِرْعٍ مِنْ تَقَايَ رَصِينِ

“İnsanı hüsrana sürükleyen aşktan nefret etmişimdir. Şeref ve haysiyetimi, böyle bir aşktan, en sağlam elbise olan takva zırhını giyerek korunmuşumdur.”⁶⁰

Mersiye konulu bir kasidesinin teşbib kısmında takvanın kişiyi haramlardan koruyan bir kalkan olduğuna vurgu yaparak iffet ve ahlakına işaret ettiği Su'dâ için şunları söylemektedir. (Basît Bahri)

لَكُنْ تُصَانُ بِثَوْبِي عِقَّةً وَتَقَىٰ فَمَا نَصَوْتُ لَهَا بُرْدِي وَمَا نَصَتْ

“O (Su'dâ) iki elbiseyle korunuyor. Biri iffet diğeri ise takva elbisesidir. Ben onun için elbisesi çıkarmadım, o da benim için çıkarmadı.”⁶¹

2.4. Takva İbadet ve İtaattir

Zemaşerî, şiirlerinde takvayı, Kur'ân-ı Kerîm'deki anlamlarından biri olan ibadet, emir ve yasaklara itaat ve güzel ameller işlemek anlamında da değerlendirmiştir. Babasının vefatı üzerine nazmettiği mersiye temalı kasidede onun nasıl takva ehli bir insan olduğunu ifade edebilmek adına takva ile beraber takvanın müteradifi vera' (ورع) kelimesini kullanarak onun gece gündüz ibadetle meşgul olan, ilim, edep ve kerem sahibi biri olduğunu şöyle ifade etmektedir. (Basît Bahri)

فَقَدَّتْهُ فَاضِلًّا فَـاَضَتْ مَا تَرَهُ الْعِلْمُ وَالْأَدَبُ الْمَأْتُورُ وَالْوَرَعُ
لَمْ يَأَلْ مَا عَاشَ جِدًّا فِي تَقَاهُ يَرَى أَنْ الْحَرِيصَ عَلَى دُنْيَاهُ مُنْخَدِعُ
صَامَ النَّهَارَ وَقَامَ اللَّيْلَ وَهُوَ شَجٍ مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ كَابِي اللَّوْنِ مُمْتَقِعُ

“Fazileti çok, asalet ve keremi bol babamı kaybettim. O çok cömert, ilim ve edep sahibi, takva ehli (bir adamdı).”

“Dinin emirlerine itaatte ve hayatını buna göre idame ettirmede (takvada) asla ihmalkâr davranmadı. Çünkü dini bırakıp dünyaya meyledenler aldanmışlardır.”

“Allah korkusuyla gündüzleri oruç tutup geceleri huşî ile ibadet ederdi, (secde ettiği toprağın) tozundan yüzünün rengi değişirdi.”⁶²

⁵⁹ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 212.

⁶⁰ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 372.

⁶¹ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 249.

⁶² Dayf, Dîvânu'z-Zemaşerî, 271.

Dayısı için yazdığı mersiyenin nesîb bölümünde insanlara nasihat ederken onlara takvayı tavsiye etmiş ve şöyle seslenmiştir. (Basîf Bahri)

ضَعُوا سِرَابِيلَ أُعْجِبْتُمْ بِلِبْسَتِهَا إِنَّ التَّقَى، لَوْ عَلِمْتُمْ ، خَيْرُ سِرَابِيلٍ
أَمَامَكُمْ أَبْعُدُ الْأَسْفَارَ فَاحْتَقِبُوا زَادًا وَلَا زَادَ إِلَّا حَسَنُ أَعْمَالٍ

“O giymekten hoşlandığınız tüm elbiseleri bir kenara atın. Eğer bilerseniz takva elbisesi en hayırlı elbisedir.”

“Önünüzde uzun ve uzak bir yolculuk var. Bu yolculuk için bol bol azık hazırlayın. (unutmayın) Güzel amelden başka da azık yoktur.”⁶³

2.5. Takva Tevhittir

Mu'tezile akidesinin üzerine inşa edildiği beş temel esasın ilki olan tevhit esası, bu akidenin en önemli temsilcilerinden olan Zemaşşerî'nin şiirlerinde de en önemli temalardan biri olmuştur. Onun divanında tevhide dair birçok kaside ve kıta bulmak mümkündür. Müellif, bazı şiirlerinde tevhide, takvanın bizzat kendisi, bazılarında ise takvanın bir gereği ve sonucu olarak ele almıştır. Bunlardan Sirâcüddevle için kaleme aldığı mersiyenin giriş bölümünde takva ve tevhide birbirinin sonucu olarak şöyle zikretmektedir. (Kâmil Bahri)

فَاعْقِدْ عَلَى التَّقْوَى فَوَازِكَ وَاطْوِهْ لَا تَتَشَرَّنْ لِيَوَاعِكَ الْمَعْقُودَا
وَاحْرِصْ عَلَى قُودِ الطَّبَاعِ إِلَى الْهُدَى قَسْرًا وَلَا تَقْدُ الْجِيَادَ الْقُودَا
أَطْعِ الَّذِي خَلَقَ الْمَلُوكَ الصَّيِّدَ لَا تَقْصِدْ بِطَاعَتِكَ الْمَلُوكَ الصَّيِّدَا
تَغْسَالِ لِهَيْمَةً مَنْ تَرَاهُ عَابِدًا بَعْضَ الْعَبِيدِ، وَيَتْرِكُ الْمَعْبُودَا
لَكَ أَلْفَ مَعْبُودٍ مُطَاعٍ أَمْرُهُمْ دُونَ الْإِلَهِ تَدْعِي التَّوْحِيدَا
وَاطْلُبْ مِنَ اللَّهِ السَّعَادَةَ فِي الَّتِي تَرْجُو، وَخَلِّ الْكُوكِبَ الْمَسْعُودَا
وَإِنَّ الْكُوكِبَ فَوْقَ عِزِّكَ عَجَزَهَا فَمِنْ أَيْنَ تَمْنَحُ غَيْرَهُنَّ جُدُودَا
أَعْلِمْتَ أَنَّ قِضَاءَ رَبِّكَ غَالِبٌ يَمْضِي، وَلَيْسَ بِحِيلَةٍ مُرْدُودَا

“Sen kalbini takvaya bağla ve onu (şeytanın vesveselerinden) koru. ve bunu da (kimseye) ifşa etme.”

“İnsanlara liderlik etmek istiyorsan, dikkatli ve özenli ol. (Zira sen sadece iyiye, güzele bir davetçisin) Yiğit, asaletli, izzet-i nefis sahibi insanlara zorla hükmedemezsin.”

“İtaat edeceksen (seni ve) o kibirli hükümdarları yaratan Allah'a itaat et. Kibir ve küstahlığından (tebaasını umursamayan) hükümdarlara itaat etme.”

“Sıradan insanları kendisine ma'bûd edinen ve ibadete, kulluk etmeye tek layık olanı, Allah'ı terk eden kişiye yazıklar olsun.”

⁶³ Dayf, Dîvânü'z-Zemaşşerî, 273.

“Senin binlerce ma'bûdun var. Allah'ı bırakıp hepsine kul köle olmuşsun. Bir de çıkmış tek Allah'a kulluk ettiğini iddia ediyorsun.”

“Umduğun/beklediğin saadeti de sadece Allah'tan iste. Yıldıznameyi (ve fal gibi sana mutluluk getireceğini sandığın şeyleri) bırak.”

“Bilmez misin ki yıldızlar senden daha acizdir. Rızkı, şansını nereden bulsunlar da başkalarına versinler.”

“Bilmez misin ki, Allah'ın hükmü daima galiptir, geçerlidir, kaçınılmazdır. Hiçbir desise, hile ona karşı duramaz.”⁶⁴

Hız. Peygamber için yazdığı bir methiyesinde kavminin Allah'a ve Hız. Peygamber'e bağlılığını anlatırken onları “muvaahhid” olarak tanımlamakta ve bu bağlılıklarını da takva olarak nitelemektedir. (Basît Bahri)

مُوحِدُونَ إِلَهًا أَنْتَ صَفْوَتُهُ مَصْدَقُوكَ، فَلَا غَالَتْهُمْ غَوْلُ
إِنْ زَالَ عَنْ رَمِي أَعْرَاضِ الْهَدَى فِرَقٌ لَبَّيْنَا مُضَلَّلَةً قَالَتْ لَهُمْ: زَلُّوا
فَقَوْسٌ قَوْمِي بِالتَّقْوَى مُوْتَرَةٌ وَسَهْمُهُمْ بِاتِّبَاعِ الْحَقِّ مَنْصُولٌ

“(Ey Muhammed!) Onlar, seni seçip Peygamber olarak gönderen Rabbine tevhid ile bağlıdırlar. Senin getirdiğin her şeyi tasdik ederler. Bu sebeple onları hiçbir afet helak edemez (hiçbir yoldan çıkarıcı dalaletle sürükleyemez).”

“Eğer bir topluluk Allah'ın yolundan saparsa dalaletle düşer, doğru yoldan çıkarlar. Hidayet üzere olanlar ise onlara “Öylece sapkınlık üzere ölü” derler.

“Benim kavminin yayı, iman ipine takva ile sınımsız tutunmuştur. Oku ise hak ve hakikatin izinden gitmektedir.”⁶⁵

2.6. Takva, İhlâstır, Samimiyettir

Kalp te iyi niyet, ihlas ve samimiyet anlamlarıyla takva Zemaşşerî şiirlerinde sıkça karşımıza çıkmaktadır. Kendisini de takva ehli yani iş ve uğraşlarında, Allah'a ve insanlığa karşı halis niyetli ve samimi olarak tarif eden müellif takvayı bu anlamıyla şiirlerinde şöyle işlemiştir. (Tavîl Bahri)

وَإِنْ نَظَرْتُ عَيْنِي عَلَى الْوَدِّ وَالصَّفَا مَعَ الْبِرِّ وَالتَّقْوَى نَوَاطِرَ أَحْبَابِ

“Yeter ki gözlerim sevgiyle, iyilikle, takvayla (ihlas ve samimiyetle), doğrulukla, tertemiz bakan dostların bakışlarıyla, gözleriyle buluşsun.”⁶⁶

Ölüm hakikatinden bahisle, onun ansızın geleceği ve her an hazırlıklı olunması gerektiği konusunda insanlara nasihatle bulunduğu bir mersiyesinde, kalp temizliği, başka bir

⁶⁴ Dayf, Dîvânü'z-Zemaşşerî, 400.

⁶⁵ Dayf, Dîvânü'z-Zemaşşerî, 232.

⁶⁶ Dayf, Dîvânü'z-Zemaşşerî, 585.

ifadeyle ihlas ve samimiyetin önemine vurgu yapan Zemaşşerî, muhatabına takvayı şöyle tavsiye etmektedir. (Kâmil Bahri)

فَاعْقِدْ عَلَى التَّقْوَى فِؤَادَكَ وَاطْوِهْ لَا تَنْشُرَنَّ لِوَاءِكَ السَّمْعُودَا

“Sen kalbini takvaya bağla ve onu (şeytanın vesveselerinden) koru ve bunu da (kimseye) ifşa etme.”⁶⁷

Takvada aslolanın kalp temizliği, ihlas ve samimiyet olduğunu, kişilerin cins, renk, dil veya sosyal statülerinin değil, Allah’a karşı samimiyetlerinin esas alınacağını ise şu beytiyle ifade etmektedir. (Tavîl Bahri)

وَمَا فَاوَتْتُ فَرَسِيَّةً قَرَشِيَّةً وَلَيْسَ مَعَ التَّقْوَى تَفَاوُثُ الْأَجْنَاسِ

“Bir Fârsînin (Acemin) bir Kureyşîye (Araba) üstünlüğü söz konu olamaz. Takvada (kalpte)ki ihlas ve samimiyette) ırkların farklılığı bir şey değiştirmez.”⁶⁸

2.7. Takva, Adalettir, Doğrudur

Mu'tezile akidesinin, üzerine inşa edildiği ve “Usûl-i Hamse” olarak remzedilen esaslardan biri de adalettir. Bu sebepten olsa gerek Zemaşşerî adalet kavramına büyük önem ve değer atfetmiş, eserlerinde adalet olgusuna sıkça değinmiştir. Şiirlerinde de takvanın ayrılmaz bir parçası olarak adaleti, Allah korkusu, dini hassasiyet ve dürüstlük anlamlarına gelecek şekilde kullanmıştır. Özellikle yönetici ve kadılar söz konusu olduğunda, onların takvalarını, adalet ehli oluşlarını ön plana çıkarmıştır. Fahrulferîkayn Sirâcuddîn için yazdığı methiyesinde onu şu sözlerle övmektedir. (Vâfir Bahri)

بِتَقْوَاهُ سِهَامُ الْحَقِّ تَقْوَى وَيَبْقَى الزُّورُ مَكْسُورَ الْقِسْيِ

“Onun takvası (doğruluğu, dürüstlüğü, adaleti) sayesinde adalet okçuları daha da güçlenir. Yalan ve haksızlık ise kırılmış yay misali kalakalır.”⁶⁹

Zemaşşerî, ilim ve takvayı adaletin temeli kabul etmiş diğer bir ifadeyle adaleti, takva ve ilimle denk görmüştür. Onun adalet anlayışı, takva ve ilim olmadan işlevsizdir. Muhammed b. Arslan için nazmettiği mersiyesinde şunları söylemektedir. (Tavîl Bahri)

مِنَ الْعِلْمِ وَالتَّقْوَى تَكَامِلَ قِسْطُهُ فَحَلٌّ مِنَ الْعِلْيَاءِ فِي قُلَّةِ الرَّأْسِ

“Onun adaleti, ilim ve takvasıyla tekâmüle ermiş, mükemmelleşmiştir. (Böylece) O devasa bir şahsiyet olmuş, izzet ve şerefîni en yüksek mertebesine yükselmiştir.”⁷⁰

⁶⁷ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 400.

⁶⁸ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 199.

⁶⁹ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 324.

⁷⁰ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 199.

Harezmdede kadılık yapan Fahru'l-Ferîkayn Ebû Saîd Ahmed eş-Şârîî için yazdığı methiyesinde ilim, adalet ve takvayı peş peşe sırlayarak bu üç kavramın anlamdaşlığına ve birbirlerini tamamlayan kavramlar olduğuna işaret etmek istemiştir. (Tavîl Bahri)

قضاءً يليه العقل والعدل والتقى ويصحبُه العونُ الإلهيُّ والنصرُ

“(Fahru'l-Ferîkayn) senin hükümlerin akıl, adalet, ve takva üzerine inşa edilmiştir. (Böylece) vardığın hükümler Allah'ın yardım ve nusretine mazhar olmuştur.”⁷¹

Adaletin zıddı zulümdür. Zemaşşerî, adaletiyle methettiği Müntecebülmülûk'ü zalimliğiyle bilinen Haccâc⁷² ile mukayese ederken, Müntecebülmülûk'ün adil oluşunu takva kavramıyla ifade etmiştir. (Kâmil Bahri)

لو لا تقاك لسارَ غيرك سيرةً ما سارها في عهده حجاجها

“(Ey Müntecebülmülûk) Senin takvan (adaletin) olmasa, senin dışındakiler (vezirler) de tıpkı Haccâc'ın zamanında (valilik yaptığı dönemde uyguladığı zulüm) gibi zulmederlerdi.”⁷³

2.8. Takva, Akıl ve İlimdir

Divanında ve diğer tüm eserlerinde “Akıl tek mürşit ve yol göstericidir, insanı batıl bir yola saptırmaz”⁷⁴ diyen Zemaşşerî, takvayı akıldan ve ilimden ayrı hiç düşünmemiştir. Ona göre takva, akıl ve ilimsiz, ilim ise takvasız düşünülemez. Bu minvalde nazmettiği kasidelerinde, takva-ilim, takva-akıl ikilisini sık sık beraber kullanmıştır. (Vâfir Bahri)

وما أبصرتُ من شيءٍ جميلٍ كمثلِ العلمِ في الرجلِ التقِيّ

“Ben takva sahibi bir adamdaki ilim kadar güzel duran başka bir şey görmedim.”⁷⁵

Benzer bir şekilde takvadan mahrum bir aklın, kişiye ne dünyada ne ahirette hiçbir fayda sağlamayacağını şu dizerlerle dile getirmektedir. (Kâmil Bahri)

إياك والصّبوات لا يذهبُ بحلمك حُبُّها ما ينفَعُ النفسَ اللبِيبةَ لا التَّقِيَةَ لِنُبُّها

“Gençlik ve onun seni davet ettiği şeylerden uzak dur. Onlar (gençlik ve onun davet ettikleri) senin hilm (sabır ve anlayışını) izale edebilir.”

“Kişiye, eğer takvadan yoksunsa, sahip olduğu akıl hiçbir fayda sağlamayacaktır.”⁷⁶

Zemaşşerî, bu babdan olmak üzere, yüzyıllardır var olan fıkıh ve tasavvuf disiplinleri arasındaki mücadeleye bakışını da şu şekilde belirtmektedir. (Kâmil Bahri)

⁷¹ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 156.

⁷² İrfan Aycan, “Haccâc b. Yûsuf es-Sekafi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/427-428.

⁷³ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 426.

⁷⁴ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 599.

⁷⁵ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 324.

⁷⁶ Dayf, *Dîvânu'z-Zemaşşerî*, 336.

وإذا كَسَوْتَ فَجِيئَةً و عِمَامَةً
 ما واحِدُ الثَّوْبَيْنِ بِالْحَسَنِ
 لَمْ يَسْتَقِمِ فِي حِكْمَةِ بَدَنِ بِإِلَّا
 رَأْسٍ وَلَا رَأْسٍ بِإِلَّا بَدَنٍ

“Birini giydirmek istediğinde cübbesini ve imamesini birlikte al. Bu giysilerden sadece biriyle yetinmek güzel olmayacaktır.”

“Hikmet söz konusu olduğunda ise işin doğrusu şudur. Başsız (akılsız) bir beden (tasavvuf), bedensiz (tasavvufsuz) bir baş (akıl) olmaz.”⁷⁷

Zemahşerî'nin methiyelerine mazhar olan Harzemşah Muhammed b. Anuştekin, iki önemli vasfıyla bu methiyelere layık görüşmüştür. Bunlar takvası ve ildir. Şair bunu şöyle ifade etmektedir. (Basît Bahri)

هِيَهَاتِ إِنْ التَّقَى وَالْعِلْمَ هِمَّتُهُ
 وَإِنَّ هَمَّ الْمُلُوكِ الْكَأْسُ وَالنَّعْمُ

“Heyhat! (Harzemşah Muhammed b. Anuştekin'in) tek gayesi ve derdi takva ve ilim iken, diğer meliklerin amacı, kadeh tokuşturup şarkı söylemektir.”⁷⁸

2.9. Takva Riya ve Gösterişten Uzak Olmaktır

Yukarıda da zikredildiği üzere takvanın en bariz tezahürlerinden biri, ihlas ve samimiyettir. Riya ve gösteriş ise bunun tam zıddıdır. Zemahşerî, takvayı riya ve gösterişten uzak olmak anlamında şöyle kullanmıştır. (Tavîl Bahri)

وَيَارُبُّ حُجَّاجٍ فِدَاءَ صَرُورَةٍ
 وَطَائِفَةٍ قَالُوا: حَجَّجْنَا وَمَا حَجَّوْا
 وَكُلَّ حَجَّجٍ لَمْ يَشُدُّوا عُرَاهُمْ
 بِتَقْوَى، فَمَا حَجَّوْا وَلَكِنْهُمْ نَجَّوْا

“Hac yaptığını iddia eden niceleri vardır ki o taife şöyle demektedir: “Hac yaptık”. Ama onlar (kesinlikle) hac yapmamışlardır.”

“Nice hac yapanlar vardır ki onlar (rida ve izarlarını hac niyetiyle) giymemişlerdir. Onlar hac değil bilakis ticaret yapmaktadırlar.”⁷⁹

2.10. Takva Yöneticinin Vazgeçilmez Özelliğidir

İnsanlar arasında üstünlüğün tek ölçütü olan takva her Müslüman için elzem bir vasıf olup, kişiyi hem dünyada hem ahirette ihya eder, aziz kılar. Takva her Müslümana yakışır ancak idarecilerde, halkı yönetenlerde bambaşka güzel durur. Bunu böyle kabul eden Zemahşerî, yönetim kademesinde bulunan vali, vezir, kadı vb. idarecileri methederken takvayı zikretmeden geçmemiştir. Bu da, ona göre bir idarecinin takva sahibi yani, akıllı, adil, bilinçli, Allah korkusu taşıyan, ibadetlerini yerine getiren, günah işlemekten sakınan, iffetli, edepli, sorumluluk sahibi ve uygulamalarını Allah korkusundan kaynaklanan hassasiyetle yerine getiren biri olması gerektiğine inandığını göstermektedir. Nitekim

⁷⁷ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 416.

⁷⁸ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 254.

⁷⁹ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 62.

Selçuklu Sultanı II. Melikşah'ın önemli bürokratlarından Ebû Sa'd için yazdığı methiyelerde onun takvasını öne çıkarmakta ve şöyle övmektedir. (Tavîl Bahri)

و آيَةُ نَفْسٍ حُرَّةٍ أَشْبَهَتْهُ فِي كِفَايَتِهَا أَوْ أَمْنِهَا أَوْ تَقَاتِهَا

“Hangi asil ve şerefli insan ona denk olabilir. O (devlet idaresindeki) kifâyet ve liyâkatiyle, güvenilirliği ve takvasıyla eşsizdir.”⁸⁰

مَنْطِقُهُ حِكْمَةٌ وَشِيمَتُهُ تَقَى وَأَعْمَالُ بِرِّهِ سُنَنٌ

“Sözleri hikmet doludur. Karakteri zühd ve takva üzeredir. Yaptıkları hep iyiliktir. İnsanlar onu örnek alır ve izinden giderler.”⁸¹

حَرِيصٌ عَلَى الْخَيْرِ مُسْتَهْتَرٌ بِمَنْ يَتَّقِي اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ

“O iyilik konusunda son derece istekli, hevesli, Allah'a karşı hakkıyla takva ehli olanları da delicesine seven biridir.”⁸²

Bâtınîlere ve haçlılara karşı verdiği mücadeleden ötürü Dimaşk Valisi İsmail b. Tâcîlmülûk Böri için kaleme aldığı methiyede, onun vakar, takva, ilim, siyasî maharet ve adaletini birlikte zikretmekte ve şunları söylemektedir. (Basîl Bahri)

فِي حِلْمِهِ فِي تَقَاهِ فِي سِيَاسَتِهِ فِي عَدْلِهِ وَاحِدٌ مَفْقُودٌ أَشْكَالٍ

“O ağır başlılığı, takvası, siyaset bilgisi ve adaleti ile Melikler arasında eşi bulunmaz biridir.”⁸³

Şam Valisi Tâcîlmülûk Böri b. Tuğtekin'in Hâcib'i Yusuf b. Feyrûz'un vefatı üzerine yazdığı mersiyyede, onun kendisi için bir kardeş gibi olmasını ve insanlar tarafından çok sevilmesini, onun takva sahibi oluşuna bağlamış ve bunu şöyle dile getirmiştir. (Kâmil Bahri)

كُنْتَ التَّقِيَّ وَكُنْتَ خَيْرَ أَخٍ فِي اللَّهِ فِي تَقَوَاكَ لَا يُوقَفُ

الْأَلْفَ الْمَالُوفَ كُنْتَ مَعًا وَسِوَاكَ لَمْ يَأْلَفْ وَلَمْ يُؤْلَفْ

“Sen takva ehli bir insandın. Allah için kardeş olunacak en hayırlı kişiydin. Senin takvana, hamaset ve ıhlasına kimse sınır koyamaz.”

“Aynı anda hem seven hem de sevilen oldun. Senin dışında kimse (bu kadar) sevilip (bu kadar) da sevmedi.”⁸⁴

⁸⁰ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 141.

⁸¹ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 517.

⁸² Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 563.

⁸³ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 255.

⁸⁴ Dayf, Dîvânu'z-Zemaşşerî, 438.

Sonuç

İslamî ilimlerin hemen her alanında değerli eserler telif eden Zemahşerî, şiirleriyle de temeyyüz etmiş, işlediği konular ve bu konuları işleyiş biçimi ile de nev-i şahsına münhasır bir üslupla birçok kaside nazmetmiştir. Belagat ve nahiv alanlarında zirve bir şahsiyet olması yanında koyu bir Mu'tezilî olması ve Usûl-ü Hamseye bağlılığı hasebiyle de bazı kavramlara diğer tüm âlimlerden farklı yaklaşmış, onları kendine has idrak ve üslubu ile farklı şekillerde değerlendirmiştir. Onun tüm eserleri incelendiğinde görülecektir ki o bazı kavramlara özel bir önem atfetmiş, bu minvalde tevhit, adalet, akıl, takva ve ilim gibi kavramlara özellikle vurgular yapmış ve bu kavramları sadece eserlerinde işlemekle kalmamış, onların anlam ve içeriklerini bizatihi hayat düsturu olarak benimsemiştir.

Zemahşerî, Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnete sınıksız sarılmış, vahyi ve sünneti anlama da akli ve ilmi tek mürşit kabul etmiş, sadece Allah'a kulluk, takva, sadakat, vefa, iffet ve güzel ahlaki, hayat anlayışının temel taşları haline getirmiştir.

Genel olarak Kur'ân-ı Kerîm ve sahih sünnete, bireysel ahlaka ve akla dayanan bir din anlayışını benimseyen Mu'tezile mensupları arasında son derece zahidâne fikir ve uygulamalarıyla tebarüz etmiş nice âlim ve fikir adamı bulmak mümkündür. Bunlardan birisi de Zemahşerî'dir. Onun kaleme aldığı, nasihatler ve hikmetli veciz sözlerden oluşan, *Makâmât (Nasâihu'l-kibâr)*, *Atvâku'z-Zehab (Nasâihu's-sığâr)*, ve *Nevâbiğu'l-Kelim* isimli eserler incelendiğinde, takvanın en merkezde konumlandırıldığı görülecektir.

Divanında, “Ben ömrümde ilme sadakatten daha güzel bir şey bilmiyorum. İlim, edinilecek en değerli maldır ve ona paha biçilemez.”⁸⁵ “Ben takva sahibi bir adamda ilim kadar güzel duran başka bir şey görmedim.”⁸⁶ “(Ailem beni eğittikten) bana, beni tüm kötülüklerden koruyan takva elbisesini giydirdiler.”⁸⁷ diyen, takvayı, tevhit, ibadet ve itaat, adalet, izzet, güzel ahlak, hakkaniyet, sadakat ve vefa olarak gören Zemahşerî ona ne derece önem verdiğini ve takva ile ilmi ayrılmaz ikili olarak kabul ettiğini göstermiştir.

⁸⁵ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 577.

⁸⁶ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 324.


⁸⁷ Dayf, *Dîvânu'z-Zemahşerî*, 212.

Kaynakça | References

- Aycan, İrfan. "Haccâc b. Yûsuf es-Sekâfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/427-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Avcı, Hüseyin. *Zemaşerî Dîvânı (İnceleme-Tercüme -Dizin)*. Eskişehir: Eskişehir Osmangazi Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Bakırcı, Selami. 4. *Abbâsî Döneminde Edebî Çevre*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.
- Cebecioglu, Ethem. *Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Kitabevi, 2009.
- Cerrahoğlu, İsmail. "Zemaşerî ve Tefsiri". *Diyanet Dergisi* 19/1 (Ocak 1983), 59-96.
- Cürcânî, es-Seyyidü's-Şerîf. *Mu'cemu't-Ta'rifât*. thk. Muhammed Sıddîk el-Minşâvî. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 1403 h.
- Cüveynî, Mustafa ed-Dâvî. *Menhecû'z-Zemaşerî fi tefsîri'l-Kur'ânî ve beyânî İ'câzihî*. Mısır: Dâru'l-Meârif, 2. Basım, 1968.
- Çiçek, Hacı. *Zemaşerî ve Atvâku'z-Zeheb fi'l-Mevâ'iz ve'l-Hutab Adlı Eseri*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Çiftçi, Faruk - Özel, Harun. "Câhiliye Dönemi Zühd Edebiyatının Sosyal ve Kültürel Hayata Yansımaları". *Türk İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 5/17 (Haziran 2018), 395-419. <http://dx.doi.org/10.16989/TIDSAD.1539>
- Dâmeğânî, el-Huseyn b. Muhammed. *Kâmûsu'l-Kur'ân ev Islâhu'l-Vucûh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. thk. Abdülaziz Seyyidü'l-Ehl. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1983.
- Dayf, Abdüsettar. *Dîvânü'z-Zemaşerî*. Kahire: Müessesetu'l-Muhtar, 2004.
- Demirayak, Kenan. 1. *Abbasi Asrında Edebî Çevre (132-232/750-847)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Durmuş, İsmail. Karaarslan, Nasuhi Ünal. "SarîulGavânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Emin, Ahmed. *Zuhru'l-İslâm*. Birleşik Devletler: Müessesetü Hindâvî, 2017.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddin Muhammed Yakub. *el-Kâmusu'l-muhît*. thk. Muhammed Naîm eş-l-Arkasûsî. Beyrut: Mektebetu Tahkîku't-Türâs, 8. Basım, 2005.
- Gezgin, Ali Galip. "Toshihiko Izutsu'nun Kur'ân-ı Kerîm'i Anlama ve Yorumlama Yöntemi". *İslami Araştırmalar Dergisi* 1/18 (2005), 82-95.
- Gürkan, Necdet. "Muhadram Şairlere göre Hz. Muhammed". *Dînî Araştırmalar Dergisi* 6 (Ağustos 2003), 5-23.
- Habibe, Cabbâr. *el-Usûlü'l-Ma'rifîyye fi Şi'ri'l-Mu'tezile-Safvân b. Safvân el-Ensârî Unmûzecen*. Cezayir-Measker; Câmîatu Vahrân, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Huyemî, Fâtîma Yusuf. *Dîvânü Cârillah ez-Zemaşerî*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1429/2008.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'ân'da Allah ve İnsan*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1975.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâluddîn Muhammed b. Mukerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Ruveyfî. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebir, Haşim Muhammed eş-Şâzli,

- Muhammed Ahmed Hasebulah. Kahire: Dâru'l-Meârif, ts.
- Kahyaoglu, Yasin. *Hâricîlerin Edebî Yönleri*. Şanlıurfa: Harran Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1998.
- Karagöz, İsmail. "Kur'ân'da Takva Kavramı ve Muttaki İnsanın Özellikleri". *Diyanet İlmî Dergi* 4/31 (Aralık 1995), 49-61.
- Kur'ân-ı Kerîm ve Açıklamalı Meâlî*. çev. Hayrettin Karaman, vd. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Kuşeyrî, Ebu'l-Kâsım. *er-Risâle*. thk. Abdulhalim Mahmûd-Mahmûd b. eş-Şerif. Kahire: Dâru'ş-Şa'b, 1989.
- Merzebânî, Muhammed b. 'Imrân. *Ahbâru Şuarâi'ş-Şîa'*. thk. Muhammed Hâdî el-Emînî. Necef: el-Mektebetu'l-Haydariyye, 1968.
- Mütevellî, Abdüssettâr es-Seyyid. *Edebu'z-Zuhd fi'l-Asri'l-Abbâsî Neş'etuhû Tatavvuruhû ve Eşheru Ricâlihî*. Mekke: Câmiatu Ümmü'l-Kurâ, Doktora Tezi, 1972.
- Öztürk, Mustafa. "II. Meşrutiyetten Günümüze Kur'ân Mealleri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 9/18 (2011), 139-189.
- Ravâcbeh, Ahmed Râdî. *Şî'ru'z-Zuhd fi'l-Asri'l-Emevî*. Nablus-Filistin: Kuliyatu'd-dirâsâtu'l-'ulyâ, Kısmu'l-lugati'l-Arabiyye, Câmiatu'n-Necâh el-Vataniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Râzî, Fahrüddin. *Mefâtihü'l-Ğayb*. Mısır: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sâmerrâî, Fâdıl Salih es-. *Dirâsâtu'n-nahviyye ve'l-luğaviyye 'inde'z-Zemahşerî*. Bağdat: Dâru'n-Nezîr, 1970.
- Uludağ, Süleyman. "Takva". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Uludağ, Süleyman. "Vera". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/49-50. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Uylaş, Sait. 2. *Abbâsî Döneminde Edebî Çevre*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2001.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2021.
- Yılmaz, Nurullah. 3. *Abbâsî Asrında Edebî Çevre (334-447/945-1055)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1995.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Omer. *Esâsu'l-belâğ*. thk. Muhammed Basil 'Uyûnu's-Sûd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Omer. *Ruûsu'l-mesâil: el-Mesâilu'l-hilâfiyye beyne'l-Hanefiyyeti ve'ş-Şâfi'iyye*. thk. Abdullah Nezir Ahmed. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1987.
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. 'Omer. *el-Mustaksâ fi emsâli'l-Arab*. thk. Muhammed Abdülmuîd Han. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1987.

Tarihsel Meryem'den İmanın Konusu Olan Meryem'e: Meryem Kültündeki Teolojik Değişimler

Hülya Yıldız |  0000-0001-9668-2672 | hulya.yildiz@yalova.edu.tr

Doktora Öğrencisi; Öğr. Gör. | Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü; Yalova Üniversitesi
Dış İlişkiler Koordinatörlüğü | Sakarya; Yalova, Türkiye

ROR : 04ttnw109; 01x18ax09

Öz

İki bin yılı aşkın Hristiyanlık tarihinin erken dönemlerinden itibaren dindeki önemi, konumu ve rolü giderek artan Meryem, Katolik teolojinin alt branşı “mariyoloji” alanında müstakil olarak ele alınmaktadır. Mariyoloji halk inancında Meryem'e duyulan derin saygı ve sevgiden kaynaklı Meryem kültü ve inancıyla paralel bir gelişme göstermiştir. Yeni Ahit ve ilk dönem Kilise Babalarının yazıları gibi resmi Hristiyan kaynaklarında Meryem'e çok önem atfedilmemiş ve hakkında kısıtlı bilgilere yer verilmiştir. Dördüncü asırda İsa'nın insan ve ilahi tabiatlarının ilişkisi üzerine yapılan tartışmalar ile Meryem, teolojinin konularına dahil edilmeye başlanmıştır. İsa'nın tabiatlarıyla ilgili farklı görüşler ve tartışmalar, Meryem'in anne olarak rolünü ve statüsünü etkilemiştir. İlk dönem Hristiyanlıkta ayrı coğrafyalarda yaşayan muhtelif grupların türemesi, ortak bir kredo oluşturma ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. İsa'nın tabiatları konusundaki çelişkili görüşler arasında İsa'nın insan tabiatına vurgu yapmak isteyenler Meryem'in anneliğini delil göstermiştir. Bu tartışmalardan kısa bir süre sonra ilk Meryem dogması “Tanrı Annesi” (431) kabul edilmiştir. Teolojideki bu gelişmelere ek olarak apokrif eserler ve halk inancıyla birlikte Meryem inancı giderek bir külte dönüşmüştür. Bu süreç, Katolik teolojide Meryem'e ait üç inanç esasının daha ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Meryem inancındaki bu gelişmeler zamanla Meryem kültürünün anlamını derinleştirmiştir. Bu gelişimin izlerini sürmek adına öncelikle Hristiyanlığın erken dönem yazılı kaynaklarına bakılmalıdır. Bu nedenle öncelikle Kutsal Kitap'ın bize tasvir ettiği Meryem ele alınmıştır. Kutsal Kitap dönemi sonrası ve Meryem'e dair ilk dogmanın ilanına götüren üç asırlık dönem içerisinde dini literatürün en önemli kaynaklarından biri olan Kilise Babalarının yazılarında Meryem'e dair yazılanlara yer verilmiştir. Katolik Kilisesinin Meryem hakkındaki söylemlerinin gelişmesinde teolojik tartışmaların yanı sıra apokrif eserler de etkili olmuştur. Resmi kilise öğretisinin dışında kalan bu eserlerde Kutsal Kitabın aksine Meryem'in hayatı doğumundan ölümüne kadar ele alınmıştır. Meryem'le ilgili henüz bir dogma ilan edilmeden önce yaygınlık kazanan bu eserlerin resmi kilise söylemlerine olan tesirini Kilise Babalarının yazılarında, apokriflerden yaptıkları alıntılar ile görmek mümkündür. Bunlardan en yaygın bilineni Yakup İncilidir. Yakup İncili, Meryem'in bakire doğumu ve İsa'nın mucizevi doğumunu detaylı bir şekilde anlatması, Hristiyan topluluklarında Meryem'e olan saygıyı artırmıştır. Bu metin, Meryem'in kutsallığına vurgu yaparak onun değer ve önemini önce halk bazında sonrasında resmi kilise söyleminde arttırmıştır. Benzer şekilde erken dönemde kaleme alınmış ve Meryem'in ölümünü ve göğe

yükselmesini ele alan birçok apokrif eser önce halk nezdinde bu inancın benimsenmesini sağlamış ve ardından 1950 yılında resmen kilisenin ilan ettiği bir dogma olmuştur. Bu makalede, Hristiyanlığın Katolik mezhebi içerisinde halk inancının bir yansıması olan Meryem kültü ve Meryem'le ilgili resmi kilise öğretilerinden oluşan mariyolojinin birbirini besleyerek oluşturdukları dinamik etkileşimin, Meryem teolojisine katkısı ele alınacaktır. Bu minvalde erken dönem Kilise Babalarının yazılarına ek olarak bazı apokrif eserlerin Meryem teolojisinin gelişimine olan katkıları ele alınacaktır. Meryem'in ebedi bekaret dogması bağlamında "Yakup İncili" ve Meryem'in göğe yükselmesi dogmasında "Meryem'in Uykusu" ve "Meryem'in Uykusunu anlatan Altı Apokrif" gibi eserlerin doktrin oluşumuna etkileri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler


Dinler Tarihi, Mariyoloji, Theotokos, Ebedi Bekaret, Lekesiz Gebelik, Göğe Yükselme, Lex Orandi Lex Credendi.

