

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal



MAKÜ

ARALIK/DECEMBER 2024 SAYI/ISSUE 9 e-ISSN 2980-2407

www.maku.edu.tr ■



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

Burdur İlahiyat Dergisi

Sayı: 9 (Aralık 2024) | e-ISSN: 2980-2407

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

Burdur Theology Journal

Issue: 9 (December 2024) | e-ISSN: 2980-2407

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

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Issue: 9 (December 2024) | e-ISSN: 2980-2407

Period: Biannually (June & December)

Publisher

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Publications 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Editor in Chief

Prof. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Theology Faculty, Psychology of Religion

Former Title

Burdur Mehmet Akif Ersoy Universty Journal of Theology Faculty
(e-ISSN: 2757-6418)
Year Range of Publication with Former Title: (2020 Volume: 1, No: 1-2023 No: 6)

Scope

Religious Studies

Language of Publication

Turkish & English & Arabic & German

Head Office

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty
ror.org/04xk0dc21

Contact

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Istiklal Campus 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE
+90 248 213 29 20
ifd@mehmetakif.edu.tr
www.ifd.mehmetakif.edu.tr
dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur Theology Journal is an international refereed, electronic journal that is published twice a year. It is licensed under a Creative Commons Attribution - NonCommercial 4.0 International License (CC BY NC).

BURDUR THEOLOGY JOURNAL

OWNER of JOURNAL

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Dean of Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Theology Faculty, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

EDITOR in CHIEF

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Psychology of Religion

SOCIAL MEDIA EDITOR

Res. Asst. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>, keremtariksahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Sociology of Religion

LAYOUT EDITOR

Asst. Prof. Meral SABUN <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865> msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21> Theology Faculty, Islamic Law

EDITORIAL ASSISTANT

Asst. Prof. İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

MANAGING EDITOR

İnstructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish Religious Music

ETHICAL EDITOR

Asst. Prof. Tunahan ERDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

SECTION EDITORS

Literature, Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

Religious Education, Assoc. Prof. Şeref GÖKÜŞ, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>,
serefgokus@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz University Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Religious Education

Sufism, Asst. Prof. Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>, omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Sufism

Commentary, Asst. Prof. Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk University, Faculty of İslamic Studies, Konya, Türkiye, <ror.org/045hgzm75>
Faculty of İslamic Studies, Tafsir

Hadith, Asst. Prof. Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

Hadith, Asst. Prof. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

Islamic Law, Asst. Prof. Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Department of Islamic Law

Arabic Language and Rhetoric, Res. Asst. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Islamic Law, Asst. Prof. Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>, raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Islamic Law

Turkish Religious Music, Asst. Prof. İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Turkish Religious Music

Turkish Religious Music, Instructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish Religious Music

History of Islamic Sects, Asst. Prof. Ebru KOÇAK, <http://orcid.org/0000-0002-1100-9380>,
ekocak@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, History of Islamic Sects

History of Islamic Sects, Res. Asst. Dr. Mine DEMİRBILEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Islamic Philosophy, Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Qur'an Reading and Recitation, Asst. Prof. Fatih CANKURT, <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>,
fcankurt@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Qur'an Reading and Recitation,

LANGUAGE EDITORS

English, Assoc. Prof. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>,
ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

German, Asst. Prof. Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>, oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religions History

Persian, Assoc. Prof. İzzetullah ZEKİ, <https://orcid.org/0000-0001-6571-7377>, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish Islamic History

Arabic, Instructor Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Arabic, Instructor Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Turkish, Asst. Prof. Halil İbrahim AKKUŞ, <https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>, hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic, Sociology of Religion

SPELLİNG EDİTOR

İnstructor Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Turkish Religious Music

EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Psychology of Religion

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Religious Education

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ University, Bursa, Türkiye, <ror.org/03tg3eb07>

Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Hadith

Prof. Dr. Rifat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Philosophy of Religion

Prof. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Sociology of Religion

Prof. Dr. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl University, Van, Türkiye, <ror.org/041jyzp61>
Faculty of Letters, History

Assoc. Prof. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

Asst. Prof. Kıyasettin ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>, kiyasettinarslan@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz University Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit University, Çorum, Türkiye, <ror.org/01x8m3269>
Theology Faculty, History of Sects

Asst. Prof. Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>, molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic Language and Rhetoric

Asst. Prof. Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan University, Afganistan/Afghanistan
Faculty of Social Sciences, Islamic Law

Asst. Prof. Arife ÜNAL SÜNGÜ, <https://orcid.org/0000-0002-6448-9373>, arifeunalsungu@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Asst. Prof. Üyesi Necati AYKON, <https://orcid.org/0000-0003-3853-0552>, naykon@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, The History of Islam

Res. Asst. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>, fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Islamic Philosophy

Asst. Prof. Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Hadith

ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, Tafsir

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara University, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
Theology Faculty, History of Islamic Sects

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Suleyman Demirel University, Isparta, Türkiye, <ror.org/02s8x5a25>
Theology Faculty, Islamic History

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya/Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Kalam

Prof. Dr. Muhammet ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Hadith

Assoc. Prof. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>,
muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara University, İstanbul, Türkiye, <ror.org/02kswqa67>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Gökmen ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0001-9427-1554>, garслан@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Faculty of Education, Guidance and Psychological Counseling

Asst. Prof. Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kyrgyz-Turkish Manas University, Bişkek, Kırgızistan/Kyrgyzstan, <ror.org/04frf8n21>
Humanities Faculty, Department of History

Asst. Prof. Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>, aturhan@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe University, Afyon, Türkiye, <https://ror.org/03a1crh56>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Tafsir

Assoc. Prof. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz University, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
Theology Faculty, Turkish-Islamic Literature

PROOFREADING EDITORS

Asst. Prof. Halil İbrahim AKKUŞ, <https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>, hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
Theology Faculty, Arabic, Sociology of Religion

REFEREE BOARD

Burdur Theology Journal uses double-blind review. Referee names are kept strictly confidential.

PUBLISHED BY

Burdur Mehmet Akif Ersoy University Theology Faculty, Burdur, Türkiye.

LAYOUT and DESIGN

Asst. Prof. Meral SABUN

COVER and BANNER

Instructor Yasemin KAYABAŞI

PLAGIARISM REVIEW

Articles accepted for publication in the journal were reviewed by at least two referees and confirmed to be free of plagiarism.

ABSTRACTING and INDEXING SERVICES

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Socian Sciences (17.10.2023)

EBSCO / Arab World Research Source: Al Masdar (30.09.2024)

- ✓ Burdur Theology Journal is published by Burdur Mehmet Akif Ersoy University Burdur/Türkiye.
- ✓ All responsibility for the content of papers published in Burdur Theology Journal belongs to the authors.
- ✓ Burdur Theology Journal is a peer-reviewed academic journal issued twice a year (June-December).
- ✓ Burdur Theology Journal; publishes academic studies primarily in the fields of Religion, Philosophy, History and Social Sciences.
- ✓ Burdur Theology Journal, does not charge any article submission, processing charges and printing charges from the authors.
- ✓ Articles submitted to Burdur Journal of Theology for publication are subjected to double blind review by at least two external referees and at least one referee for research notes.
- ✓ Studies published in our journal are licensed with CC-BY-NC open access license.

DECEMBER 2024 BURDUR / TÜRKİYE

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Sayı: 9 (Aralık 2024) | e-ISSN: 2980-2407

Periyot: Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Yayıncı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Yayınları 15030 Burdur TÜRKİYE
ror.org/04xk0dc21

Baş Editör

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Dergi Eski Adı

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
(e-ISSN: 2757-6418)
Yayımlanan Sayılar: (2020 Cilt:1, Sayı: 1 - 2023 Sayı:6)

Kapsam

Dinî Araştırmalar

Yayın Dili

Türkçe & İngilizce & Arapça & Almanca

Yönetim Yeri

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, ror.org/04xk0dc21

İletişim

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İstiklal Yerleşkesi 15030
Merkez/BURDUR/TÜRKİYE

+90 248 213 29 20

ifd@mehmetakif.edu.tr

www.ifd.mehmetakif.edu.tr

dergipark.org.tr/tr/pub/burdurilahiyat

Burdur İlahiyat Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli, elektronik bir dergidir. Creative Commons Atıf - GayriTicari 4.0 International License (CC BY NC) ile lisanslanmıştır.

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

DERGİ İMTİYAZ SAHİBİ

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

BAŞ EDİTÖR

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

SOSYAL MEDYA EDİTÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER, <https://orcid.org/0000-0002-7399-3475>, keremtariksahiner@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

MİZANPAJ EDİTÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Meral Sabun <https://orcid.org/0000-0002-1329-7865>, msabun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

EDİTÖR YARDIMCISI

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim KORHAN, <https://orcid.org/0000-0001-5430-0197>, ibrahimkorhan33@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

ETİK EDİTÖRÜ

Dr. Öğr. Üyesi Tunahan ERDOĞAN, <https://orcid.org/0000-0003-3374-6063>, terdogan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

ALAN EDİTÖRLERİ

Edebiyat, Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmentsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Din Eğitimi, Doç. Dr. Şeref GÖKÜŞ, <https://orcid.org/0000-0003-3322-0723>, serefgokus@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz Üniversitesi Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Tasavvuf, Dr. Öğr. Üyesi Ömer DİLMEN, <https://orcid.org/0000-0001-7671-2571>,
omerdilmen@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf

Tefsir, Dr. Öğr. Üyesi Esat SABIRLI, <https://orcid.org/0000-0001-7908-9527>, esabirli@selcuk.edu.tr
Selçuk Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Konya, Türkiye, ror.org/045hgzm75
İslami İlimler Fakültesi, Tefsir

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Hakan TAHTACI, <https://orcid.org/0000-0002-0657-6268>, htahtaci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Hadis, Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Fatih AVCI, <https://orcid.org/0000-0002-7912-7105>, favci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, [https://ror.org/04xk0dc21](http://ror.org/04xk0dc21)
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Arap Dili ve Belagatı, Arş. Gör. Elmas Ruşen BARUT, <https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>,
erbarut@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

İslam Hukuku, Dr. Öğr. Üyesi Ramazan AKSOY, <https://orcid.org/0000-0003-3717-5085>,
raksoy@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Hukuku

Türk Din Musikisi, Dr. Öğr. Üyesi İbrahim ODABAŞI, <https://orcid.org/0000-0002-0273-0117>,
ibrahimodabasi@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

Türk Din Musikisi, Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>,
fceylan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

İslam Mezhepleri Tarihi, Dr. Öğr. Üyesi, Ebru KOÇAK, <http://orcid.org/0000-0002-1100-9380>,
ekocak@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Nuran ÜÇÖK, <https://orcid.org/0000-0001-7048-8054>,
nucok@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Mezhepleri Tarihi, Arş. Gör. Dr. Mine DEMİRBİLEK, <https://orcid.org/0000-0003-3436-4788>,
mdemirbilek@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

İslam Felsefesi Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>,
fnalci@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Kıraat, Dr. Öğr. Üyesi Fatih CANKURT, <https://orcid.org/0000-0001-9352-429X>, fcankurt@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat

DİL EDİTÖRLERİ

İngilizce, Doç. Dr. Nurettin ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0002-6255-0871>, ncaliskan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

Almanca, Dr. Öğr. Üyesi Osman ERASLAN, <https://orcid.org/0000-0003-3322-9277>,
oeraslan@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Dinler Tarihi

Farsça, Doç. Dr. İzzetullah ZEKİ, <https://orcid.org/0000-0001-6571-7377>, izzetullahzeki@yahoo.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Arapça, Öğr. Gör. Aya Nasr Mohammed ELKATREY, <https://orcid.org/0000-0002-9948-2307>,
anelkatrey@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Arapça, Öğr. Gör. Hüseyin GÜNGÖR, <https://orcid.org/0000-0002-0861-0466>, hgungor@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagati

Türkçe, Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ, <https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>,
hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>,
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

YAZIM EDİTÖRÜ

Öğr. Gör. Furkan CEYLAN, <https://orcid.org/0000-0002-5913-5415>, fceylan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Türk Din Musikisi

YAYIN KURULU

Prof. Dr. Orhan GÜRSU, <https://orcid.org/0000-0002-7478-371X>, orhangursu1@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Din Psikolojisi

Prof. Dr. Veli ATMACA, <https://orcid.org/0000-0002-7875-7586>, vatmaca@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Şükrü KEYİFLİ, <https://orcid.org/0000-0002-4605-5205>, keyiflisukru@gmail.com
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Din Eğitimi

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, <ror.org/01wntqw50>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Adem APAK, <https://orcid.org/0000-0002-5535-7619>, ademapak@uludag.edu.tr
Bursa Uludağ Üniversitesi, Bursa, Türkiye, <ror.org/03tg3eb07>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Zişan TÜRCAN, <https://orcid.org/0000-0002-9779-6900>, zturcan@hotmail.com.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Prof. Dr. Rıfat ATAY, <https://orcid.org/0000-0001-8715-3023>, rifatay@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi

Prof. Dr. Bahset KARSLI, <https://orcid.org/0000-0002-6810-0900>, bkarsli@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

Prof. Dr. Cavid QASIMOV, <https://orcid.org/0000-0001-7566-3181>, cavidahmedoglu@gmail.com
Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Van, Türkiye, <ror.org/041jyzp61>
Edebiyat Fakültesi, Tarih

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Dr. Öğr. Üyesi, Kıyasettin ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0003-2191-7582>, kıyasettinarслан@akdeniz.edu.tr
Antalya Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, <ror.org/01m59r132>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Betül YURTALAN, <https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>, byurtalan@gmail.com
Hitit Üniversitesi, Çorum, Türkiye, <ror.org/01x8m3269>
İlahiyat Fakültesi, Mezhepler Tarihi

Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Mahmut OLÇUN, <https://orcid.org/0000-0002-5218-9525>,
molcun@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı

Dr. Öğr. Üyesi Muhammad Akram HAKİM, <https://orcid.org/0000-0002-3190-4649>,
Jawzjan Üniversitesi, Afganistan
Sosyal Bilimler Fakültesi, İslam Hukuku

Dr. Öğr. Üyesi Arife ÜNAL SÜNGÜ, <https://orcid.org/0000-0002-6448-9373>,
arifeunalsungu@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Dr. Öğr. Üyesi Necati AYKON, <https://orcid.org/0000-0003-3853-0552>, naykon@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Arş. Gör. Feyza NALCI İPEKYÜZ, <https://orcid.org/0000-0002-1936-6286>, fnalci@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, İslam Felsefesi

Dr. Öğr. Üyesi Ali Rıza KARA, <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>, arkara@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Hadis

DANIŞMA KURULU

Prof. Dr. Yasin PİŞGİN, <https://orcid.org/0000-0001-9337-2863>, ypisgin@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN, <https://orcid.org/0000-0003-2899-9111>, iscaliskan@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Prof. Dr. Mehmet KALAYCI, <https://orcid.org/0000-0002-9016-3123>, mkalayci@ankara.edu.tr
Ankara Üniversitesi, Ankara, Türkiye, ror.org/01wntqw50
İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi

Prof. Dr. Muhammed Sadık AKDEMİR, <https://orcid.org/0000-0003-1855-7264>, sadikakdemir@sdu.edu.tr
Süleyman Demirel Üniversitesi, Isparta, Türkiye, ror.org/02s8x5a25
İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi

Prof. Dr. Sabri YILMAZ, <https://orcid.org/0000-0001-7792-9211>, sabriyilmaz@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya/Türkiye, ror.org/01m59r132
İlahiyat Fakültesi, Kelam

Prof. Dr. Muhammet ABAY, <https://orcid.org/0000-0002-2209-5069>, abay@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Muhammed Enes TOPGÜL, <https://orcid.org/0000-0003-3077-2610>, enes.topgul@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Hadis

Doç. Dr. Muhammed COŞKUN, <https://orcid.org/0000-0001-5613-2182>, muhammed.coskun@marmara.edu.tr
Marmara Üniversitesi, İstanbul, Türkiye, ror.org/02kswqa67
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Gökmen ARSLAN, <https://orcid.org/0000-0001-9427-1554>, garslan@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
Eğitim Fakültesi, Rehberlik ve Psikolojik Danışmanlık

Dr. Öğr. Üyesi Kayrat BELEK, <https://orcid.org/0000-0003-0495-9182>, kairat.belek@manas.edu.kg
Kırgız-Türk Manas Üniversitesi, Bişkek, Kırgızistan, ror.org/04frf8n21
Beşeri Bilimler Fakültesi, Tarih Bölümü

Dr. Öğr. Üyesi Abdullah TURHAN, <https://orcid.org/0000-0003-1918-9133>, aturhan@aku.edu.tr
Afyon Kocatepe Üniversitesi, Afyon, Türkiye, <https://ror.org/03a1crh56>
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Mehmet Mahfuz ATA, <https://orcid.org/0000-0001-7151-9377>, mehmetata@mehmetakif.edu.tr
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi, Burdur, Türkiye, ror.org/04xk0dc21
İlahiyat Fakültesi, Tefsir

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN, <https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>, mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
Akdeniz Üniversitesi, Antalya, Türkiye, ror.org/01m59r132

İlahiyat Fakültesi, Türk İslam Edebiyatı

SON OKUMA EDITÖRLERİ

Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim AKKUŞ, <https://orcid.org/0000-0001-7600-0013>, hiakkus@mehmetakif.edu.tr,
Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi Burdur, Türkiye, <ror.org/04xk0dc21>, İlahiyat Fakültesi, Din Sosyolojisi

HAKEM KURULU

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

YAYINCI

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

MİZANPAJ ve TASARIM

Dr. Öğr. Üyesi Meral SABUN

KAPAK ve BANNER

Öğr. Gör. Yasemin KAYABAŞI

SOSYAL MEDYA EDITÖRÜ

Arş. Gör. Kerem Tarık ŞAHİNER

DİZİNLENME BİLGİLERİ

EBSCO / Central & Eastern European Academic Source (CEEAS) (01.01.2022)

MLA / Modern Language Association (09.06.2022)

EBSCO / Humanities International Index Database Coverage List (06.01.2023)

DOAJ / Directory of Open Access Journals (03.10.2023)

ERIH PLUS / European Reference Index for the Humanities and Socian Sciences (17.10.2023)

EBSCO / Arab World Research Source: Al Masdar (30.09.2024)

İNTİHAL İNCELEME

Dergide yayına kabul edilen makaleler en az iki hakem tarafından incelendi ve intihal içermediği teyit edildi.

- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi tarafından yayımlanmaktadır.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'nde yayımlanan yazıların tüm içerik sorumluluğu yazarlarına aittir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yılda iki kez yayımlanan (Haziran-Aralık) hakemli bir dergidir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi; Din, Felsefe, Tarih öncelikli olmak üzere Sosyal ve Beşeri Bilimler alanlarında yapılan akademik çalışmaları yayımlar
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talep etmemektedir.
- ✓ Burdur İlahiyat Dergisi'ne yayımlanmak üzere gönderilen makaleler; en az iki dış hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik, araştırma notlarında ise en az bir hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur.
- ✓ Dergimizde yayımlanan çalışmalar CC-BY-NC açık erişim lisansı ile lisanslanmıştır.

ARALIK 2024, BURDUR / TÜRKİYE

BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ
BURDUR THEOLOGY JOURNAL

Sayı: 9 (Aralık 2024) – Issue: 9 (December 2024) | e-ISSN: 2980-2407

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTÖRDEN | FROM EDITOR

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Hız. Peygamber'in Hadisleri Işığında Takvâ ve Mahiyeti1-32

Taqwa and Its Nature in the Light of the Prophet's Hadiths

Yusuf AÇIKEL - Resul KORKMAZ

**Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında Kuş Sembolleri ve Yedi Vadi
Metaforunun Tasavvufî Bağlamda Analizi33-55**

The Evaluation of Bird Symbols in the Sufi Context in Ferîdüddin Attâr's Mantıku't-Tayr
and Seven Valleys to Overcome

İzzettin Said GÜNERİ

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde İlmî Nesir Çalışmaları (138/756-422/1031)56-89

Scholarly Prose Studies in the Andalusian Umayyad Period (138/756-422/1031)

Elmas Ruşen BARUT - Hasan SOYUPEK

Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi90-118

Divine Being-Time Relationship in the Kalam

Ahmet GENÇDOĞAN

**Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki
Etkileri -Bâbürlülerin Gerilemesi Özelinde-119-140**

The Impacts of Orientalist Historiography on Sayyid Ahmad Khân and the Aligarh
Movement -Specific to the Decline of the Bâbürids

Salih KALKAN

**İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve
Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi141-172**

The Problem of Qur'ân Recitation Lessons at the Faculty of Theology: Solution to
Structural/ Systemic Problems and Framework Curriculum Proposal

Hasan Hüseyin HAVUZ

| İÇİNDEKİLER

KİTAP İNCELEMESİ | BOOK REVIEW

Gökmen Arslan ve Murat Yıldırım (Ed.). Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021, 395 sayfa.173-179

Gokmen Arslan And Murat Yıldırım (Eds.). Positive Psychology At School From Theory To Practice. Ankara: Pegem Akademi Publishing, 2021, 395 pages.

Numan İNCE

Mustafa Yeşil, Fârâbî Ve Quine'da Dil, Anlam Ve Doğruluk İlişkisi, İstanbul, Litera, 2019, 336 sayfa.180-185

Mustafa Yeşil, The Relation Between Language- Meaning and Truth in al- Fârâbî and Quine, İstanbul, Litera, 2019, 336 pages

Rumeysa Nur ŞEVKAN

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya, Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Editörler), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, 336 sayfa.186-191

Educational Game Applications for Middle Schools: From Theory to Practice, edited by Assoc. Prof. Dr. Emre Yıldız and Prof. Dr. Ümit Şimşek, Nobel Academic Publishing, Ankara, 2021, 336 pages

Mine TAŞDEMİR KULUÇ

İTHAF

Bu çalışma, İsrail'in Gazze'deki üniversitelere, okullara, hastanelere, mülteci kamplarına, evlere, camilere ve kiliselere düzenlediği vahşi, barbar, insanlık ve hukuk dışı saldırıları nedeniyle hayatını kaybeden bilim insanları, öğrenciler, sağlık çalışanları, din adamları, gazeteciler, bebekler, çocuklar ve masum sivillere ithaf edilmiştir. İsrail'in iki milyondan fazla Gazzeliyi evlerinden ve topraklarından sürgün etmek istemesi insanlık dışıdır. İsrail'in uluslararası hukuka, insan hak ve hürriyetlerine aykırılık içeren tüm işgal ve saldırıları suçtur. Bu nedenle İsrail savaş ve soykırım suçlarından yargılanmalıdır.

Prof. Dr. Orhan GÜRSU
Baş Editör

DEDICATION

This article is dedicated to the scientists, students, health workers, religious officials, journalists, babies, children and innocent civilians who lost their lives as a result of Israel's brutal, barbaric, inhumane and illegal attacks on universities, schools, hospitals, refugee camps, homes, mosques and churches in Gaza. Israel's attempt to expel more than two million Gazans from their homes and lands is inhumane. All Israeli occupations and attacks that violate international law, human rights and freedoms are crimes. Therefore, Israel has to be tried for war and genocide crimes.

Prof. Dr. Orhan GÜRSU
Editor in Chief



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

H. Peygamber'in Hadisleri Işığında Takvâ ve Mahiyeti

Taqwa and Its Nature in the Light of the Prophet's Hadiths

Yusuf AÇIKEL

<https://orcid.org/0000-0001-5444-4641>

yusufacikel@sdu.edu.tr |

Süleyman Demirel Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

Doç. Dr., İlahiyat Fakültesi, Hadis, Isparta, Türkiye
Doç. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Hadis, Isparta, Türkiye

Resul KORKMAZ

<https://orcid.org/0009-0003-0525-7219>

rkorkmaz176@gmail.com |

Süleyman Demirel Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

İlahiyat Fakültesi, Hadis, Isparta, Türkiye
Süleyman Demirel University, Faculty of Theology,
Department of Hadis, Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Açikel, Yusuf- Korkmaz, Resul. "Hz. Peygamber'in Hadisleri Işığında Takvâ ve Mahiyeti". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 1-32.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1524780>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. Yusuf AÇIKEL – Resul KORKMAZ

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Yusuf AÇIKEL %50 – Resul KORKMAZ %50.

Taqwa and Its Nature in the Light of the Prophet's Hadiths

Abstract

The subject of “Taqwa” is included in many verses of the Quran and is one of the first issues that the prophets commanded to their people. Taqwa, which has an impact throughout the lives of the prophets, plays an active role in the emergence of true faith, and is also considered an indicator of the sincerity in faith emerging through the behavior of the servant. The concept of taqwa existed in the pre-Islamic period of ignorance; While it means to avoid a material danger, to be protected, with the revelation of the Quran, it has gained the meaning of protecting the servant from sin and punishment through behaviors that will please Allah. As stated in the Quran, the best example of a servant in terms of taqwa is undoubtedly the Prophet. Therefore, he (pbuh) asked Allah to be a pious servant and commanded taqwa to his companions who asked for prayers from him. For this reason, in this study, taqwa of the Prophet will be examined based on the hadiths. The purpose of the research; is to understand how the concept of taqwa, which is translated as "Fear Allah", "Beware of Allah" and "Be respectful of Allah" in the Quran and hadiths, is reflected in the life of our Prophet. When we look at the literature, it has been determined that studies on taqwa are mostly evaluated through the Quran, and studies using hadiths as a reference are limited. In this article, this phenomenon which the Quran frequently emphasizes, will be examined through hadiths in more detail than other studies on the subject, especially by considering the authenticity of the relevant hadiths. Accordingly, the scope of the article is limited to the hadiths in which the concept of piety is mentioned in Kutub-i Tis'a. The hadiths of taqwa in question were interpreted by dividing them into headings according to their content. While interpreting the hadiths, classical sources and current commentaries were used, as well as the opinions of scholars and tahrir books were consulted to determine the authenticity of the hadiths. When we look at the narrations examined in the study, the concept of taqwa is used in some hadiths in its dictionary meaning; It was used to mean to avoid or protect from any danger. In some hadiths, taqwa means the best thing a believer does towards Allah, the only criterion of superiority and the respect of the generous person towards Allah. By bringing a new dimension to taqwa, the Prophet gave this concept new meanings in terms of social relations. It has adopted the line of moderation from the tormented and ascetic perception of taqwa found in previous religions. Taqwa affects the behavior of the servant and enables him to live moderately according to the Quran and Sunnah. Likewise, taqwa turns into an abstract spiritual authority by establishing a close bond with faith, deeds and morality. Taqwa ensures that the servant's actions are taken under control. As a result, it transforms the servant into an exemplary believer both individually and socially.

Keywords: Hadith, Quran, The Prophet Muhammad, Taqwa

Hiz. Peygamber'in Hadisleri Işığında Takvâ ve Mahiyeti¹**Öz**

Takvâ konusu, Kur'an'ın birçok ayetinde yer alan, peygamberlerin kavimlerine emrettikleri ilk hususlardandır. Peygamberlerin hayatının tamamında etkisi görülen takvâ, hakiki bir imanın ortaya çıkmasında aktif rol oynamakta, aynı zamanda imandaki samimiyetin de kulun davranışlarıyla ortaya çıkmasının bir göstergesi kabul edilmektedir. Takvâ kavramı, İslam öncesi cahiliye döneminde; maddi bir tehlikeden sakınmak, korunmak anlamına gelmekte iken, Kur'an'ın nâzil olmasıyla birlikte, kulun Allah'ın hoşnutluğunu kazanacağı davranışlarla mâsiyet ve azaptan korunması anlamını kazanmıştır. Takvâ hususunda, Kur'an'da da belirtildiği üzere, kulun en güzel örneği hiç şüphesiz Hiz. Peygamber'dir. Dolayısıyla O (s.a.s) Allah'tan takvâ sahibi bir kul olmayı istemiş, kendisinden dua isteyen sahâbilerine de takvâyı emretmiştir. Bunun için bu çalışmada, hadislerden hareketle Hiz. Peygamber'in takvâsı incelenecektir. Araştırmanın amacı; Kur'an ve hadis metinlerinin çevirilerinde “Allah'tan korkun”, “Allah'tan sakının” ve “Allah'a karşı saygılı olun” şeklinde çevrilen takvâ kavramının, Hiz. Peygamber'in hayatında nasıl karşılık bulunduğunu ele alarak İslam'ın takvâ mefhumunu anlayabilmektir. Literatüre bakıldığında takvâyâ dair çalışmaların ekseriyetle Kur'an üzerinden değerlendirildiği, hadisleri referans alan çalışmaların kısıtlı olduğu tespit edilmiştir. Makalede, Kur'an'ın sıklıkla üzerinde durduğu bu olgu, hadisler üzerinden konu ile ilgili farklı çalışmalardan daha detaylı ve özellikle ilgili hadislerin sıhhat durumu ele alınarak incelenecektir. Bu doğrultuda Makalenin kapsamı, *Kütüb-i Tis'a'* da yer alan takvâ kavramının geçtiği hadislerle sınırlı tutulmuştur. Söz konusu takvâ hadisleri, muhtevasına göre başlıklara ayrılarak yorumlanmıştır. Hadisler yorumlanırken klasik kaynaklardan ve güncel şerhlerden faydalanılmış, bunun yanında hadislerin sıhhat durumunu tespit etmek için muhakkiklerin görüşlerine ve tahrir kitaplarına başvurulmuştur.

¹ Bu makale, yazarın Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Doç. Dr. Yusuf Açikel danışmanlığında hazırlanmakta olan “Hadislerde Takvâ” başlıklı yüksek lisans tezinden türetilmiştir.

Çalışmada incelenen rivayetlere bakıldığında takvâ kavramı bazı hadislerde sözlük anlamında; herhangi bir tehlikeden sakınmak, korunmak manalarında kullanılmıştır. Bazı hadislerde de mü'minin Allah'a karşı yaptığı en hayırlı şey, tek üstünlük ölçütü, kerim olan kişinin Allah'a karşı derin bir saygı sahibi olduğu şeklinde geçmektedir. Hz. Peygamber takvâyâ yeni bir boyut getirerek bu kavrama sosyal ilişkiler noktasında yeni anlamlar yüklemiştir; önceki dinlerde bulunan eziyet ve çilekeş bir takvâ telakkisini, itidal çizgisi üzerine çekmiştir. Takvâ, kulun davranışlarına tesir ederek mutedil bir biçimde Kur'an ve sünnet üzerine yaşamasını sağlar. Aynı şekilde takvâ iman, amel, ahlâk ile sıkı bir bağ kurarak soyut bir manevi otoriteye dönüşür ve kulun eylemlerinin kontrol altına alınmasını sağlar. Bunun bir sonucu olarak kulu hem bireysel hem toplumsal açıdan örnek bir mü'mine dönüştürür.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kur'an, Hz. Muhammed, Takvâ

Giriş

Kur'an-ı Kerim, Yüce Allah'ın insanlara gönderdiği en büyük hidayet kaynağıdır. Allah Teâlâ'nın kelâmı, insanların dünya ve ahiret hayatlarını yönlendirmek ve doğru yolu bulmalarını sağlamak amacıyla nazil olmuştur. Kur'an'ı anlamak; inanç ve ibadetleri hakkıyla yerine getirmede, kişinin bireysel ve toplumsal gelişiminde ve kulluk görevini hakkıyla yerine getirmesinde çok önemli bir yer tutar. Azıkların en büyüğü olan takvâ; Yüce Allah'a karşı gelmekten kaçınma, günahlardan sakınma ve O'na itaatten ödün vermemek anlamlarına gelir. Bu, sadece kulun ibadet etmesi değil, kalbini Allah Teâlâ'dan alıkoyan her şeyden müstağni kılması, tam bir teslimiyet ve derin bir saygı ile Rahmân'a teveccüh etmesidir. Bu bağlamda takvâ, Kur'an'ın en çok değindiği konuların başında gelir ve mü'minlerin hayatında önemli bir yer teşkil eder. Kur'an-ı Kerim'de takvâ kavramı müştaklarıyla birlikte 258 yerde geçmektedir.² Kelime takvâ (التقوى) şeklinde 17 âyette yer almaktadır.³

Malumdur ki mü'minlere en güzel örnek Hz. Muhammed'dir. O'nun hayatına bakıldığında dinini takvâ üzere yaşadığı görülmektedir. Dolayısıyla kendisi hem takvâlı yaşamış hem de ashabına ve bütün Müslümanlara tavsiye etmiştir. İşte bu vurguları içeren rivayetlerin sıhhat değerlendirmesi de incelenerek, Hz. Peygamber'in sözlerinde geçen takvâ mefhumunu, nasıl uyguladığını bilmek ve onu doğru bir biçimde anlayabilmek büyük bir önemi haizdir.

Takvâ konulu hadisler ekseninde, daha önce yapılmış bazı çalışmalar mevcuttur. Erhan Yetik'in "Hz. Muhammed (s.a.s)'in Zühd ve Takvâsı" isimli makale çalışmasında Hz. Peygamber'in takvâsına kısaca değinilmiştir.⁴ Hasan Güleç'in *Diyanet İlmî Dergi'de* "Takvâ" ismiyle iki sayıda yayınlanan bir çalışması vardır.⁵ Güleç bu çalışmada takvâ kelimesinin geçtiği bazı hadisleri toplamıştır. Öte yandan Muammer Bayraktutar'ın "Arab'ın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur" Hadisinin Hz. Peygamber'e İsnadına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi" isminde bir makalesi⁶; Ayşe Öz'ün "Bir Davranış Geliştirme Modeli Olarak İttikâ" adında bir yüksek lisans tezi mevcuttur.⁷ Söz konusu çalışmalar incelendiğinde, bunların doğrudan takvâ hadislerini tahlil etmediği, bazılarında sadece hadislerin

² Muhammed Fuâd Abdülbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerim*, (Kahire: Dârul-Kütübî'l-Misriyye, 1364/1945), 758-761.

³ Takvâ teriminin geçtiği örnek âyetler için bkz. el-Bakara 2/197, 237; el-Mâide 5/2,8; el-A'râf 7/26; et-Tevbe 9/108, 109; Tâhâ 20/132; el-Hac 22/32,37; Muhammed 47/17; el-Fetih 48/26; el-Hucurât 49/3; el-Mücâdele 58/9; el-Müddesir 74/56; eş-Şems 91/8; el-Alak 96/12.

⁴ Erhan Yetik, "Hz. Muhammed (s.a.v)'in Zühd ve Takvâsı", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993). 127-136.

⁵ Hasan Güleç, "Takvâ -I-", *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/3 (Mayıs-Haziran 1974), 144-152 ; "Takvâ -II-", 13/4 (Temmuz-Ağustos 1974), 223-225.

⁶ Muammer Bayraktutar, "Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur" Hadisinin Hz. Peygamber'e İsnadına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi," *Milel ve Nihal* 9/1, (Mart 2012). 31-80.

⁷ Ayşe Öz, *Bir Davranış Geliştirme Modeli Olarak İttikâ*, (Ankara, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı, Yüksek Lisans Tezi, 2001).

toplandığı, bazılarında tek bir rivayetin değerlendirildiği yahut farklı çalışmaların alt başlıklarında değinildiği görülmektedir. Dolayısıyla mezkûr çalışmalara ilaveten, özellikle takvâ kelimesinin geçtiği hadislerin tahlili ve tenkidi yapılarak ilgili rivayetlerden hareketle Hz. Peygamber'in ifrat ve tefritten uzak takvâ üzere yaşantısı anlaşılmalı çalışılacaktır. Böylece Müslümanların hayatlarına tatbik edebilmelerinin yolları gösterilmiş olacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde "takvâ" kavramının tahlili yapılacaktır. İkinci bölümde ise, *Kütüb-i Tis'a* kaynakları örnekleminde *Concordance*'a başvurularak "v-k-y" kökünde sıralanan rivayetler bir araya getirilecek; elde edilen rivayetlerle başlıklandırma yapılacaktır. Ayrıca örnekleme metodu kullanılarak ilgili rivayetlerin sıhhat değerlendirmesine de yer verilecektir.