Atıf Bilgisi


Yıldız, Hülya. "Tarihsel Meryem'den İmanın Konusu Olan Meryem'e: Meryem Kültündeki Teolojik Değişimler". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 257-276. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.10>

Geliş Tarihi	07.03.2024
Kabul Tarihi	08.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - Turnitin
Makale Bilgisi	Bu çalışma, henüz savunulmamış doktora tezinden türetilmiştir. Tez, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsüne bağlı olarak Prof. Dr. Fuat Aydın danışmanlığında yürütülmektedir.
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

From Historical Mary to Mary of Faith: Theological Transformations in the Cult of Mary

Hülya Yıldız |  0000-0001-9668-2672 | hulya.yildiz@yalova.edu.tr

PhD Student; Lecturer | Sakarya University Institute of Social Sciences Doctoral Student; Lecturer,
Yalova University Foreign Relations Office | Sakarya; Yalova, Türkiye

ROR : 04ttnw109; 01x18ax09

Abstract

The significance, position, and role of Mary in Christianity have undergone a remarkable evolution over the course of the two-thousand-year history of the faith. From the early stages of Christianity to the present day, Mary's stature has progressively increased, garnering deep reverence and devotion among believers. Now, she stands as a central figure, independently addressed within the Catholic theological sub-branch known as "Mariology". The development of Mariology can be traced alongside the growth of popular belief in Mary's profound significance. This reverence for Mary has contributed to the flourishing of her cult and the deepening of faith among lay people and clergy. Despite this initial scarcity of information about Mary in official Christian sources such as the Holy Bible and the writings of early church fathers, her importance gradually became a topic of theological discourse. It was in the fourth century that discussions surrounding the nature of Jesus, particularly the relationship between his human and divine natures, prompted theologians to consider Mary's role more seriously. As debates on Jesus' natures unfolded, Mary's significance began to be intertwined with theological matters, ultimately influencing her status within Christianity. The diverse sects that emerged in different geographical regions during early Christianity necessitated the formulation of a common creed. Those emphasizing the humanity of Jesus often cited Mary's motherhood as evidence, leading to the proclamation of the first Mary dogma at the council of Ephesus in 431, which officially recognized her as the "Mother of God". In addition to theological developments, apocryphal works and popular beliefs also played a significant role in shaping the discourse on Mary. These Works, existing outside the official church doctrine, offered alternative narratives about Mary's life, from her birth to her death. Notably, texts such as the Gospel of James provided detailed accounts of Mary's virgin birth and Jesus' miraculous conception, further enhancing her revered status within Christian communities. The influence of apocryphal works on official church discourse is evident in the quotations made by church fathers, showcasing the dynamic interplay between popular belief and formal theology. This interaction has significantly shaped Mary's theology within Catholicism, highlighting the intricate relationship between her cult and Mariology. In conclusion, Mary's journey from a figure of limited importance to one of profound significance exemplifies the evolving nature of Christian theology and devotion. Her enduring legacy continues to inspire reverence and devotion among believers, bridging the

gap between popular belief and official doctrine within the Catholic Christian denomination. In this context, the influences of certain apocryphal Works on the formation of doctrine will be examined, in addition to the writings of early Church Fathers. The impact of texts such as the “Gospel of James” on the doctrine of Mary’s perpetual virginity and the “Book of Mary’s Repose” and the “Six Books Dormition Apocryphon” on the doctrine of Mary’s assumption will be examined.

Keywords

History of Religions, Mariology, Theotokos, Perpetual Virginity, Immaculate Conception, Assumption, Lex Orandi Lex Credendi.

Citation

Yıldız, Hülya. “From Historical Mary to Mary of Faith: Theological Transformations in the Cult of Mary”. *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 257-276. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.10>

Date of Submission	07.03.2024
Date of Acceptance	08.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Article Information	This article is derived from a doctoral thesis that has not yet been defended. The thesis was prepared by Sakarya University, Institute of Social Sciences. It is carried out under the consultancy of Prof. Dr. Fuat Aydin.
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Hristiyan dünyasında, İsa'dan sonra en önemli şahsiyet kabul edilebilecek olan Meryem, özellikle Katolik ve Ortodoks Hristiyan geleneğinde yüksek bir saygıya ve öneme sahiptir. Matta (1:18-25) ve Luka (1:26-38) İncillerine¹ göre Meryem Kutsal Ruh aracılığı ile bakire bir kız iken hamile kalır ve İsa'yı doğurur. Bu mucizevi doğum ile Meryem'e "Theotokos" yani "Tanrı Doğuran" sıfatı verilerek İsa'nın tanrısal ve insan doğasını taşıyan annesi olduğu vurgulanır. Meryem'in anneliği, Hristiyanlık öğretilerinde merhamet, sevgi ve koruyuculuk sembollerini taşır. Aynı zamanda Meryem'e yönelik dua ve ibadetler, Katolik ve Ortodoks Hristiyan topluluklarında yaygın olup Meryem'e olan sevgi ve ihtiramı bir külte dönüştürmüştür. Meryem'in yaşamı ve örnek kişiliği, Hristiyanlar için manevi bir rehberlik kaynağı olmuş ve onun kutsal annelik rolü Hristiyan sanat, edebiyat ve kültüründe derin izler bırakmıştır.

Meryem'in Hristiyanlık içerisinde merkezi bir figür haline gelmesi, tarihsel, teolojik ve kültürel birçok faktörün gelişimi sonucu gerçekleşmiştir. İncil metinlerinde Meryem'e sınırlı bir yer ayrılmış olsa da Meryem kültü zaman içinde derinleşmiş ve genişlemiştir. Biz konumuz itibarıyla Meryem kültürünün oluşumuna ve yayılmasına katkı sağlayan teolojik değişimlere Meryem dogmaları bazında yer vereceğiz. Katolik inanç içerisinde gerçekleşmiş olan bu değişimi erken Hristiyanlıktan itibaren Kutsal Kitap, Kilise Babaları yazıları ve konsil sonuçları belirlemiştir. Birbirinden beslenen bu kaynaklar bir kültürün doğuşuna etki ederken Katolik teolojisinin gelişimine de katkı sağlamıştır.

1. Erken Dönem Hristiyan Kaynaklarında (Tarihsel) Meryem

İsa'nın MS.30'lu yıllarda vefatı ile dördüncü asrın sonlarına kadar yazılmış yazılı belgeler Hristiyanlığın erken dönem kaynakları kabul edilir. Apostolik (havarisel) geleneğe dayanan, teolojik olarak kendi içinde tutarlı ve daha sonra Kilise otoritelerince kabul edilmiş olan metinler kanonik kabul edilmişken kanona dahil edilmeyen yazılı metinler apokrif eser olarak adlandırılmıştır. Günümüz Hristiyanlarınca kabul edilen Kutsal Kitabın Yeni Ahit bölümünü oluşturan kanonik eserler, Pavlus'un mektuplarının yanı sıra diğer havarisel mektuplar ve İncillerden oluşmaktadır. Erken dönem Hristiyan kaynaklarını oluşturan diğer önemli yazılar ise, erken Hristiyan düşünürleri olan Kilise Babalarının eserleridir. Bu yazılar, Hristiyanlık öğretilerinin, inançlarının ve Kilise geleneğinin şekillenmesinde etkili olmuştur. Hristiyanlığın erken dönem kaynaklarını oluşturan bu eserler içerisinde Meryem'in konumunu belirlemek Meryem kültürünü anlamak açısından önemlidir.

¹ *Kutsal Kitap* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016), Mat. 1:18-25, Luk. 1:26-38.

1.1. Kutsal Kitap'ta Meryem

Hristiyan Kutsal Kitabını oluşturan Yeni Ahit kitaplarına ek olarak Hristiyanlar, kendilerinden önceki din mensupları olan Yahudiliğin kutsal yazılarından oluşan Eski Ahit'i Kutsal Kitap kanonlarına dahil etmişlerdir. Literal bir okumayla Eski Ahit içerisinde Meryem'den bahsedildiğini söylemek güçtür. Ancak Hristiyan ilahiyatçılar kurtuluş teolojisinin bir parçası olarak kabul ettikleri Eski Ahit'in bazı pasajlarında sembolik anlatımlar ile Meryem'den bahsedildiğini kabul etmektedirler.² Bununla birlikte Meryem'den ilk olarak Yeni Ahit kaynakları bahsetmektedir.

Yeni Ahit'in tarihsel olarak en eski bölümü olan Pavlus'un Mektupları arasında Galatyalılar'a (MS 53-54) yazdığı mektubunda ismen olmamakla birlikte Meryem'den bahsettiği kabul edilmiştir. İlgili pasajda Pavlus Meryem'den "kadın" olarak bahseder ("Yasa altında olanları özgürlüğe kavuşturmak için kadından doğan, Yasa altında doğan öz Oğlu'nu gönderdi." (4:4-5)). Pavlus'un Meryem'den kadın olarak bahsetmesi, Kitab-ı Mukaddes yorumcularına göre onun İsa'nın insan doğasına vurgu yapmak istemesinden kaynaklıdır.³ Bu pasaj dışında Pavlus Meryem'i tekrardan zikretmez. Nitekim Pavlus'un yazıları kristoloji⁴ odaklıdır. Bu nedenle Meryem'den sadece biyolojik bir gerçeklik olarak bahseder.

Yazılış tarihleri açısından dört İncil arasında en erken tarihli olan Markos İncilinde (yaklaşık MS. 70) Meryem'den iki defa bahsedilir. İlki, Markos 3:31-35'te geçen bir olayla ilgilidir; bu pasajda İsa'ya, çevresindekilerle konuşurken dışarıda annesinin ve kardeşlerinin olduğu haberi verilir. Markos İncilinde Meryem'e ikinci atıf, altıncı babda geçer ve İsa vaaz verirken, komşuları onun bilgeliği karşısında şaşkınlıkla "bu Meryem'in oğlu değil mi?" diye birbirlerine sorarlar. Her iki anlatımda da konunun öznesi İsa'dır ve Meryem'den sadece İsa ile bağlantılı olarak bahsedilmektedir.

Matta, İnciline (MS. 80-90), İsa'nın soy ağacını peygamber Davut'a dayandırarak başlar. Meryem, İsa'nın annesi olarak bu soy ağacına dahil edilir. Matta, Meryem'in bakire doğumuna ilk defa değinen yazardır (1:18-25). Cebrail Meryem'i ziyaret eder ve ona Kutsal Ruh tarafından gebe kalacağı ve Tanrı'nın Oğlunu doğuracağı haberini verir. Bu haber karşısında şaşkınlığını gizleyemeyen Meryem Tanrının buyruğunu kabul eder. İlgili pasaj İsa'nın mucizevi doğumuna odaklanmakla birlikte Meryem dindarlığını beslemesi ve onun bekaretini vurgulaması açısından önemlidir. Yine İsa'nın doğumundan sonra yıldızbilimcilerin ziyareti ve meleğin uyarısı ile Mısır'a kaçış rivayetlerinde Meryem'den bahsedilmektedir. Kutsal Kitap yorumcularına göre Meryem'in enkarnasyondaki rolü, onu

² Yeşaya 7:14 "İşte, kız gebe kalıp bir oğul doğuracak; adını İmmanuel koyacak". Bu pasajı İncil yazarı Matta Meryem'in mucizevi doğumuna referans göstermek için Eski Ahit'ten alıntılar (Mat. 1:23).

³ C.P. Ceroke, "Mary, Blessed Virgin, Articles On", *New Catholic Encyclopedia*, ed. Berard L. Marthaler (New Haven: Thomson Gale, 2003), 239.

⁴ İsa'nın doğası, özellikle ilahi ve insan doğası arasındaki ilişki ile ilgilenen teoloji dalı. Bkz. J.C. Cooper, *Dictionary of Christianity* (Chicago: Fitzroy Dearborn, 1996), "Christology", 52.

tanrı ile insan arasında bir aracı konumuna getirmiştir.⁵ Bu nedenle resmi Kilise kayıtlarında ondan aracı (Mediatrice) olarak da bahsedilmiştir.⁶ -Adına adanmış kiliseler, tapınaklar, resimler, heykeller, mucizevi madalyonlar ve tespih gibi- Meryem'e ait dini objeler ile popüler inançta onun Tanrı ile insan arasındaki aracı rolü belirginleşmektedir.

Matta ve Markos İncillerinden sonra Luka, Meryem hakkında sessizliğini bozar. Gerçekten Luka İncili Meryem'den en çok bahseden İncil olmuştur. Matta'da geçen meleğin müjde sahnesine bu İncil de yer verir. Meryem teyzesi Elizabet'in de hamile olduğunu Cebrail'den öğrenir ve onu ziyarete gider. Bu İncil'e göre Meryem nüfus sayımı için nişanlı Yusuf ile Beytüllahim'e giderken bebek İsa'yı bir yemlikte doğurur. Doğum sonrasında Meryem, Yahudi yasasına göre ilk oğlu olan İsa'yı Tanrı'ya sunmak ve arınmasını gerçekleştirmek amacıyla tapınağa gider (2:21-38). Tapınakta yaşlı ve bilge bir adam olan Simon ile karşılaşır. Simon, İsa'nın geleceği hakkında kehanetlerde bulunarak Meryem'e "Senin kalbine de adeta bir kılıç saplanacak" der ve Meryem'in en başta oğlunun çarmıhta gerilerek ölmesine şahitlik etmesiyle yaşayacağı kederine işaret eder. Meryem'in acısını ve matemini betimleyen "Mater Dolorosa" yani kederli anne motifi zamanla mariyolojide önemli bir unsur haline gelir.⁷ Katolik kültüründe ve sanatında, özellikle heykel ve resimde Meryem'le ilgili bu motifin çokça işlendiği görülür. En yaygın resmedilen sahnelerden biri olan İsa'nın ölümü sırasında Meryem çarmıhın altında acılar içinde betimlenir. Oğlunun ölümünde kederli halini işleyen bir diğer sanatsal form ise "Pieta"⁸ betimlemeleridir. Bu formda Meryem çarmıhtan indirilen oğlunu kucaklar haledir. Bu sanatsal ve dini formun amacı seyreden izleyicinin empati kurarak Meryem'in acılarına ortak olmasıdır.

Son İncil olan Yuhanna'da Meryem, Sinoptik İncillerdeki alışılmış konuların dışında zikredilmektedir. İlk olarak Meryem'den Oğluluyla birlikte Kana düğünündeki varlığından bahsedilir. Düğün esnasında düğün sahibinin şarabı tükenir ve bu durumu fark eden Meryem, İsa'ya şarabın tükendiğini bildirir. İsa, Meryem'e "Anne, benden ne istiyorsun? Benim saatim henüz gelmedi" şeklinde cevap verse de İsa boşalan şarap testilerini su doldurarak onları şaraba çevirir. Yuhanna'nın verdiği bilgiye göre bu İsa'nın ilk mucizesidir. Yuhanna tekrar Meryem'den İsa'nın haça gerildiği esnada onun yanında bulunmasıyla bahseder (19:25). İsa haç üzerinde ölmeden önce annesi Meryem'i havari

⁵ Michael O'Carroll, "Mary Mediatress", *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*, ed. Michael, ed. Michael O'Carroll (Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000), 238.

⁶ Papa II. John Paul tarafından yayınlanan *Redemptoris Mater* (Kurtarıncının Annesi) genelgesinde Meryem'in arabaluculuğundan bahsedilmiştir. Bk. Papa II. John Paul, "Redemptoris Mater", 1987.

⁷ Miri Rubin, *Mother of God: A History of the Virgin Mary* (New Haven: Yale University Press, 2009), 314.

⁸ Pieta, İtalyanca bir keline olup "merhamet" ve "acı" anlamlarına gelir. İsa'nın çarmıha gerildikten sonra Meryem Ana'nın onun bedenini kucakladığı resim ve heykel biçimindeki sanat eserlerini ifade eder. En ünlü örneklerinden biri, Vatikan'da Aziz Petrus Bazilikasında yer alan Michelangelo'nun Pieta'sıdır. Bu eser, acıma, şefkat ve annelik sevgisinin etkileyici bir temsili olarak kabul edilir. Daha geniş bir bilgi için bkz. Yavuz S. Yüzcüoğlu S., "Acıyı Okumak: Temsil ve İfade Bağlamında Pieta Betimleri", *Art-Sanat* 5 (2016), 47-62.

Yuhanna'ya ve onu da Meryem'e birbirlerine evlatlık ve analık etmek üzere emanet eder (19:26-27). Katolikler için İsa'nın bu sözleri Meryem'in evrensel anneliğini⁹ destekler niteliktedir. Kutsal Kitap yorumcularına göre Meryem'in İsa'nın ilk mucizesine müdahale etmesi ve ölüm anında yanında bulunması, onun Tanrının kurtarıcılık faaliyetinde İsa'nın yanında yer aldığını gösterir. Meryem, oğlu İsa'nın çarmıha gerilmesine ve insanlığın günahları adına kefaret ödeme sürecine ortak olmuştur. Hristiyanlıkta tek ve mutlak kurtarıcı Tanrı olmakla birlikte Meryem "co-redemptrix" yani "kurtarıcıyla birlikte olan" şeklinde anılmıştır.¹⁰

Meryem hakkında Kutsal Kitabın verdiği bilgiler sınırlıdır. İncillerde onun doğumu, ölümü veya fiziksel görünümüne dair ayrıntılara yer verilmemiştir. İncillerde genellikle ondan "kadın, İsa'nın annesi ve Meryem" şeklinde bahsedilmiştir. Meryem, doğum hadisesi dışında İsa'nın çarmıha gerildiği olayda, Kana düğününde, Tapınakta, Mısır'a kaçışta ve İsa'nın kardeşleriyle birlikte bahsedildiği yerlerde adı geçmektedir. Bunların dışında Kutsal Kitapta Meryem'le ilgili bir bilgiye rastlanmaz.

Hristiyanlığın ilk üç asrında teolojinin odak noktası kristoloji yani Mesih İsa'nın çarmıha gerildikten üç gün sonra dirilmesi idi. Pavlus'un Mektuplarında bu konu merkezi bir öneme sahiptir. Bu dönemde doktrinlerin belirlenmesinde kristoloji yeterli görülmuş, fakat üçüncü asırdan sonra İsa'nın doğasına ilişkin tartışmaların bir parçası olarak mariyoloji de ön plana çıkmaya başlamıştır. Böylece İsa'nın Meryem'den doğduğu ortaya konulmak suretiyle onun aynı zamanda İnsan oğlu olduğu da ispatlanmak istenmiştir. Çünkü İsa sadece tanrısal eylemlerde bulunmamış aynı zamanda insan olarak örnek davranışlar sergilemiş ve bunlar kanonik metinlerde ayrıntılı bir şekilde yer almıştır. Bu nedenle dördüncü asra geldiğimizde kristolojinin ana konuları arasına İsa'nın doğumu, bedeni ve anne karnındaki durumu dahil olmuş ve bu durum Efes Konsiliyle (431) birlikte resmi bir boyut kazanmıştır.

1.2. Erken Dönem Kilise Babalarının Yazılarında Meryem

Kilise Babalarının yazıları, Hristiyan doktrinlerinin ve öğretilerinin gelişimine önemli katkılarda bulunmuştur. Bu eserler, Hristiyan inançlarının doğru anlaşılmasında ve formüle edilmesinde Kutsal Kitap'tan sonra ikinci kaynak görevi görmüştür. Meryem dogmalarının belirlenme aşamasında da Kilise Babalarının yazılarından referanslar gösterilmiştir. Bu bölümde konu itibarıyla Efes konsili öncesi yani erken dönem Babalarının Meryem hakkında yazdıklarına yer verilecektir. Konsil öncesi ve sonrasında yazılanlar arasında bazı farklılıklar ve vurgu değişiklikleri görülebilmektedir. Konsil öncesi Kilise Babalarının Meryem hakkındaki yazılarında belirsizlik ve çeşitlilik bulunurken, konsil sonrasında Meryem'e dair doktriner belirlemelerin etkisiyle bu konuda daha fazla birlik ve

⁹ Onun bir sıfatı da "Mater Ecclesiae" dir. Kilisenin Annesi olan Meryem, inananlarının koruyucusu ve kollayıcısı kabul edilmiştir. Bkz. Papa VI. Paul, "Lumen Gentium", 1964, 53, 56.

¹⁰ II. Vatikan Konsilinde yayınlanan *Lumen Gentium* genelgesinin 58. Maddesinde Meryem'in İsa'nın haçtaki acısına ortak olduğu kabul edilmiştir.

vurgu görülmüştür. Erken dönem Kilise Babalarının yazılarından ziyade konsil sonrası yazarların eserlerinde Meryem'in Tanrı Anneliği, Ebedi Bekareti, Lekesiz Gebeliği ve Göğe Yükselmesi gibi dogmaların tanımı, daha belirgin hale gelmiştir.

Erken dönem Hristiyanlıkta, Hristiyanlık doktrini henüz tam anlamıyla olgunlaşmamış olduğundan birçok teolojik mesele tartışma konusu olmuştur. Bu nedenle söz konusu dönemde Hristiyan toplulukları arasında teolojik farklılıklar ve anlaşmazlıklar bulunmaktaydı. İlk Kilise Babaları eserlerinde, Hristiyan inançlarının temellerini oluşturan ana teolojik konulara odaklanmış ve yazılarında Meryem'den müstakil olarak az bahsetmişlerdir.¹¹

Birinci yüzyılda yaşamış Kilise Babası Antakyalı İgnatius (35-107), İsa'nın insan tabiatını kabul etmeyen heretiklere karşı Meryem'in anneliğini ve İsa'nın Meryem'in soyu üzerinden Davut'a uzandığını yazmıştır.¹² Her beşerin bir anneden doğması gibi İsa'nın da Meryem'den doğduğunu mektuplarında vurgulamıştır.¹³

Şehit Justin (110-165), Meryem'in müjdeleme sahnesinde Tanrı'nın buyruğuna itaat ederek İsa'yı doğurması ile Tanrı'nın insanlığı kurtarma misyonunda aktif rol aldığını yazar. Justin, Havva-Meryem karşılaştırmasını yapan ilk yazardır. Ona göre Havva'nın itaatsizliği dünyaya günahı ve ölümü getirirken Meryem'in itaati kurtuluşu getirmiştir.¹⁴ Şehit Justin ile aynı dönemlerde yaşayan Lyonlu Irenaeus (120-202), kendi dönemi içerisinde heretik düşüncelere karşı kaleme aldığı meşhur eseri "Sapkınlara Karşı" (Adversus Haereses)¹⁵ ile heretik gruplarla mücadele etmiştir. Irenaeus, eserinde Şehit Justin'in Havva-Meryem karşılaştırmasını devam ettirerek Meryem'den Yeni Havva olarak bahseder. Irenaeus, bu adlandırmayla Havva'nın yol açtığı yıkıcı etkileri Meryem'in telafi ettiğini belirtir.¹⁶ Şehit Justin'in Havva-Meryem karşılaştırmasında Havva'nın karşısında kurtarıcı misyonuna dahil edilen Meryem'in, Irenaeus'un Yeni Havva isimlendirmesiyle bu rolü pekiştirilmiş olur.

İgnatius'un Meryem hakkında yazdıklarına benzer şekilde ikinci yüzyılda yaşayan ve ilk Latin Kilise Babası Tertullian (160-240), dönemin heretik gruplarına karşı İsa'nın insani tabiatını savunmak için Meryem'in anneliğinden bahsetmiştir.¹⁷ Buna karşın yazılarında

¹¹ Luigi Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought* (San Francisco: Ignatius Press, 1999), 25.

¹² Ignatius, "The Epistle of Ignatius to the Trallians", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/182-197.

¹³ Ignatius, "The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 1/224-239.

¹⁴ Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 46-47.

¹⁵ Irenaeus, "Against Heresies", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 841.

¹⁶ Irenaeus, "Against Heresies", 1348.

¹⁷ Tertullian, "On the Flesh of Christ", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian

Meryem'i kusurlara sahip bir insan olarak betimler. Tertullian, Meryem'i İsa'nın davasına şüpheyle yaklaşmasından dolayı eleştirir. Ona göre Sinoptik İncillerde, İsa vaaz verirken, onu dinleyenler arasında olmayan "Meryem ve kardeşleri" onun davasına tam iman etmemişlerdir. Tertullian, Meryem'in ebedi bekaretine inanmamaktadır. Onun bakire iken hamile kaldığını fakat doğumla birlikte bunun bozulduğuna söylemektedir.¹⁸

Erken dönem Hristiyanlık yazılarında Meryem'e en çok yer veren İskenderiye ekolü Kilise Babaları olmuştur. İkinci ve üçüncü asırlarda yaşayan Clement (150-215) ve Origen (185-254), Meryem hakkında öncüllerinin yazdıklarına fazla katkıda bulunmamakla birlikte dördüncü asırda Ariusçulukla mücadelesi dolayısıyla tanınan Athanasius (296-373) Meryem inancının savunuculuğunu yapmış ve yazılarında Meryem'den "Theotokos" olarak bahseden ilk Kilise Babalarından olmuştur.¹⁹ İznik konsili (325) ve Efes konsili (431) arasında geçen yaklaşık bir asırlık süre zarfında genel anlamda Meryem hakkında yazılanlar artmıştır. Milano fermanıyla (313) birlikte dördüncü asırda Hristiyanlığın meşru bir din kabul edilmesi, bu dinin kurumsallaşma sürecini artırarak manastır hayatının yaygınlaşmasına zemin hazırlamıştır. Manastır çevrelerinde bakire bir yaşam idealine kendini adayanlar için Meryem, dini otoritelerce örnek gösterilmiştir.²⁰

Konsiller dönemine kadar olan süreçte, Kilise Babaları eserlerinde Meryem'e dair yazdıkları genellikle onu İsa'nın annesi olarak ve İncil'deki rolüne odaklanarak ele almışlardır. Örneğin, Antakyalı İgnatius, Meryem'in İsa'nın insan doğasını kabul etmeyenlere karşı önemli bir argüman olduğunu ve İsa'nın Meryem'in soyundan geldiğini belirtir. Şehit Justin ve Lyonlu İreanaeus gibi diğer Kilise Babaları, Meryem'i Havva ile karşılaştırarak onun itaat ve rolünün kurtuluş misyonunda önemli olduğunu öne sürer. Ancak, Tertullian gibi bazıları, Meryem'i kusurlara sahip bir insan olarak betimler ve ebedi bekaretine inanmaz. Mariyolojinin gelişimi açısından, konsil öncesi dönemde Meryem'in rolü ve doğası hakkındaki görüş çeşitliliği yerini konsil sonrası dönemde daha fazla birlik ve vurguya dönüştürmüştür.

2. Meryem Dogmaları

Katolik Kilisesinde İsa'dan bağımsız Meryem'e ait bir inanç alanının oluşması 431 yılında Efes konsilinde Meryem'le ilgili ilk dogmanın yani bir inanç esasının ortaya konmasıyla başlamıştır. Dogma, ilahi vahyin Kilise otoritesince tanımlanıp açıklanmasıdır ve Kilise mensuplarının inanmak zorunda oldukları inanç esasını ifade eder. Katolik teolojide dogmanın kaynağı Kutsal Kitap, havarisel gelenek, konsiller ve Papanın

Classics Ethereal Library, 1885), 1149.

¹⁸ Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 65.

¹⁹ Philip Schaff, "The Theology of S. Athanasius", *Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series)*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 154.

²⁰ Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 97-98.

yanılmazlığı ilkesine dayanmaktadır.²¹ Meryem’le ilgili dört dogmanın ilki olan “Tanrı Annesi” konsil kararı sonucu, Meryem’in “Ebedi Bekaret” inancı erken Kilise Babaları arasında oybirliğiyle kabul görmüş ardından konsiller ve papalık tarafından tasdiklenmiş, “Lekesiz Gebelik” ve “Göğe Yükselme” inançları, Papanın yanılmazlığı ilkesince papalık vesikaları ile ortaya konmuştur. Bunlardan ilk ikisi IV. ve V. yüzyıllarda, diğerleri de modern dönemde (1854, 1950) kabul edilmiş dogmalardır.²²

Efes konsili, Katolik Kilisesi’nin Meryem teolojisi yani mariyolojinin miladı olarak kabul edilmektedir. Konsil öncesinde her ne kadar Meryem dindarlığına ait ipuçları bulunsa da konsil sonrasında Meryem’in dogmatik olarak Theotokos yani Tanrı anası kabul edilmesi Meryem dindarlığına bir ivme kazandırmıştır. Meryem dindarlığının halk arasında yaygınlaşması tarihsel süreç içerisinde Meryem ile alakalı üç inanç esasının eklenmesi ile sonuçlanmıştır.

2.1. Tanrı Annesi (Theotokos) Dogması

İlk Meryem dogması, 431 yılında gerçekleştirilen üçüncü ekümenik konsil olan Efes konsilinde alınan kararlardan biri olmuştur. Bu konsilde Meryem’e Theotokos yani “Tanrı Annesi” unvanı verilmiştir.²³ Konsilin toplanma amacı, İsa’nın ilahi ve insani tabiatı arasındaki ilişki konusunda farklı teolojik görüşlere bir son vermektir. Konsil tartışmaları iki görüş etrafında şekillenmiş ve ilk görüşün savunucusu, İskenderiye piskoposu Cyrill’e aitti. Cyrill Meryem’in Theotokos olarak adlandırılmasını savunmaktaydı. Ona göre, Meryem sadece İsa’nın insan tabiatının değil, aynı zamanda ilahi tabiatının da annesiydi.²⁴ İsa’nın ilahi ve insani tabiatının birlikteliği, Theotokos unvanını haklı çıkarmaktaydı. Karşı görüşün savunucusu, İstanbul piskoposu Nestorius ve destekçileri etrafında şekillenmişti. Nestorius, Meryem’i Theotokos olarak adlandırmak yerine, Christotokos (Mesih’in annesi) olarak görmekteydi. Ona göre Meryem sadece İsa’nın insan tabiatının annesiydi, çünkü ilahi tabiat ilahi olup beşer bir anneden gelmezdi. Bu anlayış, İsa’nın ilahi ve insani tabiatını birbirinden daha fazla ayırmaya yönelik bir yaklaşımı yansıtmaktaydı. Konsil sırasında, İskenderiyeli Cyrill liderliğindeki din adamlarının yazdığı vesikada, İsa’nın ilahi tabiatının Meryem’den gelmediği, ancak İsa’nın ilahi tabiatı ile insani tabiatının birleşik olduğu için Meryem’in Theotokos olarak adlandırılabilceği belirtilmiştir. Yapılan bu teolojik açıklama, İsa’nın tabiatını açıklanması konusunda önemli bir karar olmuştur. Bu vesika, Meryem’in sadece İsa’nın insan tabiatının değil, aynı zamanda ilahi tabiatının da taşıyıcısı olduğunu

²¹ Daniel Patte, *The Cambridge Dictionary of Christianity* (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), “Dogma”, 331.

²² Ömer Faruk Harman, “Meryem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 239.

²³ Yunanca *θεός* (theos/tanrı) ve *τόκος* (tokos/doğurmak) kelimelerinin birleşiminde oluşturulan bu unvanın doğrudan tercümesi “Tanrı doğuran” anlamına gelmekle birlikte yaygın kullanımı “Tanrı Annesi” şeklindedir.

²⁴ Gambero, *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, 237.

ileri sürer. Sonuç olarak konsil İskenderiyeli Cyrill'in savunduğu görüşü benimseyerek Meryem'in Teotokos olarak adlandırılmasını kabul etti. Konsilin bu kararı, İsa'nın tabiatı ile ilgili birçok ayrılıkçı düşünceyi reddedip İsa'nın doğasının tam bir birlikteliğini vurgulamıştır. Bu karara karşı çıkan Nestorius ise aforoz edilerek sürgüne gönderildi.²⁵

Efes konsiliyle birlikte Meryem'in Tanrı anneliği resmen kabul edilmekle birlikte bu unvanın Meryem için kullanımı daha öncesine dayanır. Meryem'den Tanrı Annesi olarak bahseden ilk kişi İskenderiye doğumlu Origen (185-254) olarak kabul edilmektedir.²⁶ Dördüncü yüzyıl içerisinde özellikle İskenderiye ekolü Kilise Babalarının (İskenderiyeli Peter, Alexander ve Athanasius) yazılarında Meryem'e Theotokos unvanıyla atıfta bulunurlar. Yine dördüncü yüzyıl içerisinde yaşamış olan ve teslis inancının kurucuları kabul edilen Kapadokya babaları (Büyük Basil, Nazienli Gregory ve Nyssalı Gregory) yazılarında, Oğul'un ilahi tabiatı nedeniyle, Meryem'in anneliğini Theotokos sıfatıyla açıklamışlardır.²⁷ Nestorius'un selefi İstanbul piskoposu Atticus (ö. 425) Hristiyan kadınlara ve prenses Pulcheria'ya Meryem'i örnek almalarını salık vermekteydi. Piskopos Atticus'un vefatından sonra Atticus'a ve görüşlerine yakınlığı ile bilinen vaiz Proclus, çağdaşı İstanbul piskoposu Nestorius'un Meryem için "Theotokos" unvanını yasaklaması üzerine Meryem'in Tanrı anneliğini savunmaya devam etmiş ve "Kutsal Bakire Theotokos" üzerine vaazlar vermiştir.²⁸

Efes konsili sonucunda alınan bu karar ile Hristiyan düşüncesinde Meryem'e biçilen rol ve değerde önemli bir gelişme yaşanmış ve Meryem'in Tanrı Anneliği unvanı Hristiyan inancının merkezindeki yerini daha da güçlendirerek ona derin saygı duyulmasına yol açmıştır. Bu kararın alınmasında öncelikle Kilise Babalarının görüşleri ve yazıları etkili olmuştur. Bu gelişme aynı zamanda Mariyolojinin de derinleşmesine ve genişlemesine katkıda bulunmuştur. Meryem'in Tanrı Anneliği, onun kutsallığına ve üstün niteliklerine daha fazla vurgu yapılmasına ve bu doğrultuda teolojik çalışmaların derinleşmesine neden olmuştur. Bu, Meryem'in yaşamı, doğası ve rolü hakkında daha fazla düşünce ve inceleme yapılmasına teşvik etmiş ve Mariyolojinin gelişmesine ivme kazandırmıştır.

2.2. Ebedi Bekaret (Perpetual Virginity) Dogması

Meryem'le ilgili ikinci dogma olan "Ebedi Bekaret" (Perpetual Virginity) Meryem'in Oğlu İsa'yı doğurmadan önce (ante partum), doğum sırasında (in partu) ve doğum sonrasında (post partum) fiziksel bekaretini vurgulayan öğretinin adıdır. Meryem'in hamilelik öncesi bekaretine dair delil Kutsal Kitapta yer almaktadır. Luka İncilindeki

²⁵ Francis Dvornik, *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019), 16.

²⁶ Şinasi Gündüz, *Din ve İnanç Sözlüğü* (Ankara: Vadi, 1998), "Teotokos", 366.

²⁷ Stephen J. Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion* (New Haven: Yale University Press, 2016), 67.

²⁸ Nicholas Constatas, *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5, Texts and Translations* (Leiden: Brill, 2003), 128.

Meryem'in Cebrail'e cevabı²⁹ bunu açıkça ifade etmektedir. Ancak Katolik Hristiyanlar Meryem'in doğum sırasında ve doğumdan sonra da bakire kaldığına inanırlar. Fakat Meryem'in doğum sırasında ve doğum gerçekleşikten sonra bakire kaldığına dair Kutsal Kitap'ta herhangi bir delil bulunmamaktadır. Bu delil eksikliğinden dolayı bazı Protestan mezhepleri Meryem'in ebedi bekaret doktrinini kabul etmeyip sadece Kutsal Kitap kaynaklı olan mucizevi gebeliğini kabul ederler. Üstelik Meryem'in İsa'dan sonra başka çocukları olduğuna inanırlar.³⁰ Nitekim Kutsal Kitapta "İsa'nın kardeşleri" ifadesi üç İncil'de de geçmektedir (Matta 12:46, Markos 3:3, Luka 19:21).

Meryem'in ebedi bekaretine dair ilk delilleri Kilise Babaları sunmuştur. Onlar, yazılarında, ikinci asra dayanan ve Meryem'in hayatını anlatan apokrif Yakup İncilini³¹ referans alarak onun ebedi bekaretinden bahsetmişlerdir. İskenderiyeli Alexander, Athanasius, Ambrose³², Tertullian³³ ve Jerome³⁴ gibi Kilise Babaları Meryem'in bekaretini Hristiyanlara münzevi hayata teşvik etmek amacıyla yazılarında örnek göstermişlerdir. 313 yılında Doğu Roma İmparatoru Konstantin'in Milano fermanı ile Hristiyanlara yönelik takibatlar durmuş ve Hristiyanlık Roma İmparatorluğu'nun meşru dini olarak kabul edilmiştir. Hristiyanlık için sıkıntılı günlerin geride kalmasıyla birlikte bu yeni dönemde şehitlik vurgusu bir değişim yaşamıştır. Takibatlarda dinleri uğruna canlarını veren şehitler artık yeni bir ideal olan 'bekaret'leri uğruna savaşmış şehit olmaktadır.³⁵ Orta Çağ'da azizlerin hayatını anlatan "Altın Efsane (Golden Legend) adlı eserde Jacobus de Voragine, iffet ve bekaretini korumak adına kendilerine duyulan arzuyu reddettikleri için şehit edilen azizlerin hayatlarına yer vermektedir.³⁶

²⁹ Luk. 1:34 "Meryem meleğe, 'Bu nasıl olur? Ben erkeğe varmadım ki?' dedi."

³⁰ W. Greyson Birch, *Mary and The Virgin Birth Error* (Indiana: Publishers Printing House, 1966), 59-60.

³¹ İncillerden kısa bir süre sonra ikinci yüzyılda kaleme alınmış bu eser Kutsal Kitap kanonuna dahil edilmeyen eserler arasındadır. Buna rağmen çok yaygınlık kazanmış ve kabul görmüştür. Çocukluk İncilleri kategorisinde değerlendirilen bu İncil İsa'nın çocukluğundan ziyade Meryem'in hayatına odaklanır. Yakup İncili, Meryem'in anne babasının anlatımıyla başlayarak Meryem'in ana rahmine düşmesinden İsa'yı doğurmasına kadar olan hayat hikayesine yer verir. Meryem hamileyken eşi Yusuf'la Beytüllahim'e giderken yolda sancıları başlar ve bir mağarada İsa'yı dünyaya getirir. Doğumu esnasında Meryem'in yanında ebeler bulunur ve doğum bittikten sonra ebeler, şaşkınlık içinde kalarak Meryem'in bekaretinin bozulmadığını görürler. Bk. J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament* (Oxford: Clarendon Press, 1999), 50.

³² Ambrose, "Concerning Virgins", *Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series)*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1898), 10/790-847.

³³ Tertullian, "On the Veiling of Virgins", *Ante Nicene Fathers*, ed. Philip Schaff (Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885), 4/54.

³⁴ Jerome, "The Perpetual Virginity of Blessed Mary: Against Helvidius", *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church*, ed. Philip Schaff (Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1954), 6/756-776.

³⁵ Marina Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary* (Oxford: Oxford University Press, 2013), 71.

³⁶ Jacobus De Voragine, *The Golden Legend: Lives of the Saints* (Cambridge: Cambridge University Press,

Kilise Babalarının yazılarını referans alan konsil kararları da Meryem'in ebedi bekaretini açıklamıştır. İlk olarak İznik konsilinde (325) Meryem bütün kadımlara örnek olarak sunulmuştur. Bir asır sonra toplanan Kadıköy konsili (451) Meryem'e "aeiparthenos"³⁷ (ebedi bakire) unvanını vermiştir. Papa I. Martin tarafından Roma'da toplanan Lateran sinodunda (649) ebedi bekaret anlayışı tasdiklenmiştir.³⁸ Son konsil olan II. Vatikan konsilinin genelgelerinden *Lumen Gentium*'un 57. fırcası da İsa'nın doğumunda annesinin bekaretinin bozulmadığını ifade etmektedir.

Bu inancın kararında, ana akım Hristiyan literatürünün dışında kalan apokrif eserlerin etkisini görmek mümkündür. Yakup İncilinde anlatılan Meryem'in ebedi bekareti inancı iki asır sonra resmi Kilise doktrini haline dönüşmüştür. Bu inanç, ilk defa Yakup İncilinde sunulmasına rağmen zamanla Kilise Babalarının yazılarında yer bulmuş, ardından kilise konsilleri ve papalık genelgeleri ile tasdiklenmiştir. Doktrin kabulü ile Meryem sadece İsa'nın annesi değil, aynı zamanda kutsal ve ebedi bir bakire olarak kabul edilmesine yol açmıştır.

2.3. Lekesiz Gebelik Dogması

Meryem'le ilgili üçüncü inanç esasını onun "Lekesiz Doğumu" (Immaculate Conception) dur. Bu inanç, İsa'nın doğumuyla ilgili olmayıp Meryem'in anne karnına ilk günahın lekesinden muaf olarak düştüğünü belirtir. Böylelikle asli günahahtan muaf olarak dünyaya gelen tek insan Meryem kabul edilmiştir. Bu inanç, havarisel gelenek içerisinde Maximus the Confessor gibi Kilise Babaları tarafından kaleme alınıp yazılmış ve desteklenmiştir.³⁹ Meryem'in lekesiz doğumu için Kutsal Kitap'tan referanslar gösterilmiş (Yaratılış 3:15, Luka 1:28) ve en sonunda 1854 yılında Papa IX. Pius tarafından *Ineffabilis Deus* adlı genelgeyle dogma olarak ilan edilmiştir.⁴⁰ Dogmanın ilanı Protestanlar ve Ortodokslar tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Çünkü Meryem'in kendisine, İsa'dan bağımsız olarak bir saygı unsuru olarak yer verilmektedir. Bu inancın Batı resim sanatında Meryem ikonografisine etkilerini okumak mümkündür. Meryem artık İsa'dan bağımsız tek başına kendi ihtişamı, zarifliği ve şefkati ile resmedilmektedir.⁴¹

Beşinci yüzyıldan itibaren Meryem'in lekesiz gebeliği ve doğumu bir bayram olarak Doğu Roma İmparatorluğu'nda kutlanmaktaydı. Dokuzuncu yüzyılda ikonoklazm tartışmaları nedeniyle birçok din adamı doğudan batıya göç etmiştir. Göç eden rahip ve keşişler beraberlerinde Meryem'in günahsız doğumu inancını da götürmüşlerdir. Bu inanç

1914), 56, 139.

³⁷ Meryem'in ebedi bekaretini bir dogma olarak kabul etmeyen Doğu kiliseleri, Meryem'in ebedi bekaretini bu Grekçe terim ile ifade ederler.

³⁸ Mark Miravalle, *Introduction to Mary: The Heart of Marian Doctrine and Devotion* (Goleta: Queenship Publishing, 1993),56.

³⁹ Maximus the Confessor, *The Life of the Virgin* (New Haven: Yale University Press, 2012), 157.

⁴⁰ Papa IX. Pius, "Ineffabilis Deus", 1854.

⁴¹ Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary*, 257.

Orta Çağ Batı Avrupa'sında geniş bir yayılım göstermiş ama Augustine (354-430) tarafından büyük ölçüde şekillendirilen asli günah inancıyla bağdaşmadığından bazı tartışmalara neden olmuştur. Canterbury'li Anselm (ö.1109) ve Clairveaux'lu Bernard (ö. 1153) gibi Latin Kilise Babaları Meryem'in asli günahtan muaf tutulmadığını fakat Tanrı'nın lütfu ile doğmadan önce anne karnında günahtan arındırıldığını söylemişlerdir. Cizvitler gibi bazı mezhepler bu inancı benimserken Dominikenler Meryem'in lekesiz gebeliğine inanmamışlardır. On yedinci yüzyılda Cizvitler ve Dominikenler arasında Meryem'in lekesiz doğumu inancı tartışmalara sebep olmuştur. Cizvitler bu inancı vaaz ederken, Dominikenler buna karşı çıkmıştır. Ortaya çıkan ihtilaftan kaynaklı çekişmelerin bir son bulması için Papa V. Paul bu mevzu hakkında tartışılmasını yasaklanmıştır.⁴²

Lekesiz doğum inancı ile Meryem'in günahsızlığı ispatlanarak onun kutsallığı bir kez daha temellendirilmiş olur. Bu doktrin, Meryem'in İsa'nın annesi olarak sadece fiziksel anlamda değil, aynı zamanda ruhsal ve manevi açıdan da kutsal bir figür olduğu vurgular.

2.4. Göğe Yükselme Dogması

Meryem hakkında kabul edilen son dogma, onun öldükten sonra ruhen ve bedenen "Göğe Yükselişi"dir. "Assumption" olarak ifade edilen bu inanç *Munificentissimus Deus* genelgesinde 1950 yılında Papa XII. Pius (ö. 1958) tarafından dogma olarak ilan edilmiştir.⁴³ Bu genelge 1870 yılında I. Vatikan konsilinde Papanın yanılmazlık ilkesine dayanarak yani *ex cathedra*⁴⁴ yetkisiyle çıkarılan ilk hükümdür.⁴⁵ Meryem'in göğe yükseldiğine dair Kutsal Kitap'ta açık bir delil bulunmamakla birlikte bazı pasajlardan yapılan çıkarımlarla onun göğe yükseldiği (Yaratılış 3:15, Luka 1:28, Vahiy 12:1) kabul edilmiştir. Bununla birlikte Germanus of Constantinople (ö. 733) gibi Kilise Babalarının yazılarında benzer anlatımlara rastlanmaktadır. Ona göre Tanrıyı içinde barındıran taşıtın toprakta çürüdüğü düşünülemez. Fakat Germanus Meryem'in İsa gibi önce ölümü tattığını ve sonra göğe yükseldiğini yazmıştır.⁴⁶

Meryem'in göğe yükselmesi inancının ilk kanıtlarını üçüncü ve dördüncü asra uzanan apokrif eserlerde görülmektedir. Meryem'in ölümü ve göğe yükselmesiyle ilgili apokrif

⁴² Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary*, 254.

⁴³ Papa XII. Pius, "Munificentissimus Deus: Defining the dogma of the Assumption", 01 Kasım 1950, 1-15.

⁴⁴ *Ex Cathedra*, Papa'nın kilise öğretisinin bir parçası olarak, özel bir otorite ve infallibilitas (yanılmazlık) ile konuştuğu durumu ifade eder. Bir Papa, özel bir doktrin veya inanç konusunda "Ex Cathedra" yetkisiyle konuştuğunda, bu, Katolik Kilisesi'nin resmi öğretisi olarak kabul edilir ve Katolikler için bağlayıcı hale gelir.

⁴⁵ Daniel Rancour-Laferriere, *Imagining Mary: A Psychoanalytic Perspective on Devotion to the Virgin Mother of God* (New York: Routledge, 2018), 58.

⁴⁶ Gregory E. Roth, *Paradox Beyond Nature: The Marian Homilies of Germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)* (University of Dayton: International Marian Research Institute, 2011), 166.

eserlere literatürde “dormition”⁴⁷ geleneği denmektedir.⁴⁸ Bu gelenek içerisinde yazılmış eserler iki kategoriye ayrılmaktadır. Bunlardan ilki “hurma dalı”, “Palm of the Tree of Life” veya kısaca “Palm” geleneği denmektedir. Bu kategoride yazılmış apokrif eserlerde Meryem’e mitolojik ağaçtan bir hurma dalının verilmesi ortak öge olduğu için bu adla anılmıştır. Bu geleneğin en eski temsilcisi “Meryem’in Uykusu” (Book of Mary’s Repose) adlı eserdir.⁴⁹ Eserde, dönemin ortodoksine aykırı heterodoks ve ezoterik unsurlar ve Meryem’in aracılık rolüne dair ilk kanıtlara yer vermektedir. Diğer bir kategori olan “Bethlehem” geleneği ise anlatının önemli bir kısmının Beytüllahim’de geçtiği eserlerden oluşmaktadır. “The Six Books Dormition Apocryphon”⁵⁰ (Meryem’in Uykusunu anlatan Altı Apokrif Kitap), bu geleneğin önemli eserleri arasındadır ve erken Hristiyanlıkta Meryem dindarlığının anlaşılmasını sağlamaktadır. Bu anlatımda Meryem şifa dağıtan, mucizeler gösteren ve Cennetsel Kudüs’e⁵¹, göğe yükselirken şefaathane etme gücüne sahip olduğu vurgulanır. Ayrıca Meryem’e olan tapınmanın sadece dua etmekle değil, litürjik anma törenleri ve sunularla da tamamlanması gerektiği ifade edilir.

Kanonik kaynaklardan ziyade Apokrif eserler, halk arasında Meryem’e dair popüler inancın gelişmesine katkıda bulunmuştur. Bu durum Meryem’e olan inancın Kilise öğretisinden önce halk arasında benimsendiği hatta Kilise doktrinlerinin belirlenmesinde etkili olduğunu göstermektedir. Nitekim Katolik Kilisesi ilmi halinde açıklandığı üzere “lex orandi, lex credendi” ilkesince⁵² -ibadetin inançla doğru orantılı olduğu fikri, popüler inancın resmi kilise doktrinine dönüşmesine müsaade etmiştir.

Hristiyan inancına göre ölüm günahın yani cennetten kovulmanın bir cezası ve sonucudur. Meryem’in lekesiz gebeliği dogmasıyla asli günahtan muaf olarak dünyaya geldiğinin kabul edilmesiyle birlikte onun bedeninin günahın sonucu olarak mezarda

⁴⁷ “Dormition” kelimesi, İngilizcede sadece uyumak anlamına gelmekle kalmaz, aynı zamanda ölümü ifade eder. Bu nedenle Ortodoks gelenekte Meryem’in ölümünü ele alan ikonlarda Meryem yatağına uzanmış, havarilerle etrafı çevrilmiş ve uyur vaziyette resmedilmektedir. Batı resim geleneğinde ise Meryem kollarını göğe açmış, yanında İsa ve meleklerle çevrilmiş bir şekilde göksel cennete yükselmektedir.

⁴⁸ Stephen J. Shoemaker, *Ancient traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption* (Oxford: Oxford University Press, 2004), 142.

⁴⁹ Shoemaker, *Ancient traditions of the Virgin Mary’s Dormition and Assumption*, 146.

⁵⁰ Shoemaker, *Mary in Early Christian Faith and Devotion*, 130.

⁵¹ İngilizcede “New Jerusalem” olarak geçen bu terim Yeni Ahit’in Vahiy kitabında 21. bölümünde geçmektedir. Göksel Kudüs, Tanrı’nın ve kurtarılanların nihai ikametgahının sembolü olarak tanımlanan bir şehri ifade eder. İnananların Tanrı ile sonsuza dek birlikte yaşayacakları yer olarak kabul edilir.

⁵² Latince bir ifadedir ve genellikle “ibadet etme yasası, inanma yasasıdır” şeklinde çevrilebilir. Bu ilke, litürji ve teoloji arasında bir ayrım olmadığını belirtir, yani ibadet biçimleri ve inançlar birbirine bağlıdır. Bu prensip antik Hristiyan inançları, kutsal metinlerin kanonları ve diğer doktrin konularının geliştirilmesinde bir ölçü olarak hizmet etmiştir. Bk. *Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri* (İstanbul: 1893 Filmcilik Ltd. Şti., 2000), 282.

çürümesi beklenmemiştir.⁵³ Meryem'in cennetten düşüş ve ölüm gibi tüm cezai sonuçların dışında tutulması onu insanüstü bir konuma getirip daha da yüceltilmesini sağlamış ve Meryem için kullanılan "Cennetin Kraliçesi" unvanına bir dayanak olmuştur. Erken Hristiyanlıktan itibaren Meryem için kullanılan bu unvan özellikle Orta Çağ'da, Kilisenin siyasi açıdan güçlü olduğu dönemlerde Kilisenin dünyevi otoritesini yüceltmek amacıyla yaygınlık kazanmıştır. Meryem'in göğe yükselme dogmasından dört yıl sonra Papa XII. Pius *Ad Caeli Reginam* adlı genelgeyle Meryem'in cennetsel kraliçeliğini ilan etmiştir.⁵⁴ Meryem'i kraliçe olarak betimleyen en etkileyici örneklerden biri Roma'da bulunan Santa Maria Trastevere Bazilikasında yer almaktadır. Meryem, kral İsa'nın yanında başında tacıyla ihtişamıyla bir tahtta otururken betimlenmiştir.

Henüz resmi bir öğreti statüsünde olmasa da Meryem'in beşinci dogması "Ortak Kurtarıcı" (Co-redemptrix) olarak kabul edilmesi konusunda Katolik dünyasında bazı çabalara rastlanmaktadır. Bu çabalar bazı Katolik birey ve gruplar arasında destek bulsa da, bu konu hala net bir şekilde kabul görmemiş ve kilise tarafından resmi olarak onaylanmamıştır.

Sonuç

Erken dönem resmi Hristiyan kayıtları olan İnciller ve Babalarının yazılarında Meryem'e dair bilgilere az rastlanmakla birlikte onunla ilgili bu bilgi boşluğunu apokrif eserler tamamlamıştır. Resmi kayıtların aksine söz konusu eserler Meryem'in hayatını doğumundan ölümüne kadar ele almıştır. Bu eserlerde Meryem, kanonik kaynakların aksine, mucizeler yapan ve şifa dağıtan erken Hristiyan topluluğunun önemli bir şahsiyettir. The Six Books Dormition Apocryphon gibi kaynaklarda Meryem'e dua etmenin yeterli olmadığı, onun adına yılda en az üç kez anma törenin gerçekleştirilmesi gerektiği yazılmaktadır. Böylelikle Meryem'e ihtiram dini ritüeller aracılığıyla Meryem kültürünün önce halk inancında oluşumunu sağlamıştır.

Dördüncü yüzyılda İsa'nın insani ve ilahi tabiatının ilişkisi üzerine gerçekleşen kristolojik tartışmalar sebebiyle annesi Meryem teolojik tartışmalara dahil olmuş ve 431 yılında üçüncü ekümenik konsil olan Efes'te "Tanrı Anne"si (Theotokos) unvanını alarak Katolik teolojisinde Meryem'le ilgili ilk inanç esası ortaya konmuştur. Tarihsel süreç içerisinde Meryem'le ilgili üç dogma (ebedi bekareti, lekesiz gebeliği ve göğe yükselmesi) daha kabul edilmiş olup Meryem'in Katolik teoloji içerisindeki önemi giderek artmıştır. Bununla birlikte onun adına adanmış kiliseler, tapınaklar, resimler, heykeller, mucizevi madalyonlar ve tespih gibi dini objeler ile halk inancında Meryem'in Tanrı ile insan arasındaki aracılık rolü pekiştirilmiştir. Halk inancında Meryem'in aracılık rolüne verilen

⁵³ Warner, *Alone of All Her Sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary*, 268.

⁵⁴ Papa XII. Pius, "Ad Caeli Reginam", 1954.

bu önem nedeniyle Katolik dünyasında ona ait ilan edilmesi beklenen beşinci dogma “Mediatrice”tir.


Katolik inanç içerisinde Meryem teolojisi ve kilise halk dindarlığı arasındaki bu etkileşim “Lex orandi, lex credendi” ilkesinin bir yansıması olmuştur. Halkın Meryem'e olan bağlılığı, kilisenin öğretilerini etkilerken aynı zamanda kilisenin öğretileri de halkın inanç ve ibadet pratiğini şekillendirmiştir. Bu etkileşim, Katolik topluluğun dini kimliğinin oluşumunda önemli bir rol oynamasıyla birlikte Meryem'in tanımlanmasında da etkili olmuştur. Kutsal Kitabın birkaç referansla sunduğu bakire köylü kızı ve mütevazı Meryem'den iki bin yıllık Katolik dini geleneğin şekillenmesi ile günahsız, ebedi bakire, göğe yükselmiş, şefaatçi ve cennetin kraliçesi olarak ontolojik değişim gösteren imanın Meryem'ine doğru evrilmiştir.

Kaynakça | References


- Ambrose. "Concerning Virgins". *Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series)*. ed. Philip Schaff. 10/790-847. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1898.
- Birch, W. Greyson. *Mary and The Virgin Birth Error*. Indiana: Publishers Printing House, 1966.
- Ceroke, C.P. "Mary, Blessed Virgin, Articles On". *New Catholic Encyclopedia*. ed. Berard L. Marthaler. 9/238-249. New Haven: Thomson Gale, 2003.
- Constas, Nicholas. *Proclus of Constantinople and the Cult of the Virgin in Late Antiquity: Homilies 1-5, Texts and Translations*. Leiden: Brill, 2003.
- Cooper, J.C. *Dictionary of Christianity*. Chicago, Fitzroy Dearborn., 1996.
- De Voragine, Jacobus. *The Golden Legend: Lives of the Saints*. Cambridge: Cambridge University Press, 1914.
- Dvornik, Francis. *Konsiller Tarihi: İznik'ten II. Vatikan'a*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2019.
- Elliott, J. K. *The Apocryphal New Testament*. Oxford: Clarendon Press, 1999.
- Gambero, Luigi. *Mary and the Fathers of the Church: The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*. San Francisco: Ignatius Press, 1999.
- Gündüz, Şinasi. *Din ve İnanç Sözlüğü*. Ankara: Vadi, 1. Basım, 1998.
- Harman, Ömer Faruk. "Meryem". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/236-242. Ankara: TDV Yayınları, 2004.
- Ignatius. "The Epistle of Ignatius to the Smyrnaeans". *Ante Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 1/224-239. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Ignatius. "The Epistle of Ignatius to the Trallians". *Ante Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 1/182-197. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Irenaeus. "Against Heresies". *Ante Nicene Fathers*. ed. Philip Schaff. 1/834-1391. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Jerome. "The Perpetual Virginity of Blessed Mary: Against Helvidius". *Nicene and Post-Nicene Fathers of The Christian Church*. ed. Philip Schaff. 6/756-776. Michigan: WM. B. Eerdmans Publishing Company, 2. Basım, 1954.
- Kutsal Kitap*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2016.
- Maximus the Confessor. *The Life of the Virgin*. New Haven: Yale University Press, 2012.
- Miravelle, Mark. *Introduction to Mary: The Heart of Marian Doctrine and Devotion*. Goleta: Queenship Publishing, 1993.
- O'Caroll, Michael. *Theotokos: A Theological Encyclopedia of the Blessed Virgin Mary*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 2000.
- Katolik Kilisesi Din ve Ahlak İlkeleri*. çev. Dominik Pamir. İstanbul: 1893 Filmcilik Ltd. Şti., 2000.
- Papa II. John Paul. "Redemptoris Mater", 1987. Erişim 12 Ocak 2024. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_25031987_redemptoris-mater.html
- Papa IX. Pius. "Ineffabilis Deus", 1854. Erişim 15 Ocak 2024. <https://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/18541208-costituzione->

- apostolica-ineffabilis-deus.html
- Papa VI. Paul. “Lumen Gentium”, 1964. Erişim 16 Ocak 2024.
https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19641121_lumen-gentium_en.html
- Papa XII. Pius. “Ad Caeli Reginam”, 1954. Erişim 20 Ocak 2024.
https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/encyclicals/documents/hf_p-xii_enc_11101954_ad-caeli-reginam.html
- Papa XII. Pius. “Munificentissimus Deus: Defining the dogma of the Assumption”, Erişim 25 Ocak 2024
https://www.vatican.va/content/pius-xii/en/apost_constitutions/documents/hf_p-xii_apc_19501101_munificentissimus-deus.html.
- Patte, Daniel. *The Cambridge Dictionary of Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Rancour-Laferrriere, Daniel. *Imagining Mary: A Psychoanalytic Perspective on Devotion to the Virgin Mother of God*. New York: Routledge, 2018.
- Roth, Gregory E. *Paradox Beyond Nature: The Marian Homilies of Germanos I, Patriarch of Constantinople (715-730)*. University of Dayton: International Marian Research Institute, 2011.
- Rubin, Miri. *Mother of God: A History of the Virgin Mary*. New Haven: Yale University Press, 2009.
- Schaff, Philip. “The Theology of S. Athanasius”. *Nicene and Post-Nicene Fathers (Second Series)*. 4/135-158. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Shoemaker, Stephen J. *Ancient traditions of the Virgin Mary's Dormition and Assumption*. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- Shoemaker, Stephen J. *Mary in Early Christian Faith and Devotion*. New Haven: Yale University Press, 2016.
- Tertullian. “On the Flesh of Christ”. *Ante Nicene Fathers*. 3/1149-1201. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Tertullian. “On the Veiling of Virgins”. *Ante Nicene Fathers*. 4/54-81. Grand Rapids: Christian Classics Ethereal Library, 1885.
- Warner, Marina. *Alone of All Her Sex: The Myth & The Cult of the Virgin Mary*. Oxford University Press, Oxford., 2013.
- Yüzgüller S., Yavuz S. “Acıyı Okumak: Temsil ve İfade Bağlamında Pieta Betimleri”. *Art-Sanat* 5 (2016), 47-62.

Hz. Peygamber'in Öğretilerinde Kadın-Erkek İlişkilerinde İhtilât Hususu

Nizamettin Çelik |  0000-0002-3166-3830 | nizamettin.celik@firat.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Fırat Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü, Kırâat Ana Bilim Dalı | Elazığ, Türkiye

ROR  : 05teb7b63

Öz

Tarihi süreçte kadının toplumdaki konumuna dair farklı yaklaşımlar olmuştur. Hz. Peygamber'in risâletle görevlendirildiği toplumda kadının içtimai, siyasi ve hukukî alanlarda bir konumu olmadığı gibi insani bir muameleden de mahrumdu. Hz. Peygamber, aile kurumunun kurucu unsurlarından olan kadının konumunda büyük bir değişim ve dönüşüm gerçekleştirerek onun toplumun inşa sürecindeki aktif varlığını, hukuki zeminde sahâbenin zihin dünyasına yerleştirdi. Çünkü Hz. Peygamber'in öğretisinde kadın eve hapsedilmediği gibi toplumdaki tecrit de edilmemiştir. Sünnette kadın ve erkek ilişkilerinde tavır ve davranışa dair konulan kurallar, hem kadının hem de erkeğin vakar ve kişiliğini korumaya yönelik ahlak merkezlidir. Böylece Hz. Peygamber'in tebliğ ve tebyîn ettiği İslam, fert ile toplum arasında düzenleyici hükümler ve koruyucu önlemler almıştır. Bu hükümlerden bir kısmı, ahvâl-i şahsiye diye ifade edilen aile kurumuna dair hak ve sorumlulukları konu edinen kurallardır. Kadın erkek ilişkilerinde gözetilmesi gereken kurallardan biri de ihtilât konusudur. İnsani ve ahlaki ilke ve kuralların gözetilmediği ihtilâtın fert, aile ve toplum üzerinde menfi boyutu, ihtimal dâhilindedir. Nitekim günümüzde aileler arası hukuki sorunların ve gayr-i ahlakî kimi eylemlerin çoğalması, aralarında kanuni bir bağ bulunmayan erkek ve kadınların yalnız başına uzun süre birlikteliklerinin bir neticesidir. Dolayısıyla İslam'da bir kısım ihtilâtın yasaklanmasının iffeti ve nesli korumaya yönelik bir tedbir olduğunu söyleyebiliriz. Bu suretle Hz. Peygamber'in öğretisinde güçlü aile kurumunu sarsan, evlilik dışı birlikteliğe götüren ihtilât, yasaklanmıştır. Hz. Peygamber döneminde kadınların erkeklerle beraber aynı mescitte namaz kıldıkları, cihada ve bayram namazlarına beraber çıktıkları bilinmektedir. Kadınlar, toplumdaki tecrit edilmediği gibi ticaretten siyasete, sosyal hayattan toplu ibadete kadar toplumun inşa sürecinde aktif olarak katılmışlardır. Câhiliye devrinde kadınların; utanma, ayıplanma, gam ve keder sebebinden başka bir konumları yokken, Hz. Peygamber'in gelmesiyle kadınlar topluma açıldı, mescitleri doldurdu, yeni medeniyetin inşa sürecinde asli bir unsur haline geldiler. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.) dînin emir ve yasaklarını tebliğ ve tebyîn ederken erkek ve kadın sahâbiler, farklı mekânlardan birlikte katılıyorlardı. Kadınların Hz. Peygamber'i dinlemeleri zorlaşınca, dinin emir ve yasakları daha verimli bir şekilde öğrenmeleri için talepleri üzerine Hz. Peygamber tarafından kendilerine bir gün tahsis edilmiştir. Söz konusu kadın erkek ilişkilerinde Hz. Peygamber tarafından getirilen ölçü ve kurallar, onların rollerini daha aktif bir şekilde ifa etmelerini sağlamıştır. Çünkü Hz. Peygamber inşa ettiği bu ilkeli toplumun ilkeli bireyleri ve ilkeli

kuralları olmuştur. Bu ilkeli toplumun inşa sürecinde ise kadın, aslî unsur görevini üstlenmiştir. İlkeli bir toplum gereğince Hz. Peygamber, kadın/erkek ikilisinin aslî kişiliklerini koruma adına harama götüren gayr-ı ahlâki ihtilâtı yasaklamıştır. Bu çalışmanın amacı, sünnette yasak olan ihtilâtın mahiyetiyle ilgili çerçeveyi çizerek ilmi verilerle gerçekliğini ortaya koymaktır. Çalışmada ilk olarak ihtilâtın kavramsal içeriği ve gerçekliği açıklanarak Kur'an mesajları ve rivayetler bağlamında ihtilât kavramının geniş bir perspektiften analizi yapılacaktır. Bu bağlamda araştırmada kadın ve erkek arasında yasak olan ve olmayan ihtilâtın sınırları nedir sorusunun tespiti önemlidir. Çalışmada, Hz. Peygamber'in uygulamaları bağlamında ihtilâtın mahiyeti ve muhtevası bakımından gerçekliği ortaya konacaktır. Son tahlilde Hz. Peygamber'in uygulamaları bağlamında kadın erkek ilişkilerinde gözetilmesi gereken ölçü ve kurallar, araştırmanın odaklandığı noktalar. Hadis ve tarih kaynaklarını içeren veri tabanlarından elde edilen bilgiler ışığında İhtilât mefhumu ve hükmüne dair birçok sorunun cevabı aranacaktır. Bu sebeple araştırmada; içtimai, hukukî ve siyasi alanlarda ihtilât mefhumuna ilişkin Hz. Peygamber'in sözleri ve uygulamalarının tespitinde tümevarım yöntemine başvurulmuştur. Böylece araştırmada Hz. Peygamber'in öğretileri referans alınarak ihtilât mefhumuna dair bir bakış açısı kazandırılmaya çalışılacaktır.

Anahtar Kelimeler


Hadis, Aile Kurumu, İhtilât, Kadının Konumu, İffet, Kişilik.

Atıf Bilgisi


Çelik, Nizamettin. "Hz. Peygamber'in Öğretilerinde Kadın-Erkek İlişkilerinde İhtilât Hususu". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 277-297. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.11>

Geliş Tarihi	10.03.2024
Kabul Tarihi	20.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Issue of *Ikhtilāf* in Male-Female Relationships in the Teachings of Prophet Muhammad

Nizamettin Çelik |  0000-0002-3166-3830 | nizamettin.celik@firat.edu.tr

Ast. Prof. | Fırat University, Faculty of Theology, Department of Basic Islamic Sciences,
Department of Qiraah | Elazığ, Türkiye

ROR  : 05teb7b63

Abstract

Throughout history, there have been different approaches to the position of women. In the society where Prophet Muhammad was entrusted with the message, women had almost no human status. Prophet Muhammad brought about a significant change and transformation in the position of women, who are fundamental elements of the institution of the family. He placed this change and transformation, which assigned an active role to women in the construction process of society, within the legal framework of the companions' mindset. In the teachings of Prophet Muhammad, women were not confined to the home, nor were they isolated from society. The rules set in the Sunnah regarding the behavior and attitude in relationships between men and women were ethically centered to preserve the dignity and personality of both women and men. Therefore, one of the rules that should be observed in male-female relationships is the concept of *Ikhtilāf*. The negative impact of *Ikhtilāf*, where humanitarian and ethical principles are not observed, is a possibility on individuals, families, and society. Indeed, the increase in legal issues between families and certain immoral actions today is a consequence of the prolonged solitary coexistence of men and women without a legal bond. Therefore, extramarital relationships that undermine a strong family institution have been prohibited in the teachings of Prophet Muhammad. During the time of Prophet Muhammad, it is well-known that women prayed alongside men in the same mosque, participated together in jihad and Eid prayers. Women were actively involved in various aspects of society, from trade and politics to social life and collective worship. In the pre-Islamic era, women had limited roles beyond being a source of shame, disgrace, grief, and sorrow. However, with the arrival of Prophet Muhammad, women became more integrated into society, filling mosques and becoming a fundamental element in the construction process of the new civilization. Indeed, when Prophet Muhammad conveyed the commandments and prohibitions of the religion, male and female companions participated together from different locations. As the difficulty for women to listen to Prophet Muhammad increased, upon their request to learn the commandments and prohibitions of the religion more effectively, Prophet Muhammad allocated a specific day for them. The standards and rules introduced by Prophet Muhammad in male-female relationships allowed them to perform their roles more actively, as they were the principled individuals of the principled society he built. In the process of constructing this principled society, women became

essential elements. Therefore, in accordance with the requirements of a principled society, immoral relationships leading to prohibited activities between men and women were forbidden by Prophet Muhammad. The aim of this study is to outline the framework of the nature of ikhtilâf, which is forbidden in the Sunnah, and to present its reality with scholarly evidence. Initially, the conceptual content and reality of ikhtilâf will be explained, and an analysis of the concept will be conducted from a broad perspective in the context of Quranic messages and narrations. Ultimately, the standards and rules to be observed in male-female relationships, in the context of the practices of Prophet Muhammad, are the focal points of the research. Thus, by taking Prophet Muhammad's teachings as a reference point, an attempt will be made to establish a perspective on the phenomenon of i Ikhtilâf.

Keywords

Hadith, Family Institution, ikhtilâf, Position of Women, Chastity, Personality.