1. Takvâ

Kökü Arapça olan "Takvâ" ve "İttikâ" kavramları, "وقى" sülâsî fiiline ait "وقاية" ve "تقى" masdarından türetilmiştir. "Vikâye ve takyün" sözlükte, bir şeyi korumak, saklamak, himaye etmek, çekinmek, örtünmek, zarar verecek şeylerden kaçınmak ve tehlikelere karşı korunmak, aşırı derecede sakınmak gibi anlamlara gelir.⁸ Takvâ "İnsanın kendi canını korktuğu herhangi bir şeyden sakındırması" manasına gelmektedir.⁹ Günümüzde takvâ kavramı tamamen dinî bir terim olmakla birlikte İslam öncesinde, daha dar anlamdadır. Arap toplumunda, insanlar yaşadıkları çöl ortamında birçok tehlikeyle karşı karşıya kalıyorlardı. Bu nedenle, takvâ kelimesi, fiziksel tehlikelerden korunmak, zararlı durumlardan kaçınmak veya güvende olmak anlamında kullanılmıştır. Aynı zamanda takvâ insanların güvenliklerini sağlamak için aldıkları önlemleri de ifade etmekteydi.¹⁰ Izutsu (ö. 1993) takvâyı, "hayvan yahut insan, canlı bir varlığın dışarıdan gelecek bir tehlike karşısında kendisini koruma biçimi/bağışıklık sistemi" olarak ifade etmiştir.¹¹ Kelime bu yönüyle maddî bir tehlikeden korunma anlamına gelirken, İslam dini ile birlikte yeni anlam kazanmıştır.¹²

Masdarın bir diğer müştakı olan "ittikâ" kelimesi, zarar ve elem verecek şeylerden sakınmak, kendini muhafaza etmek demektir. Bu bağlamda "ittikâ" ve onun ismi "takvâ" güçlü bir himaye altına girmek, kendini iyice korumak olup korkmak, sakınmak, çekinmek manasına gelmektedir.¹³ İbn Side'ye (ö. 458/1066) göre "ittikâ", "iki şey arasına engel koymaktır." Örneğin birisinin kılıç darbelerinden kendisini kalkan ile koruması gibi.¹⁴ İbn Side'nin yaptığı açıklamayı hadislerde de görmek mümkündür. Örneğin Uhud savaşında Hz. Peygamber'i eliyle korumaya çalışan Talha b. Ubeydillah'tan bahsedilirken bu anlama rastlanılmaktadır. "*Uhud gününde*

⁸ el-Cevherî, İsmail b. Hammâd, *es-Sıhah Tâcu'l-Luga ve Sıhahu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdulğafur Attâr, (Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987), 6/2527; Ahmed b. Zekeriyâ İbn Fâris, *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*, thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn, (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 6/131; İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem, *Lisânü'l-Arab*, thk. Abdullah Ali el-Kebîr vd., (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1399/1979), 6/4901-4902; el-Firûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kâmûsu'l-Muhîr*, thk. Enes Muhammed es-Sânî, Zekeriyya Câbir Ahmed, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008), 1775. *el-Kâmûsu'l-Muhîr*'te isim olan تقوى'nın asıl hâli تقيا dir. Buradaki ي harfini isim ve sıfat arasında fark olması için و harfine kalbtiler/çevirdiler ifadesi geçmektedir.

⁹ er-Rağîb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, thk. Safvân Adnân ed-Dâvûdî, (Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009), 881; Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid, *Keşşâfü'l-İstulâhâtî'l-Fünûn ve'l-Ulûm*, thk. Ali Dahrûc, (Beyrut: Mektebetü'l-Lübnan Nâşirûn, 1417/1996), 1/501.

¹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 6/4901-4902.

¹¹ Toshihiko Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsan*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975), 20.

¹² Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988), 1/99.

¹³ Elmalılı Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 1/286-287.

¹⁴ İbn Side, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail, *el-Muhasas*, thk. Halil İbrahim Ceffâl, (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, 1417/1996), 4/61.

*Talha'nın elini zarar görmüş olarak, Hz. Peygamber'i korumaya çalışırken gördüm (رَأَيْتُ يَدَ طَلْحَةَ (شَلَاءً، وَقَى بِهَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ أُحُدٍ)*¹⁵

İstılahta “takvâ” kavramı, İslam'dan sonraki süreçte somut anlamdan ziyade, günahlardan sakınma manasında soyutlaşarak daha geniş bir anlama dönüşmüştür.¹⁶ Böylece herhangi bir dış tehlikeden sakınmak, korunmak manasına gelen kelime; Allah'tan alıkoyan şeylerden sakınmak, nefse hoş gelen hazları terk etmek ve yasaklardan sakınmak manasındadır.¹⁷ Dolayısıyla takvâ kulun kendisini, Allah'ın korumasına girerek ahirette ona zarar ve eziyet verecek şeylerden sakınması bir başka ifadeyle, günahlardan beri olup iyiliklere iltizam etmesi şeklinde anlaşılabilir.¹⁸ Aynı zamanda “takvâ”, şirkten uzak durmak, büyük ve küçük günahlardan sakınmak, kalbi işgal eden her şeyden uzaklaşıp tam anlamıyla kulun Rabb'ine yönelmesi anlamlarında da kullanılmıştır.¹⁹

Takvâ kavramı kısaca Cahiliye şiirinde, Kur'an'da ve İslam âlimlerinin kelâmlarında ele alınacaktır.

1.1. Cahiliye Şiirinde Takvâ

“Takvâ/ittikâ” kavramı, Cahiliye şiirlerinde sıklıkla beyitlerde kullanılmaktadır. Yukarıda belirtildiği ve örneklerde de görüleceği üzere cahiliye Arapları bu kelimeyi Kur'an-ı Kerim'in kullandığı boyuttan ziyade, maddî anlamda bir şeyden korunmak, çekinmek manalarında değerlendirmiştir. Kur'an-ı Kerim'in doğru anlaşılmasında kelimelerin cahiliye dönemindeki kullanım alanları önem arz ettiği için “ittikâ” kelimesinin cahiliye şiirlerinde kullanımını tetkik etmek önem arz etmektedir.

سَقَطَ النَّصِيفُ وَلَمْ تُرْدِ إِسْقَاطَهُ ... فَتَنَاوَلْتُهُ وَأَتَّقِنَا بِالْيَدِ

“(Üzerindeki) peçe düştü, oysa onu düşürmek istemedi, (yerden) onu aldı ve bizi eli ile korudu”²⁰.

فَادَنْتُ قَنَاعًا دُونَهُ الشَّمْسُ وَأَتَّقْتُ ... بِأَحْسَنِ مَوْصُولَيْنِ كَفَّ وَمِعْصَمِ

“Kendisini güneşten koruyan örtüyü attı ve kendisini en güzel iki organ olan el ve bilekle korudu”²¹.

Cahiliye şiirlerinde görülen anlamın hadislerde de örneklerine rastlamak mümkündür. Örneğin bir hadiste Enes b. Malik, sefer esnasında kendilerini güneşten, elleriyle koruyan sahâbîlerden bahseder. “Aramızda eliyle güneşten korunan kimseler vardı. (وَمِنَّا مَنْ يَتَّقِي الشَّمْسَ)

¹⁵ el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil, *Sahih-i Buhârî*, (Kahire: Dâru't-Tâ'sil, 1433/2012), “Meğâzi”, 17; İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvîni, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., (Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009), “Mukaddime”, 11; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/9, H. No: 1385, thk. Şuayb el-Arnaût, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 2001/1421), 3/9. *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için "sahih" demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 1/96; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/9.

¹⁶ Izutsu, *Kur'an'da Allah ve İnsân*, 20.

¹⁷ el-Cürânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf, *et-Ta'rifât*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983), 65.

¹⁸ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/286-287.

¹⁹ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/99.

²⁰ İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, *eş-Şi'r ve's-Şuarâ*, (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002), 1/168.

²¹ el-Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb, *el-Beyân ve't-Tebyîn*, (Beyrut: Dâru Mektebetü'l-Hilâl, 1423/2002), 2/158.

بِيَدِهِ.”²² Yine Enes b. Malik namaz kılacakları vakit, sıcağın korunmak için elbiselerinin üzerlerine secde ettiklerinden bahsetmektedir “Sıcaktan korunmak için elbiselerimizin üzerine secde ettik. (فَسَجَدْنَا عَلَى ثِيَابِنَا اتَّقَاءَ الْحَرِّ).”²³ Hz. Peygamber’in namazda, secde esnasında soğuktan korunmak için elbiselerinin üzerine ellerini koyduğu “Çakılların soğukluğundan korunur (يَقِيهِ بَرْدٌ) (أَلْحَصَى)” şeklinde nakledilmiştir.²⁴ Bir başka hadiste Hz. Peygamber, sineklerin tehlikelerden kanadıyla korunduğunu söylemiş “Kanadıyla kendisini korur. (أَلَّهُ يَنْقِي بِجَنَاحِهِ).”²⁵ Hz. Peygamber’e zarar vermek için hareket eden Ebu Cehil’in de ona zarar vereceği sırada ansızın gerisin geriye dönüp elleriyle bir şeyden korunduğu “Geriyeye doğru çekilip elleriyle kendisini korumaya çalışıyordu (وَهُوَ يُكْصُ عَلَى عَقْبِيهِ وَيَنْقِي بِيَدِيهِ)” şeklinde rivayet edilmiştir.²⁶

Netice itibariyle “takvâ/ittikâ” kelimesi, örnek verdiğimiz cahiliye şiirlerinde ve bazı hadislerde görüldüğü üzere, maddî tehlikelere karşı korunmak anlamına gelmektedir. Ayrıca farklı şiirlerde sakınmak, örtünmek gibi manaları taşımakta olup dinî bir anlama sahip değildir. Bu yönüyle “takvâ/ittikâ”, kişinin kendisiyle korktuğu şey arasına koruyacak bir engel koymasındır. Dolayısıyla kişinin bir vasıta ile kendisini korumasıdır.²⁷

1.2. Kur’an’da Takvâ

Yukarıda belirttiğimiz üzere takvâ kelimesi Kur’an’da müştaklarıyla beraber 258 ayette geçmektedir. Kelime aslî formatında 17 âyette yer alır. Bu âyetlerde takvâ; azıkların en hayırlısı,²⁸ kulu günahlardan koruyan bir elbise,²⁹ Allah’a saygı,³⁰ günahattan sakınmak,³¹ Allah’a ulaşan yegâne şey,³² şuur,³³ sınanma vesilesi,³⁴ sakınılmaya lâyık olanın Allah olduğu³⁵ ve iyi olma hali³⁶ anlamlarında kullanılmıştır.

²² Müslim, Ebû’l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc, *el-Câmiu’s-Sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki, (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, ts), “Siyâm”, 100. Hadis bu şekliyle sadece *Sahîh-i Müslim*’de rivayet edilmiştir.

²³ Buhârî, “Mevâkîf”, 10; Müslim, “Mesâcid”, 191; Ebû Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil Kurra, (Beyrut: Dâru’r-Risâle, 1420/2009), “Salât”, 4; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ b. Sevre, *Sünenü’l-Tirmizî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe, (Riyad: Dâru’l-Hadâra, 1436/2014), “Sefer”, 411; Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, thk. Muhammed Rıdvân ve Muhammed Enes Mustafa el-Hanne, (Beyrut Dâru’r-Risâleti’l-Alemiyye, 1439/2018), “İftitâh”, 149; İbn Mâce, “İkâme”, 64; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/33, H. No: 11970. Müslim, Ebû Dâvûd, İbn Mâce ve Ahmed b. Hanbel’in rivayetlerinde “اتقاء” ifadesi bulunmamaktadır. Tirmizî hadis için “hasen sahih” demiştir. *Sünenü’n-Nesâî* muhakkiki Muhammed Rıdvân, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demişlerdir. Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, 2/378; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/156; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/33; Şuayb el-Arnaût, Ebu Dâvûd’un rivayeti için “hasen” ifadesini kullanmıştır. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1/300.

²⁴ İbn Mâce, “İkâme”, 64. *Sünenü İbn Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “zayıf” demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 2/155.

²⁵ Buhârî, “Bedü’l-Halk”, 16; Ebû Dâvûd, “Etîme”, 48; İbn Mâce, “Tıb”, 31; ed-Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdürrahmân b. el-Fadl, *Sünenü’d-Dârimî*, thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî, (by: Dâru’l-Muğni, 1412/2000), “Etîme”, 12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/46, H. No: 7141. *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ve *Sünenü’d-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 5/654; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 4/540; Dârimî, *Sünenü’d-Dârimî*, 2/1297; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/46.

²⁶ Müslim, “Münâfikûn”, 38; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/425, H. No: 8831. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/425.

²⁷ Izutsu, *Kur’an’da Allah ve İnsân*, 233.

²⁸ el-Bakara 2/197. Heyet, *Kur’an Yolu Meâli*, (Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020)

²⁹ el-A’râf 7/26.

³⁰ et-Tevbe 9/109; el-Hac 22/32.

³¹ Tâhâ 20/132.

³² el-Hac 22/37.

³³ Muhammed 47/17.

³⁴ el-Hucurât 49/3.

³⁵ el-Müddessir 74/56.

³⁶ eş-Şems 91/8.

Takvâ, işleri kolaylaştırır, kötü işlerin kefareti³⁷, hoşgörülü³⁸ ve adaletli davranmanın³⁹ gereğidir. Allah katında üstünlük ölçütüdür.⁴⁰ Takvâ sahiplerinin güzel akıbetleri vardır.⁴¹ Takvâ, cennete girmeye,⁴² dünya ve ahiret hayatının müjdelere,⁴³ kazanmaya ve hidayete,⁴⁴ kıyamet gününde azaptan kurtulmaya,⁴⁵ gökten ve yerden nice bereket kapısının açılmasına,⁴⁶ zorluktan bir çıkış yoluna,⁴⁷ Allah'ın sevgisine,⁴⁸ maiyetine⁴⁹ ve rahmetine,⁵⁰ Kur'an'ın rehberliğine,⁵¹ büyük ecirlere nail olmaya,⁵² amellerin kabulüne⁵³ ve korkulardan uzak olmaya vesiledir.⁵⁴

Öte yandan Kur'an-ı Kerim'in Türkçe'ye çevirilerinde "takvâ" kelimesine "Allah korkusu" ve "korkmak" manası verilmiştir. Gezgin'e göre, "takvâ" kelimesine "korkmak" gibi anlamlar vermek, ne "birebir çeviri", ne de "uyarlama çeviri"dir. Ona göre kelimeye bu şekilde bir anlam vermek, Yüce Yaratıcı hakkında zihinlerde yanıltıcı çağrışım ve kötü yorumlara sebebiyet vermektedir.⁵⁵ Fiilin kökünde "korkmak" anlamı olmakla beraber bu korkunun, korkunç bir şeyden imtinayı değil sevenin sevdiğine karşı hassasiyetini, onu kırmaktan çekincesini, Yaratan'a karşı derin bir hürmet içerisinde olmayı ve sorumluluğunu ifade eder.⁵⁶ Bu bağlamda "takvâ" mutlak/salt anlamda "korku ya da korkmak" gibi bir manaya gelmez. "Takvâ" saygı içerisinde, sorumluluklarını yerine getirememesi endişesinden doğan bir duygudur.⁵⁷ Seyhan ise takvâyı; Yüce Allah'a, kendine, insanlara ve tüm mahlûkata karşı sorumluluk bilinciyle hareket etme; hassasiyet, farkındalık ve duyarlılık sahibi olma" şeklinde açıklamaktadır.⁵⁸

1.3. İslâm Âlimlerine Göre Takvâ

İslâmî literatürde takvâ için yapılan bazı tanımlar şöyledir: Hz. Ali (ö. 40/661), takvâ hakkında, günahı ısrarı ve işlenen taatlerle avunmayı bırakmaktır" derken⁵⁹ Ömer b. Abdilâziz (ö. 101/720): "Takvâ sahibi olmak; geceleri ibadetle, gündüzleri oruçlu olarak geçirmek demek değildir. Fakat asıl takvâ, Allah Teâlâ'nın farz kıldıklarını eda etmek ve haram kıldığı şeylerden uzak durmaktır. Bunların üstüne hayırlı ameller işlerse bu onun için hayır üstüne hayır olur"⁶⁰ ifadesini kullanmıştır. Hasan el-Basrî (ö. 110/728) takvâyı, "Allah'tan gayrısını Allah'a tercih

³⁷ et-Talâk 65/4-5.

³⁸ el-Bakara 2/237.

³⁹ el-Mâide 5/8.

⁴⁰ el-Hucurât 49/18.

⁴¹ el-A'râf 7/128.

⁴² Kâf 50/31.

⁴³ Yûnus 10/64.

⁴⁴ en-Nûr 24/52.

⁴⁵ Meryem 19/72.

⁴⁶ el-A'râf 7/96.

⁴⁷ et-Talâk 65/2.

⁴⁸ et-Tevbe 9/4.

⁴⁹ et-Tevbe 9/123.

⁵⁰ el-A'râf 7/156.

⁵¹ el-Bakara 2/2.

⁵² Âl-i İmrân 3/172.

⁵³ el-Mâide 5/27.

⁵⁴ Yûnus 10/62.

⁵⁵ Ali Galip Gezgin, "Kur'an Meallerinde Takvâ Kelimesinin Türkçe'ye Çeviri Sorunu", *İnsan Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7/14 (2005), 201.

⁵⁶ Süleyman Uludağ, "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2010), 39/484.

⁵⁷ Gezgin, "Kur'an Meallerinde Takvâ Kelimesinin Türkçe'ye Çeviri Sorunu", 201.

⁵⁸ Ahmet Emin Seyhan, "Teorinin Pratiğe Yansıması Hâli: Hz. Muhammed'in Örneği", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Aralık 2023), 155.

⁵⁹ Fahrreddin er-Râzî, *Meftâhu'l-Ğayb*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1420/1999), 2/268.

⁶⁰ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulum ve'l-Hikem*, thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr, (Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004), 1/268.

etmemek ve tüm işlerin Allah'ın katında olduğunu bilmektir” şeklinde açıklarken, İbrahim b. Ethem (ö. 161/778), “takvâ, insanların ve meleklerin kulun gönlünde onu Allah'tan uzaklaştıracak herhangi bir kusur bulmamasıdır” tanımını yapmıştır.⁶¹ İmam Gazzâlî'ye (ö. 505/1111) göre takvâ, bireyin kendisiyle masiyet arasında, masiyeti terk etmede kuvvetli bir sabır ve gayret göstererek kalbini, o günahı hiç işlememiş gibi temizlemesidir. Aynı zamanda mübah ve helâl olsa da faydasız olan şeylerden kaçınmasıdır.⁶² Yüce Allah'ın mahlûkatını incitmekten uzak durup iyilik etmektir. Dolayısıyla takvâ, helâl olan şeylerde israfa girmekten kaçınmak, dinin esaslarına zarar verecek her hareketten uzak durmaktır. İmam Gazzâlî sözüne devamla takvâyı iki kısma ayırır. Bunlardan ilki, asgari derecesi olup Allah Teâlâ'nın haram kıldığı ve yasak ettiği şeylerden sakınmaktır. Çünkü bunlardan sakınmak kesin olarak emredilmiştir. İkinci kısım ise derece olarak daha yüksek olup tedbiren yasak kılınan, helâl olup da bu fiillerde aşırı gidilen kısımlardır ki bunlardan sakınmak gerekir. Zira burada kişi iradesiyle hareket etmektedir.⁶³

Özetle takvâ kavramı, İslâm öncesi dönemde maddî bir tehlikeden korunmak ve sakınmak gibi anlamlara gelirken Kur'an'da kullanımıyla beraber sözlük anlamını da içine alacak şekilde farklı manalar kazanmıştır. Takvâ kavramının birçok tanımı yapılmıştır. Bu noktada takvâyı “Allah'tan korkma hâli”, “Allah'tan sakınma durumu” gibi anlamlar vermek kelimenin muhtevasını daraltmakta, yaratıcıya ve kulluk bilincine dair yanlış çıkarımlara sebebiyet vermektedir. Süregelen bu yanlış ve eksik çeviriler nedeniyle takvâ kavramı toplum nezdinde yeterince doğru anlaşılammıştır. Bu doğrultuda yapılan tanımlardan hareketle takvânın, Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirme noktasında ortaya çıkan saygı ve sorumluluk bilinci olduğu ifade edilebilir. Bu bilinç hâli kişinin davranışlarını düzenlemesine, kendisini azaba götürece her türlü davranıştan korunmasına, nefsinin tezkiye etmesine; iman, itaat, ihlas ve tövbe ile Allah'a yakınlaşmasına ve Hz. Peygamber'e tam anlamıyla tâbi olmasına imkan sağlamaktadır.

2. Hadislerde Takvânın Mâhiyeti

Makalenin bu bölümünde takvâyı konu alan hadisler toplanıp başlıklara ayrılmıştır. Bu kapsamda takvânın önemi, yegâne üstünlük ölçütü olması, insan davranışlarına ve ahlâka etkisi, mutedil bir takvâ anlayışının nasıl olduğu, takvânın iman ile irtibatı ve sosyal hayatta kul için etkileri incelenecektir.

2.1. Mü'minin Takvâ Bilincine Sahip Olması

İnsanoğlunun dünyaya gönderilme amacı, Yüce Allah'a kulluk etmektir. Kulluk şuurunun en yüksek mertebesi, Allah Teâlâ'dan hakkıyla sakınmayı gerektirir. Nitekim Hz. Peygamber, “*Nerede ve nasıl olursan ol, Allah'a karşı sorumluluk bilinci içerisinde ol! (اتَّقِ اللَّهَ (حَيْثُمَا كُنْتَ) Kötülük işlersen, hemen ardından bir iyilik yap ki, o kötülüğü silip yok etsin. İnsanlara karşı da güzel ahlâkla muâmele et*”⁶⁴ buyurarak takvânın her zaman ve her yerde uyulması gereken bir husus olduğunu hatırlatmıştır. “*Allah'a karşı sorumluluk bilinci içerisinde ol! (اتَّقِ اللَّهَ)*” ifadesi, bütün vazifeleri yerine getirmek ve her türlü günahattan sakınmakla mümkün olur.

⁶¹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 2/268.

⁶² el-Gazzâlî, Ebû Hamîd, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts), 2/96.

⁶³ el-Gazzâlî, *Abidler Yolu*, çev. Yaman Arıkan, (İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968), 79-82.

⁶⁴ Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 55; Dârimî, “Rikâk”, 74; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/284, H. No: 21354; Tirmizî hadis hakkında “hasen sahih”, Elbânî ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaüt, “hasen li ğayrihi” demişlerdir. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1421/2000), 3/12; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/284 Ayrıca Elbânî'ye göre hadisin isnadı munkatî'dir. Bunun sebebi, hadisin tâbiün ravisi Meymun b. Ebî Şeybe'nin, sahâbi ravisi Ebû Zer'den hadis işitmemiş olmasına rağmen, ondan hadis rivayet etmesidir. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdîsi's-Sahîha ve Şey'un min Fikihâ ve Fevâ'idihâ*, (Riyad: Mektebetü'l-Mearif li'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1415/1995), 3/362.

Çünkü takvâ dinin esasıdır ve yakîni mertebelere ulaşmak onunla gerçekleşir.⁶⁵ Takvâ, kul yalnızken yahut toplum içindeyken, sıkıntıda ve kolaylıkta, darlıkta ve bollukta her zaman Allah Teâlâ'ya karşı derin bir saygı ve azabından korku içinde olmayı gerektirir. Bu yüce makamı Rasûlullah bizlere şu şekilde açıklamıştır: “*Kul, şüpheli şeyden sakındığından dolayı şüphe olmayan şeyi de terk etmedikçe muttakîler mertebesine ulaşamaz (لَا يَبْلُغُ الْعَبْدُ أَنْ يَكُونَ مِنَ الْمُتَّقِينَ حَتَّى)*”⁶⁶. el-Münâvî (ö. 1031/1622) bu durumu; harama girme endişesiyle helâlîn fazlasını da terk etmek şeklinde açıklamıştır.⁶⁷ Dolayısıyla kul harama girme endişesinden, ihtiyaç fazlası helâlleri de terk etmedikçe muttakîlerin derecesine ulaşamaz. Bu manada dikkat edilmesi gereken nokta, elbette Müslümanın kendini tamamen dünya hayatından çekmesi değil, yaptığı davranışların helâl de olsa ölçülü olmasıdır. Nitekim ölçüsüz yapılan her şey kişiye zarar vermektedir. Kul kendisini helâl de olsa zevk u sefaya fazla kaptırmamalı, ihtiyatlı hareket etmelidir. Bu takdirde kul muttakîlerin derecesine ulaşır.

Rasûl-i Ekrem ashabına daima takvâlı olmayı/takvâ üzere amel etmeyi tavsiye etmiş, onlara sürekli hatırlatmalarda bulunmuştur. Bir hadisinde, “*Şüphesiz ben öyle bir âyet biliyorum ki şayet insanların hepsi ona sarılsaydılar, tümüne kâfi gelecekti*” buyurmuş, sahabe: “Yâ Rasûlallah! Hangi ayettir?” Hz. Peygamber: “*Kim Allah'a saygısızlıktan sakınrsa, Allah ona bir çıkış yolu gösterir*”⁶⁸ âyetini okumuştur.⁶⁹ Buradan anlaşılan o ki, Allah Teâlâ muttakîlere, dünya ve ahiret hayatının sıkıntılarında çıkış yolu gösterecektir. Dünyada takvâ ile amel etmenin ahirette kula kâfi geleceğinden şüphe yoktur.⁷⁰ Hz. Peygamber'in bu öğüdü, inananların karşılaştıkları zorluklar karşısında sabırlı ve metin olmaları gerektiğini ve Allah'ın yardımıyla bu sıkıntıların üstesinden gelebileceklerini ifade eder. Rasûlullah'ın okumuş olduğu bu âyetten bazı müfessirler şu yorumları çıkarmışlardır:

a) Allah'tan sakınan kimseyi Allah Teâlâ, dünya ve ahiret sıkıntılarında kurtarır.

b) Musibet anında sabır göstererek Allah'tan sakınan kişiye Yüce Allah, cehennemden cennete dâhil olma yolunu gösterir.

c) Yüce Allah kuluna haramdan helâle geçiş yolunu öğretir. Çünkü Allah Teâlâ kendisinden korkanı sıkıntıdan kurtarır, korkmayana da sıkıntılar verir.⁷¹

Takvâ bilinci, helâl ve haram noktasında hassasiyeti de beraberinde getirir. Helâl ve haramın sınırları Kur'an ve sünnette açıkça belirtilmiştir. Ancak bu ikisi arasında kalan şüpheli şeyler de bulunmaktadır. Hz. Peygamber bir hadisinde; “*Helâl de bellidir, haram da bellidir. Bu ikisi arasında şüpheli şeyler vardır ki insanların çoğu bunu bilemezler. Kim bu şüpheli şeylerden sakınrsa (ittika), dinini ve ırzını korumuş olur. (فَمَنْ اتَّقَى الشُّبُهَاتِ اسْتَبْرَأَ لِدِينِهِ وَعَرْضِهِ)* Kim de bu şüpheli şeylerin içine düşerse, tıpkı koyunları bir koruluk etrafında otlatan ve her an o koruluğa

⁶⁵ Abdurrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990), 6/104.

⁶⁶ Tirmizî, “Kıyâmet”, 19; İbn Mâce, “Zühd”, 24. Tirmizî hadis hakkında “hasen garib”, Elbânî, “zayıf” demiştir. Muhammed Nâsirüddin el-Elbânî. *Zaifu't-Terğîb ve't-Terhib*. (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi. 1421/2000), 1/534. *Sünenü İbn Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ise hadisin ravilerinden Abdullah b. Yezîd sebebiyle zayıf olduğunu belirtmiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/298.

⁶⁷ el-Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdürraûf, *Feyzu'l-Kadir Şerhu'l-Câmi'i's-Sağır*, (Kahire: el-Mektebetü'l-Ticariyyeti'l-Kübra, 1357/1937), 6/443.

⁶⁸ et-Talâk 65/2.

⁶⁹ İbn Mâce, “Zühd”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/436, H. No: 21551. *el-Müsned* ve *Sünenü İbni Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadisin isnadının, inkıta' sebebiyle zayıf olduğunu belirtmiştir. Hadisi, sahabi ravisi Ebû Zer'den nakil yapan Ebû's-Selil Durayb b. Nukayr, Ebû Zer'e yetişememiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/302. Elbânî de hadis için “zayıf” demiştir. el-Elbânî, *Zaifu't-Terğîb ve't-Terhib*, 1/525.

⁷⁰ Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî, *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbni Mâce*, (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1313/1895), 2/554.

⁷¹ İbnü'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddin Abdurrahmân, *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*, thk. Abdurrezâk el-Mehdî, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2001), 8/297.

girme ihtimalleri bulunan bir çoban misalidir. Dikkat edin! Her devlet başkanının bir koruluğu vardır. Dikkat edin! Allah'ın yeryüzündeki koruluğu, haram kaldığı şeylerdir. Dikkat edin! Vücutta öyle bir et parçası vardır ki o düzgün olursa bütün vücut düzgün olur, o bozuk olursa bütün vücut bozuk olur. Dikkat edin! Bu et parçası kalptir⁷² buyurmuştur. İslam'ın üçte biri olarak bahsedilen bu hadisin büyük bir ehemmiyeti vardır.⁷³ Kul ibadetlerini, kalbini ve bedenini temizleyip Allah'ın rızası için yapar. Günahların ve yasakların çoğu kalpten kaynaklanır. Hz. Peygamber, kalbi ıslah etmekle, vücudun tamamının düzeleceğini beyan etmiştir.⁷⁴ Vicdani hassasiyetler mü'minin birçok kötülüğe girmesine engel olmaktadır. Bu hassasiyetlere sahip olmak ise takvâya sahip olmakla mümkündür. Kalbinde takvâ bilinci olan mü'min günaha ve harama girmekten imtina ederek merhamet, adalet ve hakkın tesis edilmesi gibi hususlarda dikkatli davranmaya çalışır. Böylece takvâ, kulun ahlâkına ve davranışlarına sirayet eder. Takvâ sahibi mü'min her zaman ve her yerde kendisini gözetleyen bir yaratıcının farkında olarak yanlış yapmaktan sakınır. Böylece soyut bir durum olan takvâ, somut eylemlerin denetim altına alınmasına imkân sağlar.

Allah Rasûlü ashabına, ilgili hadiste betimlenen olgusal durumu daha iyi anlayabilmeleri için örnekler vermiştir. Buna göre her hükümdarın insanların girişini yasakladığı özel alanları bulunabilir. Bu alana izinsiz giren kimseler cezalandırılır. Bu sebeple kendi iyiliğini düşünen kimse, yasaklanmış bölgeye girme endişesinden, dikkatli hareket ederek uzak kalır. Aynı şekilde Yüce Allah'ın da kullarına girmelerini yasakladığı bir alan vardır. Bunlar haramlardır. Kul haramları işleyip bu bölgeye girmesiyle cezaya müstahak olur. O bölgeye yaklaşan kimsenin düşme tehlikesi de artar. İhtiyatlı mü'min o bölgeye yaklaşmaktan imtina eder. Kendisini harama düşürecek herhangi bir şeye ilgi duyup bağlanmaz. Şüpheli şeylerden uzak durur.⁷⁵ Hadis metninde geçen “Şüpheli şeylerin içine düşen kimse...” sözünden ulema, iki anlam çıkarmışlardır. Buna göre kişi şüpheli şeyleri çok yaptıkça, haramı istemese dahi harama rast gelebilir. Şayet burada kasıtlı bir kusuru varsa günah içerisine girer. Diğer açıklamaya göre kul, şüpheli şeyleri işleye işleye bunlara alışkanlık kazanır. Sonunda bu durum onu harama sürükler. Bu noktada kul takvâ şuuru ile büyük hassasiyet göstererek, bu durumdan uzak olmalıdır.⁷⁶

Hz. Peygamber'in ümmetine takvâlı olmayı emrettiği rivayet örneklerini çoğaltmak mümkündür. O, Vedâ Hutbesi'nde tüm ümmetine, “Rabbimiz olan Allah'a karşı sorumluluk

⁷² Buhârî, “İman”, 40; Müslim, “Müsâkât”, 107; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 3; Tirmizî, “Büyü”, 1; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, “Büyü”, 2; İbn Mâce, “Fiten”, 14; Dârimî, “Büyü”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/324, H. No: 18374. Hadisi Kütüb-i Tis'a müelliflerinden sadece Mâlik b. Enes rivayet etmemiştir. Hadiste dikkat çeken hususlardan birisi de Hadisin tüm senedlerinin sahabe ravisinin hicretten sonra Ensar arasında doğan ilk çocuk Nu'mân b. Beşir olmasıdır. Detaylı bilgi için Bk. Gökhan Karahan, Nu'mân b. Beşir'in Hayatı ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi (Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021), 77-84. Tirmizî ve Nesâî'nin rivayetlerinde ittikâ (التقى) fiili geçmez. Tirmizî'nin rivayetinde bunun yerine “te-re-ke” (ترك) fiili geçmektedir. Hadis belirtilen kaynaklarda “sahih” olarak geçmektedir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 5/218; el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*, 2/321; Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 7/468; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/124; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1648; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/324.

⁷³ Âlimler bu hadisin yanında; “Kişinin kendi nefsi için istediğini kardeşi için de istemedikçe imanı kemale ermez.” (Buhârî, “İman”, 7; Müslim, “İman”, 71-72; Tirmizî, “Kıyâmet”, 59; Nesâî, “İman”, 19; İbn Mâce, “Mukaddime”, 9. “Ameller niyetlere göredir.” (Buhârî, “Bed'u'l-Vahy”, 1; Müslim, “İmâre,” 155) ve “Kişinin kendisini ilgilendirmeyen hususları terk etmesi dininin güzelliğindedir.” (Tirmizî, “Zühd”, 11; İbn Mâce, “Fiten”, 12) Hadislerini, dinin özü olarak zikretmektedirler.

⁷⁴ el-Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer, *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*, thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyrî, (by.: Dâru't-Tûnusiyye li'l-Neşri, 1408/1988), 2/308

⁷⁵ en-Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref, *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*, (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972), 11/28.

⁷⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 11/29.

*bilincinde olun (اتَّقُوا اللَّهَ رَبَّكُمْ)*⁷⁷ buyurmuştur. Mahlûkatın kalbinde korkulmaya, saygı duyulmaya ve bundan dolayı itaat ve kulluğa hak sahibi olan ancak Allah'tır. O, celâl ve ikrama hakkıyla sahiptir. Azamet ve kibriya sıfatlarına haiz olan, en şedid bir biçimde cezalandırmaya gücü yetendir.⁷⁸ Yüce Allah, “*Sakınılmaya lâyık olan da O'dur, mağfiret sahibi de O'dur*”⁷⁹ buyurmuştur. Enes b. Malik (ö. 93/711-12) bu âyet hakkında Hz. Peygamber'in, “*Allah bu âyette; saygıya lâyık olan benim. Kim benden sakınır ve benden başka ilâh edinmezse onu affedecek olan ancak benim*”⁸⁰ buyurduğunu rivayet etmiştir. Kulun takvâsı, kendisiyle Rabbi'nin azabı ve hoşnutsuzluğu arasına taatleri işlemekten ve günahlardan kaçınacağı bir kalkan koymasıyla mümkün olacaktır.⁸¹ “*Yarım hurmayla bile olsa ateşten korunun (اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ)*”⁸² hadisi de bu anlamda bir diğer örnektir. En küçük bir hayır işi dahi kula, cehennem azabı ile Allah rızası arasına bir perde koyar. Hz. Peygamber'in burada malî bir tasadduktan söz etmesinin elbette bir hikmeti olmalıdır. Kul için nefsinin kardeşi sayılabilecek mal varlığını harcama, diğer ibadetleri eda etmekten çok daha zor olabilir. Dolayısıyla kulun, Allah rızası için malını tasadduk etmesi; iman mertebelerinin göstergesidir. Aynı zamanda sadaka, onu alan kişiyi mutlu ederek mü'minlerin arasındaki sevgi bağlarını güçlendirir, kırgınlıkları yok eder.⁸³ Bu yönüyle takvâ ile onun tezahürü sayılabilecek diğer eylemler, İslâm toplumunda muhtemel birçok hayra vesile olabilir.

2.2. Takvâ: Yegâne Üstünlük Ölçüsü

İslam'da üstünlük, kişinin ırkı, malı veya makamı ile değil, Allah Teâlâ'ya olan bağlılığı ve takvâsıyla ölçülmüştür. Kur'an-ı Kerim'de, “*Allah katında en üstün olanınız, O'na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır (O'na karşı derin saygı besleyen ve sorumluluk bilinciyle hareket edeninizdir)*”⁸⁴ âyetiyle bu hakikat açıkça belirtilmiştir. Allah Rasûlü de üstünlüğün makam, mevki ve nesebe göre belirlendiği bir toplumda, gerçek üstünlüğün ancak takvâda olduğunu defalarca dile getirmiştir. Bu prensip, İslâm toplumunda adaletin ve eşitliğin temel taşı oluşturmaktadır. Bu yönüyle takvâ, toplumsal ilişkilerde, ahlâkî tutumlarda ve hayatın her alanında rehber olmalıdır. Üstünlüğün ancak takvâda olması demek takvânın, insanı her türlü kötülükten

⁷⁷ Tirmizî, “Sefer”, 434. Tirmizî hadis hakkında “hasen sahih” derken, Elbânî “sahih” ifadesini kullanmıştır. Elbânî, *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha*, 2/524. Hadis *el-Müsned*'de, başta geçen takvâ emrinden farklı olarak “*Rabbimize kulluk edin*” (اعْبُدُوا رَبَّكُمْ) ifadesiyle geçmektedir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 36/486, H. No: 22161.