Citation

Çelik, Nizamettin. "The Issue of Ikhtilâf in Male-Female Relationships in the Teachings of Prophet Muhammad". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 277-297. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.11>

Date of Submission	10.03.2024
Date of Acceptance	20.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Grant Support	The author acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

Câhiliye devrinde kadınların insani olarak bir konumları yokken Hz. Peygamber yeni medeniyetin inşa sürecinde bunu ters yüz ederek kadına merkezi bir konum biçmiştir. Bununla beraber sünnette kadın ile erkek arasında adaleti tesis etme, toplumun imar ve ıslahı sürecinde onların güçlü yönlerini ortaya çıkarma adına insani ve beşerî boyut olmak üzere iki açıdan konumlandırıldıkları anlaşılmaktadır. İnsani boyutta eşit hak ve sorumluluğa sahip olan kadın ve erkek, beşeri boyut dediğimiz fizyolojik, psikolojik ve sosyolojik doğal farklılıklarından dolayı kadın ve erkeğin, görev ve sorumluluklarının farklılık arz etmesidir.¹ Kur'an, toplumun inşa sürecinde kadın ve erkeğin, Allah katında insan olarak konumları, emir ve yasaklara muhatap olmaları gibi hak ve sorumlulukları yönünden eşit olduklarını ifade etmektedir.² Bununla birlikte beşeri boyut, göz ardı edilerek dile getirilen mutlak eşitlik, kadın erkek arasında var olan doğal farklılıkları göz ardı eden yıkıcı bir kavram olarak durmaktadır.³ Bu itibarla kadın ve erkeğin yeteneklerini bilme ve ona göre sorumluluk yükleme adâlete daha uygun olmaktadır. Kadın ve erkek, insani boyutun bir gereği olarak adalet ilkesi, tam özgürlük, fikri olgunluk, doğruluk, sabır, huşu, sadaka, oruç, takva gibi Allah katında insani konum ve ortak sorumluluk bakımından eşittirler.⁴ Hz. Peygamber'in uygulamalarında beşeri boyuta dair kadın-erkek ilişkilerinde tavır ve davranışa dair gözetilmesi gereken ilkelerden biri ihtilâtle ilgili ölçü ve kurallardır. Beden mahremiyetini simgeleyen, kadının toplumsal rollerde kendisini daha güçlü hissetmesini sağlayan hicâb/örtünme, bunların başında gelmektedir.⁵ Kadının yaratılış itibarıyla daha zarif, narin, hassas ve kırılğan olması, erkeğe nazaran daha fazla estetik kaygı taşımasından dolayı, örtünme eylemi kendisini daha güvende hissetmesini sağlayacaktır. "Rivâyetler bağlamında ihtilât" başlığı altında değineceğimiz üzere Hz. Peygamber'in namaz, hac, cihad gibi uygulamaları, yasak olan ihtilâtın mahiyeti ve ölçüsü hakkında yeteri düzeyde bir perspektif sunmaktadır. Kur'an'da içtimai hayatta kadın ve erkeğin müştereken gözetmesi gereken ölçü ve kurallara dair prensipler, kadın ve erkeğin ilkeli duruşlarını simgeleyen, rahatsız edici bakıştan kaçınma ve aff olma sorumluluğudur. Buna binaen zinetlerini teşhir etmeme ve hicâb/örtünme sorumluluğu da ayrıca kadından istenmiştir.⁶

¹ *Edvâru'l-mereti ve vacibâtuhâ*, nşr. Merkezî'l-Meârif li't-Te'lif ve't-Tahkîk (Lübnan: Daru'l-Mearif, 2018), 14 ; Mehmet Keskin, *Kadın İlmihali ve Çocuk Eğitimi* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007), 8-9.

² Bkz. en-Nisa 4/1; el-A'raf 7/189; et-Tevbe 9/71; el-Ahzâb 33/35; ez-Zümer 39/6.

³ Saffet Köse, *Genetiğiyle oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu* (Konya: Mehîr Vakfı Yayınları, 2021), 137.

⁴ Yakın ifadeler için bk. Yusuf Suicmez, "Meşkâşidu's-ş-şerî'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi ve Yorumuna Etkileri", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 109-132, 126.

⁵ Huriye Martı, "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden Ve Mahremiyeti", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 9-23, 18.

⁶ en-Nûr 24/30-31; el-Ahzâb 33/59.

Bu çalışma boyunca Hz. Peygamber'in öğretileri perspektifinden kadın erkek arasında oluşan ihtilâtın mahiyeti, ölçüsü ve kuralları gibi hususlar ele alınacaktır. Çağdaş dönemde ihtilât mefhumunun kitap ve makale çalışmasına konu edildiği görülmektedir. Günümüzde yapılmış kimi çalışmalara bakıldığında ihtilâta tek yönlü bir yaklaşım sergilenerek tamamen yasak hükmüne varıldığı, kadının eve hapsedilmesine yönelik zorlayıcı deliller ileri sürüldüğü izlenimi vermektedir. Nitekim Şehâte Sakr "İhtilâtu beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ Keşfu Şübhetin li Düâti'l-İhtilât" adlı kitabında adından da anlaşıldığı gibi gerek Kur'an âyetlerinde gerekse hadislerde ihtilâta dair hususları ele almıştır. Misal olarak Kur'an'da Hz. Musa ile iki kız kardeşin konuşmaları, Hz. Süleyman'ın ülkesinde Belkıs'ı konuk devlet başkanı olarak ağırlaması gibi kıssalarda insan olmanın doğal hadislerini te'vîl etmeye çalışmış veya "Kadınların yanına girmekten sakınınız."⁷ hadisini delil getirerek bunların şer'u men kablenâ türünden olduğunu söylemiştir.⁸ Said b. Ali el-Kahtanî "İhtilâtu Beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ" adlı kitabında Şehâte Sakr gibi kitabın örgüsünü ihtilâtın yasaklığına dair bir yaklaşım çerçevesinde işlemiştir.⁹ İbrahim Yıldız "Kur'an ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi" adlı makalesinde bir yandan modernizmin Müslüman gençler üzerindeki olumsuz etkisine, diğer taraftan geleneksel dini düşünceye sahip olan gençlerin sergiledikleri din dışı davranışlara değinerek kadın erkek ilişkisinde ölçüler başlığı altında sağlıklı bir ilişki modelinin nasıl olması gerektiğine dair makale boyunca ilmi veriler sunmaktadır.¹⁰ Murat Sülün "Kadın-Erkek İlişkileri Üzerine" adlı bildiri metninde aile saadetinin temel dinamikleri üzerinde odaklanmakta ve bu bağlamda veriler sunmaktadır.¹¹ Celalettin Vatandaş "Toplumsal Cinsiyet ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı" adlı makalesinde Türkiye insanının toplumsal cinsiyet bağlamında düşünce ve tutumları olgusu üzerine odaklanarak konuyu çok boyutlu bir gerçeklikte ele alınmaktadır.¹² Bu araştırmada ise hadis ve tarih kaynaklarını içeren veri tabanlarından hareketle Hz. Peygamber'in öğretileri çerçevesinde ihtilât mefhumuna dair ölçü ve kurallar belirlenerek Müslüman kadın ve erkeklerin; içtimai, hukukî, siyasi ve kültürel inşa sürecinde alacakları aktif role dair bir perspektif sunmaktadır.

⁷ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, thk. Hamdi Abdülmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1980), 17/277.

⁸ Misal olarak Hz. Süleyman'ın Belkıs'ı ülkesinde ağırlamasını şöyle açıklamıştır: "Zorunlu veya ihtiyaca binaen oluşup sona eren geçici bir karşılaşma olduğunu veya yukarda değindiğimiz hadis delil getirerek şer'u men kablenâ diyerek cevap vereceklerini söylemiştir. Şehâte Sakr, *İhtilâtu beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ Keşfu Şübhetin li Düâti'l-İhtilât* (Kahire: Dâru'l-Yüsr, 2010), 350.

⁹ Said b. Ali b. Vehb el-Kahtanî, *İhtilâtu Beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ* (Riyad: Matbaatu Sefir, 2011), 1-323.

¹⁰ İbrahim Yıldız, "Kur'an Ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 83-109.

¹¹ Murat Sülün, "Kadın-Erkek İlişkileri Üzerine", "Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet" *Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantı* (İstanbul: b.y., 2012), 193-216.

¹² Celalettin Vatandaş, "Toplumsal Cinsiyet Ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı", *Istanbul Journal of Sociological Studies* 35 (Eylül 2011), 29-56.

Hz. Peygamber döneminde kadınlar, sosyal hayatta toplumdan tecrit edilmediği gibi onların içtimai hayattan toplu ibadetlere kadar aktif olarak katıldıklarını görmekteyiz. Kadınlar gerektiğinde ihtiyaç duydukları ürünleri satın almak için çarşı pazara gitmişlerdir. Nitekim İbn Ömer (ö. 73/693), kadınların bu konumunu ifade babında Hz. Peygamber dönemini değerlendirirken şöyle söylemektedir: “Hakkımızda vahiy iner korkusuyla kadınlar hakkında (ileri geri) konuşmaktan, onların haklarını çiğnemekten ve onlara karşı sert tavır ve davranıştan çekinirdik. Resûlüllah’ın vefatından sonra onlar hakkında konuşur olduk ve haklarında kusur etmeye başladık.”¹³ Aynî bu hadiste geçen “الْإِنْسَاطُ إِلَى نِسَائِنَا” ifadesini “Haklarını ihmal etme ve şefkatli olmama” şeklinde açıklamıştır.¹⁴ Hz. Peygamber, İslam’ın kadına sunduğu haklarda bir ihlal oluşmaması adına “Kadınlara iyi davranmanızı vasiyet ediyorum.” diyerek onların haklarına riayet edilmesini tavsiye etmiştir.¹⁵

Hz. Peygamber’in yönetiminde kadınların ticaretten siyasete, sosyal hayattan toplu ibadetlere aktif olarak katıldıkları anlaşılmaktadır. Kadının doğal olarak toplum içinde gerçekleştirdiği bu gibi faaliyetlerin şer’i olarak yasak olan ihtilât içinde değerlendirilmesi mümkün değildir. Misal olarak Hz. Peygamber’in iç güvenliğini tesis ettiği ve kanuni güvencenin sağlandığı Medine’de bir kadın sahâbî doğal bir şekilde toplumun içinde ihtiyaç duyduğu şeyleri almak için alışveriş yaparken bir Yahudi kuyumcuya uğramış fakat hak ve hukuktan yoksun olan Yahudiler, o kadına sözlü ve fiili saldırıda bulunmuşlardır. Kaynukâ’ Yahûdilerinin Medine’den sürülmesi de insanların güven içinde yaşam haklarına müdahale etmelerinin ve insan onurunu çiğnemelerinin bir neticesi olmuştur.¹⁶ Bu menfur olaydan sonra kadınları ihtiyaçları için dışarı çıkmasını engelleyen bir emir de verildiğine dair bir ifadeye rastlamamaktayız. Ayrıca Hz. Peygamber, Medine’ye hicretinde kadınların, kız ve erkek çocuklarının hep bir ağızdan şiir okuyarak onu karşılamaları manidardır.¹⁷ Şu husus bir gerçektir ki Hz. Peygamber’in mektebinde kadın, toplumun ıslah ve imarında aslî unsur olmuş, toplumdan asla soyutlanmamıştır. Hz. Peygamber ilkeli bir toplum inşa etmiş, bu ilkeli toplumun yeni bir kimlik inşasında ahlaki sınırları zorlayacak türde olan ihtilâtı yasaklamıştır. Bu itibarla Hz. Peygamber’in sünnetinde hem erkeğin hem de kadının kerametini ve kişiliğini korumaya yönelik bir dizi tedbirler alınmıştır. Bunlardan biri de harama götüren gayr-ı ahlâki ihtilâttir. Bu itibarla bu çalışma ihtilât kavramına

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîh*, thk. Muhammed Zuheyr b. Nasîrî'n-Nâsîr (Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necat, 1422/2000), “Nikâh”, 80; Ebû Abdillâh İbn Mâce el-Kazvînî, *es-Sünen*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts), “Cenâiz”, 65; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 9/213.

¹⁴ Ebû Muhammed Bedrüddîn el-Aynî, *‘Umdetü'l-kârî fi şerhi Şaḥîhi'l-Buhârî*, thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2001), 20/236.

¹⁵ Celâlüddîn es-Süyûtî, *‘Ukûdü'z-zeberced ‘alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*, thk. Selman el-Kudât (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1994), 2/489.

¹⁶ Ebû Muhammed Abdülmelik b. Hişâm el-Himyerrî, *es-Sîretü'n-nebeviyye* (Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005), 640.

¹⁷ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ*, thk. Said Kerim el-Fakî (Kahire: Dâru İbn Haldûn, ts.) 74.

odaklanmakta, nebevî öğretilerde yasak olan ve olmayan ihtilâtın çerçevesini çizerek ilmi verilerle onun gerçekliğini ortaya koymaktadır.

1. Kadın Erkek Arasında İhtilât

İhtilât, lügatte bir şeyi bir şeye katma, tedâhul, mezc etme anlamına gelmektedir. Arapçada “اِخْتَلَطَ الْخَائِرُ”، “اِخْتَلَطَ الْمَرْعِيُّ بِالْهَمَلِ”، “اِخْتَلَطَ اللَّيْلُ بِالنَّوَابِلِ”، “اِخْتَلَطَ الْحَائِلُ بِالنَّائِلِ” denince işlerin ayıklanmayacak düzeyde karmakarışık belirsiz hale dönüşmesi anlamındadır. Bu dört atasözü de işlerin içinden çıkılmaz şekilde karmakarışık durumunu ifade etmek için kullanılmaktadır.¹⁸ “اِخْتَلَطَ فُلَانٌ” denince akli zayıfladı anlamındadır. “اِخْتَلَطَ الْجَمَلُ” denince deve obez oldu anlamındadır.¹⁹ “اِخْتَلَطَ الشَّيْءُ” denilince bir şeyin birbirine karışması anlamındadır. Kehf sûresi 45. ayette geçen “فَاِخْتَلَطَ بِهٖ نَبَاتُ الْاَرْضِ” ifadesi “yeryüzünün bitkisi birbirine karıştı” anlamındadır. Görüldüğü gibi ihtilât kavramında ayırt etmeyecek derece bir şeyin iç içe girmesi anlamı baskın durmaktadır. Bir şeyin özünü ve aslını değiştirecek düzeyde bir karışımı ifade etmektedir. İhtilât kavramı, “Mezc” -farklı şeyleri birbirine karıştırma- kavramından daha geniş kapsamlı olduğu ifade edilmiştir.²⁰ Hadis ilminde de hafızası zayıflayıp rivâyet ettiklerini karıştıran râvi için “Muhtelit” kavramı kullanılmaktadır.²¹ İhtilât, hadis ilminde hafıza bozukluğu yaşayan muhtelit râviler için kullanmakla beraber içtimai hayatta kadın erkek ilişkilerine dair bir anlam boyutunu da barındırmaktadır. İstilahî manası ise ihtilât, kadınların ve erkeklerin bir mekânda doğrudan veya sosyal medya gibi dolaylı olarak bir arada bulunmaları anlamındadır.

Şimdi rivâyetler bağlamında ihtilât kavramının mahiyet ve muhteva itibarıyla ele almamız yerinde olacaktır.

1.1. Rivâyetler Bağlamında İhtilât

Hz. Peygamber'in fiili sünnetinde kadın ve erkeğin birlikte cihada çıktığı,²² hac yaptığı, aynı mescitte namaz kıldığı, bayram namazlarına çıktıkları bilinmektedir.²³ Hz. Peygamber (s.a.s.) dînin emir ve yasaklarını tebliğ ve tebyîn ederken erkek ve kadın sahâbîler, farklı mekânlardan birlikte katılıyorlardı. Nitekim bir gün kadınlar, Hz. Peygamber'e erkeklerin önde olup izdihamları sebebiyle va'zdan verim almadıklarını, kendileri için bir gün tahsis edilmesini istemişlerdir. Bu rivâyet Buhârî'nin *sahih*'inde şöyle geçmektedir: Bir gün

¹⁸ Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdualîm et-Tehâvî vd. (Kuveyt: Vizâretü'l-İlam, 1987), 19/267-268.

¹⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs*, 19/267.

²⁰ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kurʿân*, thk. Muhammed Halil Aytânî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010), 161.

²¹ Zebîdî, *Tâcü'l-ʿarûs*, 19/267; Abdullah Aydın, *Hadis İstilahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş, 1987), 73, 110.

²² Buhârî, “Meğâzî”, 45; Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuat Abdulkâkî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), “Cihad ve Siyer”, 147; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1999), 27/78.

²³ Buhârî, “Salâtü'l-İdeyn”, 15; Müslim, “Salâtü'l-İdeyn”, 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 34/385.

kadınlar Hz. Peygamber'e "Sizin kelamınızı işitmekte erkekler bize engel teşkil etmektedir, bu itibarla bize bir gün belirleyiniz", dediler. Hz. Peygamber de onlarla bir araya geleceği bir gün belirledi, belirlenen günde onlara va'z etti ve bazı hususları emretti..."²⁴

Câhiliye devrinde kadınlar birer şehvet objesi; ayıplanma, gam ve keder vesilesiyken Hz. Peygamber'in gelmesiyle kadınlar adına yeni bir sayfa açılmış, onlar mescitleri doldurmuş, yeni medeniyetin inşa sürecinde asli bir unsur haline gelmişlerdir.²⁵ Nitekim Hz. Ömer bu durumu şöyle resmetmektedir: "Durum şundan ibarettir ki bizler Câhiliye döneminde emir ve nehye dair kadınların görüşüne değer vermezdik, nihayetinde Allah onlar hakkında indirdiğini indirdi ve verdiği payı da verdi."²⁶ "Allah onlar hakkında indirdiğini indirdi" ifadesi kadın ve erkeğin karşılıklı hak ve hukuki haklarına riayet etmek, anlamına gelmektedir. "Verdiği payı verinceye kadar", ifadesi ise Hz. Peygamber'in öğretisiyle mali, siyasi, hukuki, eğitim gibi hakların kadına verilmesidir.²⁷

Kadınların farklı görevler üstlenerek savaşa katıldıkları bilinmektedir. Kadınların savaşa katıldıklarına dair rivayetlerden bir kısmı şöyledir: Kâ'b b. Mâlik (ö. 50/670), Uhud gününde Ümmü Süleym bint Milhân ile Hz. Âişe'yi (ö. 58/678) sırtlarında su tulumlarını taşıırken, Hamne bint Cahş'ı susuz olanlara su dağıtırken ve yaralıları tedavi ederken, Ümmü Eymen'i de yaralıları su dağıtırken gördüğünü söylemiştir.²⁸ Ayrıca Hz. Fatıma'nın (ö. 11/632) içinde olduğu 14 kadın, sırtlarında yemek ve su taşıyarak Uhud'a gelmiş, suyu ve yiyeceği yaralıları verip onları tedavi etmişlerdir.²⁹

Buhârî, Sahîh'inde cihada katılan kadınlarla ilgili birkaç bab açmıştır. Bu bablardan bir kısmını zikretmemiz yerinde olacaktır: "Kadınların gazveye katılmaları ve erkeklerle beraber savaşmaları babı.", "Kadınların savaşta su tulumlarını insanlara ulaştırmaları babı.", "Savaşta kadınların yaralıları tedavi etmesi babı.", "Kadınların şehit ve yaralıları geri götürmeleri babı."³⁰ Buhârî'nin bu bablar altında tahrir ettiği hadislerde kadınların savaşta erkeklerle beraber sergiledikleri büyük fedakârlıkları görmek mümkündür.

²⁴ Buhârî, "İlim", 35; Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân, *el-Müsnedü's-Şahîh*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993), 7/206.

²⁵ Saffet Sancaklı, "Hz. Peygamber'in Hanımlara Karşı Sergilediği İncelik ve Zarafet Anlayışı", *Peygamberimiz ve Aile*, ed. Hale Şahin ve Rukiye Aydoğdu Demir (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019), 54.

²⁶ Buhârî, "Tefsîr", 66; Müslim, "Talâk", 31.

²⁷ Benzer ifade için bk. Musa Şahin Laşin, *Fethü'l-Mün'im Şerhu Sahîhi'l-Müslim* (Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002), 16/234.

²⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd, *Kitabu'l-Meğâzi*, thk. Marsden Cones (Beyrut: A'lemü'l-Kütüb, 2006), 199.

²⁹ Vakidî, *Meğâzi*, 199.

³⁰ Buhârî, "Cihad", 65, 66, 67, 68.

Uhud'da insanların dağıldığı esnada Hz. Aişe, Ümmü Süleym (ö. 644-656 arası) ve Ümmü Selîf el-Ensârî (ö. ?)³¹ yaralılara defalarca su taşıyarak yaralı askerlerin su ihtiyacını karşılamışlardır. Nitekim Rubeyyi' bint Muavviz'den (ö. 70/689) şöyle rivayet edilmiştir: “Biz savaşta Hz. Peygamber (s.a.s) ile beraberdik savaşanlara su verir ve onları tedavi ederdik. Yaralıları ve şehitleri Medine'ye götürürdük.”³² Bununla beraber kadınlar sosyal, ticari ve kültürel birçok alanda görevler üstlenmişlerdir. Hz. Ömer (r.a.), bir eğitimci olan şifâ' bint Abdillâh'ı (ö. 20/641) Hz. Peygamber döneminde Yahudilerin Medine'deki pazarına alternatif olarak kurulan pazara denetçi olarak atamıştır.³³ Semrâ bint Nüheyk (ö. ?) çarşı pazarı kontrol etmek için bir denetçi olarak aynı görevi yapmıştır.³⁴ Nitekim Ebu Belc Yahya b. Ebi Suleym (ö. ?) şöyle aktarmaktadır: “Semrâ bint Nüheyk gördüm, -Hz. Peygamber'i görmüş bir sahâbîydi- üzerinde set bir aba ile bir başörtüsü vardı, elinde de bir kamçıyla insanları tedip ediyor, iyiliği emredip kötülükten sakındırıyordu.³⁵ Siğârî tabiinden olan Ebû Belc'in onun hakkında aktardığı bu bilgi neticesinde Hz. Peygamber tarafından bu göreve atanıp atanmadığı tam olarak bilinmemektedir. Ancak Metin Yılmaz'ın Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi “Semrâ bint Nüheyk” maddesinde verdiği bilgilerden onun bu göreve Hz. Peygamber tarafından atandığı anlaşılmaktadır.³⁶

Hz. Peygamber'in uygulamalarında kadınların toplumun aktif üyesi olduğunu gösteren delillerden biri de Remle bint Hâris'in siyasi ve hukuki kişiliğidir. O, Medine'ye gelen heyetleri ağırlamada aktif rol almıştır.³⁷ Kurayza Yahudilerinden esir olanların bir kısmı Remle binti Hâris'in evinde tutulmuşlardı.³⁸ Esmâ bint Yezîd (ö. 30/650), Hz. Peygamber, sahâbe topluluğuyla bir yerde otururken onun huzuruna gelip belîğ bir konuşma yapmıştır. Hz. Peygamber (s.a.s.) yüzünü tamamen sahâbeye dönerek “Siz din hususundaki bir meselede bir kadının bundan daha güzel bir sözünü işittiniz mi?” demiştir. Sahâbe de “Ey Allah'ın Resûlü! Bir kadının böyle şeyleri yönelteceğini beklemiyorduk”³⁹ dediler.

³¹ Hz. Ömer, Medineli kadınlar arasında birçok ipekten elbiseyi taksim etti de iyi bir bornoz kaldı. Hz. Ömer o iyi elbiseyi Rasûlullah'a bey'at eden Ensâr kadınlarından Ümmü Selîf'e vermeyi uygun gördü ve şöyle dedi: “Ümmü Selîf, Uhud günü su kurbalarını yüklenir, bize su taşırdı.” Buhârî, “Cihad”, 65.

³² Buhârî, “Cihad”, 67.

³³ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh b. İshâk el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, thk. Adil b. Yusûf el-Azâzî (Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1997), 6/3371.

³⁴ Şakir Gözüok, “Resulullah Döneminde Kadın ve Kadın Eğitimi”. *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 175-196, 9.

³⁵ Taberânî, *Mu'cemü'l-kebir*, 24/311; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 6/3369.

³⁶ Metin Yılmaz, “Semrâ bint Nüheyk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/499.

³⁷ Vakidî, *el-Meğazî*, 163.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, thk. Ahmet Ferid (Beyrut: Daru'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 2/415; İbn Hacer, *el-İsâbe fi Temyizi's-Sahâbe*, thk. Ebu Hacir Muhammed Said Besyûnî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 8/84.

³⁹ Ebû Nuaym Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî, *Ma'rifetü's-Sahâbe*, 6/3259; Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *Şu'abü'l-İmân*, thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî (Riyad: Mektebetü'r-Reşîd li'n-Neşr ve't-

Görüldüğü gibi Hz. Peygamber'in bilgisiyle, vakarıyla, cesaretiyle ön plana çıkan kadınları sahâbenin yanında överek kadınların konumuyla ilgili onların zihninde bir algı oluşturduğu anlaşılmaktadır. Böylece Medine'de kadınlar, özellikle de ensâr kadınları, Hz. Peygamber'e gelerek dînin emir ve nehiyeleri hakkında bilgi alırlardı. Nitekim ensâr kadınları zihinlerine takılan şeyleri Hz. Peygamber'e doğrudan sorunca Hz. Âişe onlar hakkında şu ifadeyi kullanmıştır: “Şu Ensâr kadınları ne iyidirler! Hayâ, onların dinde derin bilgi sahibi olmalarını engellememiştir.”⁴⁰

Ümmü Habîbe bint As el-Ümeyye (ö. ?), Yermük Savaşı'nda (15/636) Müslüman ordusunun dağılma tehlikesi yaşadığı anda savaşın gayretine dokunacak tarzda onlara seslenmiş, karargâhtaki bütün kadınlarla birlikte tek bir ağızdan “Bizleri korumak için savaşmıyorsanız, eşlerimiz değilsiniz.” şeklinde onların yüzlerine vurarak onları gayrete getirmiş, savaşın seyrini değiştirmede etkili oldukları nakledilmiştir.⁴¹ Boykot yıllarında Mekke'de Hz. Hatice'nin sergilediği fedakârlık neticesinde Müslümanlar Şi'bü Ebî Tâlib'te yaşama tutunmuşlardır. Hz. Hatice Hâkim b. Hizâm (ö. 54/674) aracılığıyla gizlice içeriye gıda sevk ederek ablukayı kırmıştır.⁴² Hz. Âişe, Medine'de Hz. Peygamber'in evde olmadığı zamanda gelen heyetleri ağırlamıştır.⁴³

1.2. Kur'an Mesajları Bağlamında İhtilât

Kur'an'ın aktardığı kadın-erkek arasındaki tavır ve davranışlara dair bazı kıssalardaki bilgiler, ihtilât kavramını doğru analiz etme bağlamında önemlidir. Kur'an, Hz. Musa'nın Medyen'e gittiğinde hayvanlarını sulayan insanlarla karşılaştığı olayı aktarmaktadır. Hz. Musa, hayvanlarını sulayan bir grup insanın içinde uzakta duran iki kadının yanına gidip neden uzak durduklarını sormuş, daha sonra onların yerine hayvanlarını sulayıp onlara teslim etmiştir. Kızlar, bu olayı babalarına aktarmış, babaları da Musa'yı eve davet etmek için kızlardan birini ona göndermiştir. Edep ve hayâ ile yürüyerek Hz. Musa'ya gelen kızlardan biri, babasının teklifini ona iletmiştir. Rivayete göre Hz. Musa kızın önünden yürüyerek onunla beraber Şuayb'in (a.s.) evine gitmiştir.⁴⁴ Onun iffetine, vakarına, güç ve kuvvetine şahit olan kızlardan biri onun çoban olarak tutulmasını babasına önermiştir. Kişiliğin, vakarın ve kerametın korunduğu bu mülakattan Kur'an örnek olarak

Tevzî, (2003), 11/172; Ali Osman Ateş, “Esmâ bint Yezîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 11/423.

⁴⁰ Buhârî, “İlim”, 50; Ebû Dâvûd, “Tehâret”, 120; İbn Mâce, “Tahâret”, 124.

⁴¹ Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, thk. Ömer b. Ğarâme (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1995), 2/156.

⁴² İbn İshâk, *Sîretü İbn İshâk*, 1/202-203; Muhammed b. Habeş, *el-İslâm ve'd-Diplomasiyye Kıraatün fi Kıyami'l-Diplomasiyye fi'l-İslâm* (Devha: Mektebetü'l-Arabi, ts), 53.

⁴³ Ebû Dâvûd, “Taharet”, 54; İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/332-333.

⁴⁴ Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr li't-Tib'aa ve'n-Neşr, 2001), 18/221.

bahsetmektedir.⁴⁵ Bu itibarla ihtilâtta asıl olan kişilerin tecrid edilmesi değil, insani ilişkilerde kişiliği korumaktır.

Bu bağlamda Hz. Süleyman'ın konuk devlet başkanı sıfatıyla Belkıs'ı ağırlaması misal olarak verilebilir. Hz. Süleyman, Belkıs'a hüdhüd ile kendilerini İslam'a davet ettiği mektubu göndermiş fakat o, hediyeler göndererek olayı geçiştirmeye çalışmıştır. Hz. Süleyman'ın hediyeleri geri göndermesi üzerine Belkıs, devlet ricâliyle birlikte Hz. Süleyman'ı ziyaret etmiştir. Hz. Süleyman'ın Belkıs gelmeden onun tahtını huzuruna getirmesi, ona "Sizin tahtınız böyle mi?" onun da "Sanki o" diye cevap vermesi, saraya girerken eteklerini toplaması gibi hususlara bakıldığında Hz. Süleyman'ın onu esaslı bir şekilde karşıladığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kur'an, onun köşke girerken Hz. Süleyman ile konuşmasını aktarmaktadır: Ona "köşke gir" denildi. "Sarayı görünce zeminini derin bir su sandı ve eteklerini topladı. Süleyman, ona "Bu, (zemini) billurdan döşenmiş bir köşktür"⁴⁶ dedi. Bu kıssaya bakıldığında Hz. Süleyman onun için resmî tören düzenlemiş, bir arada bulunmuş ve karşılıklı konuşmuşlardır. Kur'an, bu olayı doğal seyrinde aktarmaktadır.⁴⁷ Kur'an'da bu bağlamda birçok kıssâ mevcuttur.

2. İhtilâtın Ölçüsü

Kur'an ve Hz. Peygamber'in sîret ve sünnetinde anlaşılan o ki İslam, ölçsüz kadın erkek karışımını/ihtilâtı, keşmekeşliği kabul etmemektedir fakat erkek-kadın arasında mahremiyete riayet⁴⁸ ve hicâb⁴⁹ gibi insanın kişiliğini ve vakarını koruyan hususlara dikkat etmek suretiyle kadın sosyal hayatın tüm faaliyetlerine katılabilmektedir. Kadın toplumsal hayatın doğal ve aktif üyesidir. Çünkü kadın içtimâî hayatın düzene girmesinde temel aktörlerden birisidir.⁵⁰ Hz. Peygamber'in namaz, hac, cihad gibi uygulamalarında kadınların aktif katılımlarını görmekteyiz. Bu durum, yasak olan ihtilâtın ölçüsü hususunda bir bakış açısı sunmaktadır. Bu itibarla ihtilâtın bir kısmının yasak olmasında temel gerekçenin insanın kişiliğini, kerametini ve iffetini korumaya yönelik tedbir olduğu görülmektedir. Nitekim günümüzde gayr-i ahlakî kimi eylemlerin başlangıç noktası, aralarında kanuni bir bağ bulunmayan kadın ve erkeğin uzun süre halveti sahîhaya yol açacak birlikteliklerdir. Buna binaen İslam'da ihtilâtın bir kısmının yasak olmasının temel gerekçesi, kadın ve erkeğin iffetini, vakarını koruma; insan neslinin muhafazasını sağlamadır. Hz. Peygamber (s.a.s.), "Bir erkek tek başına bir kadın ile bir arada kalmasın..."⁵¹ buyurmuştur. O halde

⁴⁵ el-Kasâs 28/23-26.

⁴⁶ en-Neml 27/44.

⁴⁷ en-Neml 27/42-44.

⁴⁸ İbn Mâce, "Cihad", 43; İbn Hibbân, *Sahîh*, 10/417; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/556.

⁴⁹ en-Nur 24/ 31; Ahzab 33/59.

⁵⁰ et-Tevbe 9/71.

⁵¹ Buhârî, "Cihâd", 140; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 24/622; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre, *es-Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beirut, Daru İhyai't-Türasi'l-Ârabî, 1977), "Rada", 16. *لَا يَخْلُوقُ رَجُلٌ رَجُلًا بَانْتِزَاةً* "

kadın erkek arasında ihtilât hükmünü Hz. Peygamber'in uygulamaları açıdan nasıl değerlendirmemiz gerekmektedir. Bu bağlamda ihtilâtın haram olma ölçüsü, kadın veya erkeğin şer'i kuralları gözetmeksizin doğrudan ve dolaylı (hükmen) olarak bir arada bulunmalarıdır. Aynı ofiste çalışmak zorunda olan bir kadın ve erkeğin ise Kur'an'da vurgulanan söz ve davranışa dair maruf üzerine hareket etmesi çerçevesinde ihtilâtın ölçü ve kurallarını gözetmeleri gerekmektedir. Nitekim kadınların erkeklerle sosyal hayatta aynı ortamda bulunmak zorunda kaldıklarında Kur'an'ın kadınlara hitaben “*Maruf söz söyleyin.*” mesajıyla kadının vakarlı, ilkeli bir duruş sergilemesi istenmektedir.⁵² Sünnette yasak olan doğrudan ihtilâta, günümüzde gece kulüpleri gibi yerler misal olarak verilebilir. Bu mekânlarda kadın ve erkekler iç içe olarak içki içildiği, hiçbir ilkenin gözetilmediği, genelde gece açılan sabaha kadar açık kalan eğlence yerleridir. Dolaylı olarak bir arada bulunma ise tek ve çift yönlü paylaşımların yapıldığı facebook, whatsapp gibi sosyal ağlarda gayr-ı ahlakî gerçekleştirilen, etik sorunların yaşandığı sınırsız birliktelikler anlamındadır.

İçtimai hayatta yaşamın doğal seyrinde ihtilât hususunda, kadın ve erkeğin gözlerini birbirlerine dikmemeleri, iffetli olma ilkesi getirilmiş; kadına da buna binaen hicâb/örtünme sorumluluğu getirilmiştir. Hz. Peygamber, namaz ibadetinde, kadın ve erkeğin ihtilatını uygun görmemiş, aynı mescitte farklı mekânlarda namaz kılmalarını sağlamıştır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s.), mescitte namaz kıldığı zaman kadınların önce mescitten çıkmasını sağlamak için erkek cemaate yerlerinde kalmalarını emretmiştir. Bu durum mescit çıkışında kadın ve erkekler arasında ihtilât oluşmaması için alınmış bir tedbirdir. Bu itibarla Hz. Peygamber ve sahâbe, kadın sahâbîler mescitten ayrıldıktan sonra dışarı çıkarlardı.⁵³ Nitekim Hz. Peygamber (s.a.s), “Erkek saflarının en hayırlısı ilk saf, sevabı en az olan ise son saftır. Kadın saflarının en hayırlısı son saf; sevâbı en az olan ise (erkeklerle yakın) ilk saftır.”⁵⁴

Ahzab Sûresi 32. Ayette vurgulandığı gibi kadının içinde bulunduğu ortamda yabancı erkekleri tahrik edecek bir tarzda sesini incelterek yumuşak konuşması yasaklanmıştır. Yüce Allah, kadın ve erkeğin bakışlarını uzun süre birbirlerine dikmemeleri hususunda uyarılmaktadır. “*غض*” kelimesi, bir şeyi engellemek, noksan kılmak anlamındadır. Bu itibarla kişinin iradesiyle engellediği her şey için kullanılmaktadır.⁵⁵ Bu kelime gözünü bir şeye uzun süre dikip bakmaktan alıkoymak olarak açıklanmıştır.⁵⁶ Yani bir şeyi baştan aşağı ayrıntılı olarak süzmekten kişinin kendisini alıkoyması anlamına gelmektedir. Böylece “*غض البصر*” gözü harama bakmaktan alıkoymaktır.⁵⁷ Gözü sakındırma emri hem erkeğe

⁵² “Maruf” kavramı için bk. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn Ömer b. Kesîr, *Tefsîrül-Kur'âni'l-'azîm*, thk. Sami b. Muhammed es-Selâme (Riyâd: Dâru Tayyibetin li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999), 6/409.