⁷⁸ İbn Receb el-Hanbelî, *Câmiu'l-Ulum ve'l-Hikem*, 2/469.

⁷⁹ el-Müddessir 74/56.

⁸⁰ Tirmizî, “Tefsîr”, 70; İbn Mâce, “Zühd”, 35; Dârimî, “Rikâk”, 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/430, H. No: 12442. Tirmizî hadis hakkında “garib” demiştir. O, hadisin rivayetlerinden Süheyl b. Abdillâh el-Kutâî'nin (Suheyl b. Ebi Hazm) hadîsde sağlam olmadığını ve Sâbit el-Bünânî'den tek başına rivayet ettiğini belirtmiştir. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Annaût ise hadisin isnadının “zayıf” olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel Süheyl hakkında münker hadisler rivayet ettiğini, Buhârî ise onun hadisi hakkında söylediği sözleri takip etmeyip, hadislerinde zayıf olduğunu söylemişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/430. Hadisin tahrir edildiği diğer kaynaklarda da “zayıf” denilmiştir. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Zaifu Süneni't-Tirmizî*, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî, 1411/1991), 432; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/355; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1792.

⁸¹ el-Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf, *el-İthafatü's-Seniyye fil-Ehâdisi'l-Kudsîyye*, thk. Abdulkâdir el-Annaût ve Tâlib Avvâd, (Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, ts.), 88.

⁸² Buhârî, “Zekât”, 8; Müslim, “Zekât”, 66; Tirmizî, “Kıyâmet”, 1; Nesâî, “Zekât”, 63; İbn Mâce, “Mukaddime”, 13; Dârimî, “Zekât”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/187, H. No: 18252. Hadislerin rivayet edildiği kaynakların muhakkiklerince hadis sahih hadistir. Nesâî, *Sünenü'n-Nesâî*, 5/103; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 1/128; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 2/1031; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/188; el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb* 1/518. Hadisin bazı rivayetlerinde “*Yarım hurmayla da olsa ateşten korunun.*” ibaresine ek olarak “*Şayet onu da bulamazsanız güzel bir sözle korunun.*” ibaresi geçmektedir. Buhârî, “Zekât”, 7; Müslim, “Zekât”, 68; Tirmizî, “Tefsîr”, 2; Nesâî, “Zekât”, 63; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/184, H. No: 18248.

⁸³ İbn Battâl el-Kurtubî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li-Ibni Battâl*, thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhîm, (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003), 9/225.

⁸⁴ el-Hucûrât 49/13.

koruması ve Yüce Allah'ın rahmetine, bereketine ve huzuruna kavuşturması yönüyledir. Hz. Peygamber, “*Haseb (bir kimseyi halkın gözünde yükselten şey) mal (varlığı)dır. Kerem (kişiyi Allah katında yükselten şey) ise takvâdır (وَالْكَرَمُ التَّقْوَى وَالْحَسَبُ أَمْالٌ)*”⁸⁵ buyurmuştur. Hadiste geçen “*haseb*” kelimesinin manası; kişinin övünç vesilesi kıldığı gerek kendisinin gerekse atalarından kalma dünyalık mal, mülk ve meziyetleridir. Bunlar kişiyi halkın gözünde yükselten şeylerdir. Kerem ise kulun hayır, şeref ve faziletleri üzerinde toplamasıdır. Bu ise takvâ ile mümkün olmaktadır. Hz. Peygamber, kişinin üstünlüğünün haseb değil kerem ile yani takvâyla olacağını vurgulamıştır. Şöyle ki; cahiliye döneminde halk arasında fakirlere hürmet gösterilmez, üstünlük ve değer, dünyalık malı olan zengin insanlara verilir. Ancak Allah katında üstünlük, şeref, değer ve kıymetin sadece takvâ ile ölçüldüğü bildirilmiştir. Hz. Ömer de bu konu hakkında; insanlar arasında zenginlik, şeref ve faziletin temiz elbise ile ölçüldüğünü, ancak Allah katında şerefli kişinin, takvâ elbisesine bürünen kişi olduğunu zikretmiştir.⁸⁶

Rasûlullah, takvânın insanlar arasındaki yegane üstünlük ölçütü olduğunu birçok hadisinde veya olay vesilesiyle dile getirmiştir. Nitekim bunlardan birisi Kureyş kabilesine mensup bir kadının karıştığı bir hırsızlık olayıdır. Fatıma isimli bu kadının hırsızlık yapması dolayısıyla elinin kesilme ihtimali, kendi kabilesinin ileri gelenlerini endişeye düşürmüştü; bu durumu bir utanç kaynağı gördükleri için de cezadan vazgeçilmesini istemişlerdir. Bundan dolayı konuyu Hz. Peygamber'in sahabîleri arasında çok sevdiği Usame b. Zeyd'e (ö. 54/674) açmış ve bu konuda ondan aracı olmasını istemişlerdir. Bunun üzerine Usame (r.a), Allah Rasûlü ile konuşur. Hz. Peygamber, “*Sen Allah'ın koyduğu cezalardan birinin terk edilmesi hususunda mı aracı oluyorsun?*” diyerek onu ayıplamıştır. Sonra ayağa kalkıp, (halka) yüksek sesle hitâpta bulunarak: “*Ey insanlar! Sizden öncekileri şöyle davrandıkları için helâk etti: Bunlar, güçlü kimseler aralarında hırsızlık yaptığı zaman onu bırakırlardı da aciz kimseler hırsızlık yapınca ona ceza verirlerdi. Allah'a yemin olsun ki eğer Muhammed'in kızı Fâtıma da hırsızlık yapmış olsaydı, şüphesiz onun da elini keserdim*”⁸⁷ buyurmuştur. Hz. Peygamber bu konu özelinde evrensel bir meseleye yani adalete ve eşitliğe dikkat çekmiştir. Kişinin nesebinden dolayı bir başkasına üstünlüğünün olmadığını, ilahî huzurda ancak takvâ ile üstünlük kazanılacağını ilan etmiştir. Her türlü eşitsizliği yok sayarak tüm insanların eşit olduğu ilkesini Hz. Peygamber şu sözleriyle de bildirmiştir: “*Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki Rabbiniz birdir, atanız da birdir. Arab'ın*

⁸⁵ Tirmizî, “Tefsîr”, 49; İbn Mâce, “Zühûd”, 24; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/294, H. No: 20102. Tirmizî hadis hakkında “hasen sahih garib”, Elbânî ise “sahih” demiştir. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, (Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1420/2000), 3/335. *el-Müsned* ve *Sünenü İbni Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “hasen li ğayrihi” demiş; ayrıca hadisin isnadının zayıf, ravilerinden Selâm b. Ebî Mutî'in, hadis aldığı ravinin Katâde'den rivayetlerinin zayıf olduğunu belirtmiştir. İbn. Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/301; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/294.

⁸⁶ Abdurrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 9/112.

⁸⁷ Buhârî, “Bedü'l-Halk”, 71; Müslim, “Hudûd”, 8; Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 4; Nesâî, “Kat'u's-Sârik”, 6; İbn Mâce, “Hudûd”, 6; Dârimî, “Hudud”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/166, H. No: 25297. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “sahih hadistir, ravileri sikadır” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/166. Söz konusu hadis Buhârî, Müslim, İbn Mâce ve Ebû Dâvûd'da “*hırsızlık yaptı*” ifadesi ile, Nesâî'de “*bazı eşyalar alıp, bunları aldığını inkar etti*” şeklinde geçmektedir. Kadının ne çaldığı hususu da ihtilâftır. Birtakım rivayetlerde Allah Rasûlü'nün evinden kumaş yahut ganimet mallarından mücevher çaldığı zikredilmiştir. Hadis had konusunda şefaathçi olmayı menetmiştir. Ancak söz konusu olay dava merciine intikal etmeden -suçlu şayet bu durumu alışkanlık haline getirmemişse-davalının affi mümkündür. Lakin dava merciine intikal eden olaylarda cezanın uygulanması zaruridir. Cumhuriyetin çoğunluğuna göre bir malı aldıktan sonra o malın alındığını inkâr, elin kesilmesini gerektirmez. Ahmed b. Hanbel ise elin kesilmesi gerektiğine hükmetmiştir. Geniş bilgi için bk. el-Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib, *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1415/1994), 12/21-22. Kaynaklarda hadisin sahih olduğu belirtilmiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 6/426; Nesâî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 8/130; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 3/581; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1483; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/177.

Acem'e (Arap olmayan) Acem'in Arab'a, beyaz (tenli)nin siyah (tenli)ye siyahın da beyaza takvâ dâşında (لَا بِالتَّقْوَى) hiçbir üstünlüğü yoktur."⁸⁸

2.3. Takvânın Amele Etkisi

Takvânın gerçek anlamda kendini göstermesi ve olgunlaşması mü'minin amelleri ile doğrudan ilişkilidir. Bunun yanında Yüce Allah'a itaat ve saygı, kulun samimi sevgisiyle hâsil olur. Kulun Allah'tan sakınması, ona karşı âsi olmaktan, rızasını kaybedeceğinden ve azaba uğrayacağından endişe etmesidir. İşte bireyi takvâyâ ulaştıracak husus, sevgiyle beraber olan sorumluluktur. Bu sebeple derundaki takvâ hâlinin amellere yansması beklenir. Allah Rasûlü, "Birbirinize haset etmeyin, almayı düşünmediğiniz bir malın değerini yükselterek pazarlığı kızıştırmayın, birbirinize kin gütmeyin, birbirinize sırt çevirmeyin ve birinizin alışverişi üzerine başka biri alışveriş yapmasın. Ey Allah'ın kulları, kardeşler olun. Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona haksızlık yapmaz, onu yardımsız bırakmaz, onu küçümsemez, üç defa kalbini işaret ederek takvâ işte şuradadır (kalptedir) (التَّقْوَى هُنَا). Bir kimseye, Müslüman kardeşini küçümsemesi kötülük olarak yeter. Müslümanın kanı, malı ve namusu Müslümana haramdır"⁸⁹ buyurarak takvâ ve amel hususlarına aynı hadiste yer vermiştir. Şirk ve günahlardan korunmuş bir kimseyi küçük görmek caiz değildir. Takvânın mahalli kalb olduğu ve bu hâl gözlere gizli kaldığı için birisinin takvâ sahibi olmadığını düşünüp onu hakir görmek doğru değildir. Kalbinde takvâ olan Müslüman, kimseyi küçük görmez çünkü takvâ bunu gerektirir.⁹⁰ Takvâ kulun, Rabb'inin azametini hissetmesi, ondan korkması ve daima onun gözetimi altında olma şuurudur. Bu şuurda olan muttakî birey, davranışlarını rıza-yı ilâhiye göre düzenler. Yüce Allah'ın kulunu hesaba çekmesi buna göredir.⁹¹

Hadisteki ifadesiyle kıskançlık, aldatma, kin ve düşmanlık gibi kötü huyların yasaklanması, Müslümanların içtimai hayatta takvâyâ dayalı hareket etmeleri gerektiğini emreder. Muttakî mü'min, bu tür olumsuz davranışlardan uzak durur ve uhuvvet bilincini geliştirir. Sosyal hayatta takvâ, adalet ve merhameti ön planda tutmayı gerektirir. Hadisin devamında Hz. Peygamber, Müslümanların birbirlerine zulmetmemeleri, yardımsız bırakmamaları ve küçümsememeleri gerektiğini vurgulayarak bir anlamda takvânın amellere yansmasını istemektedir. Öte yandan hadiste, Müslümanların din kardeşlik bağlarına önem vermesi gerektiği vurgulanmaktadır. Kardeşlik, İslâm toplumunun temel yapı taşıdır ve bu bağı kuvvetli olması, toplumun genel huzuru ve güvenliği için elzemdir. Takvâ sahibi bir Müslüman, kardeşine karşı merhametli ve âdil davranarak bu bağı güçlendirir. Bunun aksine din kardeşini küçümsemek takvâ ile çelişen bir durumdur. Muttakî mü'min kibirden ve küçümseyici tavırlardan uzak olmalıdır.

2.4. Takvânın Ahlâka Etkisi

Güzel ahlâk İslâm dininin özünü teşkil eden en büyük hususlardan birisidir. Birçok âyette kulun güzel ahlâka erişmesi için emir ve yasaklar bulunmaktadır.⁹² Hz. Peygamber'in hayatına bakıldığı zaman, onun peygamberlik öncesi ve sonrasındaki süreçte -müşriklerin de kabulüyle-

⁸⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/474, H. No: 23489. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, hadisin isnadı sahih derken, Elbânî de, "sahih li ğayrihi" ifadesini kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/474; el-Elbânî, *Sahihu't-Terğib ve't-Terhib*, 3/135.

⁸⁹ Müslim, "Birr", 32; Tirmizî, "Birr ve Sıla", 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/159, H. No: 7727. Tirmizî hadis için "hasen garib"; Elbânî "sahih"; *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ise hadisin isnadı hakkında, "ceyyid" ifadesini kullanmışlardır. el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 2/352; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/159.

⁹⁰ Abdurrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 6/46.

⁹¹ Nevevî, *el-Minhâc*, 16/121.

⁹² Misal için bk. el-Bakara 2/129; Âl-i İmrân 3/134, 159; en-Nahl 16/90; en-Nûr 24/21, 23, 30; el-A'lâ 87/14; eş-Şems 91/9; el-Leyl 92/18.

birçok ahlâkî erdeme sahip olduğu bilinmektedir. Kur'an bu durumu “Şüphesiz sen yüce bir ahlâk üzere sin”⁹³ âyetiyle vurgulamıştır. Hiç şüphesiz mü'minin, Allah Rasûlü'nü örnek aldığı bir hayat sürmesinin en güzel yolu, takvâ sahibi olmasıyla mümkündür. Yaptığı her şeyden sorumlu olduğu ve hesaba çekileceğinin bilincinde olan muttakî mü'min, Allah'ın rızasını kaybetmekten, azaba düşmekten sakınır. Elinden ve dilinden emin olarak davranışlarını düzenler. Böylece tüm davranışlarında Kur'an'ı ve yüce bir ahlâk üzere olan Hz. Peygamber'i örnek alır. Kısaca devamlı şekilde Allah'ın kendisini murâkabe ettiği bilincindeki mü'min, takvâlı olur.⁹⁴

Demek ki takvâ bilincinde olan mü'min, yaptığı her davranışın hesabını vereceğini bildiği için yanlış yapmaktan ve insanlara zulmetmekten sakınır. Hadiste, “Zulümden sakının, şüphesiz zulüm kıyamet gününde karanlıklara neden olacaktır (تَقَوُا الظُّلْمَ، فَإِنَّهَا الظُّلْمَاتُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ)”⁹⁵ buyrulurak zulümden uzak durulması tembihlenmiştir. Kâdî İyâz (ö. 544/1149), hadisin zahire göre anlaşılacağını bunun neticesinde yapılan zulümlerin kıyamet gününde karanlıklara sebebiyet vereceğini belirtir. Mü'minler nurları ile yollarını bulurken zulüm işleyenler karanlıklarda yollarını bulamazlar. Hadiste, yapılan zulmün sonucu olarak zorluk, sıkıntı, ibretli ve ağır cezalar getirebileceği anlamları da bulunmaktadır.⁹⁶ Zulüm kişinin kendisi için caiz olmayan bir şeyi yapmasıdır. Bu durum kulun ya farz olanı terk etmesi ya da harama girmesiyle mümkün olur. Zulmün en büyüğü şirktir.⁹⁷ İnsanlara yapılan zulüm ise cana kastetmek, haksız yere bir başkasının malını almak ve namusuna el uzatmakla olur. Zulmün her çeşidi haramdır.⁹⁸ Hadisin devamında Allah Rasûlü, “Açgözlülüğten sakının (وَ اتَّقُوا الشَّحَّ)” demiştir. Hadiste geçen “والشَّحَّ” ifadesi kişinin sahip olduğu şeylerde açgözlü olması, sahip olmadığı şeylere ise heves etmesidir. Bu yönüyle heves açgözlülüğe, açgözlülük de hevese sebebiyet verir.⁹⁹ Takvâ sahibi mü'min zulüm ve cimrilik gibi hem kendisine hem de topluma zarar verecek kötü hasletlerden uzak durur. Bu sayede Allah Rasûlü'nün “İnsanların en kötüsü şerrinden dolayı insanların korunduğu kimsedir (إِنَّ مِنْ شَرِّ النَّاسِ مَنْ اتَّقَاهُ النَّاسُ لِشَرِّهِ)”¹⁰⁰ beyanından uzak kalmış olur.

Hz. Peygamber de zulmün birçok çeşidinin bulunduğu bir toplumda “Mazlumun bedduasından sakın. Çünkü onun ile Allah arasında perde yoktur (وَ اتَّقِ دَعْوَةَ الْمُظْلَمِ، فَإِنَّهَا لَيْسَ بَيْنَهَا وَ اتَّقِ اللَّهَ حِجَابٌ)”¹⁰¹ diyerek bu konuda tüm Müslümanları uyarmıştır. Bu bilinç içerisinde hareket edilmesi halinde toplumun ihyası mümkün olmakta, kişisel haklar temin altına alınmaktadır. Günümüze bakıldığında Kur'an ve Sünnet'in çizdiği örnek toplum modelinin göz ardı edilmesi

⁹³ el-Kalem 68/4.

⁹⁴ Halil Şirin, *Hadislerde İmân Ahlâk İlişkisi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 149.

⁹⁵ Buhârî, “Mezâlim”, 8; Müslim, “Birr ve Sıla”, 56; Ebû Dâvûd, “Zekât” 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/352, H. No: 14461. “اتَّقُوا” ibaresi sadece Müslim ve Ahmed b. Hanbel'in rivayetlerinde geçmektedir. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3/123; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/352.

⁹⁶ Nevevî, *el-Minhâc*, 16/134.

⁹⁷ Lokmân, 31/13.

⁹⁸ Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu Riyâzi's-Sâlihîn*, (Riyâd: Dâru'l-Vatan, 1426/2005), 2/484-485.

⁹⁹ Remlî, Ahmed b. Hüseyin, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, (Kahire: Dâru'l-Felâh, 1437/2016), 8/117.

¹⁰⁰ Buhârî, “Edeb”, 38; Müslim, “Birr ve Sıla”, 73; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 6; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 59; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Hüsnü'l-Hulûk”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/307, H. No: 24798. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/169; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/307; *el-Elbânî, Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 2/376.

¹⁰¹ Buhârî, “Mezâlim” 9; Müslim, “İmân”, 29; Ebû Dâvûd, “Zekât”, 4; Tirmizî, “Zekât”, 6; Nesâî, “Zekât”, 46; Dârimî, “Zekât”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/498, H. No: 2071. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed ve Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3/34; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/98; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 2/1005; *el-Elbânî, Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 1/344; *el-Elbânî, Sahihu Süneni'n-Nesâî*, 2/530.

toplumların yavaş yavaş çürüyüp yok olmalarına neden olmaktadır.

Öte yandan Allah Rasûlü bir hadisinde; kendisine cennete girmeye vesile olan ameller sorulduğunda “Allah’a karşı takvâ ve güzel ahlâk (تَقْوَى اللَّهِ وَحُسْنُ الْخُلُقِ)”¹⁰² diyerek takvânın ve güzel ahlâk sahibi olmanın önemine işaret etmiştir. Dolayısıyla güzel ahlâk ile takvâ bir bütünü teşkil eder. Takvâ ancak güzel ahlâk ile tamamlanabilir. Güzel ahlâk olmadan takvâ tamamlanmış olmaz. Takvâ sahibi mü’min, konuştuğunda doğru sözlüdür, sözünü daima tutar, emanete sahip çıkar. Helâle ve harama riayet eder. Kibir, gurur ve öfke gibi kötü şeylerden uzaktır. Her zaman sabırlı, tüm mahlûkata karşı sevgi ve saygı içerisindedir. Nerede ve ne şartta olursa olsun Rabb’inin kendisini gözettiği bilinciyle hareket eder. Bu durum onun davranışlarının güzel ahlâk ile bütünleşmesini sağlar. Bir başka deyişle, mü’min, Allah’ın emir ve yasakları çerçevesinde dünya-ahiret dengesi kurarak en hayırlı azık olan takvâyı elde etmeye çalışır.¹⁰³

Takvâ sahibi mü’minin dünyada dikkat etmesi gereken birçok önemli hususu bulunmaktadır. Hiç şüphesiz Yüce Allah kuluna şah damarından daha yakındır. Aynı zamanda yaptığı her davranışı kayıt altına alan melekler de beraberinde bulunur.¹⁰⁴ Bu bilinç içerisinde mü’min davranışlarını kontrol altına alarak muttakîler mertebesine ulaşır. İmtihan noktasında kulu en çok zorlayan iki husus; dili ve şehvet arzusudur. Zira Hz. Peygamber “Allah her kimi, iki çenesi arasındakinin şerri ile iki bacağı arasındakinin şerrinden korursa cennete girer (مَنْ وَقَاهُ) (اللَّهُ شَرَّ مَا بَيْنَ لَحْيَيْهِ، وَشَرَّ مَا بَيْنَ رِجْلَيْهِ دَخَلَ الْجَنَّةَ)”¹⁰⁵ buyurmakla bu iki konuda harama girmekten sakınmanın cennetle neticeleneceğini belirtmiştir. Dil/konuşulan şeyler, sosyal hayatta kişiler arası bağlılığın durumunu belirler. Bunu iyi yahut kötü kullanmak kulun iradesi ve sorumluluğu altındadır. Gıybet, tecessüs ve kötü zan gibi gayri ahlâki sohbetler, toplumsal bağı zayıflatmakta insan ilişkilerine zarar vermektedir. Öte yandan insanda bulunan şehvet arzusu, soyunu devam ettirmek ve aileyi koruma noktasında fitrî bir duygudur. Ancak bunun bir hastalık derecesine gelmesi, kulu ibadetlerden alıkoyarak aynı zamanda çevresine bakış açısını değiştirmesi yönüyle büyük bir tehlike arz etmektedir. Bu gibi kötü durumlardan sakınmak takvâyâ uygun davranışlardır. Dolayısıyla takvâ, sosyal ilişkileri düzenleyen önemli bir olgu durumundadır.

Bir başka hadiste dil ile ilgili olarak, “Sabah vaktinde tüm organlar dile yalvararak şöyle derler: Bizim için Allah’a karşı sorumluluk bilinci içerisinde ol (أَتَى اللَّهَ فِينَا). Biz seninle ayaktayız. Sen doğru olursan biz de doğru oluruz. Sen eğilirsene biz de eğiliriz”¹⁰⁶ buyrulmuştur. İmam Gazzâlî dil hakkında İhyâ adlı eserinde bazı tespitler yapmıştır: “Dil, Allah’ın insana ihsan ettiği en büyük nimetlerden birisidir. Kendisi küçük olmasına rağmen itaat ve isyanı büyük olmaktadır. İnsanın azalarından en çok isyan edenidir, çünkü her an her tarafa çekilebilir. Kulun küfür ve şehadeti dil ile anlaşılır. Dilin sahası geniştir; ya hak üzere konuşur ya da bâtil üzerine konuşur. Bu noktada dile sahip olmak kulu şeytanın oyunlarından uzak tutar. Dili salıvermek kulu uçurumun kenarına iterek helak olmasına sebebiyet verir”¹⁰⁷. Dolayısıyla kalbin düzgün olması

¹⁰² Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 62; İbn Mâce, “Zühd” 29; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/435, H. No: 9696. Tirmizî hadisin “sahih garib”; Elbânî, “hasen” demiştir. el-Elbânî, *Sahihu Süneni’t-Tirmizî*, 2/379. Ayrıca *Sünenü İbni Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, hadisin hasen ancak isnadının zayıf olduğunu belirtmişlerdir. Çünkü hadisin ravilerinden Dâvûd b. Yezîd zayıftır. Geniş bilgi için bk. İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/318; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/435.

¹⁰³ Şirin, *Hadislerde İmân Ahlâk İlişkisi*, 150-151.

¹⁰⁴ Kâf 50/16-17.

¹⁰⁵ Tirmizî, “Zühd”, 60. Tirmizî ve Elbânî hadis için “hasen sahih” demiştir. el-Elbânî, *Sahihu’t-Terğîb ve’t-Terhîb*, 2/619.

¹⁰⁶ Tirmizî, “Zühd”, 60; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/402, H. No: 11908. Tirmizî, *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için “hasen” demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/402; el-Elbânî, *Sahihu’t-Terğîb ve’t-Terhîb*, 3/93.

¹⁰⁷ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’-d-Dîn*, 3/108.

hâlinde dil de düzgün olur. Dilin masiyette bulunma nedeni kalbin durumudur.

Öte yandan mü'minin ahlâkını belirleyen en önemli hususlardan bir diğeri de kimlerle arkadaşlık yaptığıdır. Hz. Peygamber'in, "Kişi arkadaşının dini üzeredir"¹⁰⁸ buyruğu, kendisine iyiliği emredecek ve kötülükten sakındıracak kişilerle beraber olması mü'minin güzel ahlâk üzere olması açısından mühimdir. Bu nedenle mü'minin danıştığı kimselerin sâlihlerden olması önem arz etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, "Kim kötü müşavirden korunursa gerçekten her kötülükten korunmuş olur (وَمَنْ يُوقِ بِطَانَةِ السُّوءِ فَقَدْ وَقِيَ)"¹⁰⁹ sözüyle danışılan kişilerin seçiminde hassasiyet gösterilmesine işaret etmiştir. Hadiste geçen "بطانه" ifadesi "bir insanın sırlarını bilen kişi/danışılan" anlamına gelir.¹¹⁰ İnsanın günlük hayatında çıkmaza girdiği, destek alması gerektiği birçok durum başına gelmektedir. Bu noktada danışılan kimsenin seçiminde dikkatli davranmak takvânın bir neticesidir. Aksi durumda kötüye yönlendirilmek kula birçok zarar verir. Yine aynı hadiste Hz. Peygamber'in, "İstişare edilen kimse güvenilen kimsedir (إِنَّ الْمُسْتَشَارَ (مُؤْتَمَنٌ)" buyurması, istişare edilen kişinin güvenilir, sâlih kimselerden olması gerektiğini gösterir.

Hz. Peygamber takvânın mana ve muhtevasını genişletmiş, günlük hayatta karşılık bulan boyutlara çevirmiştir. Kulun günlük hayatta yaptığı her davranış Allah'ın rızasına uygun olmalıdır. Bu takdirde yapılan her iş kulu takvâyâ ulaştırır sâlih amellere dönüşür.¹¹¹ Bir mü'mini doyurmak, ona su ikram etmek ve onu giydirmek,¹¹² hayırlı ve güzel konuşmak,¹¹³ evlatlarına güzel ahlâkı öğretmek,¹¹⁴ din kardeşine tebessüm etmek, iyi şeyleri emredip kötülükten sakındırmak, bir yabancıya yol göstermek, insanlara geçtikleri yollar üzerinde, engel olan şeyleri

¹⁰⁸ Ebû Dâvûd, "Edeb", 19; Tirmizî, "Zühd", 45; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/398, H. No: 8028. Tirmizî hadis için "hasen garib" derken *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî "hasen" demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/204; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/398; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu'l-Câmi'i's-Sağîr ve Ziyâdâtüh*, (Beyrut: el-Mektebül-İslâmî), 1408/1988, 2/664.

¹⁰⁹ Buhârî, "Ahkâm", 42; Tirmizî "Zühd" 39; Nesâî, "Bey'at", 32; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/268, H. No: 7887. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için "sahih" demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/268; Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, (Riyad: Mektebetü't-Terbiyyeti'l-Arabiyyi li-Düveli'l Halîc, 1409/1988), 3/881. Tirmizî hadis için "hasen sahih garib" demiştir.

¹¹⁰ Abdurrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü'l-Ahvezi*, 7/32.

¹¹¹ Afzalur Rahman, "Hz. Muhammed'in Sosyal Düzendeki Takvâyâ Yüklediği Yeni Mâna" *Siret Ansiklopedisi*, (Erişim 5 Ağustos 2024).

¹¹² Ebû Dâvûd, "Zekât", 42; Tirmizî, "Kıyamet", 18; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/167, H. No: 11101. Tirmizî hadis hakkında "garib"; Şuayb el-Arnaût *el-Müsned*'deki isnad için "zayıf" demiştir. İsnad'ın ravilerinden Atiyye b. Sa'd el-Avfî zayıftır. Geri kalan raviler ise sikâdır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 4/167. Şuayb el-Arnaût, *Sünenü Ebî Dâvûd*'da yer alan isnad için "hasen" derken, Elbânî, Tirmizî'nin isnadına "zayıf" ifadesini kullanmıştır. el-Elbânî, *Zaifu Süneni't-Tirmizî*, 278.

¹¹³ Buhârî, "Edeb" 31; Müslim, "İman", 74; Ebû Dâvûd, "Edeb", 131; Tirmizî, "Kıyamet", 50; Dârimî, "Et'ime", 11; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, (Beyrut: Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabî, 1406/1985), "Sıfatu'n-Nebî", 10; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/64, H. No: 7626. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed ile Elbânî hadis için "sahih hadis" demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/463; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 2/1295; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/64; el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb* 1/180.

¹¹⁴ Tirmizî, "Birr ve Sila", 33; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/459, H. No: 20900; Tirmizî hadis hakkında "garib" derken, *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadisin ravilerinden Nâsîh Ebû Abdillâh nedeniyle isnadının "zayıf" olduğunu belirtmişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 34/459; el-Elbânî, *Zaifu't-Terğîb ve't-Terhîb* 2/20.

kaldırmak, ihtiyaç sahiplerine yardım etmek,¹¹⁵ ailesine iyi davranmak¹¹⁶ gibi pek çok ahlâkî husus kulu takvâyâ ulaştırır. Böylece takvânın muhtevası daha geniş bir perspektif kazanarak sadece bireyi değil, bireyin çevresini de içine alan bir durum hâline gelmektedir. Dolayısıyla takvâ kulun yaptığı tüm sâlih amelleri kapsar. Nitekim Kur'an'da, takvânın yer aldığı âyetlere bakıldığında bu durum açıkça görülmektedir. Örneğin; “*Hoşgörülü davranmanız takvâyâ daha uygundur (وَأَنْ تَعْفُوا أَقْرَبَ لِلتَّقْوَى)*”¹¹⁷; “*O takvâ sahipleri ki, bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da güzel davranışta bulunanları sever (الَّذِينَ يُنْفِقُونَ فِي السَّرَّاءِ وَالضَّرَّاءِ وَالْكَاتِمِينَ الْغَيْظِ وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ)*”¹¹⁸ ve “*Adaletli olun; bu, takvâyâ daha uygundur (وَعَدْلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى)*”¹¹⁹ buyrulması, takvânın insan davranışlarını kontrol altına alıp düzenlediğini ve sâlih amelleri içine aldığını gösterir.

2.5. Takvâ-İtidal İlişkisi

İtidal; ifrat ve tefrite kaçmadan, aşırılıktan uzak ve dengeli bir hayat sürmek manasına gelir.¹²⁰ İslâm, mü'minlerin itidalli bir yaşam sürerek ifrata ve tefrite düşmemelerini emreder. Bu itidal hem bireysel ibadetlerde hem de sosyal ilişkilerde gözetilmelidir. Mü'min takvânın tüm gereklerini yerine getirmeye çalışırken, aynı zamanda mutedil de olmalıdır. İnsanın maddî manevî tüm sınırlarını aşarak, kula hayatı zorlaştıran bir hassasiyeti nihaî hedef olarak göstermek doğru değildir.¹²¹ Hz. Peygamber sahâbilerine güç yetirebilecekleri şeyleri tavsiye etmiştir. Nitekim tüm günlerini ibadetle geçirmek isteyip Hz. Peygamber'e, “Ya Rasûlallah, bizler senin gibi değiliz, Allah senin geçmiş ve gelecek tüm günahlarını bağışlamıştır.” diyen sahâbilerine Rasûl-i Ekrem, “*Şüphesiz aranızda en çok muttakî olan ve Allah'ı en iyi bileniniz benim (إِنَّ أَتْقَاكُمْ وَأَعْلَمَكُمْ بِاللَّهِ أَنَا)*”¹²² buyurmuştur. Hz. Peygamber ahabına yapacakları şeyleri emretmiş, kendisi de böyle hareket etmiştir. Ancak sahâbiler Hz. Peygamber'in kulluk bilincini örnek almak için çok daha fazla ibadet yapmayı gerekli görmüşler; Hz. Peygamber de onlara devam edebilecekleri şeyleri tavsiye etmiştir.¹²³ Nitekim Yüce Allah, kullarının güçleri yettiğinde kendisine karşı saygısızlıktan kaçınmalarını emretmiştir.¹²⁴ Hz. Peygamber'in, “*Allah'ı en iyi bilen kul benim*” ifadesini kullanması imanın dereceleri olduğunu, bazı insanların bazılarından faziletli olduğunu ve en üst mertebede kendisinin bulunduğunu gösterir. Yüce Allah'ı bilmek onun sıfatlarını, ahkâmını ve bunlara taalluk eden her şeyi bilmekle mümkündür.¹²⁵

Allah Rasûlü'nün birçok hadiste kendisi için “*Allah'tan en çok sakınan kul*” ifadesini

¹¹⁵ Müslim, “Mesâcid”, 57; Ebû Dâvûd, “Salât”, 300; Tirmizî, “Birr ve Sıla”, 36; İbn Mâce “Edeb”, 7; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/434, H. No: 21548. Tirmizî, hadis hakkında “hasen garib”; *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadisin ravilerinin güvenilir, isnadının “sahih”; Elbânî de “sahih” olduğunu belirtmişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 2/460; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 4/643.; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 35/434; el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhib*, 2/581.

¹¹⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 65; Dârimî, “Nikâh”, 55. Tirmizî hadis hakkında “hasen sahih”; Elbânî ve Sünenü'd-Dârimî'nin muhakkiki Hüseyin Selim Esed “sahih” demişlerdir. el-Elbânî, *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhib*, 3/378. Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1451.

¹¹⁷ el-Bakara 2/237.

¹¹⁸ Âl-i İmrân 3/138.

¹¹⁹ el-Mâide 5/8.

¹²⁰ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 147.

¹²¹ Heyet, *Hadislerle İslâm*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), 3/119.

¹²² Buhârî, “İman”, 13; Müslim, “Siyâm”, 74; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Siyâm”, 4; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/376, H. No: 24319. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “sahih” demıştır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 40/376. Hadis Sünenü Ebî Dâvûd'da farklı olarak “*وَاللَّهُ إِنِّي لَأَزُجُّ أَنْ أَكُونَ أَحْسَنَكُمْ لِلَّهِ وَأَعْلَمَكُمْ بِمَا أَتَّبِعُ*” ibaresiyle geçmektedir. Ebû Dâvûd, “Siyâm”, 37.

¹²³ İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-Bâri bi-Şerhi'l-Buhârî*, thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz vd., (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1960), 1/70.

¹²⁴ et-Teğâbün 64/16.

¹²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 1/70.

kullandığı görülmektedir. Bu hadislerin ortak noktası Hz. Peygamber'in kendisinin yaptığı şeyleri ümmetinin de yapmasını istemesidir. Örneğin Ramazan ayında oruçlu olduğu halde eşini öpen sahabe hakkındaki hükmü öğrenmek için eşini Hz. Peygamber'in eşi Ümmü Seleme'nin yanına göndermiştir. Ümmü Seleme de Hz. Peygamber'in oruçlu olduğu halde eşlerini öptüğünü belirtmiştir. Ancak sahabe bu cevabı duyunca, "Biz Allah Rasûlü gibi değiliz. Allah onun her istediğini helâl kıldı" diyerek eşine çıkmıştır. Eşini geri gönderen sahabe tekrar aynı cevabı alınca sinirlenmiş ve aynı sözlerini söylemiştir. Bunu haber alan Allah Rasûlü öfkelenmiş ve "Allah'a yemin ederim ki sizin Allah'a karşı en çok sorumluluk bilincinde olanınız ve hangi hususlarda sınırı aşmayacağını en iyi bileninizim (أَيُّ اتَّقَاتُمْ لِلَّهِ، وَأَعْلَمُكُمْ بِحُدُودِهِ)"¹²⁶ buyurarak helâl ve haram konularında ümmetinin dikkat etmesi gereken ölçüye işaret etmiştir. Peygamberlerin insanlardan gelmesinin hikmeti, onlara örnek olmalarıdır. Hz. Peygamber de Allah'ın emir ve yasaklarının ilk muhatabı konumundadır. Sıratı müstakim üzere olmak onun yaşantısını örnek almakla, sakındığı şeylerden sakınmakla mümkündür.