⁵³ Buhârî, “Ezân”, 163; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 44/285; İbn Hibbân, *Sahîh*, 5/612

⁵⁴ Ebû Dâvûd, “Salât”, 97; Tirmizî, “Ebvâbu's-Salât”, 166.

⁵⁵ Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris er-Râzî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdusselâm Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 4/383. Ayrıca bk. Râgib el-İsfahânî, *Müfredât*, 363.

⁵⁶ Muhammed Tâhir İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tunûsiyye li'n-Neşr, 1984), 18/203.

⁵⁷ Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvûd* (Dimeşk: Daru'l-Feyha,

hem de kadına verilmiştir. Kur'an'da kadınlar, bakışlarını muhafaza etme, hicâb/örtünme, iffetli olma ve zinetlerini teşhir etmemeleri, afif olmaları hususunda doğrudan muhatap alınmışlardır. Ayet, ihtilât durumunda kadının, bakışlarını koruması gerektiği gibi tesettürü hususunda da dikkat etmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Hz. Peygamber insanların sürekli geçtiği ana yollarda gelen gidenlere gözlerini süzerek bakmayı kul hakkını ihlal olarak kabul etmiş, yolun hakkına riayet edilmesini istemiştir. Nitekim rivâyet edildiğine göre Hz. Peygamber (s.a.s.): “Sakin (ana) yollarda oturmayınız” buyurdu. Sahâbe de: Ey Allah'ın Resûlü, oralarda oturup konuşmamız zorunlu bir durumdur, dediler. Hz. Peygamber de “Eğer oturmanın gerekli olduğunu söylüyorsanız o halde yolun hakkını veriniz.” buyurdu. Ey Allah'ın Resûlü yolun hakkı nedir? diye sordular? Hz. Peygamber de: Gözleri (harama bakmaktan) engellemek, (insanları) rahatsız etmemek, selâm almak, iyiliği emredip kötülükten sakındırmaktır.”⁵⁸ buyurdu. Hz. Peygamber, gençlere hitaben evlenme imkânı olanların evlenmesini tavsiye etmiştir. Gerekçe olarak evliliğin “فإنه أخص للبصر” gözün harama bakmaktaki etki gücünü azaltacağı ifade edilmiştir.⁵⁹ Hucurât sûresi 3. ayette Hz. Peygamber'in huzurunda seslerini yükseltmeyip edepte kusur etmeyenlerle ilgili “إِنَّ الَّذِينَ يَغُضُّونَ أَصْوَاتَهُمْ” ifadesi geçmektedir.

O halde İslam, kadını ne eve hapsedmeyi ne de vakarını zedeleyecek düzeyde olan ihtilâtı kabul etmektedir. Bu ikisi arasında bir ölçü/denge koymuştur. Hz. Peygamber'den (s.a.s) bu yana uygulama bu ölçüye göre olmuştur. Bu bağlamda kavli sünnet ile ameli sünnet birebir örtüşmektedir. Çağımızda kadın ve erkeğin toplumsal statü ve rollerinde yıkıma yol açan, kadın ve erkeklerin gece kulüplerinde iç içe olarak hiçbir ölçü ve kural gözetmeden dürtülerini serbest bırakarak sınırsız bir şekilde eğlenceye dalmaları, nebevî öğretide yasak olan ihtilâta örnek verilebilir. Neticede bu gayr-ı ahlâkî yerler, genelde iffet ve kişiliği yıkıp evlilik dışı ilişkilere yol açma ihtimali olduğundan toplumun kimliği ve özü olan aile kurumunun giderek yok olmasına sebebiyet verebilmektedir.

3. İhtilâtın Kuralları

3.1. Rahatsız Edici Bakıştan Kaçınma

Hz. Peygamber ihtilât durumunda erkeğin kadına; kadının erkeğe uzun süre gözlerini dikip bakmamasını emretmiştir. Rivâyet edilen hadislerde bir insanın karşılaştığı veya gördüğü bir kadına gözlerini uzun süre dikmemesi tavsiye edilmiştir. Cerîr b. Abdullah (ö. 51/671) Hz. Peygamber'e ansızın (bir kadına) bakmayı sordum. “Bana gözümü (ona dikmeyip) çevirmemi emretti.”⁶⁰ Kadın-erkek keşmekeş durumunu azaltan ilahi

2013), 13/107.

⁵⁸ Buhârî, “Mezâlim”, 22; Müslim, “Libas ve Zînet”, 32; Ebû Dâvûd, “Edep”, 12; Ebû Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsned*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dümeşk: Dâru'l-Me'mun l'î't-Türâs, 1986), 2/441-442.

⁵⁹ İbn Mâce, “Nikâh”, 1.

⁶⁰ Müslîm, “Âdâb”, 45; Tirmizî, “Edeb”, 27; Ebû Abdillâh Hâkim en-Nîsâbü'rî, *Müstedrek* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 2/397; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/498.

emirlerden biri, Nûr sûresi 30 ve 31. ayetleridir. Bu âyetler, kadın erkek ilişkilerinde tavır ve davranışa dair vakarı ve ilkeli duruşu simgelemektedir. Yüce Allah hem erkeğe hem de kadına gözlerini harama dikmemeleri ve iffetlerini korumaları sorumluluğunu doğrudan yüklemiştir. Bu âyetlerde kadın ve erkeğe eşit düzeyde “...gözlerini (*harama*) dikmemeleri, iffetlerini de korumaları...” sorumluğu yüklenirken kadına buna ek olarak örtünme sorumluluğu da emredilmiştir. Görüldüğü gibi Kur’an, kadının ve erkeğin iffetini korunmasını, bizatihi onlardan istemektedir. Bununla beraber âyette kadının örtünme emri, erkeğe verilmeyip bizatihi ona verilmiştir. Bu sorumluluğu ne kadının ebeveynine ne de eşine yüklemiştir. Örtünmeyle sorumlu tutulan kadın, örtünme zırhıyla kendisini yabancıardan korumuş olmaktadır.

Müslîm’in Sahîh’inde geçen rivâyete göre Hz. Peygamber’in (s.a.s.), kendi döneminde görmediği cehennemlik olan iki sınıftan birinin giyinmiş fakat çıplak hükmünde olan kadınlar olduğu anlaşılmaktadır. Rivâyet şöyle geçmektedir: “Benim görmediğim cehennemliklerden iki grup vardır. Bunlardan biri yanlarında sığır kuyrukları gibi kamçılar olup, onlarla insanlara vuranlar; diğeri ise giyinmiş, çıplak, haktan meyleden dikkatleri üzerine çeken sağa sola eğrilen birtakım kadınlardır...”⁶¹ Kadının beden hatlarını gösterecek şekilde giyinmesi ve insanların dikkatini üzerine çekmek için beden diliyle ortaya koyduğu tavır ve davranış bu kapsamda değerlendirilmiştir. Bununla birlikte söz, davranış ve eylem olarak ilkeli ve mütevazi olma, hem erkek hem de kadına yönelik Kur’anî ve nebevî öğretilerdir. Böylece hadiste özellikle kadının fitneye sebebiyet verecek türden giyim tarzından; söz ve davranışlardan uzak durması istenmektedir. Dolayısıyla hadiste “كاسيات عاريات” ifadesiyle beden hatlarını gösteren şeffaf ince elbise giymenin uygun olmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca bu ifadenin örtülerini arkalarına atıp göğüslerini gösteren kadınlar hakkında kullanıldığı da söylenmiştir.⁶²

3.2. Örtünmeye Riayet Etme

Kur’an’da ihtilât durumunda vaaz edilen kurallardan bir kısmı da kadının hicâba riayet etmesidir. “... Dışarı çıkarken üstlerine örtü almalarını söyle...”⁶³ Âyette sosyal hayatta insanlarla karışınca giyinme hususunda dikkatleri üzerlerine çekmeyecek tarzda örtünmeleri emredilmektedir.

Müslüman kadının örtünmesi dini bir vecibedir. Zira tesettürün özü vakar ve izzettir. “Başörtülerini, yakalarının üzerine (kadar) örtsünler.” Kur’an’da örtünme emri, Ahzâb sûresi 59. âyette “...Elbiselerinden üzerlerini sıkı örtsünler...” yani kadınlar, dışarı

⁶¹ Müslîm “Cennet”, 52; Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes, *el-Muvaţta’* thk. Muhammed Mustafa el-A’zamî (Ebu Dabi: Müessesetü Zayid b. Sultan, Âli Nihyân, 2004), “Libâs”, 7; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 14/300; Ebû’l-Kâsım et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-evaş*, thk. Târik b. İvazullah b. Muhamed vd. (Kahire: Dâru’l-Harameyn li’t-Tibaati ve’n-Neşri ve’t-Tevzî, 1995), 2/224.

⁶² Ebû Muhammed Muhyissünne el-Begavî, *Şehu’s-sünne*, thk. Şuayb el-Arnaût (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslâmî, 1983), 272.

⁶³ el-Ahzab, 33/59. Ayrıca bkz: en-Nur, 24/31.

çıklarlar ken bedenlerini örtecek bir dış giyisi giymeleri emredilmektedir. Nûr sûresi 31. ayette ise aynı şekilde kadınların tesettüründen bahsetmiş, başörtüsü kesin olarak farz kılınmıştır. Mahrem olmayanların yanında zorunlu görünen yerler hariç, bütün vücudun örtünmesi gerektiği ifade edilmiştir.⁶⁴ Sünnette kadının kişiliğini inşa sürecinde yasak olan ihtilâta götüren fiziki yapısının vasıflarını gösteren kısa, ince ve dar elbise giymeleri uygun görülmemiştir.⁶⁵ “Nice giyinmiş (olarak görünen) kadınlar vardır ki kıyamet gününde çıplaktılar.”⁶⁶ Bu hadis, yukarıda geçen rivâyeti teyit eder niteliktedir. Hadis, kişiyi fitneye düşürecek türden giyinmenin yasak olmasına delalet etmektedir. O halde hadiste, fitneye sebebiyet vereceği endişesiyle bedenın vasıflarını göstere sin veya göstermesin ince elbise giyme hususunda bir uyarı vardır.⁶⁷ Kişinin giydiği elbise kalın veya ince olsun fitneye sebep olacak türden şatafatlı bir şekilde giyinmesi de hadisin hükmü içerisine değerlendirilmektedir.⁶⁸ Bu hadisle ilgili başka bir bakış açısı da zengin olduğundan bu dünyada güzel elbiseler giyen kişinin amel işlemediğinden dolayı da ahrette sevaptan mahrum olması anlamındadır.⁶⁹

3.3. Kadının Ziynetini Teşhir Etmemesi

Kadın toplumsal hayatını tüm aktivitelere katılımında, İslam'ın emrettiği temel ölçülerden biri kadının açılıp saçılmamasıdır. “Süslerini, kendiliğinden görünen kısmı müstesna, açmasınlar.” Toplumun aktif üyesi olan kadının gerek aile içi ilişkilerinde gerekse yabancı erkeklere söz ve eyleme dair tavırlarında Kur'an'da vurgulanan “Maruf” kavramının dışına çıkmaması istenmektedir.⁷⁰ Kur'an'da kadının bulunduğu ortamda çekici bir eda ile yabancı erkekleri tahrik etmemesi gerektiğini şöyle ifade edilmektedir: “Eğer (Allah'tan) korkuyorsanız, (insanlarla) çekici bir üslupla ile konuşmayın...”⁷¹ Kur'an, kadının içtimai hayatta yabancı erkeklerle, yumuşaklık ve kırıma olmaksızın iffetli, suizanna yol açmayacak şekilde maruf bir edayla konuşmasını tavsiye etmektedir. Âyet kadının yabancı erkeklerle konuşunca yumuşak bir edayla konuşmaması gerektiğini söylemektedir.⁷² Kur'an, kadınların aynı yerde kalmak zorunda oldukları erkekler karşı duruşunu “Maruf söz söyleyin.” diyerek kadının vakarlı bir duruş sergileyerek ilkeli olması gerektiğini

⁶⁴ bk. Metin Çetin, “Kur'an'a Göre Örtünme”, *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 8 (Haziran 2021), 115-131, 17, 19.

⁶⁵ Martı, “Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden Ve Mahremiyeti”, 18-19.

⁶⁶ Buhârî, “İlim”, 40, “Libâs”, 31; Tirmizî, “Fiten”, 30; İbn Hibbân, Sahîh, 2/266; Taberânî, , *el-Mu'cemü'l-kebir*, 23/355.

⁶⁷ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahiîh*, thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim (Riyad: Mektebetü Rüşt, 2003), 3/117; Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/277.

⁶⁸ İbn Battâl, *Şerhu'l-Câmi'i's-şahiîh*, 10/12.

⁶⁹ Aynî, *Umdetü'l-kârî*, 24/776-277.

⁷⁰ Bk. Bu bağlamda bir kısım âyetler şunlardır: el-Bakara, 2/228, 232, 233, 234, 236, 241; en-Nisâ, 4/5, 6, 19, 25. “وَقُولُوا لَهُمْ قَوْلًا مَعْرُوفًا”, “وَعَاشِرُوهُمْ بِالْمَعْرُوفِ”, “وَكُنْ مِثْلَ الَّذِي عَلَيْنَ بِالْمَعْرُوفِ”, “إِذَا تَرَاصُوا بَيْنَهُم بِالْمَعْرُوفِ”, “وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ”, 19, 25. “وَكَسَوْنَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”, “وَأَتَوْهُنَّ أَجْوَرَهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ”

⁷¹ el-Ahzab 33/32.

⁷² İbn Kesîr, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-azîm*, 6/409.

vurgulamıştır.⁷³ O halde hem çekici bir eda ile konuşmama hem de kendiliğinden görünen kısım müstesna örtünme, kadından zinet olarak koruması istenen hususlardır. Kur'an'da evlilik kurumuna adım atan kadın ve erkeğin hayat arkadaşlığında merkeze almalarını istediği söz ve amele dair hareket tarzının "Maruf" kavramı çerçevesinde olmasını istemektedir.⁷⁴

3.4. Evlilik Dışı Birlikteliklerden Kaçınma

Hz. Peygamber'in kelamında kadın ve erkeğin halvet durumu oluşabilecek ortamlardan uzak durması emredilmektedir. Kadın ve erkeğin evliliğe ilk ve kararlı adım olarak ifade edilen nikâh akdiyle şer'i ve kanuni birliktelikleri oluşmaktadır. İslam'da zinaya yol açacak evlilik dışı birliktelikler, yasaklanmıştır. "iyi belleğiniz ki! Sakın bir adam dul bir kadının yanında gecelemesin, ancak eşi veya mahremi olursa o başka."⁷⁵ buyurdular. Hadiste özellikle dul olan kadınların anılması genelde içtimai hayatta daha aktif katılmış olmalarındandır. Sosyal hayata aktif olarak katılan dul kadınlar için hüküm böyleyse bakire kızlar için evleviyetle böyle olmaktadır.⁷⁶ Hadiste bir kadının mahremi olmayan yabancı erkeklerle bir ortamda bulunması yasaklanmıştır. Böylece Hz. Peygamber'in uygulamalarında bir kadın ve erkeğin şüpheye, fitneye ve fesada yol açacak düzeyde bir arada bulunması yasaklanmış olmaktadır.

Sonuç

Günümüzde kadın erkek ilişkilerine dair kadının toplumdan tecrit edilmesine götürecek düzeyde ihtilâta menfi yaklaşım sergileyen çalışmaların varlığı müşahade edilmektedir. Giriş bölümünde değindiğimiz Arapça eserlerde bu yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Bu itibarla çalışmada Hz. Peygamber'in uygulamaları çerçevesinde kadın ve erkek ilişkilerinde ihtilâtın mahiyeti, hükmü, ölçüsü ve kurallarına dair bir perspektif sunulmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamaları perspektifinde kadınların erkekler gibi namaz ve hac gibi toplu ibadetlerde; cihâd gibi dış stratejilerde aktif rol alabileceklerini anlamaktayız. Günümüzde Müslüman kadınların hak ve sorumlulukları yönünden erkeklerle yan yana içtimai, siyasi ve hukuki alanlarda aktif katılımı, İslam toplumunun modern dönemde yeniden inşa sürecinde elzemdir. Dolayısıyla toplumda ifsat ve kötülüklerin önlenmesi; ıslâh ve imarın inşası ancak Müslüman kadın ve erkeklerin ortak çabasıyla mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber'in uygulamaları, Kadın erkek ilişkilerinde bu birlikteliğin hukuki zeminde, ciddiyet üzere devam etmesini gerekli kılmaktadır. Bu itibarla İslam, aile kurumunu sarsan, kadın erkek arasında hukuki zeminde gerçekleşmeyen evlilik dışı birliktelikleri onaylamamaktadır. Bu noktada ihtilâtın bir kısmının yasak olmasının temel gerekçesinin insanın kişiliğini, vakarını ve iffetini korumaya yönelik bir tedbir

⁷³ Ebû Abdillâh Fahrüddîn er-Râzî, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 6/143.

⁷⁴ el-Bakara 2/235.

⁷⁵ Müslim, "Selam", 19.

⁷⁶ Laşin, *Fethü'l-Mün'im*, 8/503.

olduğu görülmektedir. Nitekim günümüzde hukuki açıdan geçerliliği olmayan gayr-i ahlakî birliktelikler, birçok yuvanın yıkılmasına, çocukların aile sıcaklığından mahrum bırakılmasına sebebiyet veren yıkıcı unsurların başında gelmektedir. Bu durumda sünnette ihtilâtın yasak olması, toplumun özü olan aile kurumunu koruma iradesinin bir gereğidir. Bu itibarla kadın veya erkeğin şer'i kuralları gözetmeksizin doğrudan veya dolaylı bir arada bulunmaları yasaklanmıştır. Bununla beraber Hz. Peygamber'in kadın ve erkek arasında gözetilmesini istediği bu kurallar, ailenin kurucu üyelerinden olan kadını toplumun inşa sürecindeki aktif rolüne bir engel teşkil etmemiştir. İlaveten İslam'ın ilk dönemlerinde kadının eğitimden sanata; sosyal hayattan hukuka kadar aktif katılımı bu toplumsal misyonun açık göstergesidir. Sahâbe, kadınların kültür ve medeniyetin inşasında değişen bu aktif rollerinin farkında olmuş, kadına karşı eski alışkanlıklarının tekrar oluşmaması için dikkatli davranmışlardır. Böylece Hz. Peygamber, İslam toplumunun inşasında rol yüklediği mü'min kadın ve erkeğin bu rollerini yerine getirirlerken kötü yollara sevk eden ve aile dışı birlikteliğe yol açan ihtilâtı yasaklaması, günümüzde ilkeli bir Müslüman toplumunun temellerinin atılmasında nasıl bir stratejinin izlenmesi gerektiğine dair bir çerçeve sunmaktadır. Hâsılı, Hz. Peygamber'in yönetiminde içtimai hayattın ıslah ve imarı sürecinde kadının merkezi bir konumu olmuştur. İslam, kadın erkek ilişkilerinde mümin kadın ve erkeğin bu aktif konumunu koruma adına vakar ve kişiliği zedeleyen ihtilâtı kabul etmemektedir. Bu ikisi arasında kadın erkek ilişkilerinde söz ve davranışa dair ilkeli olma ölçü ve kuralını getirmiştir. Çağımızda nâmeşru mekânlarda kişilerin hiçbir ölçü ve kuralı tanımadan dürtülerini serbest bırakarak sınırsız bir şekilde eğlenmeleri, Yüce Allah'ın insana biçtiği değer olan onur ve izzetin, iffet ve kişiliğin yıkılmasına, aile kurumunun zedelenmesine sebebiyet verebilmektedir.


Kaynakça | References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel. *Müsned*. thk. Şuayb el-Arnaût. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Ateş, Ali Osman. "Esmâ bint Yezîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/423. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydın, Abdullah. *Hadis İstılahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş, 1987.
- Aynî, Ebû Muhammed Bedrüddîn. *Umdetü'l-kârî fi şerhi Şahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdullah Mahmud Muhammed Ömer Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiye, 2001.
- Azîmâbâdî, Ebû't-Tayyib Muhammed el-Azîmâbâdî. *Avnu'l-Ma'bud Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. Dîmeşk: Daru'l-Feyha, 2013.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Şehu's-sünne*. Thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhtâr Ahmed en-Nedvî. Riyad: Mektebetü'r-Reşîd li'n-Neşr ve't-Tevzî', 2003.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Camiu'l-müsnedü's-sahîh*. thk. Muhammed Zuheyr b. Nasîrî'n-Nâsir. 9 cilt. Beyrut: Dâru Tevkî'n-Necat, 1422/2000.
- Çetin, Metin. "Kur'an'a Göre Örtünme". *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 8 (Haziran 2021), 115-131.
- Ebû Dâvûd. Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî. *es-Sünen*. thk. Yasir Hasan vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 2013.
- Ebû Nuaym el-İsfahânî, Ahmed b. Abdillâh b. İshâk. *Ma'rifetü's-şahâbe*. thk. Adil b. Yusûf el-Azâzî. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr, 1997.
- Gözütok, Şakir. "Resulullah Döneminde Kadın Ve Kadın Eğitimi". *Dini Araştırmalar* 19/49 (Kasım 2016), 175-196.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbü'rî. *Müstedrek*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İbn Asâkir, Ebû'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin. *Târîhu medîneti Dîmaşk*. thk. Ömer b. Ğarâme. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1995.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik. *Şerhu'l-Câmi'i's-sahîh*. thk. Ebû Temîm Yasir b. İbrahim. Riyad: Mektebetü Rüşt, 2003.
- İbn Fâris, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî. *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*. thk. Abdusselâm Muhammed Harun. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî. *el-İsâbe fi Temyîzi's-Sahâbe*. thk. Ebu Hacir Muhammed Said Besyûnî. 8 cilt. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *el-Müsnedü's-sahîh*. thk. Şuayb el-Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risale, 1993.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve aḥbârü'l-hulefâ*. thk. Said Kerim el-Fakî. Kahire: Dâru İbn Haldûn, ts.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. thk. Mustafa es-Sikâ vd. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2005.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk. *Sîretü İbn İshâk*. thk. Ahmet Ferid. Beyrut: Daru'l-


- Kütubi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn İshâk, Muhammed b. İshak b. Yasar. *es-Siretu'n-Nebeviyye li İbn İshâk*. thk. Ahmet Ferid. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l-İlmiyye, 2004.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâduddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr. *Tefsîrül-Çur'âni'l-azîm*. thk. Sami b. Muhammed es-Selâme. Riyâd: Dâru Tayyibetin li'n-Neşr ve't-Tevzî, 1999.
- İbn Mâce Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *es-Sünen*. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî. Beyrut: Dâru İhyai'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.
- Kahtanî, Said b. Ali b. Vehb. *İhtilâtu Beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ*. Riyad: Matbaatu Sefir, 2011.
- Keskin, Mehmet. *Kadın İlmihali ve Çocuk Eğitimi*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 2007.
- Köse, Saffet. *Genetiğiyle oynanmış Kavramlar ve Aile Medeniyetinin Sonu*. Konya: Mehir Vakfı Yayınları, 2021.
- Laşin, Musa Şahin. *Fethü'l-Mün'im Şerhu Sahihi'l-Müslim*. Kahire: Dâru's-Şurûk, 2002.
- Martı, Huriye. "Hz. Peygamber'in Hadislerinde Bir Değer Simgesi Olarak Beden Ve Mahremiyeti". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 9/2 (Eylül 2009), 9-23.
- Edvâru'l-mereti ve vacibâtuhâ*. nşr: Merkezü'l-Meârif li't-Te'lif ve't-Tahkîk. Lübnan: Daru'l-Mearif, 2018.
- Mevsilî Ebü'l-Hüseyn Muhammed b. Muhammed b. el-Hüseyn. *Müsned*. thk. Hüseyin Selim Esed. Dimeşk: Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, 1986.
- Muhammed b. Habeş. *el-İslam ve'd-Diplomasiyye Kıraatün fi Kıyami'l-Diplomasiyye fi'l-İslam*. Devha: Mektebetü'l-Arabi, ts.
- Müslim b. Haccâc, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-şâhih*. thk. Muhammed Fuat Abdulbâkî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed. *Müfredâtü elfâzi'l-Çur'ân*. Thk. Muhammed Halil Aytânî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2010.
- Râzî, Fahrüddîn Ebû Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Tefsîru'l-kebîr*. 32 cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Sakr, Şehâte. *İhtilâtu beyne'r-Ricâli ve'n-Nisâ Keşfu Şühbetin li Düâtü'l-İhtilât*. Kahire: Dâru'l-Yüsr, 2010.
- Sancaklı, Saffet. "Hz. Peygamber'in Hanumlara Karşı Sergilediği İncelik ve Zarafet Anlayışı". *Peygamberimiz ve Aile*. ed. Hale Şahin ve Rukiye Aydoğdu Demir. 53-60. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Suicmez, Yusuf. "Meķâşidu's-şerî'a Düşüncesinin Hadis Tenkidi Ve Yorumuna Etkileri". *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 109-132.
- Sülün, Murat. "Kadın-Erkek İlişkileri Üzerine", "Dini ve toplumsal boyutlarıyla cinsiyet". *Tartışmalı İlm ihtisas Toplantı*. 193-206. İstanbul: b.y., 2012.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed Celâlüddîn. *Uķūdū'z-zeberced 'alâ Müsnedi'l-İmâm Ahmed*. thk. Selman el-Kudât. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1994.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-evsaf*. thk. Târik b. İvazullah b. Muhamed vd. Kahire: Dâru'l-Harameyn li't-Tibaati ve'n-Neşri ve't-Tevzî, 1995.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdi Abdülmecîd es-

- Selefi. Kahire: Mektebetü İbn Teymiye, 1980.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr b. Yezîd b. Kesîr b. Ğâlib el-Âmilî. *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsîn et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr li't-Tib'aa ve'n-Neşr, 2001.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd. *Kitabu'l-Meğâzî*. Thk. Marsden Cones. Beyrut: A'lemü'l-Kütüb, 2006.
- Vatandaş, Celalettin. "Toplumsal Cinsiyet Ve Cinsiyet Rollerinin Algılanışı". *Istanbul Journal of Sociological Studies* 35 (Eylül 2011), 29-56.
- Yıldız, İbrahim. "Kur'ân Ve Sünnete Göre Sosyal Hayatta Kadın Erkek İlişkisi". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (Aralık 2019), 83-109.
- Yılmaz, Metin. "Semrâ bint Nüheyk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/499. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed ez-Zebîdî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-ķāmûs*. thk. Abdalîm et-Tehâvî vd. Kuveyt: Vizâretü'l-İlam, 1987.

İslâmiyet ile Mecusilikteki Din Adamları ve Mabetlerin Din Eğitimindeki Fonksiyonları Açısından Mukayesesi

Veysi Turun |  0000-0002-0873-6771 | veysiturun@hakkari.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi | Hakkâri Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslâm Tarihi ve Sanatları Ana Bilim Dalı |
Hakkâri, Türkiye

ROR  : 00nddb461

Öz

Nitelikli insan kaynağı tarafından kurulan medeniyetlerin asli hedefi, insanı kendi öz değerleri çerçevesinde eğiterek ilerlemektir. Bu bakımdan medeniyetlerin başarısı, eğittiği insanların kalitesi ile yakın bir ilişki içindedir. Keza din ve dinden neşet eden ahlaki ilkelerin, medeniyetlerin şekillenmesinde büyük bir rolünün olduğu izahtan varestedir. İşte bu aşamada, bilgiyi sonraki nesillere aktarmada aracı rolü üstlenen öğretmen ve eğitim kurumlarının hayati rolü ortaya çıkmaktadır. Kuşkusuz, İslâmiyet'ten asırlar önce doğup günümüz İran coğrafyası ve çevresini etkileyen dinlerden biri de Zerdüştiliktir. Ahlakî öğretileri ön plana çıkaran Mecûsîliğin kutsal kitabı Âvestâ'dır. Sâsânîler döneminde (224-651) devletin resmî dini hüviyetini kazanan Mecûsîlik, geniş bir coğrafyada varlık göstermiştir. Keza iki milyar civarındaki nüfusu ile İslâmiyet, günümüzün en yaygın ikinci dini konumundadır. Hz. Peygamber'in Dârülerkam'da başlattığı din eğitimi, Mescid-i Nebevî ile ivme kazanmış, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde vilayet mescitlerindeki ders halkları ile zirveye ulaşmıştır. Bu açıdan İslâm medeniyeti temellerinin mescitlerde verilen eğitimler üzerine inşa edildiği söylenebilir. Ancak, mescitlerin aynı zamanda birer eğitim kurumu görevini görmesi, onların "ibadetgâh" olma hüviyetine hâle getirmemiştir. Zira İslâmiyet, ilim tahsilini de bizatihi ibadet saymıştır. İyi düşünce (pendâr-ı nîk), iyi söz (goftâr-ı nîk) ve iyi davranışı (kerdâr-ı nîk) temel ilkeler olarak benimseyen Mecûsî din adamlarına "mobedân", mabetlerine "âteşkede"; Müslüman din adamlarına ise "âlim/ulemâ" ve ibadetgâhlarına da "mescit/cami" adı verilmiştir. Bu makalenin temel amacı, İslâmiyet ve Mecûsîlik'teki din adamları (ulemâ-mobedân) ile mabetlerin (mescit-âteşkede) din eğitimindeki fonksiyonlarını ortaya koyarak yer yer ikisi arasında karşılaştırma yapmaktır. Nitel araştırma metotlarından belge analizi yöntemiyle hazırlanan çalışmada; klasik İslâm kaynakları, Mecûsi kaynakları ve modern araştırmalardan yararlanılmıştır. Makalede, antik İran toplumundaki sosyal sınıflar ile "moğ", "mobed", "âteş" ve "âteşkede" kavramları tanıtilmiştir. Ancak, Türkiye'de birçok araştırmaya konu edildiğinden, ulemâ ve mescit/cami kavramlarının açıklanmasına gereksinim duyulmamıştır. Araştırmanın sınırlılığı göz önünde bulundurularak Mecûsîlik'teki din eğitimi Sâsânî dönemiyle; İslâmiyet'teki ise hicrî ilk asır ile sınırlandırılmıştır. Devletlerin din politikaları birçok siyasî, dinî, sosyal ve kültürel gelişmeyi doğrudan etkilediği için konunun İslam Tarihi ile de doğrudan ilişkisi vardır. Hiç şüphesiz İslâmiyet ile Zerdüştilik arasında birçok noktada bariz farklılıklar vardır. Bununla beraber mescit/camiler İslâmiyet'in; âteşkedeler ise Mecûsîliğin önemli mabetleri ve din

eğitimi kurumları olarak öne çıkmıştır. Müslümanlar, “samimiyet” ve “gönüllülük” esasına göre yaptıkları din eğitimi üzerine büyük bir medeniyet inşa ederken; Mecûsîliği devletin resmî ideolojisi haline getiren Sâsânîler ise devleti, din eğitimi yolu ile güçlendirmişlerdir. Bu nedenle Büyük Selçukluların Şîf fraksiyonlarla mücadele etmek üzere açtığı Nizâmiye Medreselerinin kuruluş felsefesinin, Sâsânî dönemi din eğitiminde aranması önerilmektedir. Nitekim Nizâmülmük Siyâsetnâme, Gazzâlî ise Nasihatü'l-Mülûk adlı eserlerinde Sâsânîlerin din siyasetine referanslarda bulunması bunu göstermektedir. Bu açıdan eğitim tarihindeki yeri ve işlevi bakımından iki farklı dinin mabet ve din adamlarının karşılaştırılması ihtiyacı hissedilmiştir.

Anahtar Kelimeler


İslâm Tarihi, Din Eğitimi, İslâmiyet, Mecûsîlik, Mescit, Âteşkede, Mobedân.

Atıf Bilgisi


Turun, Veysi. “İslâmiyet ile Mecusilikteki Din Adamları ve Mabetlerin Din Eğitimideki Fonksiyonları Açısından Mukayesesi”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/1 (Haziran 2024), 298-328. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.12>

Geliş Tarihi	12.03.2024
Kabul Tarihi	13.05.2024
Yayın Tarihi	30.06.2024
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – Turnitin
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Teşekkür	Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi'ne ve makalede emeği geçen herkese teşekkürlerimi sunarım.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Comparison of Religious Leaders and Temples of Islam and Zoroastrianism in Terms of Their Functions in Religious Education

Veysi Turun |  0000-0002-0873-6771 | veysiturun@hakkari.edu.tr

Assist. Prof. | Hakkari University of Hakkari, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, | Hakkari, Türkiye

ROR  : 00nddb461

Abstract

The main goal of civilizations established by qualified human resources is to progress by educating people within the framework of their own values. In this respect, the success of civilizations is closely associated with the quality of the people they educate. Likewise, it is clear that religion and the moral principles that arise from religion have a great role in shaping civilizations. At this stage, the vital role of teachers and educational institutions, which play an intermediary role in transferring knowledge to the next generations, emerges. Undoubtedly, Zoroastrianism is one of the religions that was born centuries before Islam and influenced today's Iranian geography and its surroundings. It is the *Âvestâ*, the holy book of Zoroastrianism, which emphasizes moral teachings. During the Sassanid period (224-651), Zoroastrianism, which gained the official religious identity of the state, existed in a wide geography. Likewise, with a population of around two billion, Islam is the second most common religion today. The religious education initiated by the Prophet in Al-Erkam gained momentum with the *Masjid al-Nabawi* and reached its peak with the teaching people in the provincial mosques during the *Khulafa-yi Rashidin* and *Umayyad* periods. In this respect, it can be said that the foundations of Islamic civilization were built on the education given in *masjids*. However, the fact that *masjids* also serve as educational institutions does not prejudice their identity as "places of worship". Because Islam considers the study of knowledge as worship itself. Adopting good thought (*pendâr-ı nîk*), good speech (*goftâr-ı nîk*) and good behavior (*kerdâr-ı nîk*) as basic principles, the clergy of the *Majûsîs* were called "mobedân" and their temples were called "âteskede"; Muslim clerics were called "scholars/ulema" and their places of worship were called "masjids/mosques". The main purpose of this article is to make a comparison between the clergy (*ulema-mobedân*) and temples (*masjid-âteskede*) in religious education in Islam and Zoroastrianism by revealing the functions of the two in religious education. The study prepared by document analysis method, which is one of the qualitative research methods; It has been prepared by making use of classical Islamic sources, Zoroastrianism sources and modern research. In the article, the social classes in ancient Iranian society and the concepts of "mogh", "mobed", "âtesh" and "âteskede" are introduced. However, since it has been the subject of many researches in Turkey, there is no need to explain the concepts of *ulema* and *masjid/mosque*. Considering the limitations of the research, religious education in Zoroastrianism with the Sassanid

period; In Islam, on the other hand, the hijra is limited to the first century. Since the religious policy of states directly affects many political, religious, social and cultural developments, the subject has a direct relationship with Islamic History. Undoubtedly, there are obvious differences between Islam and Zoroastrianism on many points. However, masjid/mosques are the essence of Islam; On the other hand, the âteskedes came to the fore as important temples and religious education institutions of Zoroastrianism. While Muslims are building a great civilization on the basis of religious education on the basis of "sincerity" and "voluntariness"; The Sassanids, who made Zoroastrianism the official ideology of the state, strengthened the state through religious education. For this reason, it is recommended that the founding philosophy of the Nizâmiye Madrasahs, which were opened by the Great Seljuks to fight against Shiite factions, should be sought in the religious education of the Sassanid period. As a matter of fact, the fact that Nizâmülmük refers to the religious policy of the Sassanids in his works called Siyâsetnâme and Ghazzâlî refers to these policies in his Nasihatü'l-Mülûk proves us right. In this respect, it is deemed necessary to compare the temples and clergy of two different religions in terms of their place and function in the history of education.

Keywords

Islamic History, Religious Education, Islam, Zoroastrianism, Masjid, Âteskede, Mobedân.

Citation

Turun, Veysi. "Comparison of Religious Leaders and Temples of Islam and Zoroastrianism in Terms of Their Functions in Religious Education". *The Journal of Near East University Faculty of Theology* 10/1 (June 2024), 298-328. <https://doi.org/10.32955/neu.ilaf.2024.10.1.12>

Date of Submission	12.03.2024
Date of Acceptance	13.05.2024
Date of Publication	30.06.2024
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - Turnitin
Conflicts of Interest	The author has no conflict of interest to declare.
Acknowledgments	I would like to thank The Journal of Near East University Faculty of Theology and everyone who contributed to the article.
Grant Support	The author acknowledges that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Giriş

İnsana isimleri (bilgi) öğreten Allah,¹ vahiy sürecini “oku” emri² ile başlatmıştır. Keza akıl sahiplerini (ulu'l-elbâb) överek³ sadece âlimlerin Allah'tan hakkıyla korktuğunu,⁴ bilenlerle bilmeyenlerin bir olamayacağını⁵ vurgulamıştır.

Eğitim faaliyetlerine “bireyde belli hedefler doğrultusunda istendik davranışlar oluşturma süreci”⁶ olarak bakıldığında, peygamberlerin aynı zamanda birer öğretmen/muallim olduğu görülecektir. Çünkü peygamberler muhataplarını, vahiy doğrultusunda şekillendirerek onların eğitim ihtiyaçlarını gidermek üzere görevlendirilmişlerdir.⁷ Nitekim Allah, hedef kitleyi arındırma, onlara kitabı ve hikmeti öğretme görevini,⁸ Hz. Muhammed'in (as) asli görevleri arasında sayarak onun öğretmenlik görevine işaret etmiştir. Bedir esirlerinden okuma-yazma bilenleri, Müslümanların eğitimi ile görevlendiren Hz. Peygamber (as),⁹ ilim öğrenmenin her Müslümana farz olduğunu,¹⁰ kendisinin muallim olarak gönderildiğini vurgulayarak¹¹ âlimleri de peygamberlerin varisleri olarak nitelendirmiştir.

Zerdüş'tün “öğretmen” olduğu Mecûsîlikte, din damları özel bir statüye sahiptir. Keza Zerdüştliliğin önemseydiği “ilim-amel uyumu” hedefine¹² ancak din eğitimi ile varılabilir. *Vendîdât*'ta “Ey kutsal Zerdüş! Bütün gece mütalaa eden ve bilgelere ders alanları “ruhanî öğretmenler” olarak çağır (...)”¹³ “Umulur ki doğruluk ve iyilik yolunu bizlere

1 Kur'ân Yolu Meal-Tefsir, çev. Komisyon (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), el-Bakara 2/30-31.

2 el-Alak 96/1.

3 ez-Zümer 39/18; et-Talak 65/10.

4 el-Fâtır 35/28.

5 ez-Zümer 39/9.

6 Mahfuz Söylemez, “İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”, *Dini Araştırmalar* 5/13 (Yaz 2002), 57; Hasan Çelikkaya, “Eğitimin Anlamları ve Farklı Açılardan Görünüşü”, *M. Ü. Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Güz 1991), 80.

7 Ahmet Koç, “Hz. Peygamber'in (S.A.V.) Bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Söзlerini Ayetlerle Delillendirmesi”, *İslâmî İlimler Dergisi* 15-15/1 (Mart 2020), 116.

8 el-Cuma 62/2.

9 Muhammed Abdülhâyy el-Kettânî, *Nizâmu Hukumu't-Nebeviyye* (Beyrût: Dârul Erkam, ts), 1/108.

10 Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünen*, thk. Muhammed Fuad (Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts), “Mukaddime”, 224.

11 Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih*, thk. Muhammed Fuad (Beyrût: Dârul-Kutubu'l-İlmiyye, 1991), “İlim” 1478.

12 Ali Rüstemî-Neseb, “Zertoşt ve Terbiyet”, *Merkez-i Tahkikâtî Ferheng ve Zebanâ-yi İrân Danuşgâhu Ba Huner-i Kirman* 2/4 (Güz-1382), 71.

13 Alırıza Hikmet, *Âmûzeş ve Perveriş Der İrân-ı Bâstân* (Tahrân: Müessese-yi Tahkikat, 1350), 105; İsa Sıddık, *Tarih-i Ferheng-i İrân* (Tahrân: Tahrân Üniversitesi Yayınları, 1338), 58.

gösteren iyi insan, her iki cihanda mükâfatlandırılır”¹⁴ şeklindeki ifadeler, din eğitimi ve öğretmenine vurgu yapmaktadır. Keza Âvestâ'nın Mecûsî bireye yüklediği “düşmanı dosta çevir”, “kirli olanı temizle” ve “cahili, âlime çevir”¹⁵ gibi asli görevler, din eğitimi ile yakından ilişkilidir.

İslâm dünyasında cami ve ulemanın din eğitimindeki fonksiyonu üzerine sayısız araştırma yapılmıştır. Listeyi uzatmamak için kaynakçada bir kısmını göreceğiniz çalışmalar, burada zikredilmemiştir. Keza İranlılar, mobedân ve âteşkedelerin siyasî, içtimâî ve ekonomik fonksiyonları üzerine birçok araştırma yapmışlardır. Buna karşın doğrudan mobedân ve âteşkedelerin din eğitimindeki rolleri üzerine yapılan bir araştırmaya rastlanılmamıştır. Rüstemî-Neseb “Zertoşt ve Terbiyet” isimli makalesinde Zerdüştilikte eğitimin hedefleri; Rızavî “Nıgâhî Be Ta’lim ve Terbiyet Ez Dîdgâh-ı Zertoşt” adlı çalışmasında Mecûsîliğin eğitim ilkeleri ve yöntemlerini; Dehşîrî ise “Âyînî Zertoşt ve Delâlethâ-yı Terbiyetî-yi Ân” adlı araştırmasında Gataların din eğitimine yaklaşımına odaklanmıştır. Hikmet’in *Âmûzeş ve Perveriş Der İran-ı Bâstân* adlı kitabı ise antik İran’daki eğitime; Şehmerdan ise *Perestîşgâh-ı Zertoştîyân* (Zerdüştilerin mabetleri) adlı kitabında önemli âteşkedelerin isimlerine yer vermekle beraber bunların din eğitimindeki işlevi üzerinde durmamıştır.

1. İslâm’da Din Eğitimi Tarihi

İslâmî dönemdeki eğitim faaliyetlerini anlamak için Cahiliye dönemi Arabistan’daki yazı/alfabenin gelişim seyrine bakmakta fayda vardır. Tarihi veriler, İslâmiyet’ten asırlar önce yazının Arabistan’da kullanılageldiğini ortaya koymaktadır. Klasik kaynaklar Arapların atalarından Adnân b. Üdd’ün çocukları¹⁶ ve Hz. İsmail’in yazıyı kullandığını belirtmektedir.¹⁷ Güney Arabistan’da M.Ö. 1500’li yıllardan itibaren kurulan Arap devletleri de yazıyı kullanmışlardır.¹⁸ Keza Nebatîler, Kûfî yazısına temel oluşturan alfabeyi kullanırken,¹⁹ Hîreliler Arap alfabesini geliştirerek yaygınlaştırmışlardır.²⁰ Rivayetlerde Arap yazısının Enbâr’dan Hîre’ye oradan da Hicaz’a geçtiği nakledilmektedir²¹ ki Hirî

¹⁴ Hikmet, *Âmûzeş*, 105; Siddîk, *Ferheng*, 58.

¹⁵ Hikmet, *Âmûzeş*, 94-95.

¹⁶ Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019), 28-29.

¹⁷ Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Şubhu’l-a’sâ fi şinâ’ati’l-inşâ’* (Kahire: Matbatu’l-Emirîyye, 1914), 3/13-14.

¹⁸ Cevâd Ali, *el-Mufassal fi târihi’l-Arab kable’l-İslâm* (Beyrût: Daru’s-Sâkî, 2001), 3/73, 3/75-76, 3/210-220, 3/325, 4/47-67; 6/6-60.

¹⁹ Kelpetin, Mahmut, *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan* (İstanbul: Kuramer, 2017), 131-132.

²⁰ İhsan Yârşatır, *Huzûr-ı İrânîyân Der Cehân-ı İslâm*, çev. Feridun Meclisî (Tahran: Murvarîd, 1381), 39; Keyûmers Mîrzâyî, “Berresî-yi Revâbit-ı Siyasî-yi Sâsânîyân ve İmâret-i Arabî-yi Hîre”, *Tarih Der Ayiney-i Pejûhiş* 8/3 (Kış 1390), 87-90.

²¹ Ahmed b. Yahya el-Belâzûrî, *Futûhu’l-Buldân* (Beyrût: Mektebetu’l-Hilâl, 1988), 453; Nedîm, *Fihrist*, 30;

yazının daha kolay ve kullanışlı olması onun yaygınlaşmasını sağlamıştır.²² Arap yazısı, İslâmiyet'in doğuşundan bir müddet önce Hristiyan Arapların vasıtasıyla Mekke dâhil Hicaz bölgesine girmiştir.²³

Eğitim-öğretimin bireysel çabalarla yürütüldüğü Cahiliye döneminde sistemli eğitim kurumları olmamasına rağmen,²⁴ bu işle meşgul olan kişilerin varlığından söz edilebilir.²⁵ Ticaretle uğraşan bazı Mekkeliler, basit hesap işlerini kayıt altında alabilecek düzeyde okuma -yazma biliyorlardı.²⁶ Belâzûrî, İslâm'ın doğuşu esnasında Mekke'de on yedi kişinin okuma-yazma bildiğini aktarmasına rağmen,²⁷ Söylemez, bu sayıya sadece Hîrî yazıyı bilenlerin dâhil edildiği,²⁸ Ceylan ise gerçek sayının daha fazla olduğu kanaatinde.²⁹ Eldeki malumatlar -yaygın kanaatin aksine- Cahiliye dönemindeki Arapların tamamen cahil/bilgisiz bir toplum olmadığını ve yazının o dönemlerde kullanıldığını göstermektedir.³⁰

1.1. Hz. Peygamber Döneminde Din Eğitimi

Nübüvvetin ilk üç-dört yılında dinî daveti gizli yapan Hz. Peygamber,³¹ bu süreçte ilk Müslümanlardan Erkam b. Ebü'l-Erkam'ın evini (Dârülerkam) İslâmî eğitim için merkez seçmiştir.³² Kaynaklardan birçok kişinin bu evde Müslüman olduğu ve ilk dini eğitimini burada aldığı anlaşılmaktadır.³³ Dini eğitimin kurumsallaşmasını isteyen Hz. Peygamber, hicretten hemen sonra Medine'de Mescid-i Nebvî'yi inşa ettirmiştir. Kısa sürede

Kalkaşandî, A'şâ, 3/14; Kelpetin, *Arabistan*, 183.

²² Söylemez, "Öğretim", 57-58.

²³ Belâzûrî, *Futûh*, 453; Nedim, *Fihrist*, 28-34; Kalkaşandî, A'şâ, 3/14.

²⁴ Şakir Gözütok, "Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri", *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül-Aralık 1998), 166.

²⁵ Tuncay Ceylan, *Cahiliye Dönemi Eğitim Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 100.

²⁶ Gözütok, "İlköğretim", 166.

²⁷ Belâzûrî, *Futûh*, 455.

²⁸ Söylemez, "Öğretim", 58.

²⁹ Ceylan, *Eğitim*, 27-28.

³⁰ Söylemez, "Öğretim", 58; Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslâm'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 27 (2007), 38-39; M. Nihad Çetin, "Arap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1991), 3/321-324.

³¹ İbrahim Sarıçam, *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002), 86.

³² Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî, *et-Tabakâtu'l-Kubrâ* (Beyrût: Dâru's-Sadr, 1968), 3/51, 55, 84, 168, 4/102, 7/384; Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Tarihü'r-Rüsûl ve'l-Mülûk* (Beyrût: Daru't-Turâs, 1387), 4/419, 11/494, 11/513, 563; M. Asım Köksal, "Dârülerkam" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 8/520-521.

³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/116, 3/123,

Medine'deki mescit sayısı 10'a,³⁴ birkaç yıl sonra da 17'ye yükselmiştir.³⁵ Mescid-i Nebevî içinde din eğitimi gören öğrencilerin barınması için Suffe bölümü yapılmıştır³⁶ ki burası gündüzleri eğitim, geceleri de yurt/barınak amacıyla kullanılmıştır.³⁷ Bi'rîmaûne ve Recî' hadiselerinde şehit olan Sahabe Suffe'de yetişmiştir.³⁸ Suffe'de yatılı kalan öğrenci sayısı 30³⁹ bazen 70-80 kişiye ulaşmaktaydı.⁴⁰ Çeşitli zamanlarda burada kalanların toplam sayısı 400'e ulaşmıştır⁴¹ ve es-Sehavî bunlardan 104 kişiyi tanıtmıştır.⁴² Kaynakların, Kur'an ezberlediğine işaret ettiği sahabenin⁴³ de Suffe'de yetiştiği söylenebilir. 9/630 yılında İslamlaşan bazı kabilelerin Suffe'de ağırlanması,⁴⁴ yeni mühtedilerin burada aynı zamanda dini eğitime tabi tutulduğunun kanıtıdır. Görüldüğü gibi mescit, İslâm'daki ilk din eğitimi kurumu olarak öne çıkmıştır.⁴⁵

Mescid-i Nebevî'yi dini eğitimin merkezi yapan Hz. Peygamber, bu hususta kendisine yardımcı olacak öğretmenleri de (ulemâ) yetiştirmiştir. Nitekim Abdullah b. Said b. el-Âs,⁴⁶ Ubâde b. Sâmit,⁴⁷ Muallim Mirdas ve Cübeyr b. Hayye es-Sekafî Müslümanlara yazı öğretmekle görevlendirilmişlerdir.⁴⁸ Keza Ubâde b. Sâmit, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Ebû'd-

³⁴ Kettânî, *Nizâm*, 1/126.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/218, 1/244-245; 3/118, 3/609; Sarıçam, *Mesaj*, 138. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993), 175-176.

³⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/239-240.

³⁷ Şemseddin es-Sehavî, *Rüchânü'l-kiffe*, thk. Meşhûr b. Hasan (Riyad: Dâru's-Selef, 1995), 87-94; Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, 1/179.

³⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/52, 3/462, 3/514; Sehavî, *Rüchân*, 141.

³⁹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/255-256, 1/305.

⁴⁰ Işıkdöğün, "Mescid", 130.

⁴¹ Sehavî, *Rüchân*, 143; Mustafa Bakır, "Suffe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 3/321-324; Nimetullah Furûşânî, "Revend-i Tarihî-yi Âmuzeş Ez Sadr-ı İslâm Tâ Pâyân-ı Emevîyân" *Tulû'ı Nûr* 1(Bahar-1381), 5.

⁴² Sehavî, *Rüchân*, 148-319.

⁴³ Abdurrahmân b. Ebîbekr Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed İbrahim (Kahire: el-Hey'etu'l-Misriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 1974), 1/248-250; Kettânî, *Nizâm*, 103-115.

⁴⁴ Baktır, "Suffe", 37/469-470.

⁴⁵ Davut Işıkdöğün-Adem Korukçu, "Geçmişten Günümüze Eğitim Yeri Olarak Cami-Mescit", *SBARD* 13/26 (Güz-2015), 126.

⁴⁶ Ahmed b. Ali Askalanî, *el-İsâbe fi Temiyîzi's-Sahabe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Daru'l-Cîl, 1991), 2/102.

⁴⁷ Kettânî, *Nizâm*, 1/108.

⁴⁸ Bahauddin Varol, "Hulefâ-yı Râşidîn Dönemi Eğitim-Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış" *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/10 (Kasım 2000), 484.

Derdâ, Ubey b. Ka'b ve Muâz b. Cebel,⁴⁹ Ebân b. Said b. el-Âs⁵⁰ ve Ebû Ubeyde b. Cerrâh⁵¹ Hz. Peygamberin Kur'an öğretimi ile görevlendirdiği sahabedir. Esasen Hz. Peygamberin çevre beldelere gönderdiği bütün sahabe aynı zamanda birer muallimdir. Bu anlamda Amr b. Hazm Necranlılara;⁵² Muâz b. Cebel ilkin Mekkelilere,⁵³ sonrasında Yemenlilere gönderilmiştir.⁵⁴ Medine'ye gelerek İslamlaşan kabilelere Kur'an öğretildiği gibi,⁵⁵ kabilelerin eğitimi için öğretmenler de görevlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'in Şifa bnt. Ümmî Süleyman b. Hasm'e den Hz. Hafsa'ya yazıyı öğretmesini istemesi,⁵⁶ ilmi donanımdan dolayı "eş-Şehîde" isimli kadından sitayişle söz etmesi,⁵⁷ Müslüman bazı kadınların mehir olarak eşlerinden kendilerine Kur'an öğretmelerini istemeleri,⁵⁸ din eğitiminin kadınlar arasında da yaygın olduğunu göstermektedir.

1.2. Hulefâ-yı Râsîdîn ve Emevîler Döneminde Din Eğitimi

Hz. Ebubekir dönemindeki din eğitiminin Hz. Peygamber dönemiyle benzeştiğini söylemek mümkündür. Hz. Ömer dönemine gelince Müslüman nüfusun çoğalmasına bağlı olarak artan ihtiyaca binaen farklı beldelere öğretmenler tayin edilmiştir.⁵⁹ Bu anlamda Abdullah b. Mes'ûd Kûfe'ye,⁶⁰ Ebû Mûsâ el-Eş'arî Basra'ya,⁶¹ Ubâde b. Sâmit Humus'a, Muâz b. Cebel Filistin'e ve Ebû'd-Derdâ Şam'a görevlendirilmiştir.⁶² Müslümanlara Zeyd b. Sâbit, Ubey b. Ka'b, Muâz b. Cebel ile kendisinin ilminden faydalanmalarını tavsiye eden Hz. Ömer,⁶³ atadığı muallimlere maaş bağlamıştır.⁶⁴ Kuşkusuz, din ve devlet işlerinin

⁴⁹ Muhammed b. Ahmed ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Beyrût: Müessestu'r-Risâle, 1985), 1/390, 2/60.

⁵⁰ Askalânî, *İsâbe*, 6/474.

⁵¹ Kettânî, *Nizâm*, 1/103.

⁵² Askalânî, *İsâbe*, 4/512; Yusuf b. Abdullah en-Nemerî, *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî (Beyrût: Daru'l-Cil, 1992), 3/1173.

⁵³ Zehebî, *Siyer*, 1/459.

⁵⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/388.

⁵⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, 1/313-357.

⁵⁶ Belâzûrî, *Futûh*, 454; İbn Abdilberr, *İstiâb*, 4/1868-1869; Kettânî, *Nizâm*, 1/109.

⁵⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 8/457; Süyûtî, *İtkân*, 1/250.

⁵⁸ Furûşânî, *Âmûzeş*, 4.

⁵⁹ Furûşânî, *Âmûzeş*, 6.

⁶⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/255; Zehebî, *Siyer*, 1/486; 2/343.

⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 2/389; İbn Hacer, *İsâbe*, 1/54.

⁶² İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/357; Ali b. Muhammed eş-Şeybânî, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994), 3/158; Zehebî, *Siyer*, 2/344.

⁶³ Ahmed b. el-Hüseyn el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir (Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003), "Ferâiz", 12186; Zehebî, *Siyer*, 1/394, 1/399.

⁶⁴ Tuba Akçay, *Din Eğitimi Perspektifyle Emevîler Dönemi Eğitim Öğretim Anlayışı* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 40.

ayırışmadığı, Hz. Peygamber ve Hulefâ-yi Râşidîn dönemindeki bütün devlet görevlilerinin aynı zamanda birer muallim olduğu aşikârdır.

Hz Peygamber döneminde mescitte başlayan ders halkaları, Hulefâ-yı Raşidîn ve Emevîler döneminde yaygınlaşmıştır. Öğrencilerin iç içe daireler oluşturması nedeniyle “halka” diye adlandırılan⁶⁵ bu sistem, bizzat Sahabe döneminde başlamıştır.⁶⁶ Bu anlamda Urve ile Mus’ab b. Zübeyr, Abdulmelik b. Mervân, Ebubekir b. Abdurrahman ve İbrahim b. Abdurrahman b. Avf gibi simalar Zeyd b. Sâbit ve Ebû Hureyre’nin Hulefâ-yı Râşidîn dönemindeki ders halkalarından yararlanmışlardır.⁶⁷ Nitekim Ebû Hureyre’nin Medine’de Hadis halkası vardır.⁶⁸ Medine’nin “Fukahâ-yı Seb’a”sı ile İbni Mes’ûd’un yetiştirdiği Kûfe’li “Fukahâ-yı Sitte” bu tarz ders halkalarında yetişmişlerdir.⁶⁹ Keza Atâ b. Ebû Rebâh, Mücâhid, Said b. Cübeyr, İkrime, Meymûn b. Mihrân, ve Amr b. Dinâr Abdullah b. Abbas’ın Mekke’deki ders halkasında yetişmişlerdir.⁷⁰

Ders halkalarının yaygınlığını göstermek açısından burada farklı şehirlerdeki bazı âlimlere işaret edilecektir. Ancak ders halkalarının bunlarla sınırlı olmadığı bilinmelidir. Nitekim *tabakât* ve *vefeyât* eserlerinde “halka” kelimesi ile yapılacak bir taramada yüzlerce farklı ders halkasının olduğu görülecektir. Âmir eş-Şa’bî,⁷¹ Muhammed b. Ebû Leylâ,⁷² Muhammed b. Hasan,⁷³ Ebû Hanîfe⁷⁴ ve İbrahim en-Nehaî’nin Kûfe’de;⁷⁵ Müslim b. Yesâr’ın Dımaşk’da;⁷⁶ Ebû’ş-Şe’sâ,⁷⁷ Katâde b. Diâme ve Hasan el-Basrî’nin Basra’da;⁷⁸ Rabia er-Re’y,⁷⁹ Enes b. Mâlik,⁸⁰ Said b. Müseyyeb⁸¹ ve Zeyd b. Eslem’in Medîne’de;⁸² İbn Abbas ve öğrencisi Mücâhid b. Cebr’in Mekke’de ders halkası bulunmaktaydı.⁸³ Öte taraftan Ali b. Hüseyin, Zeyd

⁶⁵ Ahmed b. Muhammed b. Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (Beyrût: Daru Sadr. 1994), 2/251, 2/289, 2/379, 3/189, 4/85, 4/225, 4/396, 5/304 5/343, 6/380; Akçay, Emevîler, 40.

⁶⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/274.

⁶⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/424.

⁶⁸ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/611.

⁶⁹ Furûşânî, *Âmûzeş*, 6

⁷⁰ İbn Sa’d, *Tabakât*, 5/466-467; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 3/62.

⁷¹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/302

⁷² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/180.

⁷³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/171.

⁷⁴ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 6/380; 13/363.

⁷⁵ İbn Sa’d, *Tabakât*, 6/273.

⁷⁶ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/358.

⁷⁷ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/482.

⁷⁸ İbn Sa’d, *Tabakât*, 3/225; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/85.

⁷⁹ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/288-290.

⁸⁰ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/136.

⁸¹ İbn Sa’d, *Tabakât*, 2/382; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/376-377.

⁸² İbn Hallikân, *Vefeyât*, 5/316.

⁸³ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/449-450.

b. Eslem halkasının müdavimlerindedir.⁸⁴ Hatta Mûsa b. Seyyâr el-Esvârî, Irak'ta öğrencilerine Arapça ve Farsça tedrisat yapmıştır.⁸⁵

Kuşkusuz bu dönemde cami/mescitler din eğitiminde merkezi bir rol oynadığından, fethedilen yerlerde yapılan ilk icraattan biri cami yapımı olmuştur. Medâin'in fethinde Sâsânî hükümdarının sarayı (Kasru'l-Abyad/Tâk-ı Kistrâ) mescide çevrilmiştir.⁸⁶ Kûfe Mescidi'nin insanlarla dolup taşacağını belirten Hz. Ömer, dâru'l-imâre ile mescidin bitişik yapılması talimatını vermiştir.⁸⁷ Bu dönemde Mekke, Medine, Basra, Kûfe, Dimaşk, Fustat ve Endülüs gibi beldeler önemli ilim merkezleri olarak öne çıkmıştır.⁸⁸ Bu şehirlerdeki mescid-i câmi'ler kurulduğu ilk günden itibaren birer eğitim yuvası haline gelmiştir.

Hz. Ömer Kûfe, Basra ve Fustat valilerine birer mescid-i cami' inşa etmeleri talimatını vermiştir.⁸⁹ Şîraz mescidi örneğinde olduğu gibi bu camiler genellikle şehir merkezinde, idare binası ile çarşıya yakın inşa edilmiştir.⁹⁰ Fetihten hemen sonra Şureyk b. A'ver el-Hârisî İstahr'a,⁹¹ Abdullah b. Âmir Nişâbûr'a,⁹² Abdurrahman b. Semûre Sîstan'a -ki Hasan el-Basrî burada üç yıl eğitim vermiştir -⁹³ cami yaptırmıştır. İstahrî, Sistân, Belh, Şam gibi mescitlerde olduğu gibi Herât Mescidi'nde ulemanın ilmi faaliyetler yürüttüğünü belirtmektedir.⁹⁴ Kuteybe b. Müslim, Buhara'da yaptırdığı camide İslâmî ilimler okutulmuştur. Öyle ki İslamlaşma hızla arttığından Buhara'ya "Kubbetu'l-İslâm" adı verilmiştir.⁹⁵ Kayrahan ile Tunus/Zeytuniye camileri ilk asırdan itibaren din eğitimi ile öne çıkmıştır.⁹⁶ Keza Kum'a yerleşen Abdullah b. Sa'd el-Eş'arî şehirde cami inşa ederek işe başlamıştır.⁹⁷ İslâm düşüncesini etkileyen birçok dil, kelim ve fıkıh ekolünün bu

⁸⁴ İbn Hallikân *Vefeyât*, 4/388; Ahmed Emin, *Fecru'l-İslâm* (Beyrût: Daru Kitabi'l-Arabî, 1969), 202-204.

⁸⁵ Mehmet Usluer, *Basra: Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Toplumsal Yapı* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 151.

⁸⁶ Taberî, *Tarih*, 4/16.

⁸⁷ Taberî, *Tarih*, 4/46.

⁸⁸ Akçay, *Emevîler*, 51-59; Furûşânî, *Âmûzeş*, 5; M Emin Akşit, *Hz. Ömer Döneminde Eğitim ve Öğretim* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 76-84; Yakup Akyürek, *Siyer Edebiyatı: Endülüs* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2023), 74-78.

⁸⁹ Taberî, *Tarih*, 3/590; 4/16; Ahmed Şelebî, *Tarih-i Âmûzeş Der İslam*, çev. Muhammed Hoseyn Sâkıt (Tahran: Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1361), 90; Furûşânî, "Âmûzeş", 5.

⁹⁰ Hasan Hûbnazar, *Tarih-i Şîraz* (Tahran: Suhen, 1380), 63.

⁹¹ Taberî, *Tarih*, 4/301.

⁹² Muhammed b. Abdillâh Nişâbûrî, *Tarih-i Nişâbûr* (Tahran: Merkez-i Tahkikat-ı İslâmî, 1375), 206.

⁹³ *Tarih-i Sistan*, tsh. Meliku'ş-Şuarâ Behâr (Tahran: İntişarât-ı Muin, 1381), 119.

⁹⁴ İbrâhîm b. Muhammed İstahrî, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, tsh İrec Efşâr (Tahran: Bunyâd-ı Tercüme, 1340), 210.

⁹⁵ Muhammed b. Cafer Narşahî, *Tarih-i Buhara* (Tahran: Çaphâne-yi Saadet, ts), 57-59.

⁹⁶ Furûşânî, *Âmûzeş*, 5.

⁹⁷ Hasan b. Muhammed Kumî, *Tarih-i Kum*, tsh. Cemalu'd-Dîn Tahranî (Tahran: İntişarât-ı Tûs, 1361), 37.

camilerdeki ders halkalarından neşet ettiği⁹⁸ düşünüldüğünde, camilerin din eğitimindeki yeri daha iyi anlaşılacaktır.

2. Mecûsîlikte Din Eğitimi

Hint-Avrupa dil ailesine mensup olan İranlılar, tarihsel süreçte Âvestâca, Antik Persçe, Pehlevice (Orta Farsça) ve Farsça (Derice) dillerini kullanmışlardır.⁹⁹ İran efsanelerine göre Tehûmers yazıyı bulan ilk hükümdardır.¹⁰⁰ Ester Kitabı Med ve Perslerin yazılı tarihine değinmektedir.¹⁰¹ Herodot tarihinde de Medlerin okuma-yazma bildiğine dair işaretler vardır.¹⁰² Medler (M.Ö. 678-550), 37 harfli alfabe kullanırken, Persler/Ehâmenişler (M.Ö. 550-330) ise Ârâmî yazısına ilaveten dini metinler için 44 harflik “Dîn Debîre” yazısını kullanmışlardır.¹⁰³ Partlar/Eşkânîler ve Sâsânîler ise Pehlevice yazısını kullanmışlardır. Hatta Sâsânîler dönemin yedi ayrı alfabenin oluşu,¹⁰⁴ yazının yaygınlığını göstermesi açısından önemlidir.

2.1. Mecûsî Din Adamları ve Mabetleri

Mecûsî din adamları için “Moğ” ve “Mobed”, ibadetgâhları için ise “Âteşkede” terimi kullanılmıştır. Bu başlık altında bu terimler kısaca açıklanacaktır.

2.1.1. Moğ ve Mobed Kavramları

Sosyal sınıfları “Athravân/Aterbân/Mobedân” (din adamları), “Rathştar/Rezm-Âzmâ” (savaşçılar), “Debîrân” (kâtipler/bürokrasi) ve “Vastroyşan” (çiftçiler) olmak üzere dörde ayıran Mecûsîliğe göre, mobedân sınıfı hiyerarşik olarak en üstte yer almaktadır.¹⁰⁵ Onlara göre sosyal sınıflar, bir biriyle uyumlu çalışan insan bedenine benzemektedir. Mobedân insanın başına, askerler ellerine, çiftçiler karın bölgesine ve zanaatkârlar da ayaklara

⁹⁸ Furûşânî, *Âmûzeş*, 5.

⁹⁹ Hikmet, *Âmûzeş*, 5-7.

¹⁰⁰ Muhammed b. Muhammed Bel'amî, *Tarih-i Bel'amî*, tsh. Muhammed Takî (Tahran: Intişârât-ı Zuvvâr, 1375), 87.

¹⁰¹ *Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Anlaşma)* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001), 632.

¹⁰² Bîjen Eftehârî, *Çeşmendâz-i Terbiyet Der İran Piş Ez İslâm* (Tahran: Ittihâdiye, 1315), 29-30.

¹⁰³ İbrahim Pûrdavut, *Ferheng-i İran-ı Bâstân* (Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 2535), 102-106; Hikmet, *Âmûzeş*, 39-41; Hasan Pîrniyâ, *Tarih-i İran Kable Ez İslâm* (Tahran: Pârmîs, 1389), 137,183,279.

¹⁰⁴ Hikmet, *Âmûzeş*, 14-18, 35-36.

¹⁰⁵ Âzerferenbeğ-i Ferrûhzâdân, *Dînkerd-3*, çev. Feridûn Fazilet (Tahran: Çaphâne-yi Hatem, 1381), 1/72-73 (42. Bent); Tenser, *Nâme-yi Tenser Be Goşnesb*, tsh. Muctebâ Mînevî (Tahran: İntişârât-ı Harezmi, 1354), 57, 142-143; İbn İsfendiyâr, Bahau'd-Dîn Muhammed b. Hasan, *Tarih-i Taberistan*, tsh. İkbâl Âştîyânî (Tahran: Kelâle-yi Hâver, 2007), 1/34; Arthur Christensen, *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*, çev. Reşid Yasmî (Tahran: Dunyâ-yı Kitap, 1368), 149-152; Arthur Chirstensen, *Vaz'i Millet, Dovlet ve Derbâr Der Dovre-yi Şâhenşâhî-yi Sâsânî*, çev. Muctebâ Mînevî (Tahran: Matbaa-yı Meclis, 1314), 24; Said-i Nefîsî, *Tarih-i Temeddün-i İrân-ı Sâsânî* (Tahran: Esâtîr, 1384), 13; Şehrâm-ı Celîlîyân, “Debîrân ve Sunnet-i Debîrî Der Dovre-yi Sâsânîyân, *Faslnâme-yi Cundîşapûr* 5/18 (Yaz 1398), 3.

benzetilmiş,¹⁰⁶ her tabakanın sadece kendi mesleği ile iştigal etmesi (hîşkârî) şart koşulmuştur.¹⁰⁷ Bu kural bir taraftan meslekte uzmanlaşmayı sağlarken, diğer yandan sınıflar arası geçişi imkânsız hale getirmiştir.

“Moğ” terimi, Âvestâ’da “magavan/maghu”, antik Farsçada “magu/mogu/magi”, Bîstûn yazıtlarında “magus/magum”, Pehlevicede ise “mogupat” şeklinde geçmektedir. Antik Farsçadaki “magu”, Pehlevicede “moğ/mogupat”; Pehlevicedeki “mogupat” ifadesi ise Farsçaya “mobed” olarak geçmiştir.¹⁰⁸ Zerdüş’tü “magos” olarak nitelendiren Yunan kaynakları,¹⁰⁹ İranlı din adamları için de “mogos” ifadesini kullanılmışlardır.¹¹⁰ Dolayısıyla Mecûsilikte “din adamı” ve “din adamı lideri” anlamına gelen “mobed” ifadesi, Pehlevicedeki “moğbed/mogoped” kelimesinden türemiştir. Mobed, moğ kelimesinin Farsçalaşmış halidir.¹¹¹

Mecûsî metinlere göre, mobedân sınıfı efsanevî İran kralı Menuçehr’in neslinden gelmektedir.¹¹² Dolayısıyla başka sosyal tabakalara mensup kişilerin din adamı olması mümkün değildir.¹¹³ Herodot Moğları, Medlerin altı kabilesinden birisi olarak göstermektedir.¹¹⁴ Medlerden itibaren güçlü bir sınıf olarak ortaya çıkan moğân, Pers krallarına öğretmenlik de yapmışlardır.¹¹⁵ Araştırmacılar, moğların Zerdüş’t öncesinde sihir ve büyü ile uğraştığını ancak, Zerdüş’tiliğin büyüü yasaklamasından sonra onların bundan vazgeçtiğini belirtmektedirler. Hatta Moulton’a göre, batı dillerinde “sihir” anlamında kullanılan “magic” ifadesi, Pehlevicedeki “magus/magi” kelimesinden geçmiştir.¹¹⁶

¹⁰⁶ *Dînkêrd-3*, 1/72-73, 1/122; *Dînkêrd-4*, 86; Christensen, Millet, 68.

¹⁰⁷ *Dînkêrd-3*, 1/95; *Dînkêrd-5*, 54 (Fasl 13, 1-11. Bentler); *Mînûy-ı Hîred*, çev. Ahmed Tafaddulî (Tahran: Bunyâd-ı Ferheng-ı İran, 1354), 48; Christensen, *Sâsânîyân*, 427.

¹⁰⁸ Hayede Moayerî, *Moğân Der Târih-i Bâstân* (Tahran: Pejûhîşgâh-ı Ulûm-ı İnsanî, 1381), 38-45; Hâniye Pâkzâd, “Berresi-yi Nakş-ı Moğan Der Âyîn ve Tarih-ı İran”, *Ma’rifet-i Edyân* 9/2-34 (Bahar-1397), 130; Cehângîr Üşîderî, *Danîşname-yi Mezdyesnâ* (Tahran: Neşr-ı Merkez, 1371), 439; Ekber Şâmîyân Kelâî, “Hîşkârîhâ-yı Mobedân Der Şahname”, *Zebân ve Edebiyat-ı Fârsî* 18/59 (Güz-1389), 60; Meysem Şehsuvârî, “Sahtâr-ı Derûnî-yi Rûhâniyet-i Zertoştî Der Dovre-yi Sâsânî”, *Bastânşînâsî-yi Pârse* 9 (Güz-1398), 150; Ferahnâz Hoseynî Serâbî – Rûzbîh Zerrînkûb, “Moğân Der Rûzgâr-ı Ehâmenişîyân Ber Esas-ı Mutûn-ı Klasik ve Elvâh-ı Bârûy-ı Taht-ı Cemşîd”, *Pejûhîşnâme-yi Encümen-i İranî-yi Tarih* 7/27 (Bahar 1395), 26.