Yine konu ile ilgili bir rivayette Hz. Ali, Allah Rasûlü'ne bir parça altın göndermiş, Hz. Peygamber de bunu bazı kişilere pay etmişti. Ashabtan bir adam altının pay edildiği kişilerden daha fazla hak sahibi olduğunu iddia ederek bu durumu eleştirdi. Orada bulunan bir kişi ayağa kalkıp Hz. Peygamber'in haksızlık yaptığını düşünerek, "Ey Allah'ın Rasûlü, Allah'a karşı sorumluluk bilincinde ol" dedi. Bunun üzerine Allah Rasûlü "Yazıklar olsun sana! Yeryüzünde bulunanların arasında Allah'a karşı en çok sorumluluk bilincinde olan ben değil miyim? (وَيْتَكَ؟ أَوْلَسْتُ أَحَقَّ أَهْلِ الْأَرْضِ أَنْ يَتَّقِيَ اللَّهَ؟)"¹²⁷ diyerek herhangi bir hususta haksızlık yapmayacağını, bu hususlarda Allah'tan en çok sakınan kişinin kendisi olduğunu, dolayısıyla ona güvenmeleri gerektiğini bildirmiştir. Yine bir başka rivayette Hz. Aişe, Allah Rasûlü'ne Yahudi bir tacirden veresiye elbise satın almak ister, ancak Yahudi tacir Hz. Peygamber'in kendisini dolandırıp malını almaya çalıştığını söyleyerek iftirada bulunur. Bunun üzerine Allah Rasûlü, "O kimse yalan konuştu. Çünkü benim Allah'a karşı en çok sorumluluk sahibi ve emanete en çok sahip çıkan kişi olduğumu çok iyi biliyor (كَذِبٌ، فَدَعَلِمَ أَنِّي مِنْ اتَّقَاتُمْ لِلَّهِ، وَأَدَاهُمْ لِلْأَمَانَةِ)"¹²⁸ diyerek emanet hususunda Allah'tan sakındığını, kimseye haksızlık yapmadığını bildirmiştir.

Öte yandan Yüce Allah Kur'an'da, "(Oysa onların tek gerçek kabul ettikleri) Bu dünya hayatı hakikatte sadece bir oyun ve eğlenceden ibarettir; ahiret yurduna gelince işte asıl hayat odur; keşke bunu bilselerdi"¹²⁹ buyurarak dünya hayatının geçici olduğunu, kulun asıl gayretinin ahiret hayatı için olması gerektiğini belirtmiştir. Konu ile ilgili bir hadiste, "O hâlde (rızk talebinde) Allah'a karşı sorumluluk bilincinde hareket ediniz ve (dünyalığı) istemekte mutedil olunuz. (اتَّقُوا اللَّهَ وَأَجْمِلُوا فِي الطَّلَبِ) Helâl olanı alınız ve haram olanı bırakınız"¹³⁰ diye emredilmesi kulun, dünyevi kazancının peşinden koşarken mutedil olmasını, hırs ve heveslere kapılmaması, geçimini helâl yollardan sağlaması gerektiği vurgulanmıştır. Muttakî mü'minin dünya ve ahiret

¹²⁶ Malik b. Enes, *el-Muvatta'*, "Siyam" 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/104, H. No: 26500. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için "hasen" demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/105.

¹²⁷ Buhârî, "Megâzî"; 62; Müslim, "Zekât", 144; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/46, H. No: 11008. Söz konusu olayla ilgili farklı tarikler mevcuttur. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için "Şeyhayn'ın şartlarını taşıyan sahîh hadis" demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/47.

¹²⁸ Tirmizî, "Büyü", 7; Nesâî, "Büyü", 71; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/70, H. No: 25141. Hadis Ahmed b. Hanbel'in rivayetinde (أَصْدَقُهُمْ حَدِيثًا، وَأَدَاهُمْ لِلْأَمَانَةِ) şeklinde geçmektedir. Tirmizî hadis için "hasen garib sahîh", *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî "sahîh" demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 42/70. el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 2/8; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 3/957.

¹²⁹ el-Ankebût 29/64.

¹³⁰ İbn Mâce, "Ticaret", 2. *Sünenü İbn Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için "sahîh" demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/275.

hayatına yönelik ince çizgide herhangi birini dışlamadan itidal üzere olması elzemdir. Aksi durumda bir cihetten zarar görmesi mümkündür. Hadisteki, “*o hâlde (rızık talebinde) Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olunuz*” ifadesi, Allah'tan rızık istenirken kulu dünya hayatına itecek, ibadetlerini ve ihlasını azaltacak, nefsanî arzularını körükleyecek hususlar hakkında Allah'tan sakınmak gerektiği anlamındadır. Aksi durumda kulun Allah'tan rızık istemesinde herhangi bir beis bulunmamaktadır. Bu yönüyle takvâ, kulun mutedil bir biçimde rızıkını helâl yollardan kazanıp dünya ve ahiret saadetine açılan bir kapı hükmüne geçmektedir.

Hz. Peygamber yaşantısında sadeliği ve tevâzûyu seçmiştir. Kendisine hediye edilen ipek kaftanla namaz kıldıktan sonra onu çıkarıp, “*Bunu kullanmak muttâkilerle yaraşmaz (لا يُتَّبَعِي هَذَا)*”¹³¹ buyurması onun dünya malına tamah göstermediğine bir örnektir. Hadis-i şerifte, “*Takvâ sahibi için zenginlikte bir mahzur yoktur. Takvâ sahibi için sağlıklı olmak, zengin olmaktan daha hayırlıdır ve gönül hoşluğu, rahatlığı bir nimettir (لا يَأْسُ بِالْغِنَى لِمَنْ اتَّقَى وَالصَّحَّةَ لِمَنْ)*”¹³² şeklinde buyrulması muttâkilerin zengin olmasında bir beisin olmadığını gösterir. Hadiste sağlıklı olmanın mal ve mülkten daha hayırlı olmasının zikredilme nedeni ise, vücut sağlığının kişinin rahat bir yaşam sürmesi ve ibadetlerini yerine getirmesine yardımcı olması hasebiyledir.¹³³

Geçmişte ve günümüzde dünyadan ilişkiyi kesip inzivaya çekilerek tüm zamanını ibadete vermenin zâhidâne bir yaşam olduğunu düşünen pek çok insan bulunmaktadır. Ancak İslamiyet böylesine bir tutuma karşı çıkmış, diğer dinlerde bulunan bu durumu eleştirmiştir.¹³⁴ Özellikle Hristiyanlarda görülen bu zühd ve takvâ anlayışında kul, kendisini dünyadan, ailesinden koparmakta hatta kendisine eziyet ederek Allah'ın rızasına ulaşmayı ummaktadır. Hac vazifesini yapmak için Mekke'ye gelen Yemenlilerin yolculuk için herhangi bir hazırlık yapmamaları ve sorulduğu vakit “*bizler tevekkül ediyoruz*” demeleri bu yanlış tutuma bir örnektir.¹³⁵ Yemenli hacılar güya tevekkül ettiklerini düşünerek hacca hazırlıksız geliyorlar, sonrasında ise dileniyorlardı. Bu olay üzerine, “*Azık edinin; kuşkusuz azığın en hayırlısı takvâdir*”¹³⁶ âyetinin inzal olduğu rivayet edilmiştir. Bunun anlamı kulların bu tür yanlışlardan takvâ ile sakınmaları, bunun gereği olarak yanlarında azık bulundurmalarıdır. Burada takvâ hem dünya hem ahiret hayatı için azıklanınız manasında kullanılmıştır.¹³⁷

Muttakî olmakla dünyadan el etek çekmek arasında bir fark olduğunu unutmamak gerekir. Kişinin kendisini dünyadan soyutlaması, Hz. Peygamber tarafından hoş görülmemiş, ashabtan bazıları da bu durumdan dolayı uyarılmışlardır.¹³⁸ Allah Rasûlü bir hadisinde bu duruma

¹³¹ Buhârî, “Salât”, 16; Müslim, “Libâs”, 23; Nesâî, “Kıble”, 20; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/577, H. No: 17343. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/577; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 1/166. Hz. Peygamber'in bu kaftan ile namaz kılması ipeğin ümmetin erkeklerine haram kılınmasından öncedir. Bu olayın ipeğin haram kılınmasının başlangıcı olduğu da söylenilmiştir. İbn Hacer, *Fethu'l-Bârî*, 1/485.

¹³² İbn Mâce, “Ticaret”, 1; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/228, H. No: 23158. *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “hasen” demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/273; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 38/228.

¹³³ el-Azîzî, Ali el-Bülâkî, *es-Sirâcü'l-Münîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*, (by.: y.y., ts.), 4/403.

¹³⁴ el-Hadîd 57/27.

¹³⁵ Buhârî, “Hac”, 6; Ebû Dâvûd, “Menâsik”, 4. *Sünenü Ebî Dâvûd* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3/154.

¹³⁶ el-Bakara 2/197.

¹³⁷ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-Ğayb*, 5/321.

¹³⁸ Buhârî, “Nikâh”, 1; Müslim “Nikâh”, 5; Nesâî, “Nikâh”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/169, H. No: 13534. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis hakkında “sahih” demiştir. Ancak *el-Müsned*'deki isnadın, Müemmel b. İsmâîl'in hafızasının zayıflığı sebebiyle zayıf olduğunu belirtmiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/169. el-Elbânî de hadis hakkında “sahih” demiştir. el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 2/677.

işaret etmiştir: “Dünyada zâhid olmak demek, kişinin helâl olan şeyleri nefesine haram kılması veya malını bırakıp atması değildir. Fakat gerçek zâhidlik; elinde bulunan şeylere Allah katında bulunan imkân ve nimetlerden fazla ümit beslememektir. Ya da başına gelen bir musibet veya sıkıntı sebebiyle elde edeceğin sevap, o sıkıntı dolayısıyla kaybettiğin maldan daha üstün ve hayırlı olmalıdır. İşte gerçek zahidlik budur.”¹³⁹ Zühd dünyadan yüz çevirmek olsa da bu helâli haram kılmak değildir. Bazı cahil kimseler bunun iyi olduğuna inanarak yiyecek ve içecekten, yeni kıyafet giymekten ve evlenmekten kendilerini menetmişlerdir. Aynı şekilde zühd; malı israf etmek de değildir. Zengin fakir ayırt etmeden herkese dağıtmak, yanlış yerlerde harcamak zühd değildir. Muteber ve kâmil olan zühd, kulun elinde bulundurduğu dünya nimetlerine güvenmemesidir. Çünkü bunlar her an yok olabilirler. Aslolan Yüce Allah’ın hazinelerine güvenmektir. Bunlar kalıcıdır, tükenmezler. Aynı zamanda zühd; kulun başına gelen musibetten dolayı hâsıl olacak sevabı arzu etmesidir.¹⁴⁰ Kısaca zühd, dünya sevgisini kalpten söküp atmaktır.

Hz. Peygamber Allah Teâlâ’dan en çok sakınan kul olarak dünya hayatından tamamıyla yüz çevirmemiş, tamamen de ona gönlünü kaptırmamıştır. O da diğer insanlar gibi geçimini temin etmeye, ailesinin iâşesini kazanmaya çalışmış, sosyal ilişkilerde bulunmuştur. “Din kolaylıktır. Dini aşmak isteyen kimse, dine yenik düşer. O halde, orta yol üzerine olunuz”¹⁴¹ sözleriyle kulluğun sınırlarını çizmiştir. Nitekim kul dinî işlerinde yumuşaklığı terk ederse onları yapmaktan âciz kalır, ameli kesilir ve yenik düşer. Dinde aşırıya gidenler yarı yolda kalırlar. İbadette mükemmeli aramak övülen bir durumdur. Ancak bıkkınlığa sebebiyet verecek aşırılık ile efdalin terkine sebebiyet veren nafil ibadetle meşgul olmak yasaklanmıştır.¹⁴² Mü’min takvâ bilincine sahip olmalı, Yüce Allah’a karşı derin saygı duymalı, sorumluluk bilinciyle hareket etmeli ve samimiyet içerisinde haramlardan kendini koruyarak Allah’ın rızasını kazandıracak ameller yapmalıdır. Bunları yaparken de dinini, kendisini ve ailesini zora sokacak, sınırlarını aşacak davranışlardan sakınmalıdır.

2.6. Takvâ-İman İlişkisi

Kur’an-ı Kerim’de yer alan her husus ve emredilen her şey mü’min için oldukça önemlidir. Takvâ ve iman birbirini, içerisinde barındıran iki kavramdır. Takvâ sahibi olmanın ilk şartı iman etmektir. İmanın esaslarına tabi olmayan birisinin Yüce Allah’ın rızasını gaye edinmesinden söz edilemez. Dolayısıyla iman, takvâ sahibi olmanın zaruri şartıdır. Takvâ, iman ile değer kazanır, iman olmadığında, muttakîlerin özelliklerini benimsemenin bir manası ve değeri yoktur.¹⁴³

İmanın çeşitli eylemler vasıtasıyla gün yüzüne çıkmasında takvâ aktif bir rol oynamaktadır. İmandaki samimiyet onun sadece dil ile ikrar edilmesi değil, kalpte yer edinmesidir. Bu samimiyet, kulun davranışları ile ortaya çıkar. İman, kalbin tasdiki olmakla beraber, sâlih ameller de onun semeresi ve sonucudur. Kur’an, bu noktada mü’min için ideal bir hayatın resmini çizer ve muttakîler de Kur’an’ı rehber edininip Allah’a sığınarak imanlarını kemale

¹³⁹ Tirmizî, “Zühd”, 29; İbn Mâce, “Zühd”, 1. *Sünenü İbn Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût’a göre hadisin isnadı zayıftır. İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/223. Elbâni hadisin çok zayıf olduğunu söylemiştir. el-Elbâni, *Zaifu’t-Terğîb ve’t-Terhîb*, 2/363.

¹⁴⁰ Abdurrahmân el-Mübârekfûrî, *Tuhfetü’l-Ahvezi*, 7/3. Zühd anlayışları ve dünyaya bakışları konusunda geniş bilgi için bk. Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 373-412.

¹⁴¹ Buhârî, “İman”, 30; Nesâî, “İman”, 28. *Sünenü’n-Nesâî* muhakkiki Muhammed Enes Mustafa el-Hanne’ye göre hadis sahihtir. Nesâî, *Sünenü’n-Nesâî*, 8/205.

¹⁴² İbn Hacer, *Fethu’l-Bârî*, 1/94.

¹⁴³ Orhan İyibilgin, “Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı”, *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2024/1), 180.

erdirebilirler.¹⁴⁴ Âyette, “*iman ettik*” diyen bedevilere, henüz imanın onların kalplerine yerleşmediği sadece boyun eğdikleri Allah Rasûlü'ne vahyedilmiştir. Ayetin devamında, “*Mü'minlerin sadece Allah'a ve Rasûlü'ne iman edip şüphe duymayan içi ve dışı bir olan kimseler olduğu*”¹⁴⁵ zikredilmektedir. İşte takvâ, mü'minin imanını muhafaza etmesinde, şüpheye düşmemesinde, içinin ve dışının bir olmasında en büyük dayanağıdır.

Birçok hadiste mü'minler için takvânın önemi üzerinde durulmuştur. İman Allah'a inanmak iken takvâ bu inancın gereği olarak saygı ve sorumluluk bilinci içerisinde amellere yön vermektir. Takvânın olmadığı bir iman, kulun Yüce Allah'a olan bağlılığını ve samimiyetini hiç şüphesiz azaltmaktadır. Bu yönüyle takvâ ve iman, birlikte olmalarıyla anlam kazanmaktadır.

Allah Rasûlü insanları takvâ sahibi mü'min ve bahtsız günahkârlar olarak iki gruba ayırarak mü'mini takvâ ile beraber, fâcir kimsenin ise onu helâk edecek şeylerle beraber olacağını şu hadisle bildirmiştir: “*Mü'min takvâ sahibidir, fâcir ise şakidir (inkâr eden ve kötü amel işleyendir) (مُؤْمِنٌ تَقِيٌّ وَفَاجِرٌ شَقِيٌّ)*.”¹⁴⁶ Mü'min, dünya hayatının imtihanlarında yolunu ancak takvâ ile bulabilir. Hz. Peygamber, Yüce Allah'ın mal, rızık ve ilim verdiği kul, “*Allah'a karşı sorumluluk bilinci taşır (يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ)*”; ilmin bulunmadığı kul ise, “*Rabbine karşı sorumluluk bilinci taşımaz (لَا يَتَّقِي فِيهِ رَبَّهُ)*”¹⁴⁷ diyerek takvânın ilimle beraber bulunabileceğini belirtmiştir. Çünkü mü'minde bulunan ilim, onun malını ve davranışlarını hak yolda harcamasına imkân sağlarken, ilmin bulunmadığı kişinin herhangi bir sorumluluk bilinci taşıması düşünülemez. Yine aynı hadiste takvâ sahibi olan ve olmayan kimselerin özellikleri zikredilmiştir. Buna göre takvâ sahipleri; sıla-i rahimi kesmeyen, kendisine verilen nimetlere karşılık Allah'ın hakkını bilen kimselerdir. Takvâ sahibi olmayanlar ise sıla-i rahimi kesen ve Allah'ın hakkını yerine getirmeyen kimselerdir. Dolayısıyla takvâ, mü'mine Yüce Allah'ın hakkı ile ilgili durumlarda sorumluluk bilinci kazandırırken, Müslümanlar arasındaki sevgi ve iletişimi de arttırmaktadır.

Allah Rasûlü, “*Mü'minin sahip olduğu en hayırlı şey, Allah'a karşı sorumluluk bilinci içerisinde olmasıdır (مَا اسْتَفَادَ الْمُؤْمِنُ بَعْدَ تَقْوَى اللَّهِ خَيْرًا)*”¹⁴⁸ diyerek mü'minler için takvânın önemine işaret etmiştir. Aynı zamanda erkek ve kadınlara bir hutbe irad ettiği zaman sırasıyla bu iki grubun yanına gidip, “*Yüce Allah, bana Allah'a karşı sorumluluk bilinci içerisinde olup sakınmanızı ve doğru söz söylemenizi emretmemi emir buyurmaktadır (إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَأْمُرُنِي أَنْ أَمُرْكُمْ أَنْ تَتَّقُوا اللَّهَ)*”¹⁴⁹ buyurarak iman edenlerden, davranışlarını takvâ ile sürdürmelerini ve düzenlemelerini istemiştir. Yine kalbleri titreten bir konuşma yaptıktan sonra ashâb, ondan kendilerine tavsiyede bulunmasını istemişler. Allah Rasûlü de, “*Sizlere takvâyı tavsiye ediyorum (أَوْصِيَكُمْ بِتَقْوَى اللَّهِ)*”¹⁵⁰

¹⁴⁴ Mehmet Çalışkan, “Hucurât Suresi Bağlamında Takva”, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/11 (2017), 99.

¹⁴⁵ el-Hucurât 49/14.

¹⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 119; Tirmizî, “Menâkıb”, 76; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/349, H. No: 8736. Muhakkik Şuayb el-Arnaût, Ebû Dâvûd'un rivayetine “sahih li gayrihi”; Ahmed b. Hanbel'in rivayetine ise “hasen” demiştir. Elbânî de hadis için “hasen” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/438; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/349; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 3/599.

¹⁴⁷ Tirmizî, “Zühd” 17; İbn Mâce, “Zühd”, 26; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/561, H. No: 18031. İbn Mâce'nin rivayetinde takvâ ile ilgili ibareler geçmemektedir. *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “hasen”; Elbânî ise “sahih” demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 5/306; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/562; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*, 2/535.

¹⁴⁸ İbn Mâce, “Nikâh”, 5. Muhakkik Şuayb el-Arnaût hadis için “zayıf” demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/62.

¹⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/235, H. No: 19488. Muhakkik Şuayb el-Arnaût hadis için “zayıf” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/236.

¹⁵⁰ Ebû Dâvûd, “Sünne”, 6; İbn Mâce, “Sünne”, 6; Dârimî, “Mukaddime” 16; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/373, H. No: 17144. *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 7/17; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 1/28 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/373; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 1/228.

demıştır. Mü'minin takvâ üzere olması hâlinde Allah'ın sevgisine de mazhar olacağını, “Allah iyi işler yapan, takvâ sahibi ve kendilerini halktan gizleyen kullarını sever (إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْأَبْرَارَ الْأَتْقِيَاءَ) (الْأَخْفِيَاءَ)”¹⁵¹ sözleriyle belirtmiş, Abdullah b. Mesud da buraya işaret ederek, “Sizler Allah'tan gerektiği gibi sakındığı sürece hayır üzeresiniz (وَإِنَّ أَعْدَابَكُمْ لَنْ يَزَالَ بِخَيْرٍ مَا اتَّقَى اللَّهَ)”¹⁵² ifadesini kullanmıştır.

Öte yandan Hz. Peygamber'in dualarında sıkça kullandığı ifadeler, Müslümanların hayatlarına yön vermeleri gereken önemli kavramlara örnek teşkil eder. Kulluğun en güzel örneği Hz. Peygamber'in bu mertebede daima Allah'a karşı niyazlarda bulunması Müslümanların hangi durum, şart ve mevkide olurlarsa olsunlar bu nimetlerin kaynağının Yüce Allah, bunu sürdürecektir olanın da ancak Allah Teâlâ olduğunu daima hatırlarında tutmalarını sağlar. Allah'tan en çok sakınan kul olarak Allah Rasûlü, “Allah'ım senden hidayet, takvâlı olmak, iffetli olmak ve zenginlik dilerim (اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ الْهُدَى وَالْتَّقَى وَالْعِفَّةَ وَالْغِنَى)”¹⁵³ diyerek takvânın önemini hatırlatmıştır.

Hz. Peygamber, herhangi birisini ordunun başına tayin ettiği zaman, o kişinin takvâ sahibi olmasını ve Müslümanlara iyi davranmasını isterdi.¹⁵⁴ Şüphesiz O'nun takvâyı, ordu komutanları için istemesinde pek çok hikmet bulunmaktadır.¹⁵⁵ Kul, içinde bulunduğu âcizlik ve zaaftan, ancak Yüce Allah'ın dergâh-ı izzetine sığınarak kurtulabilir. Bunun bilincinde olan Hz. Peygamber, Yüce Allah'tan daima takvâ sahibi bir kul olmayı niyaz etmiştir. Çünkü rıza-yı ilahiye ulaşmak ancak takvâ ile mümkündür. Bir hadisinde Hz. Peygamber, “Rabbim, nefsimi takvâsını ver (اللَّهُمَّ آتْ نَفْسِي تَقْوَاهَا), onu tertemiz kıl, sen onu pak kılanların en hayırlısıdır. Sen onun hem mevlâsı hem de velisisin”¹⁵⁶ buyurmuştur. Demek ki kulun takvâyâ ulaşması, nefsinin temizlemesinden geçmektedir. Tezkiyenin üç derecesi bulunmaktadır.

a) İman ederek şirkten uzak durmak, böylelikle cehennemden kurtulmak.

b) İslâm'ın emir ve nehiyelerine hakkıyla tabi olup kulluk ederek kendini azaptan uzak tutmaya çalışmak.

c) Takvânın en yüksek derecesi, ilahi emir ve yasaklara tam bir teslimiyetle uyduktan sonra kulun bütün benliği ile Yüce Allah'a yönelmesi ve kendisini ondan alıkoyacak her şeyden kaçınmasıdır.¹⁵⁷

Kısaca kulun nefsinin temizlemesi, ilk aşamada şirkten kurtularak yani iman ederek mümkün olur. İkinci aşamada emir ve yasaklara uyarak azaptan sakınmak nefsinin temizler. Son aşamada ise bütün benliği ile Allah'a dönerek kendisini Yüce Allah'tan uzaklaştıracak bütün şeylerden vazgeçerek nefsinin tezkiye eder.

¹⁵¹ İbn Mâce, “Fiten”, 16. Muhakkik Şuayb el-Arnaût hadisin ravilerinden İsa b. Abdurrahmân sebebiyle isnadın zayıf olduğunu söylemiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 5/126.

¹⁵² Buhârî, “Cihâd”, 109. Hadisi *Kütüb-i Tis'a* imamlarından sadece Buhârî rivayet etmiştir.

¹⁵³ Müslim, “Zikir”, 72; Tirmizî, “Daavât”, 73; İbn Mâce, “Dua”, 2. Tirmizî, hadis hakkında “hasen sahih”; *Sünenü İbni Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî “sahih” demiştir. İbn. Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 5/8; el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 3/438

¹⁵⁴ Müslim, “Cihâd”, 3; Tirmizî, “Diyet”, 14; İbn Mâce, “Cihâd”, 38; Dârimî, “Siyer”, 5. Tirmizî hadis hakkında, “hasen sahih” derken *Sünenü İbni Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, Elbânî ve *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selem Esed “sahih” demişlerdir. el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 2/107; İbn Mâce, *Sünenü İbni Mâce*, 4/119; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1584.

¹⁵⁵ Süleymân b. Muhammed el-Luhaymidî, *Şerhu Bulûğil-Merâm bi Tarikati Suâl ve Cevâb*, (y.y.: ts.), 2241-2242.

¹⁵⁶ Müslim, “Zikir”, 73; Nesâî, “İstiâze”, 13; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/61, H. No: 19308. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis hakkında, “sahih” ifadesini kullanmışlardır. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 32/61; el-Elbânî, *Sahihu Süneni'n-Nesâî*, 3/1111.

¹⁵⁷ Hüseyin Kerem Ece, *İslam'ın Temel Kavramları*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2000), 667.

Netice itibariyle, kâinattaki en yüce hakikat imandır. Ancak iman, kor alev gibidir.¹⁵⁸ Dünya hayatı mü'min için bir zindandır.¹⁵⁹ Yüce Allah'ın belirttiği üzere bu imanı korumada kişi açlıkla, korkuyla, canı ve malıyla sınanır.¹⁶⁰ Mü'minin imanını koruma noktasında sarılacağı en güzel şey takvâ elbisesidir.¹⁶¹ Mü'min tüm davranışlarında takvâ bilinciyle hareket ederek bunların ilahi iradeye uygun olup olmadığı kaygısını taşımalıdır. Mü'min Allah'a karşı derin bir saygı içerisinde bulunarak onun hoşnutluğunu her şeyden üstün tutar ve bu şekilde takvâsı Yaratan'a ulaşır. Böylece Yüce Allah'ın rızasının aksine olacak durumlardan sakınır ve takvâ elbisesine bürünerek¹⁶² dâreyn saadetine kavuşur. Bunun yanında takvâ elbisesine bürünen mü'minin nefsanî istekleri körelir ve günah arzusu kapanır. Takvâ, kötülüğü ve hayasızlığı kapatmada bir zırh ve koruyucu vazifesi görür. Elbisenin bedeni kapatması gibi takvâ da ruhun kötü duygularını kapatarak onu süsler. Dolayısıyla muttakî mü'minin üzerinde kötü herhangi bir sıfatın tezahür etmesi düşünülemez.¹⁶³

2.7. Takvânın Sosyal Hayata Etkisi

Takvâ, bireysel ibadetlerde derin bir huşû ve samimiyetle, toplumsal ilişkilerde ise adalet, dürüstlük ve merhametle kendini gösterir. Hz. Peygamber, mü'minlerin kalbinde takvâ tohumlarını ekmiş ve bu kavramın İslam toplumunun temel taşı olması gerektiğini tebliğ etmiştir. Bu şekilde Hz. Peygamber takvâyâ sosyal boyutlar da kazandırmıştır.

Takvâ, sadece dini vecibelerin yerine getirilmesi anlamına gelmez, aynı zamanda ahlâkî faziletlerin ve insanî değerlerin yaşatılması anlamına gelir. Hz. Peygamber takvâ ölçülerindeki yaşantısıyla, yalnızca Allah'a olan bağlılığını ve saygısını göstermekle kalmayıp, aynı zamanda içtimaî hayatta karşılaşılan her türlü olayda bir kılavuz olduğunu göstermiştir.

Takvâ kelimesinin bulunduğu bazı hadislerde günlük konuşma dilinde bulunan herhangi birisinin bir haksızlık yapması yahut yanlış davranıldığı düşünüldüğünde "Allah'a karşı sorumluluk bilincinde ol" veya "Allah'tan çekinmiyor musun" anlamında kullanıldığı, bazı rivayetlerde ise hoş olmayan davranışları terk etmek yahut bunları yapmamak şeklinde takvâyâ uygun olan emirlerin bulunduğu görülmektedir. Söz konusu rivayetler incelendiğinde bunların sabra teşvike yönelik olduğu, karı-koca ve insanlar arası iletişimi düzenleyen, doğruluğa yönlendirip yalancı şahitliğin ve zulmetmenin önüne geçilen ittikâ emirleri olduğu görülmektedir.

Çalışmanın bu bölümünde sosyal hayatta takvânın durumu incelenecektir.

2.7.1. Sabır-Takvâ İlişkisi

Dünya hayatının çeşitli musibetlerine karşılık sabretmek ve bu şekilde Yüce Allah'ın emir ve yasaklarına uyarak azaptan sakınmak, Kur'an'ın değindiği önemli hususlardandır.¹⁶⁴ Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olmak her hâl ve durumda takvâyâ uygun davranışlarda bulunmakla mümkündür. Nitekim kabrin başında ağladığı görülen bir kadına Allah Rasûlü, "Allah'a karşı sorumluluk bilincinde ol ve sabret (اتَّقِ اللَّهَ وَاصْبِرِي)"¹⁶⁵ diyerek takvâyâ uygun davranmasını istemiştir. Elbette kişinin herhangi bir yakınına kaybetmesi durumunda ağlaması fitri bir durumdur. Ancak kişinin bu gibi durumlarda itidali koruması önemlidir. Bir musibete

¹⁵⁸ Tirmizi, "Fiten", 73.

¹⁵⁹ Müslim, "Zühd", 1.

¹⁶⁰ el-Bakara 2/155.

¹⁶¹ el-A'râf 7/26.

¹⁶² İbrahim Kâfi Dönmez, *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006), 4/1913.

¹⁶³ *Kur'an Yolu Tefsiri*, 2/514.

¹⁶⁴ "...Eğer sabreder ve sakınırsanız bilin ki bu size gereken davranışlardandır." Âl-i İmrân 3/186.

¹⁶⁵ Buhârî, "Ahkâm" 11; Müslim, "Cenaze", 15; Ebû Dâvûd, "Cenaze", 27; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/443, H. No: 12458.

uğrayan kimsenin yanaklarını dövmesi, yakasını yırtması, feryat figan ağlaması gibi cahiliye adetleri yasaklanmıştır.¹⁶⁶ Nitekim Hz. Peygamber'in uyardığı kadın bu tarz davranışlara girip kendinden geçmiş olmalı ki kendisini uyarının Hz. Peygamber olduğunu fark edememiş daha sonrasında özür dilemek için yanına gitmiştir. Hz. Peygamber o kadına, “*Sabır ilk vurduğu (geldiği) andadır*” buyurarak kulun sabır göstererek, mutedil davranmasını tavsiye etmiştir.

Takvâ aynı zamanda eşler arası iletişimde de sabır gösterilmesini sağlar. Günümüzde boşanmaların artması, eşlerin birbirlerine karşı hoşgörülü davranmamaları ve bazı hataları görmezden gelmeyecek iletişimi koparmalarının bir sonucu olarak karşımıza çıkmaktadır. Nebevî eğitim modelinde eşler arası ilişkilerde Allah'ın hoşnutluğunu kazanacak davranışlar öğütlenmiş, eşlerin birbirlerine hakları olduğu hatırlatılmıştır. Kendisinden ayrılmak isteyen karısı için Allah Rasûlü'nün yanına giden Muğis, Hz. Peygamber'den karısı ile konuşmasını istemiştir. Allah Rasûlü de Muğis'in karısı Berire'yi çağırarak “*Allah'a karşı sorumluluk bilincinde ol. Çünkü o senin eşindir. Çünkü o senin eşin ve çocuğunun babasıdır (يَا بَرِيرَةُ اتَّقِي اللَّهَ فَإِنَّهُ زَوْجُكَ)*”¹⁶⁷ diyerek eşler arasında orta yolu bulmaya çalışmış, birbirlerine hoşgörülü davranmalarını, yaşanan sıkıntılarda birbirlerine sabretmelerini tembihlemiştir.

Sabretmenin takvâya uygun bir davranış olduğunu gösteren olaylardan birisi de, Allah Rasûlü'nün kızı Hz. Fatıma'nın ev işlerinde çektiği zorluklardır. Hz. Fatıma elleriyle değirmen çeker, su tulumları taşır ve evini süpürmekten üstü başı toz içinde kalırdı. Bunu gören Hz. Ali ona babasından bir hizmetçi talep etmesinin önerir. Hz. Peygamber'in yanına giden Hz. Fatıma bir sıkıntısının olduğunu söyleyemez. Bunun üzerine Hz. Ali ev işlerinde Hz. Fatıma'nın yaşadığı zorlukları anlatır ve onun bir hizmetçi talep ettiğini söyler. Allah Rasûlü “*Ey Fatıma Allah'a karşı sorumluluk bilincinde ol, Rabb'inin emrini yerine getir (اتَّقِي اللَّهَ يَا فَاطِمَةُ وَأَدِّي فَرِيضَتَهُ)*”¹⁶⁸ diyerek çektiği sıkıntılara sabretmesini öğütler.

2.7.2. Takvâ-Yemin İlişkisi

Takvânın hadislerde karşımıza çıktığı bir diğer husus yemin meselesidir. Malumdur ki kişinin yaptığı yeminlere samimiyetle bağlı kalması gerekir. Ancak bazı durumlarda yapılan yeminler zulüm ve hata oluşturmakta ve insanlara zarar vermektedir. Âyette, (*وَلَا تَجْعَلُوا اللَّهَ عُرْضَةً*) “*Yeminlerinizden dolayı Allah'ı, iyilik etmeye, kötülükten sakınmaya ve insanların arasını düzeltmeye engel kılmayın. Allah her şeyi iştir ve bilir*”¹⁶⁹ buyrulurak iyiliğe, takvâya ve insanların arasını düzeltmeye engel olan yeminlerin bir değerinin olmadığına dikkat çekilmiştir. Allah Rasûlü de bir hadisinde, “*Her kim bir meselede yemin edip daha sonrasında Allah için takvâya daha uygun olanı görürse; takvâya uygun olanı yapsın (مَنْ خَلَفَ عَلَى يَمِينٍ ثُمَّ رَأَى أَنَّهَا لَيْسَتْ مِنَ اللَّهِ، فَلْيَأْتِ التَّقْوَى)*”¹⁷⁰ diyerek yapılan yeminlerde maslahatı

¹⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-Bâri*, 3/167.

¹⁶⁷ Buhârî, “Talâk”, 16; Ebû Dâvûd, “Talâk”, 19; Nesâî, “Âdâbu'l-Kadâ”, 29; İbn Mâce, “Talâk”, 29; Dârimî, “Talâk”, 15; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/342, H. No: 1844. “*اتَّقِي اللَّهَ*” ibaresi sadece Ebû Dâvûd'un rivayetinde geçmektedir. *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed ve Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3/548; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/223; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/343; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1472; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 3/1101.

¹⁶⁸ Ebû Dâvûd, “Harâc”, 20. Sünenü Ebî Dâvûd muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “zayıf” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/607.

¹⁶⁹ Bakara 2/224.

¹⁷⁰ Müslim, “Eymân”, 15; Nesâî, “Eymân”, 15; İbn Mâce, “Kefâret”, 7; Dârimî, “Eymân”, 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/177, H. No: 18244. Hadiste geçen “*التَّقْوَى*” ibaresi sadece Müslim'in rivayetinde yer almaktadır. *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed ile Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 3/245; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 30/177; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1012; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*, 2/802.

gözetmeyi, takvâyaya uygun işler yapmayı emretmiştir. Takvâ, Allah rızasını gözetmeyi, yapılan davranışlarda günahlardan sakınmayı ve toplumsal ilişkilerde güzel ve adil davranmayı gerektirir.

2.7.3. Takvâ-Vasiyet İlişkisi

Vasiyet fıkıhta “kişinin ölümden sonrasına izafe edileni temlik etmesi, ölümden sonra yapılmasını istediği şey anlamına gelir.”¹⁷¹ Geçmişten günümüze değin tüm toplumlarda görülen vasiyet, bazı sınırlamalarla fertlerin ve kamu düzeninin korunmasını amaç edindiği için meşru görülmüştür. İslam dini de birtakım hudutlarla kişiye vasiyet hakkı tanımıştır.¹⁷² Vasiyet toplumsal düzeni sağlama ve insan haklarını koruma noktasında önemli bir olgudur.¹⁷³ Kur'an-ı Kerim'de “Birinize ölüm yaklaştığında, eğer geriye mal bırakıyorsa anasına, babasına ve akrabasına uygun bir vasiyette bulunması, sakınanlara bir borç olmak üzere yazıldı”¹⁷⁴ âyetiyle vasiyetin muttakiler için gerekli olduğu vurgulanmıştır.

Konu ile ilgili bir hadiste, “Kim vasiyet yapmış bir şekilde ölürse, o kimse bir yol ve sünnet üzere, takvâ, şehadet ve bağışlanma üzerine ölmüş olur. *مَاتَ عَلَىٰ وَصِيَّةٍ، مَاتَ عَلَىٰ سَبِيلٍ*”¹⁷⁵ buyrulur bu durumun ehemmiyetine işaret edilmiştir. Hz. Peygamber'in vasiyet üzerinde durmasının elbette birçok hikmeti vardır. Kişinin ölmeden önce vasiyetini yapması, mirastan pay düşen kişiler arası çekişmeleri önlemesi açısından gereklidir.

Öte yandan vasiyet sadece mülkün pay edilmesi değil, kulun ölüm gelmeden önce yakınlarına tavsiyelerde bulunması şeklinde de gerçekleşmektedir. Hz. Peygamber'in Ashabından Ubâde b. Sâmî'tin ölüm anında oğlu Velid'e “Ey evladım! Allah'a karşı daima sorumluluk bilincinde ol. İyi bil ki, Allah'a karşı sorumluluk bilincine ulaşabilmek ancak Allah'a inanmak, hayır ve şer her türlü kaderin Allah'tan olduğuna imanla mümkündür (*يَا بُنَيَّ، اتَّقِ اللَّهَ، وَاعْلَمْ أَنَّكَ لَنْ (تَقِيَ اللَّهَ حَتَّىٰ تُؤْمِنَ بِاللَّهِ وَتُؤْمِنَ بِالْقَدْرِ كُلِّهِ خَيْرِهِ وَشَرِّهِ*) Bu inanç dışında bir inançla ölürsen Cehenneme girersin”¹⁷⁶ şeklindeki beyanı takvânın da vasiyet edilebileceğini gösterir.

2.7.4. Takvâ-Yetimler İlişkisi

Babası vefat etmiş yahut babasından ayrı düşmüş henüz buluş çağına ulaşmamış çocuklara yetim denmektedir.¹⁷⁷ Savaşın ve kan davasının yaygın olduğu cahiliye döneminde ölen kimseler arkalarında birçok yetim çocuk bırakmaktaydı. Kendisi de bir yetim olan Hz. Peygamber, yetimlerin hakları üzerinde büyük bir hassasiyetle durmuştur. Allah Rasûlü'nün, “Kendisinin ya da başkasının yetimine bakıp işlerini yürüten kimse, haksızlıktan sakındığı takdirde (*إِنَّا اتَّقَى*), (şehadet parmağını ve orta parmağını göstererek) cennete benimle şöyledir”¹⁷⁸ dediği rivayet edilmiştir. Muttakî, yetim kimseye Allah'ın bir emaneti olarak bakar. Malına sahip çıkıp ona ikramlarda bulunur. Onun hakkına girmekten son derece imtina eder. Allah Rasûlü böyle davranan mü'minlere cenneti müjdelemiştir.

¹⁷¹ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 252.

¹⁷² en-Nisâ 4/11-12; el-Mâide 5/106.

¹⁷³ Abdusselam Arı, “Vasiyet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/553.

¹⁷⁴ el-Bakara 2/180.

¹⁷⁵ İbn Mâce, “Vasiyet”, 2. *Sünenü İbn Mâce* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “zayıf” demiştir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 4/9.

¹⁷⁶ Tirmizî, “Kader”, 17; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/378, H. No: 22705. Tirmizî hadis için “garib” demiştir. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için “sahih” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 37/379; el-Elbânî, *Sahihu Süneni't-Tirmizî*, 2/450.

¹⁷⁷ Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 258; Rağb el-İsfahanî, *el-Müfredât*, 889.

¹⁷⁸ Müslim, “Zühd”, 42; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Saç”, 5; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/565, H. No: 8881. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “Müslim'in şartlarını taşıyan sahih hadistir” demiştir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 14/565.

Öte yandan maddi durumlarda zorluk yaşayan bir sahabi, yanında malı bulunan bir yetimin bulunduğunu söyleyince Allah Rasûlü, “*İsrafetmeyip bir sermaye edinmeyerek yetiminin malından ye*” buyurmuştur. Hadisin devamında hadisin sahabi ravisi Hz. Peygamber’in şöyle dediğini rivayet etmiştir: “*Ve sen malını yetiminin malıyla koruma (وَلَا تَقِي مَالَكَ بِمَالِهِ)*.”¹⁷⁹ Velinin, eli altındaki yetimin malını muhafaza edip işletmesi, onun işini ve hizmetini görmesi hasebiyle, yaptığı işler mukabilinde geçimini tedarik edeceği makul bir ücreti almasına Hz. Peygamber cevaz vermiştir.¹⁸⁰ Ancak yine Hz. Peygamber, bu durumdaki kişilerin mallarını, yetimlerin mallarıyla güvence altına almalarını yasaklamıştır. Dolayısıyla kişi sadece yaptığı işin karşılığında yetimin malından hakkını alabilir. Kendi malını korumak ve sermayesini arttırmak için yetimin malını kullanması takvâyaya uygun bir davranış değildir.

2.7.5. Takvâ-Kadınlar İlişkisi

Ataerkil bir yapıya sahip olan Cahiliye Araplarında kadının konumu, mensubu olduğu aileye göre değişmekte ve sosyal statüsüyle belirlenmekteydi. Bu dönemde kadına toplumun bir parçası değil, erkeklerin isteklerini ve hizmetlerini yerine getirmek için yaratılmış bir varlık gözüyle bakılmaktaydı.¹⁸¹ Hz. Peygamber içerisinde yaşadığı toplumu dini, siyasi, sosyal ve daha birçok yönden köklü bir biçimde değiştirmiştir. Cahiliye karanlığının hüküm sürdüğü bu dönemdeki birçok haksız ve çirkin uygulama İslâm’ın gelmesiyle yok olmuştur. Buna göre aile müessesesi şefkat ve adalet temelinde tekrar tesis edilmiş, kadının toplum içindeki konumu ve hakları güvence altına alınmıştır. Hz. Ömer’in, “*Bizler cahiliye döneminde kadınları önemsemezdik. Ama İslâm gelip de Allah onları söz konusu edince, bu sebeple onların üzerimizde bir haklarının bulunduğunu gördük*”¹⁸² sözleri İslamiyet’in kadın hakları konusunda toplumsal düzeni temelden değiştirdiğini gösteren önemli bir işaretir.

Hz. Peygamber, kadının toplumsal rolünün cahiliye dönemine geri dönmemesi için çaba sarf etmiş, kadınların haklarına hassasiyet göstermeleri hususunda müminleri uyarmıştır. Hz. Peygamber’in Veda Hutbesi’nde, “*Kadınlar hakkında Allah’a karşı sorumluluk bilincinde olun (اتَّقُوا اللَّهَ فِي النِّسَاءِ)*. Çünkü siz onları Allah’ın emaneti olarak aldınız ve onları Allah’ın kelimesi ile kendinize helâl kıldınız”¹⁸³ buyurması, bu konuda müminlerin dikkatli davranmaları gerektiğini gösterir. Hz. Peygamber’in ümmetine bu son hutbesinde dikkat edilmesini istediği tüm hususlar muttakî mü’min için oldukça önemlidir. Doğan çocuğun cinsiyeti nedeniyle sorgulanması, kadının değersiz ve uğursuz bir mal olarak görülmesi, erkeğe nazaran daha zayıf olduğu için haklarının gasp edilmesi, hukukî haklarının korunmaması İslâm’da çirkin telakki edilmiş ve kadınların toplumdaki yeri ve kadın hakları güvence altına alınmıştır.¹⁸⁴ Kadın, insan olması

¹⁷⁹ Ebû Dâvûd, “Vasiyet”, 9; İbn Mâce, “Vasiyet” 9; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/594, H. No: 7022. Ebû Dâvûd’un rivayetinde “تَقِي” ibaresi geçmemektedir. *Sünenü Ebî Dâvûd*, *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “hasen” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/495; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 4/21; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 11/594.

¹⁸⁰ Azîmâbâdî, *Aynu’l-Ma’bûd*, 8/53.

¹⁸¹ Geniş bilgi için bkz. Şemsettin Günaltay, “İslamdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekiller”, *TTK Belleten* 15/60 (1951), 692-693,696; Ramazan Altıntaş, “Cahiliye Arap Toplumunda Kadın”, *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 82.

¹⁸² Buhârî, “Libâs”, 31; Müslim, “Talâk”, 31; Tirmizî, “Tefsîr”, 65; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/346, H. No: 222. Tirmizî hadis için “hasen sahih garib” demiştir. *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ile Elbânî hadis için “sahih” demişlerdir. Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/350; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni’t-Tirmizî*, 3/356.

¹⁸³ Müslim, “Hac”, 147; Ebû Dâvûd, “Menâsik” 56; Tirmizî, “Tefsîr”, 10; İbn Mâce, “Menâsik”, 84; Dârimî, “Menâsik”, 34. *Sünenü Ebî Dâvûd* muhakkiki Şuayb el-Arnaût, Elbânî ve *Sünenü’l-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed hadis için “sahih” demişlerdir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 3/287; İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 4/262; el-Elbânî, *Sahîhu Süneni’t-Tirmizî*, 3/243; Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, 2/1172.

¹⁸⁴ el-Bakara 2/187, 228, 229, 232, 233, 237; en-Nisâ 4/7, 11, 12, 19, 20, 21, 24, 25, 32, 127, 128, 176.

yönüyle erkeğe verilen haklardan aynı şekilde istifade eder. Bu hakların çerçevesi ve sınırları Kur'an ve sünnette çizilmiştir. İslâm, kadın haklarını güvence altına alarak aile kurumunu korumuştur.

2.7.6. Takvâ-Hayvanlar İlişkisi

Hayvanlar insanların işini yapmakta, yiyecek, içecek ve giyecek ihtiyaçlarını karşılamaktadır. Dolayısıyla insan, emri altında bulunan bu hayvanların haklarını korumalı, onlara merhametle davranmalıdır. Nitekim yeryüzündeki nimetler sadece insana özgü değildir. Hayvanlar da bu kâinata kendi yaşam alanına sahiptir. Bu alanlara ve hayvan haklarına karşı nezaket sahibi olmak takvânın gereğidir. Yaptığı her davranıştan hesaba çekileceğini bilen muttakî mü'min hayvanların haklarını gözetir. Muttakî mü'min, hayvanların, her ne kadar konuşmıyor olsalar da ahirette kendisine davacı olabileceklerinin bilinciyle hareket eder.

Kur'an'da Hz. Peygamber için, “*Ve seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik*”¹⁸⁵ ifadesi geçmektedir. Susuzluktan halsiz kalmış bir köpeğe su vermek Allah'ın ödülü ve hoşnutluğuyla neticelenirken¹⁸⁶, kedisini bağlayıp aç bırakan ve bundan dolayı ölmesine neden olan kadının da cehenneme girdiği bildirilmiştir.¹⁸⁷ Açlıktan karnı sırtına yapışmış bir deveyi gören Allah Rasûlü, devenin sahibine, “*Bu dilsiz hayvanlar hakkında Allah'a karşı sorumluluk bilincinde olun (اتَّقُوا اللَّهَ فِي هَذِهِ الْبَهَائِمِ الْمُعْجَمَةِ)*. Onlara (binmeye) elverişli hallerinde bininiz ve (yenmeye) elverişli hallerinde onları yiyiniz”¹⁸⁸ demesi, takvânın hayvanları da içine aldığı gösteren güzel bir örnektir. Hadisten anlaşıldığı üzere hayvanları aç ve susuz bırakmak, üzerlerine taşıyacaklarından fazla yük yüklemek Allah'ın azabına sebep olmaktadır. Onlara ancak sağlıklı ve güçlü zamanlarında binileceği, yine elverişli oldukları zaman kesilmeleri gerektiği emredilmiştir. “Bu dilsiz hayvanlar” ifadesiyle de onların merhamete muhtaç olduklarına işaret edilmiştir.¹⁸⁹

Sonuç

Takvâ kavramı İslâm öncesi dönemde maddî bir tehlikeden korunmak, sakınmak anlamlarına gelirken, Kur'an'ın literatürüne girmesiyle sözlük anlamını da içine alarak farklı manalar kazanmıştır. Kulluğun en üst mertebesi olan takvâ, Allah'ın emir ve yasaklarını yerine getirme noktasında ortaya çıkan saygı ve sorumluluk bilinci olduğu ifade edilebilir. Bu bilinç hâli kişinin davranışlarını düzenlemesine, kendisini azaba götürecek her türlü davranıştan korunmasına, nefsinin tezkiye etmesine; iman, itaat, ihlâs ve tövbe ile Allah'a yakınlaşmasına ve Hz. Peygamber'e tam anlamıyla tâbi olmasına imkân sağlamaktadır.

Takvâ kavramının geçtiği hadislere bakıldığında cahiliye dönemindeki “maddî bir tehlikeden korunmak” anlamının İslam sonrası dönemde de kullanıldığı görülmekle beraber muhtevası genişlemiştir. Buna göre takvâ hadislerde, Allah'a karşı saygılı olmak, bilinçli olmak, şüpheli şeylerden sakınmak, doğru yolu onunla bulmak, ateşten korunmak, Allah'a yakın olma

¹⁸⁵ el-Enbiyâ 21/107.

¹⁸⁶ Buhari, “Şirb”, 9; Müslim, “Selâm”, 153; Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 46; Mâlik b. Enes, *el-Muvatta'*, “Sıfatu'n-Nebi”, 23; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/410, H. No: 10699. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/201; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 16/410.

¹⁸⁷ Buhârî, “Bedu'l-Halk” 15; Müslim, “Tevbe” 25; İbn Mâce, “Zühd”, 30; Dârimî, “Rikâk”, 93; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/509, H. No: 7547. *Sünenü İbn Mâce* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût ve *Sünenü'd-Dârimî* muhakkiki Hüseyin Selim Esed hadis için “sahih” demişlerdir. İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, 5/325; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 12/510; Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, 3/1856.

¹⁸⁸ Ebû Dâvûd, “Cihâd”, 46; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/165, H. No: 17625. *Sünenü Ebî Dâvûd* ve *el-Müsned* muhakkiki Şuayb el-Arnaût hadis için “sahih” demiştir. Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 4/200; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/166.

¹⁸⁹ Azîmâbâdî, *Avnu'l-Ma'bûd*, 7/158.

hâli ve Allah katında tek değer ölçüsü, değerli olma durumu, günah işlemeyi önleyen ve kalpte bulunan bir bilinç hâli, dünyalığı istemede aşırıya gitmemek, cennete girmeye vesile olan şey, ibadetlerde ve davranışlarda ölçülü olmak anlamlarına gelirken en takvâlı olanın Hz. Peygamber olduğu vurgulanmaktadır.

Hz. Peygamber, takvâyâ yeni bir boyut getirerek bu kavrama toplumsal nizamı sağlama noktasında yeni anlamlar yüklemiştir. Buna göre takvâ herhangi bir sorun karşısında sabretmek, karı-koca arasındaki ilişkileri düzenlemek, doğruluk, insanlar arası iletişim, zulüm ve açgözlülüğün önüne geçmek, yemine ve emanete sadık kalmak, yetimlerin, kadınların ve hayvanların haklarına riâyet etmek gibi birçok hususu da ihtiva etmektedir.

Hadis rivâyetleri, takvâyı itidal çizgisine çekmiş; iman ve ahlâk ile arada kopmaz irtibatlar kurarak, soyut bir olgu olan takvâyı somut davranışları denetleyen bir denetçi konumuna getirmiştir. Bu yönüyle takvâ; kulun sadece ibadetlerinde değil, tüm yaşantısında şiar edinmesi gereken bir tutum ve bilinç hâlidir. Yani farkındalık, duyarlılık, hassasiyet ve sorumluluk bilincine sahip olmaktır. Takvâ, mü'minin kalbinde ve zihninde yer edinerek her an Allah'ın huzurunda olma şuuruna sahip olmaktır. Bu şuur, mü'minin nefsinin kontrol etmesine, kötü alışkanlıklardan ve ma'siyetten uzak durmasına imkân sağlar. Aynı zamanda, muttakî mü'min başkalarına karşı daima sorumluluk bilinciyle hareket eder, dürüst ve erdemli kalarak toplumda barış ve huzuru sağlanmasına yardımcı olmaktadır.

Hz. Peygamber takvâyı, Allah rızasına ulaştıracak davranışlar olarak müslümanlara öğretmiş, sözleri ve davranışlarıyla takvâ konusunda rol model olmuştur. Uygulamış olduğu birçok davranıştan sonra "*Allah'a karşı en fazla sorumluluk sahibi olan benim*" diyerek Müslümanlara, uyguladıklarını yapmalarını emretmiştir. Ayrıca onun dualarında sıkça Yüce Allah'tan takvâ sahibi bir kul olmayı istemesi, bu durumun Müslümanlar için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Ayrıca takvâ, diğer dinlerde bulunan eziyet ve çilekeş bir kulluk anlayışının aksine, kulun gücünün yeteceği ölçüde dinini yaşamasına, davranışlarında dengeli olmasına ve üzerinde hakları bulunan kimselerin haklarını gözetmesine imkân sağlamaktadır.

Çalışmada kelime ve terim odaklı seçilen hadislerin çoğunu sahih hadisler, az bir kısmını da zayıf hadisler oluşturmuştur. Takvâ hadislerinin en çok rivayet edildiği eser, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i iken, en az rivayetin bulunduğu kaynak *el-Muvatta'* olmuştur. Ayrıca kullanılan rivayetlerde mevzû hadislerle rastlanılmamıştır.

Kaynakça

- Abdulbâkî, Muhammed Fuâd *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1364/1945.
- Abdurrahmân el-Mübârekfûrî. *Tuhfetü'l-Ahvezi*. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.
- Afzalur Rahman. "Hz. Muhammed'in Sosyal Düzendeki Takvâya Yüklediği Yeni Mâna". *Siret Ansiklopedisi*. Erişim 5 Ağustos 2024.
<https://islamiyontem.net/kitaplar/Islam%20Tarihi/siret-ansiklopedisi/index.htm>
- Ahmed b. Hanbel. *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnaût. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Altıntaş, Ramazan "Cahiliye Arap Toplumunda Kadın", *Diyanet İlmî Dergi* 37/1 (2001), 61-86.
- Arı, Abdusselam. "Vasiyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/552-555. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Arı, Abdusselam. "Yetim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/501-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 11 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 1988.
- Azîmâbâdî, Ebu't-Tayyib. *Avnu'l-Ma'bûd Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*. 14 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1415/1994.
- Azîzî, Ali el-Bûlâkî. *es-Sirâcü'l-Münîr bi-şerhi'l-Câmi'i's-Sağîr*. 4 Cilt. by.: y.y., ts.
- Bayraktutar, Muammer. "Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur" Hadîsinin Hz. Peygamber'e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi". *Milel ve Nihal* 9/1. (Mart 2012). 31-80.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *el-Câmiu's-Sahîh*. 10 Cilt. Kâhire: Dâru't-Tâ'sîl, 1433/2012.
- Câhîz, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb. *el-Beyân ve't-Tebyîn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1423/2002.
- Cevherî, İsmail b. Hammâd. *es-Sihah Tâcu'l Luga ve Sihahu'l-Arabiyye*. thk. Ahmed Abdulğafur Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlm, 1407/1987.
- Cürçânî, Ali b. Muhammed eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Çalışkan, Mehmet. "Hucurât Suresi Bağlamında Takva". *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/11 (2017). 91-119.
- ed-Dârimî, Abdullah b. Abdurrahmân. *Sünenü'd-Dârimî*. thk. Hüseyin Selim Esed ed-Dârânî. 4 Cilt. by: Dâru'l-Muğnî, 1412/2000.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *İnanç, İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi*. 4 Cilt. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2006.
- Ebû Dâvûd es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût ve Muhammed Kâmil Kurra. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risâle, 1420/2009.
- Ece, Hüseyin Kerem. *İslam'ın Temel Kavramları*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu Süneni't-Tirmizî*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi. 1420/2000.

- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu Süneni'n-Nesâî*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü't-Terbiyyeti'l-Arabiyyi li-Düveli'l-Halîc, 1409/1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu'l-Câmî 'i's-Sağîr ve Ziyâdâtüh*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1408/1988.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Sahîhu't-Terğîb ve't-Terhîb*. 3 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi. 1421/2000.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Silsiletü'l-Ehâdisi's-Sahîha ve Şey'ün min Fıkhîhâ ve Fevâ'idihâ*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi, 1415/1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Zaîfu Süneni't-Tirmizî*. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1411/1991.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddîn. *Zaîfu't-Terğîb ve't-Terhîb*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Meârif li'n-Neşri ve't-Tevzîi. 1421/2000.
- Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.
- Fahrüddin er-Râzî. *Mefâtîhu'l-Ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyai't-Türâs, 1420/1999.
- Fîrûzâbâdî, Mecduddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâmûsu'l-Muhît*. thk. Enes Muhammed es-Sânî, Zekeriyâ Câbir Ahmed. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1429/2008.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Gazzâlî, Ebû Hamîd. *Abidler Yolu*. çev. Yaman Arıkan. İstanbul: Yaylacık Matbaası, 1968.
- Gezgin, Ali Galip. "Kur'an Meallerinde Takvâ Kelimesinin Türkçe'ye Çeviri Sorunu". *İnsan Bilimleri Araştırmaları* 7/14 (2005). 199-218.
- Güleç, Hasan. "Takvâ -I-". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/3 (Mayıs-Haziran 1974). 144-152.
- Güleç, Hasan. "Takvâ -II-". *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 13/4 (Temmuz-Ağustos 1974). 223-225.
- Günaltay, Şemsettin "İslamdan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekiller", *TTK Belleten* 15/60 (1951), 691-708.
- Heyet. *Kur'an Yolu Meâlî*. Ankara: Türkiye Diyanet İşleri Başkanlığı, 8. Baskı, 2020.
- Heyet. *Hadislerle İslâm*. 7 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 4. Basım, 2020.
- Izutsu, Toshihiko. *Kur'an'da Allah ve İnsân*. çev. Süleyman Ateş. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1975.
- İbn Battâl, Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl. el-Kurtubî. *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî li-İbni Battâl*. thk. Ebu Temîm Yâsir b. İbrâhim. 10 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- İbn Fâris, Ahmed b. Zekeriyâ. *Mu'cemu Mekâyisi'l-Luga*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî. *Fethu'l-Bârî bi Şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Abdulazîz b. Abdullah b. Bâz, Muhammed Fuad Abdulbâkî, Muhibbu'd-Dîn el-Hatîb. 14 Cilt. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1960.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *eş-Şi'r ve 'ş-Şuarâ*. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1423/2002.

- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1430/2009.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânu'l-Arab*. thk. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Meârif, 1399/1979.
- İbn Receb el-Hanbelî. *Câmiu'l-Ulum ve'l-Hikem*. thk. Muhammed el-Ahmedî Ebu'n-Nûr. 3 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 1424/2004.
- İbn Side, Ebü'l-Hasen Ali b. İsmail. *el-Muhassas*. thk. Halil İbrahim Ceffâl. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1417/1996.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân. *Zâdü'l-Mesîr fî ilmi't-Tefsîr*. thk. Abdurrazzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1422/2001.
- İyibilgin, Orhan. "Müslüman Şahsiyetinin Korunmasında Takvâ Kavramı". *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/25 (2024/1). 172-193.
- Karahan, Gökhan. Nu'mân b. Beşîr'in Hayatı ve Rivayetlerinin Değerlendirilmesi. Karaman: Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.
- Mâlik b. Enes *el-Muvatta'*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî 1406/1985.
- Mâzerî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Ömer. *el-Mu'lim bi Fevâidi Müslim*. thk. Muhammed el-Şâzelî en-Nüfeyr, by.: Dâru't-Tûnusiyeye li'l-Neşri. 1408/1988.
- Muhammed b. Abdülhâdî es-Sindî. *Hâşiyetü's-Sindî alâ Süneni İbni Mâce*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1313/ 1895.
- Muhammed b. Sâlih el-Useymin, *Şerhu Riyâzi's-Sâlihîn*, Riyâd; Dâru'l-Vatan, 1426/2005.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *Feyzu'l-Kadîr Şerhu'l-Câm'i's-Sağîr*. 7 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ticariyyeti'l-Kübra, 1357/1937.
- Münâvî. Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf. *el-İthafatü's-Seniyye fî'l-Ehadisi'l-Kudsiyye*. thk. Abdulkâdir el-Arnaût ve Tâlib Avvâd. Dimeşk: Dâru İbn Kesîr, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdulbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Nesâî, Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şuayb b. Ali. *Sünenü'n-Nesâî*. thk. Muhammed Rıdvân ve Muhammed Enes Mustafa el-Hanne. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'r-Risaleti'l-Alemiyye, 1439/2018.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref. *el-Minhâc Şerhu Sahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arabî, 1392/1972.
- Öz, Ayşe. *Bir Davranış Geliştirme Modeli Olarak İttikâ*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Tezi, 2001.
- Rağîb el-İsfahanî. *el-Müfredât*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 1430/2009.
- Remlî, Ahmed b. Hüseyin, *Şerhu Süneni Ebî Dâvûd*, Kahire: Dâru'l-Felâh, 1437/2016.
- Seyhan, Ahmet Emin. "Teorinin Pratiğe Yansımış Hâli: Hz. Muhammed'in Örnekligi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51/2 (Aralık 2023), 136-160.
- Süleymân b. Muhammed el-Luhaymidî. *Şerhu Bulûği'l-Merâm bi Tarîkati Suâli ve Cevâbi*. by.: y.y., ts.

- <http://www.almotaqeen.net/mak/upload/books/BloogAlmaramKamel710.pdf>
- Şirin, Halil. *Hadislerde İmân Ahlâk İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Tehânevî, Muhammed A'lâ b. Alî b. Muhammed Hâmid. *Keşşâfî Istulâhâti'l-Fünûn ve'l-Ulûm*. . Ali Dahrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnan Nâşirûn, 1417/1996.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Riyad: Dâru'l-Hadâra, 1436/2014.
- Uludağ, Süleyman. "Takvâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/484-486. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Yetik, Erhan. "Hz. Muhammed (s.a.v)'in Zühd ve Takvâsı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7 (1993). 127-136.
- Yıldırım, Ahmet. *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında Kuş Sembolleri ve Yedi Vadi Metaforunun Tasavvufî Bağlamda Analizi

The Evaluation of Bird Symbols in the Sufi Context in Ferîdüddin Attâr's Mantıku't-Tayr and Seven
Valleys to Overcome

İzzettin Said GÜNERİ

<https://orcid.org/0009-0007-0655-0635>

i.guneri@hotmail.com

Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | <https://ror.org/02kswqa67>

Araştırma Görevlisi, İlahiyat Fakültesi, Tasavvuf, İstanbul, Türkiye

Research Asst., Marmara University, Faculty of Theology, Department of Mysticism, İstanbul, Türkiye

Atıf | Cites As

Güneri, İzzettin Said. "Ferîdüddin Attâr'ın Mantıku't-Tayr'ında Kuş Sembolleri ve Yedi Vadi
Metaforunun Tasavvufî Bağlamda Analizi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 33-55.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1576194>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. İzzettin Said GÜNERİ

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Evaluation of Bird Symbols in the Sufi Context in Ferîdüddin Attâr's Mantiku't-Tayr and Seven Valleys to Overcome

Abstract

In this article, how the bird symbols in Ferîd al-Dîn Attâr's Mantiq al-Tayr are interpreted in the light of Sufi teachings and how they are used as symbols reflecting the inner journey of man is discussed in depth. Mantiq al-ta'r is a rare work that describes step by step the journey of Sufi thought to the maturation of the human soul, and each bird in the work symbolises the weaknesses, inner conflicts and virtues that human beings may encounter on the path of the journey. Through these symbols, Attâr presents the inner adventure of the human soul on the path to perfection with a symbolic language and a rich narrative. The bird characters chosen by Attâr in the work are designed in such a way that each of them represents a specific human characteristic. Among these birds, the khudhu symbolises spiritual guidance and a matured murshid-i kâmil, while the nightingale is a symbol of worldly love, losing oneself in the face of beauty and being captive to love. The peacock represents worldly ambition and self-indulgence, while the parrot expresses the desire for immortality and self-gratification. In this way, each bird symbolises a characteristic that exists in the inner world of man and the obstacles he must overcome during his spiritual journey. The main theme of the work is the long and arduous journey of the birds to reach Sîmurg. In Sufism, this journey represents the inner quest of the Sufi, the effort to find the truth and the process of overcoming the self. This process is constructed by Attâr through seven wadis: Demand, Love, Knowledge, Istiğna, Tevhîd, Hayret and Fakr u Fenâ. These wadis symbolise the stages on the path of spiritual maturation and the sâlik's inner transformation and further maturation in each wadis. For example, the Valley of Demand begins with the longing and search for divine truth. When the Vâd of Love is reached, the sâlik transcends worldly love and turns towards divine love and develops a deep love and devotion in his spiritual quest. The Valley of Mârifet represents the endeavour to attain divine knowledge and the wisdom and inner wisdom gained on this path. The Vâd of Istiğna, on the other hand, refers to the sâlik's withdrawal from everything other than Allah and getting rid of all kinds of worldly attachments. In the Vâdîd of Tawhîd, the sâlik realises unity in the world of existence; in the Vâdîd of Astonishment, he loses himself with feelings of astonishment and awe; and finally, in the Vâdîd of Fakr u Fenâ, he reaches the state of non-existence by being purified from all his self. Having travelled through these seven wadis, the birds reach Sîmurg at the end of their journey. However, when they meet Sîmurg, they realise that the truth they seek is actually hidden in their own selves. This realisation points to the truth of 'he who knows his soul knows his Lord', which is frequently emphasised in Sufism. In other words, human beings actually need to find the truth in their own inner journey, to reach the essence of their being and the Truth. Thus, Attâr reveals that Sîmurg has a double meaning as a symbol of both the divine truth and one's own soul. This moment of meeting constitutes the climax of the process of the sâlik's identification with the divine truth by getting rid of the ego. This study aims to examine in detail how the bird symbols used in Attâr's Mantiq al-ta'r reflect the process of human spiritual evolution and how they contribute to the concretisation of Sufi teachings. At the same time, it aims to reveal the effects of the characteristics represented by birds and the deep meanings of the wadis on the path of becoming a human being, the spiritual virtues gained on this journey, and the transformations that the sâlik will encounter on the inner journey. In this context, Attâr's work is considered as a guide that skilfully describes the obstacles, weaknesses and virtues that human beings will encounter in the process of reaching the divine truth.

Keywords: Sufism, Ferîdüddin Attâr, Mantiku't-Tayr, Bird Symbols, Seven Valleys, Spiritual Journey, Perfect Human Being

Ferîdüddin Attâr'ın Mantiku't-Tayr'ında Kuş Sembolleri ve Yedi Vadi Metaforunun Tasavvufî Bağlamda Analizi¹

Öz

Bu makalede, Ferîdüddin Attâr'ın (ö.618/1221) *Mantiku't-Tayr* adlı eserinde yer alan kuş sembollerinin, tasavvufî öğretiler ışığında nasıl anlamlandırıldığı ve insanın içsel yolculuğunu yansıtan simgeler olarak nasıl kullanıldığı derinlemesine ele alınmaktadır. *Mantiku't-Tayr*, tasavvufî düşüncenin insan ruhunu olgunlaştırma yolculuğunu adım adım betimleyen nadide bir eserdir ve eserdeki her bir kuş, insanın seyr u sülûk yolunda karşılaşabileceği zaafı, içsel çatışmaları ve erdemleri sembolize etmektedir. Bu semboller aracılığıyla Attâr, insan ruhunun kemale erme yolundaki içsel serüvenini, sembolik bir dil ve zengin bir anlatımla sunar. Attâr'ın eserde seçtiği kuş karakterleri, her biri belirli bir insanî özelliği temsil edecek şekilde tasarlanmıştır. Bu kuşlardan Hüdhüd, manevi rehberliği ve olgunlaşmış bir murşid-i kâmil, bülbül ise dünyevî aşkın, güzellik karşısında kendini kaybetmenin ve aşka esir olmayı simgeler. Tavus kuşu, dünya hırsına ve kendini beğenmişliğe kapılmayı temsil ederken; papağan, ölümsüzlük arzusunu ve nefsi tatmin etme isteğini sembolize eder. Bu şekilde, her kuş, insanın iç dünyasında var olan bir özelliği ve onun manevi yolculuk sırasında aşması gereken engelleri sembolize eder. Eserdeki ana tema, kuşların Sîmurg'a ulaşmak için çıktıkları uzun ve çetin bir yolculuktur. Bu yolculuk, tasavvufta sâlikin içsel arayışını, hakikati bulma çabasını ve benliği aşma sürecini temsil eder. Bu süreç, Attâr tarafından yedi vadi üzerinden kurgulanmıştır: Talep, Aşk, Mârifet, İstiğna, Tevhîd, Hayret

¹ Bu makale, yazarın Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'ünde Prof Dr Necdet Tosun danışmanlığında hazırlanmakta olan "Ferîdüddin Attâr ve Seyr u Sülûk Anlayışı" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

ve Fakr u Fenâ vadileri. Bu vadiler, manevi tekâmül yolunda birer aşamayı ifade ederken, sâlikin her vadiye içsel dönüşüm geçirerek daha da olgunlaşmasını simgeler. Örneğin, Talep Vadisi, ilahi hakikate olan özlem ve arayış ile başlar. Aşk Vadisi'ne geldiğinde, sâlik dünyevî aşkı aşarak ilâhî aşka yönelir ve ruhsal arayışında derin bir sevgi ve bağlılık geliştirir. Mârifet Vadisi, ilahi bilgiye ulaşma çabasını ve bu yolda kazanılan hikmet ve içsel bilgeliği temsil eder. İstîğna Vadisi ise sâlikin Allah'tan başka her şeyden el çekmesini ve her türlü dünyevî bağlılıktan kurtulmasını ifade eder. Tevhîd Vadisi'nde sâlik, varlık âleminde birliği idrak eder; Hayret Vadisi'nde şaşkınlık ve huşu duygularıyla kendini kaybeder; nihayet Fakr u Fenâ Vadisi'nde ise tüm benliğinden arınarak yokluk makamına erişir. Bu yedi vadiyi aşan kuşlar, yolculuklarının sonunda Sîmurg'a ulaşır. Ancak Sîmurg ile karşılaştıklarında, aradıkları hakikatin aslında kendi öz benliklerinde saklı olduğunu fark ederler. Bu farkındalık, tasavvufta sıkça vurgulanan “nefsini bilen, Rabbini bilir” hakikatine işaret eder. Yani, insanın aslında kendi içsel yolculuğunda hakikati bulması, varlığının özüne ve Hakikat'e ulaşması gerekmektedir. Böylece Attâr, Sîmurg'un hem ilahi hakikatin hem de insanın kendi nefsinin sembolü olarak çift anlam taşıdığını ortaya koyar. Bu buluşma anı, sâlikin benlikten sıyrılıp ilahi hakikatle özdeşleşme sürecinin doruk noktasını teşkil eder. Bu çalışma, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında kullanılan kuş sembollerinin insanın manevi tekâmül sürecini nasıl yansıttığını ve tasavvufî öğretilerin somutlaşmasına nasıl katkı sağladığını detaylı bir biçimde incelemeyi amaçlamaktadır. Aynı zamanda, kuşların temsil ettiği özelliklerin ve vadilerin derin anlamlarının insan-ı kâmil olma yolundaki etkilerini, bu yolculukta kazanılan manevi erdemleri ve sâlikin içsel yolculukta karşılaşacağı dönüşümleri gözler önüne sermeyi hedeflemektedir. Bu bağlamda, Attâr'ın eseri, insanın ilahi hakikate ulaşma sürecinde karşılaşacağı engelleri, zaafı ve erdemleri ustalıkla betimleyen bir rehber olarak değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler: Tasavvuf, Ferîdüddin Attâr, Mantıku't-Tayr, Kuş Sembolleri, Yedi Vadi, Manevi Yolculuk, İnsan-ı Kâmil

Giriş

Tasavvufî literatürde temsil ve semboller, insan idrakine güç gelen, soyut ve derin hakikatleri somut imgeler ve alegorilerle ifade etmeyi sağlayan vazgeçilmez bir yöntem olarak kabul görmüştür. Bu yöntem, insan ruhunun karmaşık yapısını, nefsin arınma sürecini ve ilâhî hakikate ulaşma çabasını daha anlaşılır kılmak amacıyla manevî eğitimin önemli bir unsuru haline gelmiştir. Ferîdüddin Attâr'ın (ö.618/1221) eşsiz eseri *Mantıku't-Tayr*, bu sembolik anlatım geleneğinin en yetkin ve en zengin örneklerinden biri olarak öne çıkar. Attâr, eserinde farklı kuş türlerini insan karakterlerinin ve manevî mertebelerin sembolleri olarak ele alarak her birini insan ruhunun zaaflarını, erdem arayışlarını ve ilâhî hakikate ulaşma çabasını temsil eden derin anlamlarla yüklemiştir. Bu yönüyle eser, Attâr'ın tasavvufî tefekkürünü, insanın içsel yolculuğunu ve nefsin arınma sürecini alegorik bir dille gözler önüne sermektedir. Attâr'ın kuşlar üzerinden anlattığı bu yolculuk, tasavvufta 'seyr u sülûk' olarak bilinen manevi ilerleme sürecinin alegorik bir ifadesidir. Eserde, sâlikin nefis terbiyesi yolunda aşması gereken yedi vadi tasvir edilir ve bu vadiler, insan ruhunun ilâhî hakikate ulaşma sürecindeki aşamalarını simgeler. Bu yedi vadinin her biri, sâlikin içsel yolculuğunda karşılaşacağı engelleri, aşması gereken zaafı ve kazanması gereken erdemleri ifade eder. İlk vadi olan 'Talep', ilâhî hakikate duyulan derin özlem ve arayışı simgelerken, 'Aşk' vadisi sâlikin dünyevî aşktan ilâhî aşka yükselme çabasını temsil eder. Diğer vadilerde de insanın nefsini aşarak her türlü dünyevî bağlılıktan kurtulması, tevhide ulaşması, ilâhî hayret duygusu ve nihayetinde yokluk makamına erişmesi anlatılır. Böylece, *Mantıku't-Tayr*, insan-ı kâmil olma yolculuğunu aşama aşama betimleyen bir rehber niteliğindedir. Eserin merkezinde yer alan 'Sîmurg' sembolü ise ilâhî hakikatin kendisi olarak karşımıza çıkar. Kuşlar, zorlu bir yolculuğun ardından Sîmurg'a ulaştıklarında, aslında aradıkları hakikatin kendi özlerinde, kendi varlıklarında saklı olduğunu fark ederler. Bu buluşma, tasavvufî düşüncede sıkça vurgulanan “nefsini bilen, Rabbini bilir” hakikatine güçlü bir göndermedir. Yani, Attâr'a göre insanın ilâhî hakikate ulaşması, kendi varlık özünü keşfetmekle mümkündür ve bu öz keşif yolculuğu, insanın içsel hakikatini arayış sürecinin bir yansımasıdır. Bu çalışmada, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* eserindeki kuş sembollerinin tasavvufî anlamları detaylı bir şekilde incelenecek ve bu sembollerin insanın manevi tekâmül sürecini nasıl yansıttıkları üzerinde durulacaktır. Her bir kuş karakteri, insanın bir yönünü yansıtırken, her bir vadi, kişinin manevi

yükseliş yolunda aşması gereken bir nefis mertebesini ve bu süreçte kazanılması gereken bir erdemi temsil etmektedir. Bu bağlamda makale, Attâr'ın semboller aracılığıyla insan-ı kâmil olma yolculuğunu nasıl kurguladığını, sembollerle yüklü bu yolculukta insanın içsel zaaflarını ve aşması gereken engelleri ustalıkla nasıl resmettiğini gözler önüne serecektir.