¹⁰⁹ Robert Charles Zaehner, *Tulû’ ve Ğurûb- Zertoştîgerî*, çev. Timûr Kadîrî (Tahran: Emîr Kebîr, 1384) 243.

¹¹⁰ İbrahim Pûrdavud, *Gâtâhâ Evîstâ* (Tahran: Nîgâh, 1394), 351-353. (Araştırmacılar, Zerdüş’tileri ifade etmek için Kur’an’da geçen “Mecûs” ifadesinin “mogos/megos” ifadesinden geldiğini belirtmektedirler)

¹¹¹ Şehrbânû Dilberî, “Âteşgedehâ-yı Rûşen Yâdâver-ı Tesâmuh-ı İslam ve Muselmânân bâ Ehl-ı Kitâb”, *Tarih Der Âine-i Pejûhîş* 10 (Yaz 1385), 18; Pâkzâd, “Nakş-ı Moğan”, 132.

¹¹² Fernebeğ-ı Dâdeğî, *Bundehîşn*, çev. Mihrdâd Behâr (Tahran: Tûs, 1395), 154.

¹¹³ Abdullah Abâdânî, *Tarih-i Edyân ve Mezâhib-i Cehân* (Tahran: Mantık, 1373), 1/363.

¹¹⁴ Pâkzâd, “Nakş-ı Moğan”, 128; Eftehârî, *Terbiyet*, 28.

¹¹⁵ Zenhaer, *Zertoştîgerî*, 243.

¹¹⁶ James Hope Moulton, *Early Zoroastrianism* (London: Konstable Company, 1926), 183-184; İbrahim

Moğların (magi) İran toplumunda büyük saygınlık kazandığını belirten Agathias, onların onayından geçemeyen hiçbir şeyin yasallaşmadığını belirtmektedir.¹¹⁷ Magûs, “fazilet ve yücelik sahibi” olup Âvestâ’da “maya/magha” ifadesi fazilet ve büyüklük anlamında kullanılmıştır.¹¹⁸ Öte yandan Zerdüştiliği tevhide çizgisinden saptırıp düalist ve politesit bir hüviyete büründüröenler de yine moğlar yani bu dinin öğretmenleridir.¹¹⁹

Nâme-yi Tenser, din adamlarını hukkâm (dâdver/kadı), zuhhâd (mobed), sedene (red/destûr) ve muallim (moğ/enderzbed) olarak sınıflandırmaktadır.¹²⁰ Sâsânîler döneminde din sınıfı; din bilgini (mobedân, moğân), din eğitmenleri (hîrbedân, destûran, redân, moğân-ı enderzbed) ve yargı (dâdverân)dan müteşekkil olup hepsinin üstünde toplum ve devletin din siyasetini belirleyen mobed-i mobedân (kâdi'l-kudât) bulunmaktaydı.¹²¹ Bu aşamadan sonra detaylar bir kenara bırakılarak Mecûsî din adamları için “mobed/mobedân” ifadesi kullanılacaktır.

2.1.2. Âteşkede Kavramı

Birçok kültür ve dinde olduğu gibi Mecûsîlikte de ateş, toprak, su ve hava kutsal kabul edilmiştir. Farsçadaki “âteş”, Perslerde “âter/âters”, Pehlevicede “âtur/âtehş” şeklinde isimlendirilmiştir.¹²² Zerdüş, ateşi yaşamın bir sembolü, arınmanın, yaratıcıya yaklaşmanın bir aracı ve manevi dünyaya açılan bir kapı olarak görmüştür.¹²³ “Ahura Mazda'nın çocuğu” olarak nitelendirilen ateş,¹²⁴ temizlik ve paklığın sembolüdür.¹²⁵ Bu nedenle onu, “furûğ-ı Ahûra Mazda” (Ahura Mazda'nın nuru/işığı) olarak görmüşlerdir.

Pûrdavud, Yesnâ (Tahran: Esâtîr, 1380), 75-76; Pâkzâd, “Nakş-ı Moğân”, 128.

¹¹⁷ Aghathias, *The Histories*, Translated by Joseeph D. Frendo (New York: Walter De Gruyter, 1975), 60-61; Serâbi, “Moğân”, 28.

¹¹⁸ Pâkzâd, Nakş-ı Moğân, 129; Şehsuvârî, “Sâhtâr”, 150.

¹¹⁹ Ferrûh Merd-ı Behrâmân, *Madîyân-ı Hezâr Dâdistân*, çev. Said Uryân (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1393), 107-110; Henry Massé, *Temeddun-ı İranî*, çev. İsa Behnâm (Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1346), 193; Mustafa Râvendî, *Tarih-i İctimâi-yi İnan* (Tahran: Nigâh, 1383), 1/684; Zaehner, *Zertoştigerî*, 239; Pîrniyâ, *İnan*, 71; Âbâdânî, *Edyân*, 1/353; Abbas Kadiyanî, *Tarih-i Edyân ve Mezâhib Der İnan* (Tahran: Ferheng-i Mektûb, 1381), 66; Aştiyânî, *Zertoşt*, 336-339.

¹²⁰ Tenser, *Nâme*, 142-143; İbn İsfendiyâr, *Tarih-i Taberîstan*, 1/34; Christensen, *Sâsânîyân*, 150-152.

¹²¹ Christensen, *Sâsânîyân*, 151, 177-178; Meysem Şehsuvârî, “İkonografî-yi Nukûş-ı Heyvânî-yi Mohrhâ-yı Moğân-ı Dovrân-ı Sâsânî”, *Mutaleât-ı Bâstânşînâsî* 13/2 (Yaz-1400), 274. (Geniş bilgi için bkz. Veysi Turun, *Farsça Eserlere Göre İnan'ın Fethi ve Hz. Ömer*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 375-377.)

¹²² Erdeşîr Âzergoşb, *Âteş Der İnan-ı Bâstân* (Tahran: Ahter-i Şomal, 1353), 14.

¹²³ Ebû'l-Kasım Dâdver, “Mutala'a-yı Tatbikî-yi Âteşkede-hâ-yı Zertoştî ve Estevpâhâ-yı Bûdâyî”, *Nakşî Mâye* 3/6 (Kış-1389), 10.

¹²⁴ Murad Üreng, *Âteş Niyâyış* (Tahran, y.y., 1350) 13; Dâdver, “Âteşkede-hâ”, 10.

¹²⁵ Âzergoşb, *Âteş*, 45.

Onlar için ateş, “perestîş-su” yani ibadet esnasında yönlerini çevirdikleri “kıblegâh” hüviyetindedir.¹²⁶

Zerdüştîlerin ibadet yerlerine “âteşkede” ve “âteşgâh” ismi verilmiştir. Âteşkede, “âteş” ve ismi mekân olan “kede” terkiinden oluşmuştur. İçinde ateşin yakıldığı özel bölmeye “âteşdân” denilmektedir. Âteşkede Arapça kaynaklarda “beytu’n-nâr” diye adlandırılmıştır. “Çehâr-tâkî” de denilen âteşkedeler için İslâm fetihlerinden sonra “der-mihr”, “âgyârî” gibi isimler de kullanılmıştır.¹²⁷ Âteşkedeler, ateşi muhafaza etmek ve dini ritüelleri yapmak için kare şeklinde, dört kapılı ve kubbeli yapılmıştır. Mecûsîliğe göre güneş ışığını görmemesi gereken âteşkedeler, karanlığı yeryüzünden silmenin bir aracıdır. Âteşkedelerin bitişiğinde odun, yağ ve kokuların depolanması, mobedlerin ikameti ve dini eğitim için ayrı odalar inşa edilmiştir.¹²⁸

Sâsânîler döneminde âteşkedeler çok yaygınlaşmasına rağmen üç tanesi diğerlerinden daha büyük ve önemlidir. Bunlar:

a- Âteşkede-yi Âzergoşnesb Urmiye yakınlarındaki Şîz’de bulunan bu âteşkede, Padişah ve soylu sınıflara hizmet vermekteydi. Perslerin yazdırdığı *Âvestâ*’nın iki nüshasından biri burada muhafaza edilmekteydi.¹²⁹ Büyük İskender’in istilası sırasında mabetteki kitaplar yakılmış ve din adamları öldürülmüştür.¹³⁰ Mabet “Genc-i Şâpîgân/Genc-i Şîzîgân” isminde büyük bir kütüphane,¹³¹ mahkeme salonu, eğitim salonu ve padişah için özel bir oda ihtiva etmekteydi.¹³² Âzergoşnesb âteşkedesi, Sâsânîler döneminin en önemli eğitim kurumudur. Âteşkedenin yanında külliye şeklinde birçok yapı inşa edilmiştir.¹³³ II. Şâpûr döneminde (309-379) yeniden yazılan *Âvestâ* burada yazılmıştır.¹³⁴

¹²⁶ Ūreng, *Âteş*, 6; Âzergeşsb, *Âteş*, 1-2, 41. (Pehlevicede korumak, muhafaza etmek anlamına gelen “Peresten” ifadesi Farsçada “tapmak” anlamını kazanmıştır. Dolayısıyla Mecûsîlere göre, “Âteş-perest” terimi “ateşin koruyucuları” anlamına gelmekte olup ateşe tapmakla bir ilgisi yoktur. Zerdüştîlere göre Müslümanlar nasıl namaz esnasında Ka’be’ye, Yahudi ve Hıristiyanlar Kudüs’e dönüyorlarsa, onlar da kıblegâh olarak yönlerini ışık/ateşe çevirirler. (Bkz. Azergeşb, *Âteş*, 41.)

¹²⁷ Mîlad-ı Vendâyî, “Erdeşîr Horre; Pâyitaht-ı Mezhebî-yi Sâsânîyan”, *Mîrâs-ı Ferhengî* (Kış- 1393), 14; Zulfekârî-fer, “Âteşkede”, 6. Yakup Zûlfekârî-Fer, “Berresî-yi Enâsır-ı Mî’mârî Der Âteşkede ve Mescid Der İnan-ı Bâstân ve Dovrân-ı İslâmî”, *Ulûm-ı Zîst-ı Muhîti* 1/1 (Kış-1400), 4-6.

¹²⁸ Christensen, *Sâsânîyan*, 232-233; Dâdver, “Âteşkedehâ”, 11.

¹²⁹ *Dînkêrd*-4, 63.

¹³⁰ *Bundehişn*, 145; Taberî, *Tarih*, 1/577.

¹³¹ Âzergeşb, *Âteş*, 17.

¹³² Dâdver, “Âteşkedehâ”, 12; Cevâdşîkârî-yi Nîrî, “Âzergoşnesb (Şehr-i Şîz) Mecmûaî Bâ Amelkerd-ı İlmî ve Dinî”, *Mutalaat-ı İrani* 8/16 (Güz-1388), 169.

¹³³ Cevâdşîkârî, “Azergoşnesb”, 178.

¹³⁴ Christensen, *Sâsânîyan*, 207; Mîhrnâz, “İntikâl-ı Kudret”, 1.

b- Âteşkede-yi Berzîn: Horasan'ın Rîvend kentinde bulunan bu âteşkede çiftçi, zanaatkâr ve işçi gibi alt sınıflara tahsis edilmişti.¹³⁵

c- Âteşkede-yi Âzer-Horre veya Âzerferenbeğ: Fars eyaletindeki Kâryân kentinde bulunan bu âteşkede mobedâna tahsis edilmişti.¹³⁶ Sâsânîler Fars eyaletine mensup olmaları, I. Erdeşîr'in dedesi Sâsân'ın (veya babası Bâbek) buradaki Ânahitâ âteşkedesinin mobedi olması nedeniyle Âzerferenbeğ âteşkedesi büyük öneme haiz idi. Öyle ki din ve devlet işlerine ilişkin kanunlar burada yapılmaktaydı. Keza burada eğitimlerini tamamlayan mobedler diğer âteşkedelerde görevlendirilirdi.¹³⁷

Bunlara ilaveten Âzermıhr, Âzernûş, Âzerbehrâm, Âzerâyîn, Âzerhurdâd ve Âteşî Zertoşt Âteşkedeleri Sâsânî dönemi önemli âteşkedelerindedir.¹³⁸ Mecûsî metinlere göre antik dönemde Belh, Azerbaycan, Rey, Hindistan ve Yunanistan'daki beş âteşkedede Âvestâ muhafaza edilir ve öğretilirdi. Bunun dışında "âteşkede-hâ-yı bist û pencgâne" ismiyle şöhret bulan 25 âteşkede vardı.¹³⁹ Ayrıca Sâsânî döneminde her köyde "âzerân" isminde bir âteşkede bulunmaktaydı.¹⁴⁰ Sâsânî âteşkedeleri 4/10. asra kadar İran coğrafyasında güçlü bir şekilde varlığını muhafaza etmiştir. Nitekim İslâm coğrafyacıları Fars başta olmak üzere İran coğrafyasında gördükleri âteşkedelerin çokluğu karşısında hayretlerini gizleyememişlerdir.¹⁴¹ Günümüzde sadece Fars ve Huzistan bölgesinde 66 âteşkede kalıntısı tespit edilmesi¹⁴² onların yaygınlığını göstermektedir. Sâsânî döneminde âteşkedelerin yaygınlığı hakkında bir fikir sahibi olmak için yüzlerce âteşkedenin tanıtıldığı *Perestişgâh hâ-yı Zertoştîyân* isimli kitaba bakmak yeterlidir.¹⁴³

2.2. Âteşkede ve Mobedân Bağlamında Sâsânîlerin Resmî Din Siyaseti

Sâsânî dönemi dini eğitimin karakteristiğini anlamak için, onların resmî din politikasına göz atmak gerekir. Bu başlık altında serdedilen bilgilerden anlaşılacağı üzere bu dönemde din eğitimi resmî bir hüviyet kazanmış, mabetler ve din sınıfı tamamen devletin hizmetine girmiştir.

¹³⁵ Christensen, *Sâsânîyan*, 243; Dâdver, "Âteşkede-hâ", 12.

¹³⁶ Christensen, *Sâsânîyan*, 239-241; Âzergoşb, *âteş*, 18; Dâdver, "Âteşkede-hâ", 12.

¹³⁷ Christensen, *Sâsânîyan*, 207; Seyyid Şehmerdân, *Perestişgâh-ı Zertoştîyân* (Bombey: Sâzmân-ı Cevanan-ı Zerduştî, 1336), 41; Âzergeşsb, *Âteş*, 17.

¹³⁸ Dilberi, "Yâdâver", 18.

¹³⁹ Hikmet, *Âmûzeş*, 110.

¹⁴⁰ Pîrniyâ, *İran*, 256.

¹⁴¹ Ali b. Hüseyin Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meadinu'l-Cevher*, çev. Ebu'l-Kasım Pâyende (Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396), 1/605; Muhammed b. Alî İbn Havkel, *Sefernâme-yi İbn Havkel*, çev. Cafer Şuâr (Tahran: Emîr Kebîr, 1366), 56; İstahrî, *Mesâlik*, 121.

¹⁴² Dâdver, "Âteşkede-hâ", 12.

¹⁴³ Şehmerdân, *Perestişgahhâ*, 8-301.

Sâsânîlerin kurucusu I. Erdeşîr-i Bâbekân (224-242), Mecûsîliği devletin resmî dini ilan ederek onu eski görkemine kavuşturmuştur.¹⁴⁴ Erdeşîr'in emriyle Hîrbedân-ı Hîrbed Tenser Âvestâ'yı yeniden yazarken,¹⁴⁵ Mobedân sınıfı Zend ve Pâzend isimli tefsir kitaplarını yazmışlardır.¹⁴⁶ O, Sâsânîlerin kontrolünde olmayan âteşkedeleri yıkarak yeni âteşkedeler tesis etmiş, buralara Mobedân tayin ederek Mecûsîliğin Ortodoks yorumu dışındaki fırkalar ile mücadelede girişmiştir.¹⁴⁷

Her Sâsânî şahı, yeni âteşkedeler inşa ederek mobedânı buralarda görevlendirmiştir.¹⁴⁸ Bu açıdan onlar, âteşkedeleri yaygınlaştırmayı ve resmî din eğitimi veren mobedânı görevlendirmeyi devletin asli görevi olarak görmüşlerdir. Ka'be-yi Zertoşt yazıtında I. Şâpûr'un (242-272), çocukları adına inşa ettirdiği âteşkedelerin isimleri sıralanmaktadır.¹⁴⁹ Geştâsb ve Enûşîrevân'ın âteşkede yaptırarak Mobedânı görevlendirdiğini belirten Taberî, âteşkedeleri inşa ettiren II. Hüsrev Pervîz'in (590-628), 12.000 hîrbed görevlendirdiğini aktarmaktadır.¹⁵⁰ Antik İran devletlerinin sikkelere sembol olarak âteşkede resmini nakşetmesi,¹⁵¹ bunlara atfedilen önemi ortaya koymaktadır.

Dinker'd'te padişahlık ve dinin bir olduğu, iki kurumun birbirinden güç aldığı vurgulanmaktadır.¹⁵² Araştırmacılar, Sâsânîlerin, siyasî birliği sağlamak ve merkezi otoriteyi güçlendirmek için dinî araçsallaştırdığı noktasında hemfikirdirler.¹⁵³ Nitekim Taht-ı Cemşîd'deki taş oymalarda Sâsânî şahları Mecûsî sembollerle resmedilerek adeta "hükümdar-mobed" profili çizilmektedir.¹⁵⁴ Saltanatlarına meşruiyet katmak isteyen Sâsânî hükümdarları, Ânahitâ, Erdeşîr-Horre ve Âzergoşnesb âteşkedelerinde taç törenleri düzenlemişlerdir.¹⁵⁵

¹⁴⁴ Dâdegî, *Bundehîşn*, 141.

¹⁴⁵ *Dinker'd*-4, 64.

¹⁴⁶ Mes'ûdî, *Murûc*, 1/224-225; Abdülhay b. Dahhak-ı Gerdîzî, *Zeynu'l-Ahbâr*, tsh. Abulhay Habîbî (Tahran: Dunyay-ı Kitab, 1363), 65.

¹⁴⁷ Tenser, *Nâme*, 57-68; Ali Asgar Mîrzâyî, "Kârkerd-i Siyasî, İcîtmâî ve İktisâdî-yi Âteşkedehâ Der Asr-ı Sâsânî", *Pejûhüşhâ-yi Ulûm-ı Tarihî* 1/2-2 (Kış-1388), 124-125; Vendâyî, "Erdeşîr-Horre", 32, 35, 37-38.

¹⁴⁸ İhsan Yârşatır, *Tarih-i İran Ez Sulûkiyan Ta Furûpâşî-yi Sâsânîyân*, çev. Hasan Enûşe (Tahran: Emîr Kebîr, 1380) 3-2/305; Deryâyî, *Şahensâhî*, 61-62.

¹⁴⁹ Yârşatır, *Tarih-i İran*, 3-2/305; Deryâyî, *Şahensâhî*, 61; Mîrzâyî, "Kârkerd", 128; Vendâyî, "Erdeşîr-Horre", 36.

¹⁵⁰ Taberî, *Tarih*, 2/1/561, 2/102, 2/216.

¹⁵¹ Râvendî, *İran*, 1/486; Yârşatır, *Tarih-i İran*, 3-2/337.

¹⁵² *Dinker'd*-3, 1/99; Deryâyî, *Şahensâhî*, 77.

¹⁵³ Habîp Levî, *Tarih-i Camî'-i Yehûdîyân-ı İran* (Kaliforniya: Bunyâd-ı Ferhengî-yi Habîp Levî, 1997), 118; Zehra Kulîhânî, "Siyasethâ-yi Mezhebî-yi Padîşâhân-ı Sâsânî ve İnikâs-ı Ân Ber Seng-ı Berceste-hâ-yi Taht-ı Cemşîd", *Mutaleat-ı Huner-ı İslâmî* 16/37 (Bahar-1399), 7; (Bkz. Turun, İran'ın Fethi, 374-378.)

¹⁵⁴ Mîrzâyî, "Kârkerd", 124-125.

¹⁵⁵ Mîrzâyî, "Kârkerd", 129.

Kuşkusuz, Sâsânîlerin din politikasını üç dini lider şekillendirmiştir. Bunlar “Hîrbedân-ı Hîrbed” lakaplı Tenser (224-242), “Mobed-i Hormozd” ünvanlı Kertîr (242-300) ve II. Şapûr (309-379) devri “Mobed-i Mobedân” ünvanlı Âzerbâd Mıhr-Ispendân’dır. Dini metinleri tedvin/telif eden Tenser âteşkede ve mobedânı devletin hizmetine vermiştir.¹⁵⁶ Sâsânîlerin teokratik sisteminin güçlendiren Kertîr ise farklı din ve mezheplerle mücadelede başı çekmiştir.¹⁵⁷ Kertîr’in bizzat yazdırdığı kitabelerden¹⁵⁸ onun, âteşkedeleri ülke sathında yaygınlaştırdığı, münazaralar düzenleyerek sapık fırka ve dinlerle mücadele ettiği, mobedân-ı âteşkedelerde görevlendirmek suretiyle Mezdyesna dinini güçlendirdiği, muhalefet eden Mobedânı cezalandırarak tövbe ettirdiği, dinden dönen birçok kişiyi yeniden Mezdyesna dinine kazandırdığı anlaşılmaktadır.¹⁵⁹ Görüldüğü üzere Kertîr döneminde mobedân ve âteşkedeler tek çatı altında birleştirilerek Mecûsîliğin resmiyeti pekiştirilmiştir.¹⁶⁰ Kertîr Kitabeleri incelendiğinde din eğitiminde âteşkede ve Mobedâna büyük bir işlev yüklendiği görülecektir.

Âzerbâd Mıhr-Ispendân döneminde ise Yunan-Hint tıp, felsefe, astronomisine ait bazı bilgiler Âvestâ’ya ilave edilerek yeniden yazılmıştır.¹⁶¹ Tarihte ilk kez Mobed-i Mobedân ünvanı alan Mıhr-Ispendan, sapkın din adamları ile münazaraya girişmiştir. O, devlet desteğiyle âteşkedeleri yaygınlaştırarak Zerdüştiliğin Ortodoks yorumunun yaygınlaştırılması için selefleri Tenser ve Kertîr’in yolundan ilerlemiştir.¹⁶²

2.3. Mecûsîlik’te Din Eğitimi

Antik İran’da din eğitimi Âvestâyî, Med, Ehameniş/Pers, Eşkânî/Part ve Sâsânî dönemi olmak üzere beş dönemde ele alınabilir. Med ve Persler döneminde din eğitimini moğlar deruhte etmişlerdir. Hatta Perslerin, Medli moğlar sayesinde Zerdüştiliği kabul ettiği,¹⁶³ şehzadelerin onlardan eğitim aldıkları ve bu iş karşılığında moğların maaş aldıkları bilinmektedir.¹⁶⁴ Selevkoslar döneminde fetrete uğrayan din eğitimi, Partlar döneminde yeniden canlanmıştır. Sâsânîler döneminde ise “Hemeg-dîn” ünvanını da alan mobedân

¹⁵⁶ Yârşatır, *Tarihi İran*, 3-2/304; Kadiyânî, *Mezâhib*, 74; Kulîhânî, “Seng-Bercestehâ”, 2.

¹⁵⁷ Mahmûdâbâdî, “Dînkêrd”, 57.

¹⁵⁸ Kertîr, Sâsânî şahları dışında kitabe yazma ayrıcalığına sahip tek kişidir. Fars eyaletindeki *Ka’be-yi Zertoşt*, *Nakş-ı Rüstem*, *Nakş-ı Recep* ve Meşhed’teki *Ketibe-yi Kertîr* kitabeleri, onun dini mücadelesini anlatan yazıtlardır.

¹⁵⁹ Wladimir Grigoroviç Lukunin, *Temeddun-i İran-ı Sâsânî*, çev. İnyetullah Rıza (Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1350), 113,140-147; Kelâî, “Hîşkârî”, 81; Richard Nelson Frye, *Mîras-ı Bâstânî-yi İran*, çev. Mes’ûd Receb-Niyâ (Tahran: Intişaârat-ı Ferhengî, 1377), 353.

¹⁶⁰ Yârşatır, *Tarih-i İran*, 3-2/36; Deryâyî, *Şâhenşâhî*, 24.

¹⁶¹ *Dînkêrd-4*, 64; Chirstensen, *Sâsânîyan*, 207; Yârşatır, *Tarihi İran*, 3-2/306.

¹⁶² *Dînkêrd-5*, 74 (Fasl 22, Bend 4); *Dînkêrd-6*, 128; Yârşatır, *Tarih-i İran*, 3-2/316; Deryâyî, *Şâhenşâhî*, 80-82;

¹⁶³ Mary Boyce, *Çekidey-i Tarih-i Kiş-ı Zertoşt*, çev. Humâyûn Sanatî-Zâde (Tahran: Alishah, 1377), 41.

¹⁶⁴ Pâkzâd, “Nakş-ı Moğan”, 131.

sınıfının riyasetinde üst seviyeye ulaşmıştır.¹⁶⁵ Sâsânîler dönemi eğitimin içeriği hakkında sınırlı bilgimiz vardır. Ancak din eğitiminin Mobedân sınıfında yer alan “Destûrân” ve “Hîrbedân” a tahsis edildiği¹⁶⁶ bilinmektedir. Zerdüştlüğe göre din eğitiminde yetkili mercii hîrbedân olduğu gibi, eğitim yöntemlerini de onların belirlemesi gerekir.¹⁶⁷ Keza her bir hîrbedin en az 100 öğrenci okutması gerekmektedir.¹⁶⁸

Mecûsîliğe göre Ahura Mazda bütün iyiliklerin kaynağı olup kötülüklerin menbâi olan Ehrîmen (Şeytan) ile çatışma halindedir. Bu nedenle bireyin Ehrîmenî güçleri uzaklaştırıp iyilikten yana tavır koyması için din eğitimi gereklidir.¹⁶⁹ Zira iyilik, ancak “bilgi” sayesinde yaygınlaşabilir.¹⁷⁰ Keza Mecûsîliğin evrensel olması,¹⁷¹ Zerdüştlüğün din eğitimi yolu ile yayılmasını zorunlu kılmaktadır. Yönetici tabakasının ülkeyi iyi idare edebilmesi bile onların dini bilgilerle donanmasına bağlanmıştır.¹⁷²

Doğruluk, adalet, fedakârlık, şükür ve cesaret gibi hasletler din eğitiminin esas olmalıdır.¹⁷³ *Hurda Âvestâ*, Zerdüş’ten topluma faydalı olacak çocuk ihsan etmesi şeklinde dua etmesini,¹⁷⁴ *Vendîdât* ise ilim talebesinin asla geri çevrilmemesini öğütlemektedir.¹⁷⁵ *Âvestâ*’nın çocuk eğitimine tahsis edilen *Hosperem-Nesek* kitabına göre, kişi ancak din eğitimi ile üst mertebelere ulaşabilir.¹⁷⁶ Mecûsîliğe göre iyi düşünce, davranış ve sözler bilginin; kötü düşünce, söz ve davranışlar da bilgisizliğin ürünüdür. Mıhr-Ispendân da: “Çocuğun varsa okula gönder. Çünkü orada bilginin aydınlığı vardır”¹⁷⁷ demektedir. Keza her ebeveyn çocuğunu okula göndermelidir. Eğitimsizlikten dolayı günaha giren çocuğun işlediği günah ebeveynin boynunadır.¹⁷⁸

2.3.1. Mobedlerin Din Eğitimindeki Yeri

Sâsânîler döneminde hayatın her alanına müdahil olan mobedân, adeta paralel devlet kurmuşlardır.¹⁷⁹ Dinî ilimlerin yanı sıra tıp, felsefe, astronomi ve yazı alanlarında

¹⁶⁵ Hikmet, *Âmûzeş*, 38, 105-106; Cevadşîkârî, “Azergoşnesb”, 180; Eftehârî, *Terbiyet*, 28.

¹⁶⁶ Behmen Ensârî, *Sed Der Nesr ve Sed Der Bundeş* (Bombey: The Parsi Punchayet, 1909), 24, 66; Nefîsî, *Temeddun*, 39-40; *Bundeşn*, (2. Bölüm 158. Bend), 157; Pâkzâd, “Nakş-ı Moğan”, 132.

¹⁶⁷ *Dînkard*-4, 89.

¹⁶⁸ Şehsuvârî, “Sahtâr”, 154.

¹⁶⁹ Dâdver, “Âteşkedehâ”, 8.

¹⁷⁰ *Dînkard*-3, 2/121.

¹⁷¹ *Dînkard*-5, 80.

¹⁷² *Dînkard*-3, 1/13, 74.

¹⁷³ Sıddık, *Ferheng*, 53.

¹⁷⁴ Râvendî, *İran*, 1/722.

¹⁷⁵ Celîl Dûsthâh, *Âvestâ* (Tahran: Morvârîd, 1371), 2/698; *Sed Der Nesr*, 66; Sıddık, *Ferheng*, 54.

¹⁷⁶ Sıddık, *Ferheng*, 54.

¹⁷⁷ Cevadşîkârî, “Azergoşnesb”, 182.

¹⁷⁸ *Sed Der Nesr*, 37.

¹⁷⁹ Chistitensen, *Millet*, 95.

uzmanlaşmaları, onların nüfuzunu artırmıştır.¹⁸⁰ Şehzadelerin eğitimi, şah seçimi, doğum, ergenlik dönemi, küstî bağlama, arınma/günah affetme, kurban törenleri, evlenme ve cenaze merasimlerinin Mobedân tarafından icra edilmesi; kadılık görevi, ayrıca padişah ve halkın âteşkedelere yüklü miktarda bağış yapması neticesinde din sınıfı çok güçlenmiştir.¹⁸¹ Öyle ki kişinin destûrsuz (dini lider) olması dinsizlik;¹⁸² din ve dünyaya dair her şeyi Mobedândan (red) öğrenmesi, sadece kendi işi ile meşgul olması (hişkârî), dinin esas sayılmıştır.¹⁸³ Âteşkedeler de din eğitimi yolu ile devletin resmî ideolojisinin propaganda aygıtı haline gelmiştir. Sâsanîlerde “Dîvân-ı Kerdigân” isimli dini vakıflar kurumunun varlığı bile mobedân sınıfının nüfuzu hakkında bir fikir vermektedir.¹⁸⁴ Din eğitimi ve âteşkedeler tamamen Mobedânın kontrolünde idi.¹⁸⁵

Ahura Mazda, dini öğreten ilk kişi olan Keyûmers’i övmüştür.¹⁸⁶ Bundehişn’de: “Ahura Mazda’nın, bilgeliği temsil eden “Âsurvan”ın (din sınıfı) beyaz elbisesini giydiği” şeklindeki ifadeler, mobedân sınıfının konumunu göstermesi¹⁸⁷ açısından önemlidir. Hatta Ahura Mazda’nın memnuniyeti, günah bağışlama yetkisi olan ve herkesin itaat etmekle yükümlü olduğu Destûrların memnuniyetine bağlanmıştır.¹⁸⁸ Öyle ki dinin yaygınlaşması, mobedânın bilgisi üzerine bina edildiği için onlar, dinin kendisinden dâhi üstündür.¹⁸⁹ Her bireyin 15 yaşından itibaren kendisine dini bir rehber edinmesi, hayat boyu ona danışması şiddetle tavsiye edilmiştir.¹⁹⁰ Kişi, Mobedânın sözünü içtenlikle dinlemeli, tövbeleri onların huzurunda yapmalı, onları sorgulamamalı ve onlarla yakın diyalog içinde olmalıdır.¹⁹¹ Mobedân sınıfı, din üzerinde tekelleşmeyi sağlamak için bazı tedbirler de almıştır. Bu nedenle avama sadece Âvestâ yazısı öğretilmiş, Peylevice eğitim sadece Mobedân çocukları ile sınırlandırılmıştır. Mobedler din eğitimi karşılığında ücret aldıkları gibi, günah itirafında bulunanlardan da günahın derecesine göre, sekiz farklı tarifeden ücret tahsil etmişlerdir.¹⁹²

¹⁸⁰ Chiristensen, *Sâsânîyan*, 142-145; Hikmet, *Âmûzeş*, 93; Kelaî, “Hişkârî”, 76.

¹⁸¹ *Dînkard-3*, 2/244; Kristensen, *Millet*, 95; Nefisi, *Temeddun*, 39-40; Yârşatır, *Tarih-i İran*, 3/335; Kadiyânî, *Mezâhib*, 97; Pâkzâd, *Nakş-ı Moğan*, 132.

¹⁸² *Dînkard-5*, 46 (Fasl 9 Bend, 5).

¹⁸³ *Dînkard-5*, 54 (Fasl 13, 1-11. Bentler).

¹⁸⁴ Boyce, *Kiş*, 222; Lukunin, *İran-ı Sâsânî*, 112; *Madiyân-ı Hezar Dâdistân*, 177-179.

¹⁸⁵ Yârşatır, *Tarih-i İran*, 328, 335.

¹⁸⁶ Dusthah, *Âvestâ*, (*Yeşthâ*) 1/423.

¹⁸⁷ *Bundehişn*, 47.

¹⁸⁸ *Sed Der Nesr*, 23.

¹⁸⁹ *Dînkard-3*, 1/32.

¹⁹⁰ *Sed Der Nesr*, 22-23, 60.

¹⁹¹ *Sed Der Nesr*, 34,66.

¹⁹² *Sed Dern Nesr*, 66-77.

Mecûsîlik, din eğitiminde ebeveynlere büyük sorumluluk yüklemiştir. İlk eğitimini ailede alan çocuk, 7-8 yaşlarında bir mobedâna teslim edilmekteydi.¹⁹³ 8-15 yaşlarında, din eğitimine âteşkedelerde devam edilmiştir.¹⁹⁴ Anne-babalar çocuğu “debiristan”a göndermek zorundadır. Zira onlar, ancak helal-haramı (şayest-nâşayest) öğrettikten sonra sorumluluktan kurtulabilir. Aksi takdirde çocukların işleyeceği günah, ebeveyne yüklenmektedir.¹⁹⁵ Sekiz yaşına kadar çocuğun sorumluluğu olmamakla beraber, beş yaşından itibaren çocuk günahlardan haberdar edilmelidir. 8-15 yaş arasında çocuğa dini bilgiler verilmelidir.¹⁹⁶ 15 yaşından itibaren her çocuk, bir dini mürşit edinmelidir.¹⁹⁷ Alt sınıflara mensup kadınların eğitimi evde gerçekleşirken, soylu kadınlar 7 yaşından sonra debistanda eğitime devam etmişlerdir.¹⁹⁸

Mecûsîlik’te din eğitimcisinde birtakım şartlar aranmaktadır. Din eğitimi, yaşantısı ile örnek olması gereken Mobedân sınıfının asli görevleri arasındadır. Mobedân iyi dini yaymak,¹⁹⁹ dini korumak, insanları iyi ve güzel olandan haberdar etmek durumundadır.²⁰⁰ Hatta din eğitimi, “günahsız olan” mobedlerin en önemli beş görevinden biridir.²⁰¹ Keza onlar, şer’î soruları cevaplandırmak, dini öğretileri korumak ve sapkın din adamlarının fikirleriyle mücadele ederek onları hakikate yönlendirmekle görevlendirilmişlerdir.²⁰² Mobedân bilgilerini başkalarıyla paylaşmalı,²⁰³ cahilleri eğitmelidir.²⁰⁴ Mobed, ancak münzevi ve ilkeli yaşamı ile insanları hak yola sevk edebilir. Hatta eylem ve söylemleri çelişen kişi din adamı olarak nitelendirilmez. Her mobedin Âvestâ’yı koruması, Yeştleri ezberlemesi ve Zendlere kulak vermesi gerekir.²⁰⁵ Zerdüş, her şeyden önce bir ahlak öğretmenidir.²⁰⁶ “Ey bilginin peşinde koşanlar! Daha önce duymadığımız mesajları size öğreteceğim...” diyen Zerdüş, “kötü öğretmenin, sözün etkisini ortadan kaldırdığını...”²⁰⁷

¹⁹³ Eftehârî, *Terbiyet*, 15.