1. *Mantuku't-Tayr*'da Kuşların Temsili: Manevî Hallerin Sembolleri

Tasavvuf geleneğinde, temsil ve semboller ahlakî değerleri, irfanî bilgileri ve manevi öğretileri aktarmak için kullanılan en etkili yöntemlerin başında gelir. Bu yöntemi benimseyen mutasavvıflar, soyut ve anlaşılması güç kavramların herkes tarafından kavranabilmesi için, semboller ve alegorik anlatımlardan faydalanır. Zira tasavvufî öğretiler çoğu zaman derin anlamlar içerir ve sadece seçkin bir zümrenin anlayabileceği soyut bir yapıya sahiptir. Ancak temsil ve semboller, soyut hakikatleri somut imgelerle açıklamaya imkân tanır. Böylelikle toplumun her kesimi, bu tür anlatımları kavrayabilir ve manevi öğretilerden istifade edebilir. Temsil ve semboller, tasavvufî literatürde insan olmayan varlıklar üzerinden insanın ruhsal yolculuğunu, nefsin mertebelerini ve ahlakî erdemleri açıklamak için kullanılır. Bu varlıklar çoğunlukla hayvanlar, bitkiler, doğal olaylar veya mitolojik figürlerdir. Tasavvufun soyut öğretilerini anlamak için sıradan dilin sınırları çoğu zaman yetersiz kaldığından, mutasavvıflar bu sınırların ötesine geçmek durumundadır. Bir kuşun uçuşu, gülün açması veya bir nehrin akışı gibi doğal olaylar ve nesnelere, hakikatin farklı yönlerini sembolize etmek için kullanılır. Temsiller, okuyucunun mânâ âleminin karmaşık ve anlaşılması zor öğelerini zihninde somutlaştırmasına vesile olur. Böylece soyut hakikatler, insan zihninde daha anlaşılır ve kalıcı bir hâle gelir. İnsanın yaratılış itibarıyla zahirî duyu organları, yalnızca çevresindeki fiziksel dünyayı algılamak üzere tasarlanmıştır. Göz görür, kulak duyar, el dokunur ve burun koklar; ancak bütün bu organlar yalnızca görünür olan âlemi kavrayabilir. Oysa tasavvufî öğretiler, zahirî âlemin ötesinde, daha derin ve görünmeyen bir mânâ dünyasının var olduğunu ifade eder. Mutasavvıflar, bu hakikatleri anlatmak ve başkalarına aktarmak istediklerinde, geleneksel dil ve anlatım kalıplarının ötesine geçmek durumunda kalırlar. Hakikatin soyut boyutlarını kavrayabilmek için, insanlar arasında yaygın olan semboller ve temsilleri kullanmak, bu derin anlamları daha anlaşılır kılar. Bu yöntem, sadece soyut anlamları somutlaştırmakla kalmaz, aynı zamanda hakikat arayışındaki sâlikin yolculuğunu zenginleştirir.²

Ferîdüddin Attâr'ın *Mantuku't-Tayr* isimli eseri, temsil ve sembollerin en yoğun kullanıldığı tasavvufî metinlerden biridir. Bu eser, insanın nefsini arındırarak ilâhî hakikate ulaşmasını konu edinen seyr u sülûk yolculuğunu, farklı kuş türleri üzerinden anlatır. Attâr'ın eserinde, kuşlar çeşitli insan karakterlerinin ve manevi mertebelerin birer sembolüdür. Her kuş, insanın ruhsal yolculuğunda karşılaştığı zorlukları ve manevi engelleri simgeler. Bu temsiller, okuyucuya insanın manevi tekâmül sürecinde yaşadığı içsel çatışmaları ve aşması gereken engelleri açıklar. Attâr'ın bu eserde kullandığı her kuş, belirli bir insanî karakteri ya da manevî hâli temsil eder. Örneğin, hüdhüd kuşu, yol gösterici bir mürşid-i kâmil'i simgeler. Hüdhüd, sâliklere rehberlik eder ve ilahi hakikate ulaşmaları için onlara yol gösterir. Bülbül ise dünyevî aşkı temsil eder. Gül'e duyduğu aşkla bilinen bülbül, geçici güzelliklere kapılan ve manevi yolculuktan geri duran kimseleri simgeler. Tavus kuşu, kibri ve kendini beğenmişliği yansıtırken,

² Ali Şa'bânî, *Edebiyât-ı Temsîlî ve Numâdîn ber Esâs-ı Mantuku't-Tayr-ı Attâr-ı Nişâbûrî* (Tahran: Dânişgâh-ı Allâme Tabataâî Dânişgede-i Edebiyât ve Zebânhâ-yı Hâricî, Yüksek Lisans Tezi, 1387), s. 135.

papağan ölümsüzlük arzusunu temsil eder. Bu semboller, okuyucunun farklı insanî zaafı ve erdemleri kavramasına yardımcı olur ve sâlikin manevî yolculuğunda karşılaşacağı zorluklara hazırlık sağlar.

Attâr, *Mantıku't-Tayr*'da ismini zikrettiği kuşların her birini detaylı bir şekilde ele alır ve onların mitolojik, psikolojik ve fiziksel bağlarına değinir. Eserin başında on iki farklı kuş seçen Attâr, her bir kuşun insanın iç dünyasındaki farklı bir yönü temsil ettiğini belirtir. Bu kuşlar sırasıyla hüdhüd, bülbül, papağan, keklik, şahin, guguk kuşu, tavus kuşu, turna, güvercin, kumru, şahbaz ve ördek'tir. Her biri, insanın manevî yolculuğunda aşması gereken bir engeli ya da kazanması gereken bir erdemi simgeler. Eserin merkezinde yer alan Sîmurg ise, mutlak hakikatin ve ilâhî varlığın sembolüdür. Kuşlar, Sîmurg'u bulmak için çıktıkları yolculukta birçok zorlukla karşılaşır ve sonunda aslında aradıkları hakikatin kendilerinde saklı olduğunu fark ederler. Burada, tasavvufî öğretilerde sıkça vurgulanan “nefsini bilen Rabbini bilir” prensibi somutlaşır. Kuşlar, Sîmurg'a ulaşarak aslında kendi özlerindeki ilahi hakikati keşfederler.³

1.1. Sîmurg: Hakikatin Simgesi

Fars edebiyâtında Sîmurg, çeşitli yazar ve şâirler tarafından kendisine farklı anlamlar atfedilerek kullanılmıştır. Örneğin; Firdevsî'nin *Şahnâme* isimli eserinde Sîmurg, büyüleyici ve efsânevî bir kuş olarak ele alınır. Ayrıca eserde Sîmurg, tabiatüstü özellikleriyle ön plâna çıkar ve ilâhî bir varlık olarak tanımlanır. Hikâye ve masallarda daha çok kuşların hükümdârı olarak yer alan Sîmurg, kuşlar âleminin lideri olarak kabul edilir. Tasavvufî eserlerde daha derin anlamlar atfedilen Sîmurg, burada sadece kuşların lideri olarak değil, ulaşılması çok zor, mükemmel ve ilâhî bir varlık olarak tasvîr edilir. Tasavvuf büyüklerinden İbn-i Sînâ, İmam Muhammed Gazzâlî ve Şeyh Şihabuddîn Sühreverdî gibi isimlerin eserlerinde Sîmurg, seyr u sülûk yolculuğunun sonunda ulaşılan nihâî hedef olarak zikredilir. Husûsen Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında sadece bir kuş olmanın ötesinde ebedî ve değişmez olan ilâhî varlığın bir temsili olarak işlenir.⁴

Mantıku't-Tayr'da Attâr, Sîmurg'un bir gece yarısı Çin ülkesinde görüldüğünü, kanadından bir tüyün bu ülkeye düştüğünü ve dünyadaki sanat eserlerinin bu tüyden esinlenilerek ortaya çıktığını söyler. Çin ülkesi tarihte, güzel ve çekici desenleriyle tanınan bir ülkedir ve Fars edebiyâtında estetiğin ve mükemmelliğin bir simgesi olarak kabul edilmiştir. Attâr'ın bu temsili, hakikati arayan kimselerin, dünyanın güzelliklerinden hareketle mutlak güzelliğin kaynağına ulaşılması gerektiğini vurgular. Sîmurg'un Çin ülkesine düşen bir tüyünden hareketle farklı sanat eserlerini ve estetiği bulan kimseler gibi, sâlikte yaratılışın mükemmel motifleri üzerinden hareketle güzelliğin ve estetiğin kaynağını bulmalıdır. Bu güzelliklerin kaynağı şüphesiz Hak Teâlâ'dır.⁵

Mantıku't-Tayr'daki seyr u sülûk yolculuğunda birçok kuşun yolun zorluğuna dayanamayarak yolculuktan kopması sonrasında sadece otuz kuşun (sî-murg) Sîmurg'a ulaşması

³ Muhammed Rıza Şefîi Kedkenî, “Mukaddime”, *Mantıku't-Tayr* (Tahran: İntişârât-ı Suhan, 1388), s. 169-170.

⁴ Gülnaz Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî* (Tahran: Dânişgâh-ı Peyâm-ı Nûr Dânişgede-i Zebân ve Edebiyât-ı Fârsî, Doktora Tezi, 1388), s. 75-76.

⁵ Ali Sultânî Gerdferâmerzî, *Sîmurg der Kalemru-yi Ferheng-i İnan* (Tahran: İntişârât-ı Mübtekirân, 1372), s. 153.

ve karşılaştıkları şeyin kendileri olduğunu görmesi, aslında otuz kuş ile Sîmurg'un aynı şeyden ibaret olduğu gerçeğinin bir yansımasıdır. Burada tâlip ile matlûb, arzu eden ile arzu edilen hakikatte aynı şeydir. Kuşların aradıkları şey de, kendi içlerinde bulunan ilâhî özden, yani kendilerinden başka bir şey değildir. Bu durum, tasavvufta sıkça üzerinde durulan “nefsini bilen rabbini bilir” hadisinin canlı bir tasvîri mesabesindedir. Sîmurg'a ulaşan otuz kuş (sî-murg) ile Sîmurg'un kendisi, aynı şeyin iki farklı boyutunu temsil eder. Kuşlar, dünyevî ve maddî gerçekliği temsil ederken Sîmurg, daha yüksek ve manevî bir gerçekliği temsil eder. Kuşlar, seyr u sülûk yolculuğunun zorluklarına katlanarak mânevî bir tekâmül yaşarlar ve özlerinde bulunan hakîkatin kühüne vâkıf olurlar. Burada Sîmurg, hem varlığın hem de varlığın ötesinde bulunan mânevî hakîkatin bir temsilcisidir.⁶

1.2. Hüdüh: Manevî Rehber

Hüdüh kuşu hemen her dilde, çıkardığı ses ve başında bulunan sorguç şeklindeki renkli tüylerden esinlenen isimlerle anılmıştır. Çıkardığı sestten esinlenilerek Türkçede ibibik veya büdbüdek, Arapçada hüdüh, Farsçada ise pûpe veya pûpû olarak adlandırılır. Başındaki sorguç şeklindeki renkli tüylerden esinlenilerek de Türkçede çavuş kuşu, taraklı, turakçım, ibik ibikli, Farsçada ise şâne-ser şeklinde isimlendirilir. Vücudunun çoğu bölgesi açık kahverengiye çalan pembe renkte, kanat ve kuyruğu ise siyah beyaz desenlidir. Genel olarak ağaç kovuklarında, duvar deliklerinde veya kaya oyuklarında yuva yapar. Özellikle Filistin ve Mısır civarında yaygın olan hüdüh, kış aylarında Afrikaya göç eder. Eski Mısırlılar hüdühde büyük saygı gösterir ve onu Horos'un simgelerinden biri olarak kabul ederlerdi.⁷

Attâr'ın *Mantku't-Tayr*'nda ismi geçen hüdüh kuşu, Kur'ân-ı Kerim'de Hz Süleyman ile ilgili bir kıssada isminin geçmesinden esinlenerek zikredilmiştir. Kıssada hüdüh, Hz Süleyman'ın mektubunu Saba melikesi Belkıs'a götüren elçi olarak zikredilir.⁸ Hüdüh kuşunun, diğer kuşların önderi ve rehberi olarak seçilmesi onun hem fiziksel özelliğinden hem de isminin kök anlamından kaynaklanır. Başında bulunan tüy demeti insanlar tarafından tâca benzetildiğinden, dîvân edebiyâtında bu kuşun ilâhî bir nimetin simgesi olarak görülmesine sebep olmuştur. Bunun yanında “hüdüh” kelimesinin Arapçada “Hidâyet” ve “Hâdî” kelimeleriyle olan ses benzerliği, onun eserdeki rolünün tesâdüfî olmadığını gösterir. Dolayısıyla hüdüh'ün hikâyede diğer kuşların lideri ve yol göstericisi olması, onun bir takım simgesel özelliklerinden ileri gelmektedir.⁹

Hüdüh, Hak Teâlâ'nın insanlara hakikat yolunu göstermeleri ve onlara rehberlik etme görevini verdiği insan-ı kâmil'in sembolüdür. Bu kimseler hakîkî matluba eriştikten ve onda fenâ olduktan sonra Hak Teâlâ tarafından kendilerine “bekâ” bahşedilen, gaybın sırları kendilerine âşikâr edilen ve insanlara rehberlik etme görevi tevdi edilen kimselerdir. Bu kimseler Hak Teâlâ'nın insanlara gönderdiği peygamberlerin halifesi ve onların yaşam biçimlerini örnek alarak kendi hayatlarına tam mânâsıyla yansıtan örnek şahsiyetlerdir. Bir bakıma peygamberlerin, Hak

⁶ Bihruz Servetiyân, *Murğân-ı Sahrâ-yı Aşk (Bâznivîsi-yi Mantku't-Tayr Eser-i Ferîdüddîn Attâr-ı Nîşâbüri)* (Tahran: Müessesesi-i Ferhengî-yi Ehl-i Kalem, 1379), s. 132.

⁷ Ömer Faruk Harman - Cemal Kurnaz, “Hüdüh”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), XVIII/s. 461-462.

⁸ Neml 27/20.

⁹ Kedkenî, “Mukaddime”, *Mantku't-Tayr*, s. 170-171.

Teâlâ'nın mesajını insanlara ulaştırdığı gibi bu kimseler de onlara rehberlik etmek, doğru yolu göstermek ve hakîkate erişmelerini sağlamakla görevlendirilmiş kâmil kimselerdir.¹⁰

Hüdhüd, kuşların kâfdağı'nın ardında olan Sîmurg'a ulaşmalarında belki de en büyük rolü oynar. Diğer kuşlara rehberlik ederek onları Sîmurg'a yönlendiren ve arzularını körükleyen hüdhüd, kendisini Hak Teâlâ'nın sırlarına vâkıf ve seçilmiş bir kişi olarak tanımlar. Ancak hüdhüd, seçilmişliğini ve yol gösterici oluşunu kendi çabasıyla elde etmediğini, Hz Süleyman'ın inayetiyle böyle bir makâma mazhar olduğunu vurgular. Burada Attâr'ın vermek istediği mesaj, diğer mutasavvıfların üzerinde ittifak ettiği, mürşid-i kâmil olmanın insanın sadece kendi çabasıyla elde edebileceği bir makâm olmadığı, bunun için Hak Teâlâ'nın inayetinin gerektiğidir. Attâr bu durumu hüdhüdün dilinden şöyle ifade eder:

*“Ne gümüŖle buldum ben bu serveti ne de altınla, sadece Süleyman'ın bir nazarıyla
Bunu kim ibadetle elde edebilir ki? Ŗeytan bile çokça ibadet etti”*¹¹

Genel olarak özetlemek gerekirse *Mantıku't-Tayr*'da geçen hüdhüd, hakîkatin elçisi, Hak'tan halka mesaj getiren ve Ŗehâdet ve gayb âlemi arasında aracı olan insanların temsilidir. Pâk ve seçkin olan bu şahsiyetler, insanların fitratında bulunan hakîkati bulma isteğini canlandırarak onları doğru yola sevk etmekle görevlidirler. Ayrıca Allah'ın yeryüzündeki halifesi konumunda olan bu kimseler her dönem ve zamanda dünyada bulunur, dünya hiçbir zaman bu kimselerden hâlî olmaz. İnsanların bu kimselere karşı görevleri ise, onlara sorgusuz suâlsiz teslim olmaktır. Tıpkı *Mantıku't-Tayr*'da zikredilen kuşların, hüdhüd'e canları pahasına da olsa teslim olmaya söz vermeleri gibi.¹²

*“Kuşlar söz verdiler, hem önderimiz hem de rehberimiz odur diye
Hüküm de ferman da onundur, cana da tene de acımak yok diye”*¹³

1.3. Bülbül: AŖkın Sesi

FarŖçada andelîb ve hezârdan olarak da adlandırılan bülbül, sesinin güzel olması sebebiyle hezâr-destan (bin bir hikâye anlatan), hoŖ-hân (güzel Ŗarkı söyleyen) ve hoŖgû (güzel konuşan) gibi isimlerle de anılır. Bülbül, gül ile olan iliŖkisi sebebiyle Ŗark edebiyâtında önemli bir figür olarak görölmektedir. Gülün açtığı mevsimlerde canlı bir Ŗekilde öttüğünden, aralarında bir aŖk iliŖkisi olduğu tahayyül edilmiŖtir. Doğu edebiyâtında bülbül âŖığı, gül ise mâŖuđu temsil eder. Mecâzî bir aŖk olarak kabul edilen bu iliŖkide bülbül, gülün aŖkıyla yanıp tutuŖtuğundan ona “Ŗeydâ” (çılgın) ve “Zâr” (ağlayıp inleyen) sıfatları verilmiŖtir. Bülbülün güle yaklaŖmasını engelleyen en büyük sebep, gülün dikenleridir. Ancak bülbül, güle olan Ŗiddetli aŖkıdan dolayı bu dikenlerin verdiği acıya katlanır.¹⁴

Bülbül, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'da çok önemli roller atfettiği bir kuŖtur. Eserin henüz ilk bölümünde bülbülü tanıtan Attâr, onun aŖka aŖırı düŖkünlüğünü ve toplumsal meselelere olan

¹⁰ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîri*, s. 88.

¹¹ Ferîdüddîn Attâr-ı NiŖâbüri, *Mantıku't-Tayr* (Tahran: Merkez-i NeŖr-i DâniŖgâhî, 1373), s. 131-132.

¹² Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîri*, s. 90.

¹³ Attâr-ı NiŖâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 127.

¹⁴ Cemal Kurnaz, “Bülbül”, *DİA* (İstanbul: TDV, 1992), VI/s. 485-486.

aşırı ilgisizliğini vurgular. Üçüncü bölümde bülbülün hüdhüd ile arasında geçen bir konuşmaya değinen Attâr, burada bülbülü aşkın peşinden koşan, neşeli ve kaygısız bir kuş olarak tanımlar. Eserin on altıncı bölümünde ise bülbül, güvercinle birlikte hüdhüd için “pâminberî” görevini yaparlar. Pâminberi, Attâr'ın yaşadığı 6. ve 7. yüzyılda yaygın olan bir uygulamaydı. Buna göre birkaç genç, sohbet ortamlarında vaaz veren vâizin yanında ayakta durur, vaaz verenin yönlendirmesiyle Kur'ân âyetlerini ve şiirleri özel bir melodi şeklinde okurlardı. Bunu dinleyicilerin dikkatini çekmek ve verilmek istenen mesajın daha etkili olmasını sağlamak için yaparlardı.¹⁵

Mantiku't-Tayr'da, seyr u sülûk yolculuğundan imtina ederek Hüdhüde bahaneler sunan ilk kuş olan bülbül, seyr u sülûk yolculuğuna çıkmak istemekle birlikte dünyanın geçici güzelliklerine kendini kaptıran “zâhirperest” kimseleri temsil eder. Kendisini çevreleyen dünyevî aşk ve güzelliklere kapılan bülbül, bu zâhirî aşk ve güzelliklerle Hak Teâlâ'ya ulaşacağını iddia eder. Bu noktada bülbüle cevap veren Hüdhüd, bülbülün bahsettiği aşk ve güzelliklerin geçici olduğunu, hakîkî mânâda insanı tatmin etmeyeceğini, bunun aksine onu daha fazla acı ve ızdırâba sürükleyeceğini söyler. Attâr'ın, Hüdhüdün diliyle vermek istediği mesaj, seyr u sülûk yolculuğuna çıkmak isteyen kimsenin geçici dünyevî aşklardan koparak daha derin ve kalıcı olan ilâhî aşka yönelmesi gerektiğidir.¹⁶

1.4. Papağan: Ölümsüzlük Arzusu

Fars edebiyâtında Papağanlar, Attâr, Mevlânâ ve Hâfız gibi mutasavvıfların eserlerinde yer alan ve kendisine derin anlamların sembolü yüklenen bir kuştur. Attâr'ın *Mantiku't-Tayr*'ında papağan, yalnızca zâhirî güzelliklere ve cennet vaadine odaklanan bir zâhid tipi olarak ele alınır. Papağan karakteri, Hak Teâlâ'ya ulaşmak için katlanılması gereken zorluklardan kaçınan ve Hz Hızır'ın âb-ı hayatından bir yudum içerek hakîkate ulaşmayı umar. Ayrıca kendisini bu dünya hayatı içinde bir hapis olarak gören papağan, buna rağmen seyr u sülûk yolculuğuna çıkmaktan imtina eder.¹⁷ Ancak Attâr, insanın amacının Hz Hızır gibi âb-ı hayatı içerek ölümsüzlüğe ulaşmak olmadığını, gerçek maksadın Hak Teâlâ'da fenâ olmak olduğunu söyler. Dolayısıyla insanın fiziksel ölümsüzlüğün bir anlam ifade etmediğini, ana hedefin Hak Teâlâ'da yok olarak ebedî hayata ulaşmak olduğunu vurgular.¹⁸

Attâr, papağan figürünü insanın konuşabilme yeteneği ve bu yeteneğin onun mânâ boyutu üzerindeki etkisi bağlamında bir metafor olarak da kullanır. Hayvan-ı nâtık (konuşan hayvan) olarak tanımlanan insan, bu özelliğiyle diğer canlılardan ayrılır ve karmaşık duygu ve düşüncelerini dile getirebilir. Ancak Attâr, papağanın yüzeysel ve taklitçi konuşma şeklini ele alarak insanın bu yeteneğinin yüzeysel kalabileceğini ve mânâdan yoksun olabileceği eleştirir. Bu bağlamda yalnızca zâhire önem vererek hakîkate ulaşabileceğini düşünen zâhidleri ve sadece ilimle yetinerek amel etmeyen âlimleri eleştiren Attâr, kuru bir zühd ile hakîkate varılamayacağını vurgular. Bunun yanında ilmin tek başına insanın kurtuluşuna vesile olamayacağını belirten Attâr,

¹⁵ Alinakî Münzevî, *Simurg ve Si-Murg: tahlil-i Mantiku't-Tayr-ı Attâr ve Tarh-ı Yek Numâyış-Nâme* (Tahran: İntişârât-ı Râh-mânâ, 1379), s. 96.

¹⁶ Attâr-ı Nîşâbüürî, *Mantiku't-Tayr*, s. 62-64. Ayrıca bkz. Meryem Caferî, *Berresi-yi Sebki-i Fikri-yi Attâr-ı Nîşâbüürî der Mantiku't-Tayr* (Hemedân: Dânişgâh-ı Peyâm-ı Nûr Rişte-yi Zebân ve Edebiyât-ı Fârsî, Yüksek Lisans Tezi, 1399), s. 100.

¹⁷ Attâr-ı Nîşâbüürî, *Mantiku't-Tayr*, s. 66.

¹⁸ Attâr-ı Nîşâbüürî, *Mantiku't-Tayr*, s. 67.

gerçek bir seyr u sülûk yolculuğuna çıkararak nefsini tanıyamayan insana, ilmin fayda etmeyeceğini savunur.¹⁹

1.5. Tavus kuşu: Dünyevî İhtişâmın Bedeli

Renkli ve güzel tüyleriyle meşhur olan tavus kuşu, Şark edebiyâtında riya ve gösterişin bir sembolü olarak kullanılır. Rivayete göre daha önce cennette yaşayan tavus kuşu, Âdem ile Havva'yı kandırarak cennetten çıkarılmalarına sebep olduğu için Allah tarafından cennetten kovularak Hindistan topraklarına atılmıştır.²⁰ *Mantıku't-Tayr*'da tavus kuşu, sürekli olarak ibadetle meşgul olarak cennete gireceğini ve Hak Teâlâ'ya vâsıl olacağını düşünen insanların sembolüdür. Tavus kuşunun diğer bir özelliği ise sürekli olarak güzelliğiyle övünmesi ve kibirlenmesidir. Sürekli olarak daha önce cennette olduğunu ve tekrar oraya gideceğini söyler. Onun bu tutumu, Sîmurg'a doğru hareket etmesi önündeki en büyük engeldir.²¹

Tavus kuşunun sürekli olarak kendisinin cennetten geldiğini ve hedefinin tekrardan cennete gitmek olduğunu vurgulaması, sadece cennete girmek için ibadet eden insanların sembolüdür. Bu kimseler için maddî kazançlar, manevî kazanımlardan daha önemli ve önceliklidir. Bunun yanında bu kimseler, dış görünüşlerinin güzelliğini ve cazibesini diğer insanlar üzerinde bir üstünlük aracı olarak görürler. Bu durum, onların kibirli ve kendini beğenmiş tutumlar sergilemelerine sebep olur. Özetle bu kimseler, maddi kazanım ve zahirî güzelliklerini başkalarından üstün olduklarını kanıtlamak için kullanır, ancak meselenin mânevî boyutunu ve içsel hazzını göz ardı ederler.²²

Attâr, Hühüdün dilinden tavus kuşuna eleştiri dolu bir konuşma yaparak onu geçici arzu ve isteklerin peşinden koşmakla suçlar. Tavus kuşunun cenneti arzulamasını, seyr u sülûk yolculuğunun gerçek hedefinden bir sapma olarak değerlendirir. Hühüd, Hak Teâlâ'nın varlığını sonsuz bir okyanusa benzetir ve cennetin bu okyanusta yalnızca bir damladan ibaret olduğunu söyler. Dolayısıyla sâlikin hedefinin, sınırlı olan cennet olmadığını, ondan daha geniş ve derin olan Hak Teâlâ'nın sonsuzluğu olduğunu vurgular. İnsanın, sonsuz olan Hak Teâlâ'ya ulaşma istidat ve kabiliyetine sahipken, ondan daha sınırlı olan cenneti arzulamasının anlamlı olmadığını söyler.

“Hz Hak büyük bir deryadır, cennet ise o deryadan küçük bir damla

Koca deryaya gitme gücün varken, küçük bir çiğ tanesi peşinden koşma

Küll'e vardysan cüz' ne işine yarar ki? Can olduktan sonra uzv'a ihtiyacın mı var?

Eğer küll'ün adamı isen küll'ü gör, küll'ü iste, küll ol ve küll'ü seç”²³

1.6. Kaz: Sıflık ve Arınma

¹⁹ Fâzıl Abbâszâde vd., “Berresi-yi Vucûh-i Temsîlî-yi Murgân der Mantıku't-Tayr”, *Fâsil-Nâme-i Tahkîkât-ı Temsîlî der Zebân ve Edebiyât-ı Farsî Dânişgâh-ı Âzâdî-yi İslâmî* 37 (1397), s. 79.

²⁰ Kedkenî, “Mukaddime”, *Mantıku't-Tayr*, s. 174.

²¹ Abbâszâde vd., “Berresi-yi Vucûh-i Temsîlî-yi Murgân der Mantıku't-Tayr”, s. 79-80.

²² Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 101-102.

²³ Attâr-ı Nişâbü'rî, *Mantıku't-Tayr*, s. 68-69.

Temizlik konusunda aşırı derecede hassas olan kaz, sürekli olarak ibadet eden ve etrafına kibir duvarı örmüş zâhid ve âbid kimselerin sembolüdür. Bu kimseler sürekli olarak su ve temizlikle meşgul olur, ibadet etmekten başka bir şey yapmazlar. Dînî emir ve ibadetleri, şerîatın tavsiye ettiği miktardan daha fazla yapan bu kimseler, dünyevî işlerden tamamen el etek çeker, yaptıkları ibadetlerle kendilerine büyük eziyetler eder ve bu sebeple de kendilerini her türlü günah ve hatadan korunmuş görürler. Bunun yanında içinde buldukları toplumun menfaatine dâir hiçbir iş yapmaz, kendilerini diğer insanlardan üstün görerek keramet sahibi kimseler olduklarını iddia ederler.²⁴

Mantiku't-Tayr'da kaz, suya olan bağlılığını ve sudan ayrılamayacağını bahane ederek Sîmurg'a ulaşmak için yola çıkamayacağını söyler. Attâr, hüdhüdün dilinden bu durumu eleştirir ve bu kimseleri yanıltıcı birer rehber olarak niteler. Sadece temizlik ve ibadetle meşgul olan ve başka hiçbir şey yapmayan zâhidlerin, mânevî kirlere müptela olduklarını ve bu kirlerin sadece ibadetle temizlenmeyeceğini söyler. Bu kimseler, zâhirî ibadete daldıklarından, içinde buldukları toplumun sorunlarını görmezden gelir ve hata yapıp günaha girecekleri endişesiyle bu tür şeylerden uzak dururlar. Oysa hakîkî mânâda Müslüman olan kimsenin, Hak Teâlâ'ya karşı zâhirî ibadetlerini yerine getirmekle birlikte, içinde buldukları toplumun meselelerinden de haberdar olmalı ve bu konuda bir şeyler yapmalıdır.²⁵

1.7. Keklik: Zevk ve Tutku

Fars edebiyâtında keklik, hem fiziksel özellikleriyle hem de davranışları ve doğal albenisiyle öne çıkan bir tema olmuştur. Kekliğin çıkardığı ses ve yürüyüş biçimine birçok sembolik anlam yüklenmiştir. Yürüyüşündeki naz ve işve genellikle zarâfeti temsil ederken, bazen de kibirli insanları sembolize etmek için kullanılmıştır. Örneğin Hâfız-ı Şîrâzî bir şiirinde onun işveli yürüyüşüne ve havalı oluşuna dikkat çekmiştir.²⁶ Attâr da eserlerinin birçok yerinde keklik sembolünden istifade etmiş, bazen onu kibir ve gururun, bazen de dünyaperest kimselerin sembolü olarak kullanmıştır.²⁷

Mantiku't-Tayr'da keklik, özellikle mücevher ve kıymetli taşlara olan tutkusuyla ön plana çıkar. Bu kuşun sadece değerli taşların olabileceği yerlerde gezerek mücevher aramakla meşgul olması sebebiyle Attâr, onu maddeye düşkün ve dünya malı peşinden koşan insanın sembolü olarak kullanmıştır. Bu insanlar sürekli olarak dünya malı toplar ve hayatı boyunca bu malları kaybetme korkusuyla yaşarlar. *Mantiku't-Tayr*'da keklik, Hüdhüde gelerek kendisinin mücevhere olan tutkusunu dile getirmesi ve bu tutkunun kendisine yeterli olduğunu söyleyerek Sîmurg'a gitmeye ihtiyacının olmadığını belirtmesi, dünya malına çokça bağlanan kimsenin seyr u sülûk yolculuğuna çıkmakta zorlanacağı anlamını ifade etmektedir.²⁸

Hüdhüd, kekliğin mücevhere olan düşkünlüğü sebebiyle seyr u sülûk yolculuğuna çıkmaya gönülsüz olduğunu görünce ona, mücevherin aslında değersiz bir taştan ibaret olduğunu, onu değerli gösteren şeyin rengi olduğunu, renginin yok olması durumunda herhangi bir taştan

²⁴ Gerdferâmerzî, *Sîmurg der Kalem-rû-yi Ferheng-i İran*, s. 171.

²⁵ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantiku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 106-107. Ayrıca bkz. Attâr-ı Nişâbüri, *Mantiku't-Tayr*, s. 71.

²⁶ Hâce Şemsuddin Muhammed Hâfız-ı Şîrâzî, *Dîvân*, thk. Muhammed Kazvînî - Kâsım Ganî (Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1385), s. 334.

²⁷ Ferîdüddin Attâr-ı Nişâbüri, *İlâhî-Nâme* (Tahran: Kitapfurûşî-yi İslamiye, 1355), s. 209.