¹⁹⁴ Hikmet, *Âmûze*, 121.

¹⁹⁵ *Sed Der Nesr*, 37.

¹⁹⁶ *Dinker*-3, 2/229; *Sed Der Bundehuşn*, 154-155.

¹⁹⁷ *Sed Der Bundehuşn*, 22-23; 156.

¹⁹⁸ *Sed Der Nesr*, 24; Chirstensen, *Sâsânîyân*, 106; Sıddık, *Ferhgeng*, 58. Râvendî, *İran*, 1/723 Sıddık, *Ferhgeng*, 61; Arhur Chirstensen, “Tâlim, Terbiyet ve Malumat Der Asr-ı Sâsânîyan”, *Tâlim ve Terbiyet* 5/9-1 (Yaz- 1314), 453-454.

¹⁹⁹ *Dusthah*, *Âvestâ* (Hurdad-Yeşt 9. Bend), 1/295; *Dînşâh-ı İranî*, *Ahlâk-ı İran-ı Bâstân* (Tahran: Rastî, 1334), 44.

²⁰⁰ *Mînû-yı Hired* (Tahran: Bunyâd-ı Ferheng-ı İran, 1354), 48.

²⁰¹ *Veziğegihâ-yı Zâdsiperem* (Tahran: Pejûhşgâh-ı Ulûm, 1385), 73.

²⁰² *Deryâyî*, *Şâhenşâhî*, 90.

²⁰³ *Dînşâh*, *Ahlak*, 46.

²⁰⁴ *Minû-yı Hired*, 70.

²⁰⁵ *Deryâyî*, *Şâhenşâhî*, 92.

²⁰⁶ *Erdeşîr-i Horşidiyân*, *Cehanbînî-yi Eşo Zertoşt* (Tahran: Feroher, 1381), 71.

²⁰⁷ *Hoseynî Dehşîrî*, “Âyîni Zertoş ve Delâlethâ-yı Terbiyetî-yi Ân”, *Pejûhşnâme-yi Mebânî-yi Talim ve Terbiyet* 2/1 (Bahar-1391), 141.

belirterek “teori-pratik uyumuna” dikkat çekmiştir. Mobedler ancak yalanı ortadan kaldırmak suretiyle en üst mertebeye ulaşabilirler.²⁰⁸ Sade yaşamı ilke edinmesi gereken Mobedân,²⁰⁹ dini içselleştirdiği ve mesajlarını yaydığı oranda ahirette erken kurtuluşa erecektir.²¹⁰

İslâmî dönemde mobedân, “bed-dîn” (sapkınlar) ile mücadele etmek ve “bîh-dîn”e (Mecûsî) yol göstermek üzere birçok kitap telif etmişlerdir. Kitapların isim ve içeriklerine baktığımızda hicri ilk beş asırda da Mobedânın din eğitimi ile Mecûsî toplumun dağılmasının önüne geçmeye çalıştığı görülecektir.²¹¹ Dolayısıyla İslâmî fetihlerden sonra da mobedân din eğitimi, din işleri ve kültürel geleneklerin taşıyıcıları olarak öne çıkmışlardır.²¹²

2.3.2. Âteşkedelerin Din Eğitimindeki Yeri

Cemşîd’e “Hîrbedistan” adlı dinî okul kurmasını emreden Ahura Mazda, okul yapmayı ibadet saymıştır.²¹³ Din eğitimi mobedlerin evinde ve her Mecûsînin günde üç kez uğraması gereken âteşkedelerde verilmekteydi.²¹⁴ Her birinde en az iki mobedin görevlendirildiği âteşkedelerin²¹⁵ içinde dini eğitim işi için özel bir bölme yapılmıştı. Zamanla “eğitim sınıfları” olarak adlandırabileceğimiz mekânlar içinde dini kütüphaneler de oluşmaya başlamıştır.²¹⁶ Aile içinde başlayan eğitim, âteşkedelerde devam ederdi. Bununla beraber bütün âteşkedelerde eğitim için özel bir odanın bulunmadığı da bilinmektedir. Zamanla âteşkedelerin çevresinde “Hîrbedistan”, “Fehengistan” ve “debistan” isimli eğitim kurumları da oluşmaya başlamıştır. Şehzadelerin din eğitimi ise saraylarda verilmekteydi.²¹⁷ Esasen camilerin Müslümanlar için ifade ettiği anlam ile âteşkedelerin Mecûsîler için ifade ettiği anlam aynıdır. Hatta Müslümanların İran’dan kovulacağı kehanetinde bulunan Mecûsî metnine göre Mecûsîlerin yapacağı ilk iş Mescitleri yıkarak yerine âteşkedeleri inşa etmek olacaktır.²¹⁸

²⁰⁸ *Dînkêrd-3*, 1/122.

²⁰⁹ Hikmet, *Âmûzeş*, 105.

²¹⁰ *Dînkêrd-3*, 1/95.

²¹¹ Mecûsî kitap ve içerikleri için bkz. Turun, *İran’ın Fethi*, 403-405.

²¹² Rıza Şecerî, “Erziyâbî-yi Nakş-ı Mobedân Der Hıfz ve İhyâ-yı Mîras-ı İranî Der Kurûn-ı Nohostîni İslâmî”, *Tarihname-yi İran* 5/10 (Bahar-Yaz 1394), 85.

²¹³ Cevadşıkârî, “Azergoşnesb”, 180-181.

²¹⁴ Deryâyî, *Şâhenşâhî*, 92; Râvendî, *İran*, 1/486; Eftehârî, *Terbiyet*, 14.

²¹⁵ Chiristensen, *Millet*, 97.

²¹⁶ Âzergoşsb, *Âteş*, 16.

²¹⁷ Deryâyî, *Şâhenşâhî*, 69-71; Şehzâd Şah-Hesenî, “Berresî-yi Seyr-i Tarihî-yi Tâlim ve Terbiyet-i İran”, *Amûzeş Pejûhî* 17 (Bahar-1398), 3; Sıddık, *Ferheng*, 56; Boyce, *Kiç*, 217.

²¹⁸ Deryâyî, *Şâhenşâhî*, 95; Behmen Ensârî, *Çekâme-yi Berâmeden-i Key Behrâm-ı Vercâvend* (Tahran: y.y., 1391), 2.

3. İslâmîyet ve Mecûsîlik'teki Din Eğitiminin Mukayesesi

İslâmî eğitimin en önemli özelliği, uygulamak üzere öğrenmektir. Hz. Peygamber Sahabeye, uygulamayacakları bilgileri öğrenmekten kaçınmalarını tavsiye etmiştir.²¹⁹ Sahabe ve Tabiîn nesli de Kur'an'ı anlayarak öğrenmeye ve yaşamaya odaklanmıştır. Nitekim onların 10 ayeti ezberleyip hayatlarına geçirmeden sonraki ayetlere geçmedikleri aktarılmaktadır.²²⁰ Übey b. Ka'b gibi bir kurrâ bile, Kur'an'ı 8 günden önce hatmetmeyi doğru bulmamıştır.²²¹ Kuran'ı öğrenmeyi ve anlamayı teşvik eden Hz. Ömer, Irak'ta Kur'an'ı ezberleyen birine maaş bağlamıştır. Ancak bir yıl içinde sadece bir kabileden 700 kişinin Kur'an'ı ezberlemesi üzerine onların Kur'an'ı anlamadan ezberlemelerinden korktuğundan onlara maaş bağlamamıştır.²²²

İslâmî eğitimde uzmanlaşma vardır. Nitekim on üç Sahabenin daha Hz. Peygamber döneminde fetva vermeye başlaması,²²³ Hz. Peygamber'in Kur'an öğrenimi için özellikle beş Sahabeyi tavsiye etmesi bunu göstermektedir.²²⁴ Bazı Sahabe Tefsir dalında öne çıkarken,²²⁵ kimisi Fıkıh,²²⁶ bazısı da Hadis²²⁷ alanında öne çıkmıştır. Hatta bazen bizzat Sahabe ve Tabiîn, ilim talebelerini alanında uzmanlaşan akranlarına yönlendirmişlerdir.²²⁸

Müderresler, ders verme karşılığında herhangi bir ücret almamışlardır.²²⁹ Örnek olması açısından Abdullâh b. el-Hâris el-Hâşimî²³⁰ Dahhâk b. Müzâhim el-Hilâlî,²³¹ ve Hasan el-Basrî²³² gibi ücretsiz tedrisat yapan hocalara işaret edilebilir. Kimi âlimler ticaretle uğraşmış, bazısı kitap veya mushaf istinsah ederek geçinmiş,²³³ kimisi de farklı işlerde çalışmıştır. Öğrenci ve müderresler farklı yaş gurupları ve sosyal tabakalara mensup

²¹⁹ Davud ilhâmî, "Tarihçe-yi Âmûzeş-ı İslâmî", *Peyâm-ı Hovze* 22 (Kış-1387), 1.

²²⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/172.

²²¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 3/500.

²²² Süleyman b. Halef el-Bâcî, *el-Muntakâ Şerhu Muvatta* (Kahire: Matbaatu's-Saade, 1332), 1/349; Şakir Gözütok, "Hz. Ömer Döneminde Eğitim-Öğretim, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/50 (Yaz-2017), 943.

²²³ Kettânî, *Nizâm*, 1/112-113.

²²⁴ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/352; Zehebî, *Siyer*, 1/395; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 1/168.

²²⁵ Emin, *Fecru'l-İslâm*, 150, 202.

²²⁶ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/373, 379; İbnu'l-Esîr, *Üsd*, 1/168, 2/346; Zehebî, *Siyer*, 2/389.

²²⁷ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/373, 379 (Örneğin; İbn Ömer'in akranları, onun Hadiste iyi olmasına rağmen, fıkhıta iyi olmadığını belirtmişlerdir.)

²²⁸ İbn Sa'd, *Tabakât*, 2/359; 2/384.

²²⁹ Beyhâkî, *Sünen*, 6/210; Süyûtî, *İtkân*, 1/356; Söylemez, "Öğretim", 59-60; İlhamî, "Âmûzeş", 3.

²³⁰ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/305.

²³¹ İbn Sa'd, *Tabakât*, 6/301.

²³² İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/177.

²³³ İbn Sa'd, *Tabakât*, 7/256; İbn Hallikân, *Vefeyât*, 4/139.

olabiliyordu.²³⁴ Bir ders halkasındaki öğrenci farklı bir halkada muallim olabiliyordu. Ders zamanları müderrisin boş zamanlarına göre ayarlanmıştır. Çünkü müderris maaş almadığından aynı zamanda maişetini de karşılamak zorundaydı.²³⁵ Ders halkalarına aktif katılan müdavim öğrenciler olduğu gibi, halktan dinleyiciler de katılabilmekteydi.²³⁶

Kıraat, Tefsir, Hadis ve Fıkıh ilimlerinin öğretildiği bu dönemde eğitim metodu olarak ezber, rivayet, simâ' ve imlâ yöntemleri kullanılmıştır.²³⁷ Mecûsî din eğitimi geleneği ise şifahi öğrenime dayalı idi.²³⁸ Bu nedenle "Âvestâ'yı ezber bilen" destûrlar övülmektedir.²³⁹ Din dili Âvestâca olduğundan mobedler de dini metinleri çok az anlamaktaydı. Bu metinler Sâsânîler döneminde Pehleviceye tercüme edilmesine rağmen,²⁴⁰ Pehlevice yazısı sadece Mobedân sınıfına öğretilmekteydi. Bu yönüyle İslâmî eğitimden ayrılmaktadır. Esasen İslâmiyet ve Mecûsîlik "anlama" ve "uygulamaya" büyük önem vermesine rağmen, Sâsânîler döneminde devletin kontrolüne giren din eğitimi ezbere dayalı şekilsel bir hüviyet kazanmıştır.

Söz konusu dönemde tedrisatın Kuran ve Sünnetle uyumlu olmasına dikkat edilmiştir. Yarı-resmi bir mecrada ilerleyen Hz. Ömer dönemi hariç tutulacak olursa araştırmaya konu edilen dönemde İslâmî eğitim sivil bir karakter arz etmiştir. Devletin meşit ve ulemâ üzerindeki kontrolü çok gevşek iken; Sâsânîlerde âteşkedeler ve Mobedân sınıfı tamamen devletin kontrolüne girmiştir. Ulemâ, din eğitimi karşılığında devletten maaş almazken, Mobedân maaş almıştır. Mecûsîlerde Mobedân sınıfına mensup olmayanlar 15-20 yaşından sonra din eğitimine devam edemezken, Müslümanlarda herhangi bir yaş veya sınıf sınırlaması olmamıştır. Din eğitiminde Camiler büyük bir rol oynamıştır. Bu yönüyle âteşkedelerin önemli rol oynadığı Mecûsî din eğitimi sistemine benzemektedir. Keza din eğitiminde ulemâ ve Mobedân büyük bir rol oynamıştır.

Eğitimde Âvestâ ve *Dinkerd* gibi kitapların okutulduğu Mecûsîlikte²⁴¹ de İslâmiyet'teki gibi ilim-iman-amel birlikteliği önemlidir.²⁴² Eğitimin nihaî hedefi Ahura Mazda'yı memnun ederek onun emir ve yasaklarını uygulamayı sağlamaktır.²⁴³ Mecûsîliğe göre din eğitimi

²³⁴ İlhâmî, "Âmûzeş, 1.

²³⁵ İbn Hallikân, *Vefeyât*, 2/376; Söylemez, "Öğretim", 59-60.

²³⁶ Akçay, *Emevîler*, 41-42.

²³⁷ Sümeyye Beyâtî, "Ferâyend-ı Tedvîn ve Âmûzeş-ı Mearif-ı İslâmî Der Sadr-ı İslâm", *Pejûhiş Der Âmuzeş-ı İslâmî 2/2* (Kış-1401), 73.

²³⁸ İrevânî "Âmûzeş ve Perveriş", 7; Âbâdânî, *Edyân*, 1/416 (Hıristiyanlığa geçen bir mobede, yeni dinin öğretileri yazılı olarak verilince şaşkınlığını gizleyememesi, Mecûsî din eğitiminde yazılı materyalin az kullanıldığını göstermektedir. Bkz. Masse, *Temeddun*, 187-189).

²³⁹ *Sed Der Nesr*, 24.

²⁴⁰ Âbâdânî, *Edyân*, 1/448.

²⁴¹ Asgar Mahmûdâbâdî, "Dinkerd ve Nigâh-ı Müerrihân-ı İslâmî Be Ân", *Mecelle-yi Pejûhiş-yi Dânişkede-yi Ulûm-ı İnsanî 2/44-45* (Bahar-1385), 551-569.

²⁴² Rüstemî-Neseb, "Zertoşt", 71; Dehşîrî, "Âyîn", 141.

²⁴³ Rüstemî-Neseb, "Zertoşt", 67.

“eşâ/eşe”²⁴⁴ çerçevesinde şekillenmelidir. Kâmil insan, Ahura Mazda’ya yakın olan, (...) ve başkalarına dini öğretenlerdir.²⁴⁵ Kişinin hakikate ulaşması için Mecûsîliği öğrenmesi gerekir. Çünkü akıl ancak o zaman harekete geçmektedir.²⁴⁶ Sâsânî döneminde ise mobedânın, devletin politik tercihleriyle uyumlu bireyler yetiştirmeye odaklandığı görülmektedir. Padişahlığın vebhî olduğu, hükümdarın Ahura Mazda’nın temsilcisi olduğu ve onun iradesi doğrultusunda ülkeyi yönettiği, dolayısıyla mutlak itaat edilmesi gerektiği düşüncesi aşılmıştır.²⁴⁷

Sonuç

Hz. Muhammed (as) döneminde Mescid-i Nebevî’de başlayan İslâmî eğitim, Hulefâ-yi Râşidîn ve Emevîler döneminde vilayet camilerindeki ders halkalarında devam etmiştir. Fethedilen bütün beldelerde ilk iş olarak camiler inşa edilerek ulemanın tedrisatına ortam hazırlanmıştır. İlk asırlarda İslâmî eğitimin en önemli kurumları olan mescitler, İslâmiyet’in yayılmasında da büyük bir rol oynamıştır. İslâmiyet’teki ilk öğretmen Hz. Muhammed (as)’dır. Sahabe, Tabiîn ve Tebeu’t-Tabiîn neslinden bazı seçkin simalar hicrî birinci asırda din eğitimini gönüllüce üstlenmişlerdir. Din eğitimi belli bir etnik veya sosyal zümreye tahsis edilmemiştir. Bazı öğretmenlere maaş bağlandığı Hz. Ömer dönemi hariç tutulursa söz konusu dönemde İslâmî eğitim sivil bir mecrada ilerlediğinden devlet, totaliter bir kontrol mekanizması sergilememiştir. Müslüman öğretmen ve öğrenciler farklı sosyal sınıf ve yaş gruplarına mensup olduğu gibi eğitim faaliyetleri de ücretsiz yürütülmüştür. Eğitim politikalarının, mihver konumundaki Kur’an ve Sünnet ile uyumlu olmasına dikkat edilmiş, bilgi-amel örtüşmesi ön plana çıkarılmıştır.

Sade yaşam biçimi ile güzel ahlâkî tutum ve davranışları ön plana çıkaran Mecûsî kutsal metinleri, yeryüzünde iyilikleri hükümferma edebilmek ve Ehrîmenî güçleri ortadan kaldırmak için din eğitimine büyük önem vermiştir. Mecûsîlikteki sınıf sistemi anlayışı, din eğitimini sadece Menûcehr’in soyundan gelen mobedâna tahsis etmiştir. Âteşkedeler Zerdüştiliğin en önemli din eğitimi kurumlarıdır. Dinin resmiyet kazandığı Sâsânîler döneminde âteşkedelere ek olarak Hirbedistân, Debistân ve Ferhengistân adlı okullarda da din eğitimi verilmiştir. Sâsânîler Mecûsîliğin Ortodoks yorumunu (Sâsânî İlahiyatı) benimsemeyen bütün âteşkedeleri yıkarak yerine yenilerini inşa ettirmiş, muhalif mobedânı tövbe ettirmek veya ortadan kaldırmak suretiyle sindirmiştir. Sâsânî hükümdarları inşa ettikleri âteşkedelere mobedânı tayin etmek suretiyle resmî din anlayışını ülke sathına yaymışlardır. Tenser, Kertîr ve Âzerbâd Mıhr-İspendân adlı mobed-i mobedânlar, resmî din eğitimini meşrulaştıran ve yasalılaştıran kişilerdir. Mobedân, din eğitimi hizmetine karşılık devlet ve vakıflardan ücret almıştır. Esasen Mecûsî metinleri

²⁴⁴ “Eşe” ilkesi: İyi/doğru düşünce, söz ve eylemi ifade etmektedir.

²⁴⁵ Dehşîrî, “Âyîn”, 131-134.

²⁴⁶ Dehşîrî “Âyîn”, 140.

²⁴⁷ Şah-Hesenî, “Tarih-i Tâlim”, 7; Sıddık, *Ferheng*, 72.

teori-pratik uyumunu çok önemsemişlerdir. Ancak Sâsânîler döneminde din eğitimi halkın anlamadığı Âvestâca ile yapıldığından Ahura Mazda'nın muradından çok devletin resmî anlayışı öncelenmiştir. Din ve devletin kader birliği yaptığı bu dönemde, Mobedân devletin himayesini kazanırken, hükümdarlar da bu sayede meşruiyet kazanmışlardır.

Kaynakça | References

- Aghathias, *The Histories*. Translated by Joseeph D. Frendo. New York: Walter De Gruyter, 1975.
- Akçay, Tuba. *Din Eğitimi Perspektifiyle Emevîler Dönemi Eğitim Öğretim Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Akşit, Muhammet Emin. *Hız Ömer Döneminde Eğitim ve Öğretim*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Akyürek, Yakup. *Siyer Edebiyatı: Endülüs*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.
- Ali, Cevâd. *el-Mufassal fi târihi'l-Arab kable'l-İslâm*. Beyrût: Daru's-Sâkî, 2001.
- Askalanî, Ahmed b. Ali. *el-İsâbe fi Temiyizi's-Sahabe*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. Beyrût: Daru'l-Cîl, 1991.
- Âzergoşsb, Erdeşîr. *Âteş Der İran-ı Bâstân*. Tahran: Ahter-i Şomal, 1353.
- Bakır, Mustafa. "Suffe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324 Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Bel'amî, Muhammed b. Muhammed. *Tarih-i Bel'amî*. tsh. Muhammed Takî. Tahran: Zuvvâr, 1375.
- Bâcî, Süleyman b. Halef. *el-Muntakâ Şerhu Muvatta*. Kahire: Matbaatu's-Saade, 1332.
- Behrâmân, Ferrûh Merd. *Madyân-ı Hezâr Dâdistân*. çev. Said Uryân. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1393.
- Beyâtî, Sümeyye. "Ferâyend-ı Tedvîn ve Âmuzeş-i Meârif-i İslâmî Der Sadr-ı İslâm". *Pejûhîş Der Âmuzeş-i İslâmî 2/2* (Kış-1401), 68-80.
- Belâzûrî, Ahmed b. Yahya. *Futûhu'l-Buldân*. Beyrût: Mektebetu'l-Hilâl, 1988.
- Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir. 10 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2003.
- Boyce, Mary. *Çekidey-i Tarih-i Kîş-ı Zertoş*. Çev. Humâyûn Sanatî-Zâde. Tahran: Alişah, 1377.
- Ceylan, Tuncay. *Cahiliye Dönemi Eğitim Anlayışı*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Christensen, Arthur. *İran Der Zaman-ı Sâsânîyân*. çev. Reşîd Yasmî. Tahran: Dunyâ-yı Kitap, 1368.
- Çelikkaya, Hasan. "Eğitimin Anlamları ve Farklı Açılardan Görünüşü". *M. Ü. Üniversitesi, Atatürk Eğitim Fakültesi Dergisi* 3 (Güz 1991), 73-85.
- Çetin, M. Nihad. "Arap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/321-324. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Dâdegî, Ferenbeğ. *Bundeşn*. çev. Mihrdâd Behâr. Tahran: Tûs, 1395.
- Dehşîrî, Hoseynî. "Âyîni Zertoş ve Delâlethâ-yı Terbiyetî-yi Ân". *Pejûhîşnâme-yi Mebânî-yi Talim ve Terbiyet 2/1* (Bahar 1391), 127-146.
- Deryâyî, Türec. *Şâhenşâhî-yi Sâsânî*. çev. Murtaza Sabıkfer. Tahran: Kafanûs, 1383.
- Dilberî, Şehrbânû. "Âteşgedehâ-yı Rûşen Yâdâver-ı Tesâmuh-ı İslam ve Muselmânân bâ Ehl-ı

- Kitâb”. *Tarih Der Âtme-yi Pejûhîş* 10 (Yaz-1384), 15-26.
- Dûsthâh, Celîl. *Âvestâ*. 2 Cilt. Tahran: Morvârîd, 1371.
- Emin, Ahmed. *Fecru'l-İslâm*. Beyrût: Daru Kitabi'l-Arabî, 1969.
- Eftehârî, Bîjen. *Çeşm-endâz-ı Terbiyet Der İran-ı Pîş Ez İslâm*. Tahran: İttihâdiye, 1315.
- Ensârî, Behmen. *Sed Der Nesr ve Sed Der Bundehiş*. Bombay: The Parsi Punchayet, 1909.
- Ferrûhzâdân, Âzerferenbeğ. *Dînkerd-3*. çev. Feridûn Fazilet. Tahran: Çaphâne-yi Hâtem, 1381.
- Frye, Richard Nelson. *Mîras-ı Bâstânî-yi İran*. çev. Mes'ûd Receb-Niyâ. Tahran: İntişarât-ı Ferhengî, 1377.
- Furûşânî, Nimetullah. “Revend-i Tarihi-yi Âmûzeş Ez Sadr-ı İslâm Ta Pâyân-ı Emevîyân”. *Tulû'ı Nûr* 1 (Bahar-1381), 1-12.
- Gerdzî, Abdulhay b. Dahhak. *Zeynu'l-Ahbâr*. tsh. Abulhay Habîbî. Tahran: Dunyâ-yı Kitab, 1363.
- Gözütok, Şakir. “Resulullah (s.a.s.) Döneminde İlköğretim Kurumları ve İşlevleri”. *Dini Araştırmalar* 1/2 (Eylül-Aralık 1998), 166-198.
- Gözütok, Şakir. “Hz. Ömer Döneminde Eğitim Öğretim”. *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/50 (Yaz-2017), 941-951.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1993.
- Pâkzâd, Hâniye. “Berres-i-yi Nakş-ı Moğan Der Âyîn ve Tarih-ı İran”. *Marifet-i Edyân* 9/2-34 (Bahar-1397), 127-142.
- Hikmet, Alırıza. *Amûzeş ve Perveriş Der İran-ı Bâstân*. Tahran: Müesseseyi Tahkikat ve Bernâmerîzî-yi İlmî ve Âmûzeşî, 1350.
- Horsîdiyân, Erdeşîr. *Cehanbînî-yi Eşo Zertoşt*. Tahran: Feroher, 1381.
- Hûbnazar, Hasan. *Tarih-i Şîrâz*. Tahran: Suhen, 1380.
- İşikdoğan, Davut- Adem Korukçu. “Geçmişten Günümüze Eğitim Yeri Olarak Cami-Mescit”. *SBARD* 13/26 (Güz-2015), 125-141.
- İbn Abdilberr, Yusuf b. Abdullah en-Nemerî. *el-İstiâb fi ma'rifeti'l-Ashâb*. thk. Ali Muhammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1992.
- İbnu'l-Esîr, Alî b. Muhammed eş-Şeybânî. *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-şahâbe*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1994.
- İbn Hallikân, Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'iz-zamân*. Beyrût: Dâru Sadır. 1994.
- İbn İsfendiyâr, Bahâu'd-Dîn Muhammed. *Tarih-i Taberistan*. tsh. İkbâl Âştîyânî. 2 Cilt. Tahran: Kelâle-yi Hâver, 2007.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd el-Kazvînî. *Sünen*. thk. Muhammed Fuad. Beyrût: el-Mektebetu'l-İlmiyye, ts.
- İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd ez-Zuhrî. *et-Tabakâtu'l-Kubrâ*. 8 Cilt. Beyrût: Dâru's-Sadr, 1968.
- İlhâmî, Davud. “Tarihçe-yi Âmûzeş-ı İslâmî”. *Peyâm-ı Hovze* 22 (Kış-1387), 1-25.
- İranî, Dînşâh. *Ahlâk-ı İran-ı Bâstân*. Tahran: Rastî, 1334.
- İstahrî, İbrâhîm b. Muhammed. *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*. tsh. İrec Efşâr. Tahran: Bunyâd-ı

- Tercüme, 1340.
- Kadiyanî, Abbas. *Tarih-i Edyan ve Mezâhib Der İran*. Tahran: Ferheng-i Mektûb, 1381.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Alî. *Şubhu'l-aşâ fi şinâ'ati'l-inşâ'*. Kahire: Matbatu'l-Emirîyye, 1914.
- Kelâî, Ekber Şâmîyân. "Hişkârîhâ-yı Mobedân Der Şahname". *Zebân ve Edebiyat-ı Fârsî* 18/59 (Güz-1389), 59-89.
- Kelpetin, Mahmut. *İslâm Öncesi Güney ve Kuzey Arabistan*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Kettânî, Muhammed Abdulhayy. *Nizâmu Hukumetu'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Beyrût: Dârul Erkam, ts.
- Köksal, M. Asım. "Dârülerkam". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/520-521. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Koç, Ahmet. "Hz. Peygamber'in (S.A.V.) Bir Eğitim-Öğretim Uygulaması Olarak Sözlerini Ayetlerle Delillendirmesi". *İslâmî İlimler Dergisi* 15-15/1 (Mart 2020), 115-138.
- Kumî, Hasan b. Muhammed. *Tarih-i Kum*. tsh. Cemalu'd-Dîn Tahranî. Tahran: İntişârât-ı Tûs, 1361.
- Kur'an Yolu Meal-Tefsir*. çev. Hayreddin Karaman. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Kuşeyrî, Müslim b. el-Haccâc. *Sahih*. thk. Muhammed Fuad. Beyrût: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1991), "ilim", 1478.
- Kutsal Kitap (Eski ve Yeni Anlaşma)*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2001.
- Levî, Habip. *Tarih-i Camî'-i Yehûdîyân-ı İran*. Kaliforniya: Bunyâd-ı Ferhengî-yi Habip Levî, 1997.
- Lukunin, Wladimir Grigoroviç. *Temeddun-i İran-ı Sâsânî*. çev. İnâyetullah Rıza. Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1350.
- Massé, Henry. *Temeddun-ı İranî*. çev. İsa Behnâm. Tahran: Bungâh-ı Tercüme, 1346.
- Mes'ûdî. Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Meadinu'l-Cevher*. çev. Ebu'l-Kasım Pâyende. 2 Cilt. Tahran: İntişârât-ı İlmî ve Ferhengî, 1396.
- Mînûy-ı Hired*. Tahran: Bunyâd-ı Ferheng-ı İran, 1354.
- Mîrzâyî, Keyûmers. "Berresî-yi Revâbit-ı Siyasî-yi Sâsânîyân ve İmâret-i Arabî-yi Hîre". *Tarih Der Âyine-yi Pejûhiş* 8/3 (Kış 1390), 87-108.
- Mîrzâyî, Ali Asgar. "Berresî-yi Ferâyend-i Şekilgîrî-yi Silsile Meâatib-i Rûhâniyet Der Asr-ı Sâsânî". *Faslnâme-yi İlmî-Pejuhişiy-i Tarih-i İslâm* 22/23/99, 141-162.
- "Kârkerd-i Siyasî, İcitmâî ve İktisâdî-yi Âteşkedehâ Der Asr-ı Sâsânî". *Pejûhişhâ-yı Ulûm-ı Tarihî* 1/2-2 (Kış 1388), 123-137.
- Moayeri, Hayedeh. *Moğân Der Târih-i Bâstân*. Tahran: Pejûhişgâh-ı Ulûm-ı İnsanî, 1381.
- Moulton, James Hope. *Early Zoroastrianism*. London: Konstale Company, 1926.
- Narşahî, Muhammed b. Cafer. *Tarih-i Buhârâ*. Tahran: Çapane-yi Saadet, ts.
- Nişâbûrî, Muhammed b. Abdillâh. *Tarih-i Nişâbûr*. Tahran: Merkez-i Tahkikat-ı İslâmî, 1375.
- Nîrî, Cevâdşîkârî. "Âzergoşneb (Şehr-i Şîz) Mecmûaî Bâ Amelkerd-i İlmî ve Dinî". *Mutalaât-ı İranî*. 8/16 (Güz 1388), 169-197.
- Nedîm, Muhammed b. İshak. *Fihrist*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu, 2019.
- Nefîsî, Said. *Tarih-i Temeddün-i İran-ı Sâsânî*. Tahran: Esâtîr, 1384.
- Palabıyık, Hanefî. "Cahiliye Dönemi ve İslâm'ın İlk Yıllarında Okuma-Yazma Faaliyetleri".

- Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 27 (Haziran 2007), 31-68.
- Pîrniyâ, Hasan. *Tarih-i İran Kabl Ez İslâm*. Tahran: Pârmîs, 1389.
- Pûrdavut, İbrahim. *Ferheng-i İran-ı Bâstân*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 2535.
- Yesnâ. Tahran: Esâtîr, 1380.
- Gâtâhâ Evistâ. Tahran: Nıgâh, 1394.
- Rüstemî-Neseb, Ali. “Zertoşt ve Terbiyet”. *Merkez-i Tahkikâtı Ferheng ve Zebanhâ-yı İran Danuşgâhı Ba Huner-i Kirman 2/4* (Güz 1382), 61-76.
- Sarıçam, İbrahim. *H. Muhammed ve Evrensel Mesajı*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2002.
- Sehâvî, Şemseddin. *Rüçhânü'l-kiffe*. thk. Meşhûr b. Hasan. Riyad: Dâru's-Selef, 1995.
- Serâbî, Ferahnâz Hoseynî- Rûzbih Zerrînkûb. “Moğân Der Rûzgâr-ı Ehâmenîşîyân Ber Esâs-ı Mutûn-ı Klasik ve Elvâh-ı Bârû-yı Taht-ı Cemşîd”. *Pejûhîşnâme-yi Encümen-i İranî-yi Tarih 7/27* (Bahar 1395), 25-43.
- Sıddık, İsa. *Tarih-i Ferheng-i İran*. Tahran: Tahran Üniversitesi Yayınları, 1338.
- Söylemez, Mahfuz. “İslâm'ın Erken Döneminde Eğitim ve Öğretim Faaliyetleri”. *Dini Araştırmalar 5/13* (Yaz 2002), 57-80.
- Süyûtî, Abdurrahmân b. Ebîbekr. *el-İtkân Fî ulûmi'l-Kur'an*. thk. Muhammed İbrahim. Kahire: Hey'etu'l-Mısriyye'l-Âmme li'l-Kitab, 1974.
- Şecerî, Rıza. “Erziyabî-yi Nakş-ı Mobedân Der Hıfz ve İhyâ-yı Mîras-ı İranî Der Kurûn-ı Nohostînî İslâmî”. *Tarih-nâme-yi İran 5/10* (Yaz 1394), 79-98.
- Şah-Hesenî, Şehzâd. “Berresî-yi Seyr-i Tarihî-yi Tâlim ve Terbiyet-i İran”. *Amûzeş Pejûhî 17* (Bahar-1398), 3-16.
- Şahmerdân, Seyyid. *Perestîşgâh-ı Zertoştîyân*. Bombay: Sâzmân-ı Cevanan-ı Zertoştî, 1336.
- Şehsuvârî Meysem. “Sahtâr-ı Derûnî-yi Rûhâniyet-i Zertoştî Der Dovre-yi Sâsânî”. *Bastânşînâsî-yi Pârse 9* (Güz-1398), 147-162.
- Şelebî, Ahmed. *Tarih-i Âmûzeş Der İslam*. çev. Muhammed Hoseyn Sâkit. Tahran: Neşr-i Ferheng-i İslâmî, 1361.
- Usluer, Mehmet. *Basra: Kuruluşundan Emevîlerin Sonuna Kadar Toplumsal Yapı*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Ûşîderî, Cehângîr. *Danuşnâme-yi Mezdyesnâ*. Tahran: Neşr-i Merkez, 1371.
- Taberî, Muhammed b. Cerîr. *Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*. 11 Cilt. Beyrût: Daru't-Turâs, 1387.
- Tarih-i Sîstân*. tsh. Meliku's-Şuarâ Behâr. Tahran: İntişarât- ı Muin, 1381.
- Tenser. *Nâme-yi Tenser Be Goşnesb*. tsh. Muctebâ Mînevî. Tahran: İntişarât-ı Hâreznî, 1354.
- Turun, Veysi. *Farsça Eserlere Göre İran'ın Fethi ve Hz. Ömer*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Varol, Mehmet Bahaüddin. “Hulefâ-yi Râşîdîn Dönemi Eğitim Ve Öğretim Faaliyetlerine Genel Bir Bakış”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 10/10* (Kasım 2000), 479-504.
- Vendâyî, Mîlâd. “Erdeşîr Horre; Pâyitaht-ı Mezhebî-yi Sâsânîyan”. *Mîrâs-ı Ferhengî* (Kış- 1393),

11-42.

Veziğegihâ-yı Zâdsiperem. Tahran: Pejûhîşgâh-ı Ulûm, 1385.

Zaehner, Robert Charles. *Tulû' ve Ğurûb- Zertoştîgerî*. çev. Timûr Kadirî. Tahran: Emîr Kebîr, 1384.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lamî'n-nübelâ?*. 25 Cilt. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1985.

Zûlfekârî-Fer, Yakup. "Berresî-yi Enâsır-ı Mî'mârî Der Âteşkede ve Mescid Der İnan-ı Bâstân ve Dovrân-ı İslâmî". *Ulûm-ı Zîst-ı Muhîfî* 1/1 (Kış-1400), 1-16.

Yârşatır, İhsan. *Huzûr-ı İrânîyân Der Cehân-ı İslâm*. çev. Feridun Meclisî. Tahran: Murvarîd, 1381.