²⁸ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantiku't-Tayr*, s. 74.

farkının kalmayacağını söyler. Dolayısıyla seyr u sülûk yolculuğuna çıkmak isteyen kimsenin, dünyanın yüzeysel aldatıcı renklerine kanmaması gerektiğini ifade eder. Bu bağlamda Hz Süleyman'ın yüzüğünde bulunan mücevher üzerinden keklige, kıymetli zannedilen taşların aslında bir değerinin bulunmadığı mesajını verir. Hz Süleyman'ın yüzüğündeki mücevher ne kadar da ona tüm mahlûkât üzerinde hüküm sürme yetkisi vermiş olsa da, bu durumun âhirette kendisine hiçbir fayda vermeyeceğini, hatta onun cennete girişini geciktireceğini vurgular. Dolayısıyla hakîkî mutluluk maddî şeylerde değil, mânevî gelişim ve tekâmülde aranmalıdır.²⁹

1.8. Hümâ Kuşu: Uğur ve Kader

İran mitolojisinde kutsal ve efsanevî bir kuş olarak telakki edilen hüma kuşu, Şark edebiyâtında kendisine atfedilen sembolik bir takım anlamlarla öne çıkar. Hüma kuşunun gölgesinin bir kişinin üzerine düşmesi, o kimseye şans ve mutluluk getirdiğine inanılır. Bunun yanında krallık ve hükümdarlığın da bir sembolü olarak görülen hüma kuşu, gölgesinin üzerine düştüğü kişiyi büyük bir hükümlanlık ve ihtişama sahip edeceği düşünülür. İnsanların, onun sayesinde mutluluğa ve azamete ulaştığını düşünmesi sebebiyle hikâyelerde daha çok taassup ve gururuyla ön plana çıkar.³⁰ *Mantıku't-Tayr*'da hüma kuşu, makâm ve mevki peşinden koşan hırslı kimselerin sembolü olarak kullanılır. Bu kimseler inzivaya çekilerek çokça ibadet ederler ancak ibadetlerini sırf padişahların dikkat ve ilgisini üzerlerine çekmek için yaparlar. Böylece dünyevî birtakım çıkarlar elde etmeyi umarlar. *Mantıku't-Tayr*'da Sîmurg'u kendisi için uygun bir kimse olarak görmeyen hüma kuşu, hükümdarların gölgesi olmayı kendisine daha uygun görerek seyr u sülûk yolculuğuna katılmaktan imtina eder. Hikâyede hüma kuşu, kendisini diğer kuşlardan üstün gören mağrur ve kibirli kişileri sembolize eder.³¹

Attâr, Hüdhüdün dilinden, hüma kuşunun bu tutumunu eleştirerek onun bu gereksiz gururunun onu eserate ve gösteriş odaklı bir zühdün pençesine düşürdüğünü söyler. Dünya hükümdarlığının geçici bir şey olduğunu hatırlatan Hüdhüd, ayrıca hükümdarların ahirette büyük sıkıntılara düşürüleceklerini söyler. Ayrıca Sîmurg'un hükümdarlığının mutlak ve ebedî olduğunu, bir gölgenin üzerine düşmesiyle elde edilemeyecek kadar kıymetli olduğunu belirten Hüdhüd, hüma kuşuna, sınırlı ve geçici olanı bırakarak mutlak ve ebedî olana doğru yol alması gerektiğini söyler. Bu tavsiyelerin hemen ardından Sultan Mahmut ile ilgili bir hikâye anlatan Attâr, dünya padişahlığının âhirette hiçbir kıymetinin bulunmadığını, gerçek padişahlığın ve saltanatın Hak Teâlâ'ya ait olduğunu vurgular.³²

1.9. Doğan: Güç ve Yücelik

Özellikle avcılıkta kullanılan doğan kuşu, hızlı uçma yeteneğine sahip olması ve güçlü pençeleri ile bilinir. Tarih boyunca sultanlar ve padişahlar doğanın bu özelliğinden faydalanmış, onları avcılıkta kullanmak üzere eğitmişlerdir. Padişahların doğanı avcılıkta kullanmış olmaları, onları soyluların ve asillerin nezdinde önemli bir simge haline getirmiştir.³³ Doğan kuşunun eğitimde, başına konan bir kapakla gözleri kapatılarak etrafını görmesi engellenir. Sadece kendisine yemek verilince gözleri açılır ve yemeği kendisine kimin verdiğini görmesi sağlanır.

²⁹ Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantıku't-Tayr*, s. 75.

³⁰ Kedkenî, "Mukaddime", *Mantıku't-Tayr*, s. 178.

³¹ Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantıku't-Tayr*, s. 76.

³² Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantıku't-Tayr*, s. 77.

³³ Muhammed Muîn, *Ferheng-i Muîn* (Tahran: İntişârât-ı Âdnâ, 1381), C.1, s. 231.

Böylece yemeği kendisine veren kişiye alışmış olur. Doğanın padişahın bileğine olan bağlılığı, onun ilâhî bir koruma altında oluşuyla sembolize edilir. Bunun yanında doğanın vahşî bir tabiata sahip olması, insanın seyr u sülûk yolculuğuna çıkmadan önceki halini, yani dünyevî arzu ve isteklere olan bağımlılığını sembolize eder. Doğanın eğitilerek evcilleştirilmesi ise, sâlikin seyr u sülûk yolculuğunu bitirerek Hak Teâlâ'ya sadık bir kul olmasını sembolize eder.³⁴

Mantiku't-Tayr'da doğan kuşu hüdühüde, kendisinin padişah ve krallara arkadaşlık ettiğini, onların himayesi altında olduğunu, dolayısıyla Sîmurg'a gitmesine gerek olmadığını söyler. Burada doğan kuşu, sürekli olarak padişaha ve devlet adamlarına yakın durarak onlardan dünyalık veya nüfuz gücü uman zâhidleri temsil eder. Bu kimseler sürekli olarak padişaha yakın olmak için çalışırlar ve ellerinden gelen her şeyi yaparlar. Attâr'ın kendisi hiçbir eserinde dönemin padişahını ya da devlet adamını övmediği ve bu durumu doğru bulmadığı bilinmektedir. Bu bağlamda o, doğan kuşu metaforu üzerinden, devlet adamlarına yakın durup onlara övgüler düzen bazı mutasavvıfları eleştirmiştir.³⁵

Attâr, Hüdühün dilinden bu durumda olanları eleştirir ve hakîkî padişahın ve hükümdarın Sîmurg olduğunu ifade eder. Sîmurg dışındaki tüm padişahların kusur ve eksikliklerle muttasıf olduğunu, dolayısıyla gerçek padişahlıktan uzak olduklarını söyler. Bunun yanında Hüdüh, dünya padişahlarının zaman zaman vefâkâr ve adaletli olabileceklerini ancak bu durumlarının zamanla değişebileceğini vurgulayarak onlardan uzak durulması gerektiğini söyler.³⁶

1.10. Alaüveyik Kuşu: Bağımlılık

Farsçada “bütîmâr ve “gam hûrek” (üzüntü yiyen) isimleriyle anılan alaüveyik kuşu, sürekli olarak su kenarlarında oturan ve suyun azalma endişesiyle sudan içmeyen bir kuş türüdür. Ayrıca etinin hafızayı güçlendirerek zihni keskinleştirdiği rivayet edilir. Uzun bacaklı kuşlar ailesinden olan alaüveyik kuşu, hem suda hem karada yaşar ve uzun gagasıyla su canlılarını avlayarak beslenir.³⁷ Alaüveyik kuşu, Şark edebiyâtında daha çok dar görüşlü ve olayları yüzeysel algılayan kimselerin sembolü olarak kullanılır. Bu kimseler, kâinâtın görünen veçhesine çok bağlanan ve burada vuku bulan olayların hakîkatini tam mânâsıyla anlamayan kimselerdir. Sevdikleri şeylere karşı o kadar bağlı ve düşkündürler ki onları kaybetme korkusuyla sürekli olarak endişe ve kaygı içinde yaşarlar. Aslında bu kimselerin sorunları, kâinattaki nesnelere olan sevgileri değil, düşünce ve anlayışlarında meselelerin özünden uzak kalmalarıdır.³⁸

Mantiku't-Tayr'da alaüveyik kuşu, dünyaperest, hırslı ve cimri kimseleri sembolize etmek için kullanılmıştır. Şöyle ki alaüveyik kuşu sürekli suyun ve denizin olduğu yerlerde yaşar ve suyun eksilmesinden korktuğu için bu sulardan içmez. Aynı şekilde bütün dertleri dünya maddiyatı olan bazı kimseler, dünya malını ne kendilerine ne de başkalarına reva görmezler.³⁹ Bazı kimseler *Mantiku't-Tayr*'da zikredilen alaüveyik kuşunu, ehl-i hüzn olan tasavvuf ehlinin

³⁴ Kedkenî, “Mukaddime”, *Mantiku't-Tayr*, s. 175-176.

³⁵ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantiku't-Tayr*, s. 78.

³⁶ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantiku't-Tayr*, s. 79.

³⁷ Ali Ekber Dehhudâ, *Lugat-Nâme-i Dehhudâ* (Tahran: Müessesesi-i Lugat-Nâme-i Dehhudâ, 1377), s. 5059.

³⁸ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantiku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 124.

³⁹ Fatima Müderrisî, *Sîmurg der Âyine-i Sîmurg* (Urumiyye: İntişârât-ı Hüseyinî Asıl, 1382), s. 160.

bir sembolü olarak görür. Bu kimseler bazen kabz hali bazen de bast hali yaşarlar ve tüm dertlerinin deniz olduğunu, başka bir şey düşünmediklerini söylerler. Attâr, Hüdhüdün dilinden bu kimseleri eleştirerek denizin kendisinin bile bazen dalgalı bazen de durgun olduğunu, dolayısıyla kendisini bile dâimî sükunete eriştirememiş bir şeyin insana sükunet vermesinin mantıksız olduğunu söyler.

“Eğer denizden uzaklaşmazsan sonun onda boğulmak olur

O, mâşûkun şevkiyle kendiliğinden coşar, bazen dalgada bazen gürültüdedir

O, kendi gönlüne sükûnet bulamazken, sen onda gönül sükûneti bulamazsın”⁴⁰

1.11. Puhu Kuşu veya Baykuş: Toplumdan İzole Olmak

Genellikle yerleşim yerlerinden uzakta ve harabelerde yaşayan puhu, halk arasında uğursuzluk getiren bir kuş olarak bilinir. Puhunun genellikle harabelerde yaşaması ve hazinelerinde genelde harabelerde bulunması sebebiyle Attâr, puhu ile hazine arasında bir ilişki kurar.⁴¹ *Mantıku't-Tayr*'da puhu, diğer bazı kuşlar gibi sîmurg'a giden yolculuğa çıkmak istemez ve bunun için bazı mazeretler ileri sürer. Puhu, kendisinin yaşam alanının harabeler olduğunu, bu harabelerde bulunan hazinelerin aşkıyla yaşadığını söyleyerek sîmurg'a gitmenin kendisinin harcı olmadığını söyler.⁴² Tasavvuf edebiyâtında daha çok insanlardan uzaklaşarak inzivaya çekilen ve saâdeti bu yolla elde edeceklerine inan insanların sembolü olarak kullanılır. Bu kimseler, zâhirde dünyaya ve onun aldatıcı güzelliklerine yüz çevirmiş gibi görünseler de, bir gün hayat boyu mahrum kaldıkları sonsuz hazinenin hayaliyle yaşarlar.⁴³

Attâr, Hüdhüdün dilinden bu tarz kimseleri eleştirerek hazine sevgisinin insanı hakîkate ulaşmaktan alıkoyacağını söyler. Attâr, daha ileri giderek hazine sevgisinin bir anlamda ona tapmak olduğunu ve böyle yapan kimsenin kâfir olduğunu belirtir. Hemen ardından, altından bir buzağı yaparak insanları ona tapmaya çağıran Sâmirî örneğini veren Attâr, bu şekilde yaşayan insanların, Sâmirî'nin kavminden farksız olduğunu belirterek onların bir anlamda altına taptığını ifade eder.⁴⁴

1.12. Kuyruksalan Kuşu: Toplumsal Sorumluluk

Baş ve göğüs bölgesi kırmızı renkte olan kuyruksalan kuşu, küçük, zayıf ve hassas bir kuş türüdür. Edebiyât çevrelerinde çok farklı anlamların atfedildiği bu kuş, genellikle güçlü ve hızlı uçan şahin, doğan, kartal ve akbaba gibi kuşlarla karşılaştırılarak zayıflığın ve güçsüzlüğün bir sembolü olarak kullanılmıştır. Bu tür kimseler fiziksel güçsüzlüklerini bahane ederek hakikat yolculuğuna çıkmaktan geri dururlar. Hayatın zorlukları karşısında korkuya kapılarak zorluklarla başa çıkmayı reddederler. Bu şekilde kendilerini alçak bir pozisyonda tutarak yüksek insânî değerlere ulaşmanın kendileri için imkânsız bir şey olarak görürler.⁴⁵

⁴⁰ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 82.

⁴¹ Kedkenî, “Mukaddime”, *Mantıku't-Tayr*, s. 179.

⁴² Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 83-84.

⁴³ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 127-128.

⁴⁴ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 84.

⁴⁵ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 130-131.

Mantuku't-Tayr'da kuyruksalan kuşu, kendisinin güçsüz ve zayıf olduğunu bahane ederek sîmurg'a gitmeye takat getiremeyeceğini söyler.⁴⁶ Attâr, yine Hüdhdün dilinden kuyruksalana cevap vererek zayıf ve güçsüz olmanın insanı hakikat yoluna çıkmaktan alıkoymaması gerektiğini söyler. Ona göre kimse kendisini toplumdaki ayrı tutmamalı, aksine kendi kaderini toplumun kaderiyle birleştirmek için çaba sarf etmelidir. Toplumun bir felakete karşılaşması durumunda, herkesin toplumla birlikte aynı felakete baş etmeye çalışması gerekir. Çünkü kimsenin kendisini toplumun diğer bireylerinden ayrı tutma hakkı yoktur. Her bir birey, toplumun gücüne güç katmalı ve zayıf olduğunu düşünerek sorumluluklarından uzak durmamalıdır.⁴⁷

Burada vurgulanması gereken önemli bir nokta vardır ki, bu tür insanların temel sorunları, zayıflıkları ve fiziksel yetersizlikleri değildir. Yani sorun, temel olarak "güç yetirememeleri" değil, "yapmak istememeleri"dir. Çünkü her insan, fitrî olarak diğer birçok canlıya nispetle daha zayıf ve güçsüzdür. Ancak insanı diğer canlılardan ayıran en önemli özelliği, iradeye ve karar verme yeteneğine sahip olmasıdır. Dolayısıyla insanın bir şeye karar vererek o şeyi istemesi, hedeflediği şeyi elde etmenin yolunu kendisine açacaktır. Bu bağlamda insanı hakikate gitmekten alıkoymayan şey, o şeyi "yapamaması" değil, "yapmaması"dır.⁴⁸

2. *Mantuku't-Tayr*'da Seyr u Sülûk Mertebeleri: Manevî Yolculuğun Aşamaları

Ferîdüddin Attâr'ın *Mantuku't-Tayr* adlı eserinde yer alan yedi vadi, sâlikin hakikate ulaşma yolunda kat etmesi gereken manevi aşamaları simgeler. Her bir vadi, insanın içsel dünyasında gerçekleşen derin bir dönüşümü temsil eder ve sâlikin nefisini arındırarak Allah'a yakınlaşması için gereken ruhsal olgunlaşma basamaklarını içerir. Attâr'ın sırasıyla Talep, Aşk, Mârifet, İstiğna, Tevhîd, Hayret ve Fakr u Fenâ olarak adlandırdığı vadiler, sâlikin hem dünyevi bağlardan sıyrılmasını hem de ilahi hakikate adım adım yaklaşmasını sağlayan bir rehber niteliğindedir. Bu vadilerden geçen sâlik, her aşamada hem benliğinden feragat eder hem de ruhsal bir derinlik kazanır. Attâr'ın derin sembollerle ördüğü bu manevi yolculuk, insanın ilahi hakikate ulaşması için çıktığı uzun ve zorlu bir yolculuğu ifade eder; sâlik, bu yolun sonunda hakikatin özünün kendi varlığında saklı olduğunu keşfeder. Bu yedi vadi, insanın içsel dünyasında yaşadığı her türlü değişimin ve olgunlaşmanın sembolik bir özeti olarak tasavvufî literatürde eşsiz bir yere sahiptir.

2.1. Talep Vadisi: Arayışın Başlangıcı

Attâr'ın *Mantuku't-Tayr*'ında Talep Vadisi, seyr u sülûk mertebelerinden aşılması gereken ilk vadidir. Lugatte "istemek" anlamına gelen talep, sûfi istilâhında ise; sâlikin, matlûbunu ve murâdını araması anlamına gelir. Burada matlûb ve murâttan kastedilen şey, şüphesiz Hak Teâlâ'dır.⁴⁹ Mutasavvıflar nezdinde tâlip-matlûb ilişkisinin kendine has bir anlamı vardır. Zira ilmî açıdan talep eden ile talep edilen, farklı şeylerden müteşekkil iken, tasavvuf çevrelerinde aynı şeyi ifade eder. Diğer bir deyişle mutasavvıflar nezdinde tâlip, ezelde kendisine

⁴⁶ Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantuku't-Tayr*, s. 85-86.

⁴⁷ Gerdferâmerzî, *Sîmurg der Kalemrû-yi Ferheng-i İran*, s. 172-173.

⁴⁸ Eyvânî, *Berresi-yi Sembolhâ-yı Mantuku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yı Esâtîrî*, s. 131.

⁴⁹ Cafer Seccâdî, *Ferheng-i İstilahât ve Ta'birât-ı İrfânî* (Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 1370), s. 553.

Hak Teâlâ tarafından üflenmiş olan rûhu arar ve bu rûh tâlibin içindedir. Tâlibin talebi, içindeki bu rûhu tekrar ortaya çıkararak onu tanımak ve ayrı düştüğü aslına tekrardan kavuşmaktır.⁵⁰

Talep, sâlikin kendi çabasıyla onda zuhur eden bir şey değildir. Sâlikte talebin ortaya çıkması için, sâlikin çabası yanında ilâhî bir lütuf gereklidir. Sâlik, öncelikle kalbini dünyadan ve dünyevî olan her şeyden kopararak ilâhî lütuflara hazır hâle getirmelidir ki Hak Teâlâ orada talep zevkini ortaya çıkarsın. Sâlikin kalbini ilâhî lütuflara hazır hale getirme süreci, onun mânâ dünyasında bir dönüşüm yaratarak Hak Teâlâ'nın lütuflarını daha fazla kendisine çekmesine olanak tanır. Sonuç olarak ilâhî lütuflar sâliki mânevî olarak destekler, ona yön verir ve kalbinde talebi ortaya çıkararak orada armasını sağlar.⁵¹

Attâr'a göre hakîkati arama yolculuğunun başlangıcı olan talep vadisi, sâlikin seyr u sülûk yolculuğu boyunca karşılaştığı en zor aşamalardan bir tanesidir. Bu vadiye adım atan sâlik, büyük zorluklar ve sıkıntılarla baş etmek zorundadır. Bu vadiye sürekli olarak değişimler ve iniş çıkışlar yaşandığı için sâlik, belki de yıllar sürecek büyük bir çaba sarf etmelidir. Sâlik, bu vadiye girdikten sonra dünyevî tüm bağlarını geride bırakmalı, Attâr'ın deyişiyle kendisini kan deryasına atmalıdır. Sâlik dünyevî olan şeylerden zâhirî olarak kopmanın yanında, mânevî olarak da insânî sıfatlardan temizlenmelidir ki, Hak Teâlâ'nın nuruna mazhar olabilsin. Bu vadiye ilerledikçe her türlü zorlukla mücadele etme azmi artar, hem dünya hem hem âhiret ile ilgili düşünceler geride kalarak, içinde Hak Teâlâ'ya ulaşma arzusu artarak perçinleşir. Bu noktadan sonra artık onun gözünde din ile küfür, rahmet ile lanet tek bir şey haline gelir. Zira sâlikin gözü, artık hakîkî matlûptan başka hiçbir şey görmez ve ona ulaşmak için her şeyi göze alır.⁵²

Attâr, sâlikin talep vadisini geçebilmesi için bir takım şartları eksiksiz olarak yerine getirmesi gerektiği söyler. Bunlardan bir tanesi, sâlikin içindeki talep duygusunun tam ve eksiksiz olması gerektiğidir. Bu vadinin geçilememesi durumunda noksanlığın matlupta değil tâlipte olduğunu vurgular. Bu bağlamda İblis'in Hz Âdem'e secde etmeme meselesini farklı bir açıdan değerlendiren Attâr, İblis'i hakîkî tâliplerin bir temsili olarak değerlendirir. Ona göre İblis, diğer meleklerin göremediği sırrı gördüğü için Âdem'e secde etmekten imtinâ etmiş, Hak Teâlâ'da onu bu sırrı çaldığı için lanetlemiştir. Attâr, İblis dışındaki tüm meleklerin Hak Teâlâ'nın rahmet ve merhametine sığınarak Âdem'e secde ettiğini, İblis'in ise onun lanetini göze alarak, Âdem'e kendi rûhundan üflediği hakîkatini görebilmek için ona secde etmediğini söyler. Dolayısıyla Attâr, İblis'in, Hak Teâlâ'nın lanetine uğramayı göze almasını, onun Hak'tan gelen her şeyi göze alan ve talebinde noksanlık olmayan bir varlık olarak sembolize eder.⁵³

Attâr'ın, talep vadisinde bulunan salike diğer bir önemli tavsiyesi, sabırlı olması gerektiğidir. Sâlik, bu vadiye karşılaşacağı bütün zorluk ve sıkıntılara karşı sabırlı olmalı, bu sıkıntıların onu yolundan döndürmesine müsaade etmemelidir. Sâlikin bu durumunu, henüz anne

⁵⁰ Şehrâm Furûği vd., "Berresî ve Tahlîl-i talep der Endîşe-i Attâr ve Mevlevî der Mantıku't-Tayr ve Mesnevî", *Tefsîr ve Tahlîl-i Mutîn Zebân ve Edebiyât-ı Fârsî* 57 (1389), s. 415.

⁵¹ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 285. Attâr, Mantıku't-Tayr'da sâlikin bu durumunu şöyle ifade eder:

*Kalbin dünyevî sıfatlardan temizlenince, ilâhî zâtın nuruyla kaplanır
O nur kalbinde belirginleştikçe, oradaki bir talep bin talep olur*

⁵² Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 285-286. Ayrıca bkz. Bediüzzamân Fîrûzânfer, *Şerh-i Ahvâl Nakz ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr-ı Nişâbüri* (Tahran: İntişârât-ı Kitabfurûşi-yi Dehhudâ, 1353), s. 381.

⁵³ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 286-288.

karnında bulunan ve kanla beslenerek doğumun gerçekleşmesini bekleyen bir cenine benzetir. Sâlikin de bu vadinin zorluklarına sabırla göğüs germesini, gerekirse anne karnındaki cenin gibi kan içerek zorluklara tahammül etmesini tavsiye eder. Anne karnındaki ceninin sabır gösterdikten sonra doğumun gerçekleşmesi gibi, sâlikinde sıkıntılar karşısında sabır göstermesi durumunda ilâhî nurlara mazhar olarak talep vadisinden geçecektir.⁵⁴

2.2. Aşk Vadisi: İlâhî Aşkın Derinlikleri

Attâr, seyr u sülûk yolculuğunun ikinci aşamasını “Aşk Vadisi” olarak adlandırır. Aşk Vadisi, seyr u sülûk yolculuğunun en önemli dönüm noktalarından bir tanesidir. Birinci vadi olan Talep Vadisini geçtikten sonra daha derin bir mânevî arayış içerisine giren sâlik, aradığı şeyi Aşk Vadisinde bulur. Bu vadede sâlikin şevki ve coşkusu Talep Vadisine nispetle çok daha yoğunlaşarak artar. Ancak sâlikin şevki ve coşkusu artmakla birlikte, bir önceki vadiye göre zorluklar ve sıkıntılar daha da artar. Burada sâlikin zorluk ve sıkıntılara karşı dayanma gücü test edilir ve sâlik, bu zorluklar karşısında sabır göstermesi durumunda başarılı olur. Başarılı olması durumunda da mânevî olarak daha da olgunlaşarak ilâhî mevhibelere daha çok mazhar olmaya başlar.

Aşk Vadisi, sâlikin zihnî ve mânevî yapısını tamamen değiştiren, bütün varlığını yakıp kavuran, ateşten bir meydan gibidir. Burada sâlikin gözünde iyi ve kötü, helal ve haram gibi kavramlar tek bir şey haline gelir.⁵⁵ Mâşuk'u bir an görebilmek için sahip olduğu her şeyi feda edebilecek bir yapıya bürünür. Bu vadede âşık, artık ne geçmişi düşünür ne de geleceği, ânın içinde yaşar. Aşk'ın hususiyeti “fenâ” olduğundan, sâlik burada herşeyini tüketerek yok eder. Attâr, aşkın, var olan her şeyde bulunduğunu ancak bu hakîkati herkesin göremeyeceğini söyler. Bunu görebilmek için âşıkın tüm taallukattan kurtulması ve insânî sıfatlarından tam mânâsıyla arınması gerekir.⁵⁶

Aşk Vadisinin en önemli hususiyetlerden bir tanesi de, aklın burada işlevsiz kalmasıdır. Attâr'a göre aşkın olduğu yerde akıl ortadan kalkar. Aşk bir ateşe, aklı ise onun dumanına benzeten Attâr, aşk ateşinin olduğu yerde aklın yanarak bir duman gibi uçup gideceğini söyler. Çünkü âşık kimse mantıklı düşünme yeteneğini kaybederek bir nevi “dîvânelik” haline bürünür. Böylece âşık, mâşuğun cemâlini bir lahza görebilmek için bile canını bin defa feda edebilir. Oysa akılla hareket eden kimse böyle bir fedâkârlık yapmaktan çekinir.⁵⁷ Attâr, Aşk Vadisini hususiyetlerini açıkladıktan hemen sonra bir hikâyeye anlatır ki bu hikâyeye, âşığın hem fedâkâr tutumunu hem de âşık olan kimsenin aklının nasıl ortadan kalktığını özetler niteliktedir. Bu hikâyeye göre zengin bir adam şerbet satan birine âşık olur. Tüm varlığını bu kimseden şerbet alarak tüketen adam, sonunda yoksullaşır ve elinde hiçbir şey kalmaz. Civardaki insanlar, fakirlikten sokaklara düşen adama karnını doyurması için ekmek verirken, adam bu ekmekleri

⁵⁴ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 291. Attâr, bu durumu şu dizelerle ifade eder:
Tâliplerin çokça sabra ihtiyacı vardır, ancak her tâlip sabırlı olamaz
Kan içerek sabırla bekle erkek gibi, böylece acıların üstesinden gelebilirsin

⁵⁵ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 293.

⁵⁶ Fîrûzânfer, *Şerh-i Ahvâl Nakz ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr-ı Nişâbüri*, s. 383. Ayrıca bkz. Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 293.

⁵⁷ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 294.

satıp şerbet alıyordu. Bir kimse adama “aşk nedir?” diye sorunca adam, “aşk, dünya dolusu malı bir kâse şerbete değişmektir” şeklinde cevap verir.⁵⁸

2.3. Mârifet Vadisi: Bilgi ve İrfan Yolu

Attâr, seyr u sülûk yolculuğunda aşılması gereken üçüncü vadinin “Marifet Vadisi” olduğunu söyler. Bu vadinin en önemli özelliği nihayetinin bulunmaması ve çok çeşitli olmasıdır. Marifet Vadisinde her sâlik, mânevî olarak içinde bulunduğu rûh haline, isti'dâdına, ve fitrî yapısına göre çeşitli şekillerde yol alır. Attâr, her bir sâlikin farklı fitratta olması sebebiyle farklı şekillerde yol alacağını söylerken, örümcek ile fil arasında bir kıyaslama yaparak konunun daha rahat anlaşılmasını sağlar. Bir örümcek ile bir fil arasındaki fizikî ve fitrî şartlar göz önüne alındığında, bu iki hayvanın aynı yolu aynı şekillerde yürüyemeyeceği açıktır. Aynı durum bir sivrisinek ve kasırğa içinde geçerlidir. Sivrisinek ne kadar çaba sarfederse etsin asla kasırğanın hızına ulaşamayacaktır. Dolayısıyla bu vadede her sâlik, kendi isti'dâd ve kâbiliyetlerini göz önüne alarak yola devam etmeli, kendi mânevî durumuna ve husûsî özelliklerine göre seçim yapmalıdır.⁵⁹

Marifet Vadisinin zorluklarına katlanarak sabreden sâlik, marifet güneşinin doğmasıyla eşyanın hakîkatine vâkıf olmaya muvaffak olur. Artık zâhir gözüyle değil, gönül gözüyle görmeye başlar ve âlemin sırları kendisine âşikar olur. Nereye ve neye bakarsa baksın orada Hak Teâlâ'nın veçhini görür ve onu seyrederek. Attâr'a göre, kendisinde marifet ilmi hâsıl olan sâlikin hakîkate ulaşma talebi ve şevki de artar. Marifet Vadisinde sâlikin dikkat etmesi gereken en önemli husus, bu vadede henüz hedefe tam mânâsıyla ulaşmadığından, “talep” arzusunu terk etmemesi, mânevî heyecanını diri tutması ve bunu daha da arttırmasıdır. Çünkü sâlikin bu vadedeki bir anlık gafleti, onun tüm çabasını boşa çıkararak tekrar başa dönmesine sebebiyet verebilir.⁶⁰

2.4. İstiğna Vadisi: Rûhun Özgürlüğü

Seyr u sülûk yolcusu talep, aşk ve marifet vadilerini geçmesiyle birlikte içindeki talep şevki, aşk ve marifetin birlikteliğiyle artarak alevlenir. Marifetin kendisine verdiği gerçek bilginin ışığıyla bir sonraki vadiye, yani İstiğnâ Vadisine adım atar. İstiğnâ Vadisi, tüm iddia ve mânâların anlamsızlaştığı mutlak bağımsızlık vadisidir. Burada zerreden güneşe, cennetten cehenneme, varlığın bütün katmanları mâşukun sonsuz deryası karşısında bir zerre kadar değersiz ve Hak Teâlâ'nın sonsuz kudreti önünde bir hiçten ibarettir. Bu vadede kâinat, insan, şeytan ve büyükten

⁵⁸ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 295.

⁵⁹ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 306. Burada Attâr, mutasavvıflar tarafından sıkça dile getirilen, “Hak Teâlâ'ya giden yollar, insanların nefesleri adedince” sözünün metaforik biçimde ifade eder. Ayrıca her bir sâlikin, kendi fitratına göre farklı bir yol izlemesi gerektiğini vurgulaması, bu yolculuğun bir mürşid-i kâmil rehberliğinde yapılması gerektiğine de dolaylı bir atıftır. Çünkü mânevî yolculuğa çıkan sâlik, bir başkasını taklit edemez. Dolayısıyla bir mürşid-i kâmilin yönlendirmesiyle yola çıkmalı ve sâlikin sürekli değişen ruh hâline göre ondan tavsiye almalıdır.

⁶⁰ Attâr-ı Nişâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 307. Attâr, bu vadede talep arzusunun arttığını ve sâlikin bu arzuyu diri tutması gerektiğini şu dizelerle ifade eder:

*Sırlar ortaya çıkmaya başladı mı her an yeni bir şevk ortaya çıkar
Kemale olan susuzluk burada başlar, burada yüzbinlerce kan helal olur
Arşa el uzatacak kadar şevke gelsen dahi, bir an bile “daha var mı” demekten geri durma*

küçüğe herşey yok olsa, onun azametinden hiçbir şey eksilmez. Burası onun mutlak hükümlerinin vadisidir ve en belirgin özelliği de hiçbir şeye ihtiyaç duymamasıdır.⁶¹

Bu vadiye Attâr, “İstiğnâ” kavramını her ne kadar Hak Teâlâ'nın istiğnâsı (İstiğnâ-yi Hak) anlamında kullansa da, içerik ve anlam bakımından sâlikin istiğnâsına (İstiğnâ-yi Sâlik) da işaret eder. Burada maşuk, varlık ve yokluk, var oluş ve yok oluş, îman ve küfür, fakirlik ve zenginlik gibi şeylerin tümünden müstağnidir. Ancak âşık, maşukun vuslatına olan isteği sebebiyle sürekli olarak ihtiyaç halindedir. Âşığın bu isteğini gerçekleştirebilmesi için çok zor bir yolu aşması, nefsinin öldürmesi ve dünyevî tüm şeylerden âzâde olması gerekir. Bunu gerçekleştirmesi durumunda âşık, istiğnâ ve ihtiyaçsızlık makâmına erişir ki bu vadiyi aşması durumunda böylesi bir makâma ulaşır.⁶²

2.5. Tevhîd Vadisi: Birlik ve Teklik

İstiğnâ Vadisini geçen sâlik, tefrîd ve tecrîd makâmının bulunduğu Tevhîd Vadisine ulaşır. Burada sâlik, Hak Teâlâ'nın zâtı dışında dünyevî olan her şeyden vazgeçerek tecrîd makâmına, her şeye yabancılaşarak da tefrîd makâmına adım atar. Burada her bir sâlikin tevhîdi, kendi marifetine göre değişkenlik gösterir. Ancak Marifet Vadisinde olduğu gibi her sâlikin yolu ve yöntemi farklı olsa da, bu yolların tümü Vahdet Vadisinde birleşir. Bu vadiye sâlikin gözüne farklı birçok varlık görünse de, aslında bu varlıkların tamamı tek bir hakîkatten türemiştir ve bu hakikat de Hak Teâlâ'nın zâtıdır. Burada sayılar ortadan kalkar ve sadece 1 (Bir) sayısı kalır. Attâr'a göre bu vadiye 1 (Bir) sayısı ister kendisiyle ister başka bir sayıyla ne kadar çarpılırsa çarpılsın yine de 1 kalır. Attâr'a göre Hak Teâlâ, ezel ve ebed kavramlarının da ötesindedir. Tüm varlıklar sonunda yok olup gittiğinde geriye sadece hiçlik kalır. Bu hiçliğin ötesinde de sadece Hak Teâlâ'nın varlığı kalır.⁶³

2.6. Hayret Vadisi: Şaşkınlık ve Hayret

Sâlik, Tevhîd Vadisini geçtikten sonra Hayret Vadisine adım atar. Hayret, tefekkür hâlinde olan ârif kimsenin kalbine ansızın vârid olarak onun tefekkür etme ve düşünme yetisini engelleyen bir durumdur. Bu halde olan sâlik, ibadet ederken dahî nasıl ibadet ettiğinin farkında değildir. Hayret durumunda olan sâlik, içinde bulunduğu durumu anlamaya ya da anlamlandırmaya çalışması durumunda bu çabası onu daha da yıpratır. Çünkü bu durumda sâlikin aradığı şey ilâhî bilgidir ve bu bilgide sonsuzdur. Sonsuz bilgiye ulaşma istidadı olmayan sâlikin böyle bir arayış içerisine girmesi tehlikelidir. Dolayısıyla bu halet içerisinde olan sâlik, hiçbir surette Hak Teâlâ hakkında bilgi arayışına girmemeli ve bu hakîkati anlama çabasında olmamalıdır.⁶⁴

Attâr, Hayret Vadisini seyr u sülûk yolculuğunun en zor ve en karmaşık aşamalarından biri olarak tanımlar. Ona göre bu vadi, içinde çok derin acıların, pişmanlık ve özlem hislerinin yaşandığı bir vadi'dir. Burada sâlikin aldığı her nefes kendisine acı verir. Sâlik, hayret aşamasında kendi iç dünyasından o kadar kopmuştur ki, zaman ve mekânın ötesine geçerek kendinden geçmiş bir hale bürünür. Hatta bu kendinden geçmişlik durumunda “Tevhîd” halini bile yitirir. Çünkü

⁶¹ Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantiku't-Tayr*, s. 314.

⁶² Halil Gulâmî, *Çîstî ve Çigûnegi-yi Terbiyet-i Sûfiyâne* (Senendec: Dânişgâh-ı Kurdistân Dânişgede-i Ulûm-i İctimâî, Yüksek Lisans Tezi, 1394), s. 61.

⁶³ Attâr-ı Nîşâbü'rî, *Mantiku't-Tayr*, s. 323-324.

⁶⁴ Seccâdî, *Ferheng-i İstilâhât ve Ta'birât-ı İrfânî*, s. 331-332.

sâlik, bu vadede ilâhî tecellilere o kadar yoğun bir biçimde maruz kalır ki kendi durumunu, duygu ve hislerini tanımlayamaz hale gelir. Hatta kendisinin kim olduğunu sorgulamaya kalksa bile buna muvaffak olamaz. Sâlikin bu durumu, onun “fenâ fillah” makâmına yaklaştığının işaretidir. Kendi benliğinden sıyrılarak ilâhî tecellilerle yaşayan sâlik, artık ne Müslüman ne de kâfirdir, ne vardır ne de yoktur.⁶⁵

2.7. Fakr u Fenâ Vadisi: Yoksulluk ve Yok Oluş

Fakr u Fenâ Vadisi, Attâr'ın *Mantıku't-Tayr*'ında seyr u sülûk yolculuğunun son vadisi olarak zikredilir. Birçok mutasavvıf “Fakr” ve “Fenâ” kavramlarını ayrı makamlar olarak değerlendirirken Attâr, “Fakr” ve “Fenâ” kavramlarını bir arada ele alıp tek bir makam olarak görmüştür.⁶⁶ Attâr, Fakr u Fenâ Vadisinde bulunan sâlikin yaşadığı halden bahsetmesinin ve onu dil ile anlatmasının imkânsız olduğunu söyler. Çünkü burada sâlik, bilincini kaybetmiş, tam bir unutkanlık, sağırlık ve dilsizlik hâlinindedir.

“Bundan sonra Fakr u Fenâ vadisi gelir ki, burada konuşmak kime revadır ki?

Unutkanlık, dilsizlik, sağırlık ve tam bir baygınlığın olduğu vadidir.”⁶⁷

Fakr u Fenâ Vadisinde tüm gölgeler ve çokluklar, vahdet güneşinde fâni olur. Burada sonsuzluk deryâsı kaynamaya başlar ve bu deryanın üzerinde bulunan tüm desenler kaybolur. Yani hem zâhir âlemdeki hem de bâtın âlemdeki tüm keserât tek bir şeyde yok olur. Bu durum, aslında dünyevî ve uhrevî olan her şeyin, büyük bir deryanın görünümülerinden başka bir şey olmadığını gösterir. Bu vadiden geçebilmenin en önemli şartı, sâlikin dünyevî ve maddî olan her şeyden sıyrılarak temiz ve pâk bir rûha sahip olmasıdır. Rûhun pâk hale gelmesi durumunda sâlik, bir deryanın dalgaları gibi eriyip yok olacaktır. Ancak rûhunu temizleyememiş kimseler, kendi insânî sıfatlarının esiri olur ve bu vadede bir adım dahî atamaz. Çünkü bu vadede adım atmanın en önemli esası, sâlikin kendi sıfatlarında yok olmasıdır.⁶⁸

Fakr u Fenâ vadisindeki sâlikin ahvâlini kelimelere sığdırmak mümkün olmadığından, mutasavvıflar daha çok bazı metaforlar ve temsiller üzerinden bu durumu az da olsa açıklamaya gayret ederler. Sâliğin kendi benliğini tamamen yakıp yok etmesi mevzusunun daha somut anlaşılması için Attâr, bir gurup pervânenin ateşle olan imtihanı örneğini verir. Buna göre bir gurup pervâne, ateşin anlamını ve hakikatini anlayabilmek için bir araya gelirler. Her seferinde bir pervâne ateşe doğru uçar ve onunla ilgili anladıklarını diğerlerine anlatır. Pervânelerin içinde bulunan bilge bir pervâne, diğerlerinin çabalarını gözlemler ve hiçbirinin, ateşin ve ışığın hakikî anlamını kavrayamadığını, sadece kendilerini gösterme çabasında olduklarını görür. Nihayetinde bir pervâne, kendini tamamen ateşe bırakır ve kanatları yanmış bir şekilde geri döner ve diğer pervânelere daha kâmil bir açıklamada bulunur. Ancak en son pervâne, kendisini tamamen ateşe atarak yanıp kül olur. Attâr'ın hikâyede vurgulamak istediği şey, kendi varlığının hakikatini arayan sâlikin, kendi benliğini tam olarak yakıp yok etmediği müddetçe hakikate ulaşamayacağı gerçeğidir.⁶⁹

⁶⁵ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 331-332.

⁶⁶ Gulâmî, *Çistî ve Çıgûnegi-yi Terbiyet-i Süfiyâne*, s. 64.

⁶⁷ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 344.

⁶⁸ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 344.

⁶⁹ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 347-348.

Sâlik, kendi beşerî sıfatlarından tam mânâsıyla sıyrılıp “fenâ fillâh” mertebesine ulaştıktan sonra, beşerî sıfatların ilâhî sıfatlara çevirildiği “bekâ billâh” mertebesine ulaşır. Ancak sâlikin böyle bir dönüşüm yaşayabilmesi için fenâ fillah’ın tam anlamıyla gerçekleşmiş olması gerekir. Burada salike dâir ortada hiçbir şeyin kalmaması gerekir. Attâr’ın deyişiyle sâlik, saçının bir telinden dahî haberdâr olması durumunda fenâ fillah ve bekâ billah sıfatları kendisinde hâsıl olmaz. Nihayetinde bu makâma vâsıl olan sâlik için iyi ve kötü, günah ve sevap gibi kavramların tamamı yok olur.⁷⁰

2.8. Sî-murg (Otuz Kuş)’un, Sîmurg’un Huzuruna Varması: Hakîkatle Yüzleşme

Hüdhüd, kuşlara bu yedi vadinin zorluklarını detaylı bir şekilde açıkladıktan sonra, yedinci vadinin sonunda artık yolun yok olduğunu söyler. Bu aşamadan sonra cezbe hali yaşayan sâlik, artık bir damla gibi sonsuzluk deryasına karışarak vuslata erer.⁷¹ Hüdhüd’ün seyr u sülûk yolculuğu ile ilgili anlattıklarını duyan kuşların bazıları yolculuğa çıkmaktan vazgeçti, bazıları yola çıktıktan sonra yolun zorluklarına katlanamayarak geri döndü, bazıları ise yolda can verdiler. Sonunda yorgun, bitkin, kanatları kırık ve hasta bir şekilde Sî-murg (Otuz Kuş), Sîmurg’un dîvânına varabildiler. Ne aklın ne de ilmin anlamayacağı, yüzbinlerce güneşin ve ayın onun dîvânında bir toz zerresi gibi görünen bir makâma geldiler.⁷² Otuz Kuş, geldikleri dîvânın azametini görünce kendilerini yok olmuş ve kaybolmuş hissettiler. Bir müddet sonra onur elçisi (Çâvûş-i İzzet), bu kanatsız ve tüysüz kuşları görür ve kendilerine buraya niçin geldiklerini sorar. Kuşlar, Çâvûş-i İzzet’e şöyle cevap verirler:

“Kuşlar dedi ki, biz buraya Sîmurg pâdişâhımız olsun diye geldik

Bizler bu dergâhın şaşkınlarıyız, kalpsiz ve huzursuz yolcularız

Uzun bir müddettir bu yolda ilerliyoruz, binlerce kuş idik sadece otuz kuş kaldık

Bu zâtın huzuruna varabilmek için uzun bir yoldan umutla geldik

Pâdişâh acılarımızı kabul eder mi? Lütfuyla bizlere yönelir mi?”⁷³

Çâvûş-i İzzet, kuşların yolculuklarını ve yola çıkma maksatlarını dinledikten sonra onlara Sîmurg’un mutlak ve ebedî pâdişâh olduğunu, yüzbinlerce âlemin onun huzurunda bir karınca gibi olduğunu, dolayısıyla kendilerinin mutlak pâdişâh katında bir değerlerinin olmadığını söyleyerek geri dönmelerini tavsiye eder. Bu sözleri duyan kuşlar büyük bir ümitsizliğe kapılırlar ancak hâlâ içlerinde kaynayan aşk ve sabırla beklemeye devam ederler. Nihayetinde lütuf kapıları kendilerine açılır ve gözlerindeki perdeler kalkarak hakîkî nura vâsıl olurlar.⁷⁴

Tüm bu yaşananlardan sonra kurbıyyet tahtına oturan kuşların önüne bir kâğıt parçası koyulur. Kâğıtta yazılanları okuyan kuşlar, daha önce yaşadıkları herşeyin bu kâğıtlarda yazıldığını görürler. Attâr bu noktada Hz Yusuf kıssasından bir bölümü aktararak, kuşlarla Hz Yusuf’un durumu arasındaki benzerliğe dikkat çeker. Hz Yusuf’un kardeşleri onu kuyuya atıp sonra bir tüccara sattıkları zaman, tüccardan bir kölelik sözleşmesi almışlar. Hz Yusuf, Mısır’da önemli bir mevkiye geldikten sonra kardeşleriyle karşılaşınca onlara bu belgeyi göstermiş, kardeşleri

⁷⁰ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 345.

⁷¹ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 385.

⁷² Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 358-360.

⁷³ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 361.

⁷⁴ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 361.

duydıkları utanç sebebiyle şaşkına dönmüşler. Aynı şekilde kuşlar, önlerine konulan kâğıtta, geçmişlerinde kendi rûhlarını nasıl değersizleştirdiklerini görmüş ve büyük şaşkınlık yaşamışlardır.⁷⁵

Yaşadıkları bu büyük şaşkınlıktan sonra tam bir fenâ hâli yaşayan kuşlar, kurbiyet güneşinin doğmasıyla birlikte Sîmurg'u gördüler. Ancak karşılarında gördükleri şey, kendilerinin aynısıydı. Kuşlar, kendilerine baktıklarına kendilerini ayrı, Sîmurg'u ayrı görüyorlardı. Ancak Sîmurg'a baktıklarında kendileriyle Sîmurg'u bir görüyorlardı. Bu kesret ve vahdet, ben ve sen muammasına anlam veremeyen kuşlar, bir açıklama ister. Bu isteğe şöyle cevap verilir:

“Her kim gelirse kendini görür burada, hem rûhunu hem bedenini görür

Siz buraya otuz kuş geldiniz, bu aynada otuz kuş olarak belirdiniz

Eğer kırk veya elli kuş gelse, yine kendinizden bir perde aralardınız”⁷⁶

Şiirde de görüldüğü üzere Sîmurg, bir aynadan ibarettir. Kuşların bu aynada kendilerini görmeleri, tâlipin matluptan, matlubun da talipten ibaret olduğunu gösterir. Ayrıca kuşların gördüğü Sîmurg, mutlak hakîkatin kendisi değil, izâfî bir hakîkattir. Yani kuşlardan her birinin kendine has ilâhî bir yansımadır. Her bir kuşun kendine has yetenekleri ve içinde buldukları manevî durumun bir yansıması gibidir. Burası “Nefsini bilen rabbini bilir” sözünün tam mânâsıyla gerçekleştiği bir evredir. Sî-murg (otuz kuş) ve Sîmurg kavramlarının her biri farklı boyutların birer temsîli mesabesinde. Bunlardan ilki zemînî, ikincisi ise âsımânî bir boyutun tecellisidir. Zemînî olan Sîmurg, yani sâlikler, seyr u sülûk yolculuğu boyunca manevî bir değişime uğrayarak âsımânî olan Sîmurg'un niteliklerine bürünmüşlerdir. Bu da tasavvuftaki “fenâ” ve “bekâ” halinin salikte tahakkuk etmesi demektir.⁷⁷ Hikâyenin sonunda Attâr, bu aşamadan sonra Sîmurg dışında herşeyin, yolcunun ve rehberin yok olduğunu, söylenecek sözün de kalmadığını söyleyerek kitabını bitirir:

“Sonunda onda yok oldular, gölgeler güneşte kayboldu vesselâm

Burada sözler tıkanır, ne yolcu kalır ne de rehber”⁷⁸

Sonuç

Ferîdüddin Attâr'ın *Mantıku't-Tayr* adlı eseri, tasavvuf edebiyatının en çarpıcı eserlerinden biri olarak, insanın içsel yolculuğunu derin anlamlarla örülmüş bir sembolik anlatım aracılığıyla sunmaktadır. Bu eser, tasavvufî öğretilerin karmaşıklığını anlaşılır kılmak için kuşlar ve yedi vadi gibi semboller kullanarak, sâlikin manevi tekâmül sürecini ayrıntılı bir şekilde betimler. Her bir kuş karakteri ve vadinin içerdiği sembolik anlamlar, insanın dünyevi tutkular, nefsi zaafı ve ruhi engeller gibi içsel mücadelelerini temsil eder. Kuşlar, Sîmurg'a ulaşmak için çıktıkları bu yolculukta bireyin içsel dünyasını keşfetmesini, dünyevi engelleri aşmasını ve ilahi hakikate ulaşmasını sembolize eder. Attâr'ın kuş sembolleri, insanın manevi yolculuğunda karşılaşılabileceği çeşitli dünyevi tutkuları, zaafı ve idealleri simgeler. Örneğin, bülbülün aşkı

⁷⁵ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 363-364.

⁷⁶ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 366-367.

⁷⁷ Takî Purnâmdâriyân, *Didâr Bâ Sîmurg* (Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutalâât-ı Ferhengî, 1382), s. 110-111.

⁷⁸ Attâr-ı Nîşâbüri, *Mantıku't-Tayr*, s. 367.

ve güzelliğe olan düşkünlüğü; tavus kuşunun gurur ve kibri; papağanın ölümsüzlük arayışı, insanın dünyevi varlık ve güzelliklere bağlılığını temsil eder. Bu semboller aracılığıyla Attâr, sâlikin karşılaşabileceği dünyevi sınavları ve bu sınavların insan ruhunda yarattığı içsel çatışmaları ortaya koyar. Sâlikin, bu dünyevi arzuları aşarak manevi tekâmül yolunda ilerlemesi gerektiği mesajını veren eser, Attâr'ın tasavvufî düşüncesinin zenginliğini gözler önüne serer. Bu yolculuğun en çarpıcı yönlerinden biri de Attâr'ın yedi vadi metaforudur. Talep, Aşk, Mârifet, İstiğna, Tevhîd, Hayret ve Fakr u Fenâ vadileri, insan ruhunun arınması ve ilahi hakikate ulaşma yolunda kat etmesi gereken manevi aşamaları sembolize eder. Talep Vadisi, sâlikin içsel bir arayışa yönelmesiyle başlar; bu, onun dünya nimetlerinden uzaklaşıp manevi hakikat peşinde koşmasını temsil eder. Aşk Vadisi'nde ise dünyevi aşkın ötesine geçerek ilahi aşka yönelen sâlik, aklın sınırlarını zorlayarak tamamen kendini mâşukuna adar. Marifet Vadisi'nde, sâlik ilahi bilgiye ulaşarak bu bilgi ışığında âlemi ve kendi varlığını anlamlandırır. Bu vadede sâlikin gözünde, hakikat perdesi yavaşça aralanır ve her şeyde Allah'ın nurunu sezmeye başlar. Attâr'ın İstiğna Vadisi ile betimlediği aşamada sâlik, her türlü maddi ve manevi bağılıklardan koparak gerçek bir özgürlüğe ulaşır. Bu noktada dünya nimetlerine ve dünyevi hırslara olan bağı kopar ve yalnızca Allah'ın varlığına teslimiyetle kendini tamamlar. Tevhîd Vadisi'nde ise sâlik, Allah'ın birliğini idrak eder; farklı varlıkların ardında yalnızca bir tek varlığın olduğunu anlar. Bu aşamada, tüm varlıklar bir araya gelir ve tüm çeşitlilik Allah'ın birliğinde yok olur. Hayret Vadisi, sâlikin bu birlik hakikatinin ihtişamı karşısında kendini tamamen kaybetmesini ve şaşkınlık içinde kalmasını ifade eder. Sâlik, bu noktada tüm bilgi, anlayış ve idrakten sıyrılarak bir hayret ve huşû hali yaşar. Nihayet Fakr u Fenâ Vadisi, sâlikin ego ve benliğinden tamamen sıyrılarak Allah'ın varlığında yok olmasını simgeler; burada sâlik, tüm maddi bağlardan ve nefsi hırslardan kurtulmuş bir halde ilahi varlığın içinde erir. Sâlikin nihai hedefi olan Sîmurg, insanın özündeki ilahi hakikati temsil eder. Kuşlar, Sîmurg'a ulaşmak için çıktıkları zorlu yolculuğun sonunda, aslında aradıkları hakikatin kendi içlerinde saklı olduğunu fark ederler. Bu farkındalık, tasavvufun merkezinde yer alan "Nefsini bilen Rabbini bilir" anlayışının en güçlü ifadesidir. Sîmurg'un yansıması olarak kuşlar, aslında ilahi hakikatin ta kendisini taşıdıklarını idrak ederler. Attâr, burada arayış ve arananın aynı şey olduğunu vurgular; sâlikin kendi içsel yolculuğunda Allah'a ulaşma çabası, aslında insanın kendi varlık özünü keşfetmesinden başka bir şey değildir. Bu durum, tasavvufî düşüncede sıkça vurgulanan "birlik" anlayışına işaret eder; tüm varlıklar, Allah'ın birliğinde anlam bulur ve onun yüceliğinde kaybolur. *Mantiku't-Tayr*, Attâr'ın zengin tasavvufî dünyasının ve insan-ı kâmil olma yolundaki derin anlayışının bir yansımasıdır. Eser, yalnızca edebi bir yapıt olarak değil, aynı zamanda okuyucusunu derin bir içsel yolculuğa çıkmaya davet eden bir manevi rehber olarak değerlendirilmelidir. Kuşların her bir vadede yaşadığı dönüşüm, sâlikin hakikate ulaşma yolunda yaşadığı içsel çatışmaları ve manevi tekâmülü sembolize eder. Bu bağlamda, *Mantiku't-Tayr*, insan ruhunun manevi olgunlaşma sürecinin bir temsili olarak, okura kendi içsel yolculuğunu sorgulatur. Bu makale, Attâr'ın sembollerle dolu dünyasında kuşların ve vadilerin derin anlamlarını ortaya koyarak insanın manevi yolculuğunun aşamalarını irdelemeyi amaçlamıştır. Sonuç olarak, Attâr'ın *Mantiku't-Tayr* adlı eseri, insanın dünyevi arzularından sıyrılarak ilahi hakikate yönelmesi gerektiğini vurgulayan eşsiz bir tasavvufî anlatıdır. Bu eser, tasavvufî düşüncenin karmaşık yapısını semboller yoluyla anlaşılır kılarken, sâlikin insan-ı kâmil olma yolundaki engelleri aşmasının ve manevi olgunlaşmanın gerekliliğine dikkat çekmektedir. Bu bağlamda *Mantiku't-Tayr*, insanı içsel bir yolculuğa çıkaran ve manevi tekâmül yolunda ona rehberlik eden bir başyapıt olarak kabul edilir.

Kaynakça/Bibliography

- Abbâszâde, Fâzıl vd. "Berresi-yi Vucûh-i Temsîlî-yi Murgân der Mantıku't-Tayr". *Fasıl-Nâme-i Tahkîkât-ı Temsîlî der Zebân ve Edebiyat-ı Farsî Dânişgâh-ı Âzâdî-yi İslâmî* 37 (1397).
- Attâr-ı Nişâbüri, Ferîdüddîn. *İlâhî-Nâme*. Tahran: Kitapfurûşi-yi İslamiye, 1355.
- Attâr-ı Nişâbüri, Ferîdüddîn. *Mantıku't-Tayr*. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1373.
- Caferî, Meryem. *Berresi-yi Sebki Fikri-yi Attâr-ı Nişâbüri der Mantıku't-Tayr*. Hemedân: Dânişgâh-ı Peyâm-ı Nûr Rişte-yi Zebân ve Edebiyat-ı Farsî, Yüksek Lisans Tezi, 1399.
- Dehhudâ, Ali Ekber. *Lugat-Nâme-i Dehhudâ*. Tahran: Müessesesi-i Lugat-Nâme-i Dehhudâ, 1377.
- Eyvânî, Gülnaz. *Berresi-yi Sembolhâ-yi Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Mukâyese-yi ân bâ Sembolhâ-yi Esâtîrî*. Tahran: Dânişgâh-ı Peyâm-ı Nûr Dânişgede-i Zebân ve Edebiyat-ı Farsî, Doktora Tezi, 1388.
- Furûği, Şehrâm vd. "Berresî ve Tahlîl-i talep der Endîşe-i Attâr ve Mevlvî der Mantıku't-Tayr ve Mesnevî". *Tefsîr ve Tahlîl-i Mutûn Zebân ve Edebiyat-ı Farsî* 57 (1389).
- Fürûzânfer, Bedüzzamân. *Şerh-i Ahvâl Nakz ve Tahlîl-i Âsâr-ı Şeyh Ferîdüddin Muhammed Attâr-ı Nişâbüri*. Tahran: İntişârât-ı Kitapfurûşi-yi Dehhudâ, 1353.
- Gerdferâmerzî, Ali Sultânî. *Sîmurg der Kalemrû-yi Ferheng-i İran*. Tahran: İntişârât-ı Mübtekirân, 1372.
- Gulâmî, Halil. *Çistî ve Çigûnegi-yi Terbiyet-i Süfiyâne*. Senendec: Dânişgâh-ı Kürdîstân Dânişgede-i Ulûm-i İctimâî, Yüksek Lisans Tezi, 1394.
- Hâfız-ı Şîrâzî, Hâce Şemsuddin Muhammed. *Dîvân*. thk. Muhammed Kazvînî - Kâsım Ganî. Tahran: İntişârât-ı Zevvâr, 1385.
- Harman, Ömer Faruk - Kurnaz, Cemal. "Hüdhüd". *DİA*. C. XVIII. İstanbul: TDV, 1998.
- Kedkenî, Muhammed Rıza Şefî. "Mukaddime". *Mantıku't-Tayr*. Tahran: İntişârât-ı Suhan, 1388.
- Kurnaz, Cemal. "Bülbül". *DİA*. C. VI. İstanbul: TDV, 1992.
- Muîn, Muhammed. *Ferheng-i Muîn*. Tahran: İntişârât-ı Âdnâ, 1381.
- Müderresî, Fatıma. *Sîmurg der Âyine-i Sîmurg*. Urumiyye: İntişârât-ı Hüseyinî Asıl, 1382.
- Münzevî, Alinakî. *Sîmurg ve Sî-Murg: tahlil-i Mantıku't-Tayr-ı Attâr ve Tarh-ı Yek Numâyış-Nâme*. Tahran: İntişârât-ı Râh-mânâ, 1379.
- Purnâmdâriyân, Takî. *Dîdâr Bâ Sîmurg*. Tahran: Pejuheşgâh-ı Ulûm-i İnsânî ve Mutalâât-ı Ferhengî, 1382.
- Seccâdî, Cafer. *Ferheng-i İstîlâhât ve Ta'bîrât-ı İrfânî*. Tahran: İntişârât-ı Tahûrî, 1370.
- Servetiyân, Bihruz. *Murgân-ı Sahrâ-yi Aşk (Bâznivîsi-yi Mantıku't-Tayr Eser-i Ferîdüddîn Attâr-ı Nişâbüri)*. Tahran: Müessesesi-i Ferhengî-yi Ehl-i Kalem, 1379.
- Şa'bânî, Ali. *Edebiyat-ı Temsîlî ve Numâdîn ber Esâs-ı Mantıku't-Tayr-ı Attâr-ı Nişâbüri*. Tahran: Dânişgâh-ı Allâme Tabataâî Dânişgede-i Edebiyat ve Zebânâ-yi Hâricî, Yüksek Lisans Tezi, 1387.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde İlmî Nesir Çalışmaları (138/756-422/1031)

Scholarly Prose Studies in the Andalusian Umayyad Period (138/756-422/1031)

Elmas Ruşen BARUT

<https://orcid.org/0000-0002-5370-2458>

elmsbrt42@gmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi |

<https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı,
Burdur, Türkiye

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University,
Faculty of Theology, Department of Arabic Language and
Rhetoric, Burdur, Türkiye

Hasan SOYUPEK

<https://orcid.org/0000-0002-0971-8049>

hasansoyupek@gmail.com

Süleyman Demirel Üniversitesi |

<https://ror.org/04fjtte88>

Prof. Dr., İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı,
Isparta, Türkiye

Prof. Dr., Süleyman Demirel University, Faculty of
Theology, Department of Arabic Language and Rhetoric,
Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Barut, Elmas Ruşen, Soyupek, Hasan. "Endülüs Emevîleri Dönemi'nde İlmî Nesir Çalışmaları (138/756-422/1031)". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 56-89.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1551082>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. Elmas Ruşen BARUT – Hasan SOYUPEK

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Yazar Katkıları/Author Contributions: Elmas Ruşen BARUT %50 – Hasan SOYUPEK %50.

Scholarly Prose Studies in the Andalusian Umayyad Period (138/756-422/1031)**Abstract**

The Andalusian Umayyad period covers a period of approximately three centuries in the process of statehood after the conquest of the Iberian Peninsula. This period, which began in 138/756 with the declaration of independence by the founding Emir of the state, 'Abd al-Rahman al-Dâhil I (d. 172/788) and ended with the abolition of the caliphate in 422/1031, has two distinct periods: Emirate (138/756-317/929) and Caliphate (317/929-422/1031). The scientific and cultural activities, the foundations of which were laid with the increase in social welfare in the Emirate Period, when the political and economic turmoil that emerged as a result of the conquests began to settle down, started to yield their products in the Caliphate Period. Thanks to the establishment of contact with the Eastern Islamic world and the support given to scientific studies by the Emirs and Caliphs, scientific prose works were written for the first time during the Andalusian Umayyad period. This period can be considered as a very successful phase in terms of scientific studies and works. Because Andalusia has reached the equipment to raise its own ulema and started to gain a unique identity in scholarly prose. It is admirable that the Muslims in this period, away from the political and social troubles brought about by the conquests and internal turmoil, started scientific studies and produced works that would form the basis for the next generations of Andalusia. The scholarly prose works of this period are included in studies covering the whole of Andalusia or only in periodical studies. However, in both cases, since literary activities are presented as a whole, poetry and literary prose are also included in the subject. Therefore, although the scholarly prose part of the period is dealt with under a separate heading, details cannot be given due to the limits of the research. There are also studies that only talk about the scientific and cultural life of Andalusia. However, in such studies, the works that emerged in Andalusia for seven centuries were dealt with, and the scientific works of the Andalusian Umayyad Period were not examined under a special title. In the view of this information, our study focuses only on the scholarly prose of the period and aims to compile examples of scholarly prose written in the Andalusian Umayyad period and to identify the missing parts or studies. Considering that the scholarly studies continue in integrity, the prose examples were not divided into Emirate and Caliphate Periods without considering the periodical distinctions made in terms of politics. The factors that contributed to the development of scholarly activities in the Andalusian Umayyad Period are briefly mentioned, and the prominent scholars and their works in various branches of science are mentioned. The encyclopaedic works, literary works, works of *tabaqât*, works on religious sciences and works on social and scientific sciences are included in the scope of the study.

Keywords: Arabic Literature, Andalusia, Andalusian Umayyads, Prose, Scholarly Prose, *Tabaqât*.

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde İlmî Nesir Çalışmaları (138/756-422/1031)***Öz**

Endülüs Emevîleri Dönemi, İber Yarımadası'nın fethinin ardından devletleşme sürecinde yaklaşık üç asırlık bir zaman dilimini kapsar. 138/756 yılında devletin kurucu Emîri I. Abdurrahman ed-Dâhil'in (ö. 172/788) bağımsızlığını ilanı ile başlayıp 422/1031 yılında hilâfetin lağvedilmesiyle son bulan bu dönem, Emirlik (138/756-317/929) ve Hilâfet (317/929-422/1031) olmak üzere iki ayrı dönemi haizdir. Fetihler neticesinde ortaya çıkan siyasî ve ekonomik çalkantıların durulmaya başladığı Emirlik Dönemi'nde toplumsal refahın artması ile temelleri atılan ilmî ve kültürel faaliyetler, Hilâfet Dönemi'nde ürünlerini vermeye başlamıştır. Doğu İslâm dünyası ile irtibat kurulması ve Emîr ve Halifelerin ilmî çalışmalara verdikleri destek sayesinde, Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilk defa ilmî nesir eserleri telif edilmiştir. Bu dönem ilmî çalışmalar ve eserler açısından oldukça başarılı bir evre olarak değerlendirilebilir. Zira Endülüs kendi ulemasını yetiştirecek donanıma ulaşmış, ilmî nesirde kendine özgü bir kimlik kazanmaya başlamıştır. Müslümanların bu dönemde fetihler ve iç karışıklıkların getirdiği siyasî ve toplumsal sıkıntılardan uzaklaşarak ilmî çalışmalara başlamaları ve Endülüs'ün sonraki nesillerine temel teşkil edecek eserler ortaya koymaları takdire şayandır. Bu dönemin ilmî nesir çalışmalarına, Endülüs'ün tamamını kapsayan ya da yalnızca dönemsel çalışılan araştırmalarda yer verilmiştir. Ancak her iki durumda da edebî faaliyetler bir bütün halinde verildiği için şiir ve edebî nesir de konuya dahil edilmiştir. Dolayısıyla dönemin ilmî nesir kısmı ayrı bir başlık altında ele alınsa da araştırmaların sınırları gereği detay verilememiştir. Endülüs'ün yalnızca ilmî ve kültürel hayatından bahseden çalışmalar da bulunmaktadır. Ancak bu tür çalışmalarda da Endülüs'te yedi asır boyunca ortaya çıkan eserler ele alınmış, Endülüs Emevîleri Dönemi'ne ait ilmî eserler özel bir başlık altında incelenmemiştir. Bu bilgiler ışığında çalışmamız dönemin yalnızca ilmî nesri üzerine odaklanmakta, daha önce yapılan araştırmalar dikkate alınarak, Endülüs Emevîleri Dönemi'nde kaleme alınan ilmî nesir örneklerini derlemeyi ve eksik görülen kısımları ya da çalışmalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. İlmî çalışmaların bütünlük içinde sürdürüldüğü dikkate alınarak, siyasî açıdan yapılan dönemsel ayrımlar gözetilmeksizin, nesir örnekleri Emirlik ve Hilâfet Dönemi şeklinde bir ayrıma tabi tutulmamıştır. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilmî faaliyetlerin gelişmesine katkıda bulunan unsurlara kısaca değinilmekte, çeşitli ilim dallarında ön plana çıkan âlimler ve eserlerinden bahsedilmektedir. Ansiklopedik eserler olarak değerlendirilen edebî telif eserleri ile *tabakât* eserleri, dinî ilimlere dair eserler ile sosyal ve fennî ilimlerde kaleme alınan eserler çalışmanın kapsamında yer almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Arap Edebiyatı, Endülüs, Endülüs Emevîleri, Nesir, İlmî Nesir, *Tabakât*.

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi'nde Prof. Dr. Hasan Soyupek danışmanlığında devam eden "Endülüs Arap Edebiyatında Nesir" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This study is derived from PhD thesis entitled "Prose in Andalusian Arabic Literature", conducted under the supervision of Prof. Dr. Hasan Soyupek at Süleyman Demirel University.

Giriş

Endülüs'ün 92/711 yılında Târik b. Ziyâd komutasındaki fethinin akabinde, Müslümanlar yaklaşık elli yıl kadar Avrupa'da önemli bölgeleri fetih ve iskân faaliyetiyle meşgul olmuşlardır. Dolayısıyla siyasî ve toplumsal bir istikrar sağlayarak ilmî ve kültürel çalışmalara başlamak için belli bir zamana ihtiyaç duymuşlardır. Fetih ve Valiler Dönemi (92/711-137/755) olarak adlandırılan bu evrede dinî ilimler, fetihlere iştirak eden sahâbe veya tâbiûn aracılığıyla Endülüs'e aktarılmıştır. Halkın dinî meselelerdeki problemlerine cevap vermesi amacıyla ilk etapta dinî ilimlere bir yönelim söz konusu olmuştur. Bu konuda sahâbî Müneyzir el-İfrîkî ve tâbiûn tabakasından Mûsâ b. Nusayr (ö. 97/715), Haneş b. Abdullah es-San'ânî (ö. 100/718), Abdullah b. Yezîd el-Meâfirî (ö. 100/718), Ali b. Rabâh el-Lahmî (ö. 114/732) ve Hıbbân b. Ebî Cebele (ö. 122/740) gibi isimler Endülüs'te ilmin öncüleri olarak kabul edilmişlerdir. Asıl amaçları İslâm'ı yaymak olan bu âlimlerin, ilmî teliflerde bulunma gibi bir uğraşları olmamıştır.¹

Fetih ve Valiler Dönemi'nin ardından, I. Abdurrahman ed-Dâhil'in bağımsızlığını ilan ederek 138/756 yılında Endülüs Emevîleri Devleti'ni kurması ile ilmî ve kültürel hayatta da yeni bir evre başlamıştır. Zira bu dönemde birkaç istisna dışında iç istikrar sağlanmış, fetihlerin ortaya çıkardığı toplumsal ve ekonomik kaos son bulmaya başlamıştır. Emirlik ve Hilâfet olmak üzere iki dönemi kapsayan bu evrede, imar faaliyetleri gelişmiş, ilmî çalışmalara zemin hazırlayan birçok cami ve kütüphane inşa edilmiştir. Özellikle Hilâfet Dönemi'nde III. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 350/961) ve oğlu II. Hakem el-Mustansır (ö. 366/966) dönemleri ilmin altın çağı olarak kabul edilmiştir.²

Endülüs Emevîleri Dönemi, sonraki nesillere kaynaklık teşkil edecek önemli ilmî çalışmalara şahit olmuştur. Endülüs'ün tarihine ışık tutan tabakât eserleri, ansiklopedik nitelikteki *el-'İkdü'l-ferîd* ve *Kitâbü'l-Emâlî* gibi önemli eserler ile dinî, sosyal ve fennî ilimlere dair pek çok eser bu dönemde kaleme alınmıştır. Hepsi kıymetli birer kaynak olmalarının yanı sıra, yöntem ve üslup olarak da alanlarında öncü sayılmaktadırlar. Dolayısıyla bu dönemin ilmî nesir çalışmaları pek çok araştırmanın konusu olmuştur. Bu dönemi bizzat konu edinen Faruk Çiftçi, *Endülüs'te Hilâfet Dönemi Edebi Çevresi* başlıklı tezinde Endülüs Emevîleri Dönemi'nin ikinci evresi olan Hilâfet Dönemi edebî hayatı hakkında bilgi vermiştir. Ancak çalışmasında dönemin edebî hayatını bir bütün halinde ele aldığı için, şiir ve edebî nesri de konuya dahil etmiş, dolayısıyla ilmî nesir kısmında yalnızca *el-'İkdü'l-ferîd* ve *Kitâbü'l-Emâlî*'nin tanıtımına yer vermiştir.³ Emirlik Dönemi'ndeki ilmî çalışmalara ise ana konuya temel oluşturması için kısaca değinmiştir.⁴

Endülüs Emevîleri Dönemi'ni ve özellikle dönemin ilmî faaliyetlerini ayrı bir araştırma konusu edinmeyip diğer dönemlerle birlikte inceleyen çalışmalar da mevcuttur. Örneğin Endülüs'ün tamamını ele alan eserlerde, siyasî, ekonomik, kültürel durum ve edebî hayat bütünüyle incelenmiş, dolayısıyla Endülüs Emevîleri Dönemi'ne ayrı bir başlık altında yer verilmemiştir. Söz gelimi *Endülüs* eserinde Mehmet Özdemir, dönemin ilmî nesir çalışmalarından bahsetmiş ancak araştırmanın yöntemi gereği Endülüs Emevîleri'ne ait ilmî faaliyetleri diğer

¹ Detaylı bilgi için bk. Ahmed b. Muhammed el-Makarrî, *Nefhu't-tib min gusni'l-Endelüsi'r-ratib*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 3/5-13; Mustafa İbrâhim el-Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1986), 39.

² Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 21-23.

³ Faruk Çiftçi, *Endülüs'te Hilâfet Dönemi Edebi Çevresi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999), 208-215.

⁴ Çiftçi, *Endülüs'te Hilâfet Dönemi Edebi Çevresi*, 164, 165.

dönemlerin ilmî hayatı ile birlikte ele almak durumunda kalmıştır.⁵ Endülüs'ü dönemsel olarak inceleyen araştırmalarda ise edebî faaliyetler bir bütün halinde verildiği için şiir ve edebî nesir de konuya dahil edilmiştir. Çalışmaya konu olan döneme arka plan oluşturması için Endülüs Emevîleri Dönemi'ne ait nesir çalışmalarından kısaca bahsedilse de bu dönem yine ayrı bir başlıkta ele alınmamıştır.⁶ Endülüs'ün yalnızca ilmî ve kültürel hayatından bahseden⁷ veya bir ilim dalı ile ilgili kaleme alınan çalışmalar⁸ da bulunmaktadır. Ancak bu tür çalışmalarda da Endülüs'te yedi asır boyunca ortaya çıkan eserlerden bahsedilmiş, yalnızca bu döneme ait ilmî eserler özel bir başlık altında incelenmemiştir. Bunlara ek olarak Lütfi Şeyban'a ait olan *Endülüs Alimleri* adındaki eserde ise, Endülüs'te yedi asır boyunca ilmî çalışmalarda bulunan âlimlerden bahsedilmektedir. Kitapta Endülüs Emevîleri Dönemi'nde yaşayan âlimlere de yer verilmiş ancak hayatları ve eserleri kısaca ele alınmış, bu dönemle ilgili hususî bir ayrıma gidilmemiştir.⁹

Bu bilgiler ışığında çalışmamız yalnızca Endülüs Emevîleri Dönemi ilmî nesir çalışmalarına odaklanmaktadır. Yukarıda bahsedilen araştırmalar dikkate alınarak, bu dönemde telif edilen ilmî nesir örneklerini derlemeyi ve eksik görülen kısımları ya da çalışmalarını tespit etmeyi amaçlamaktadır. Ancak döneme dair ilmî çalışmalar incelenirken, Emirlik ve Hilâfet Dönemi şeklinde siyasi ayrımlara gidilmemiş, dönem bir bütün olarak ele alınmıştır. Zira ilmî faaliyetler bu tür dönemsel farklılıklardan azade, bir birikim halinde devamlılığını sürdürmektedir. Çalışmada öncelikle Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilmî çalışmalara katkıda bulunan, ilmî birikimin Doğu'dan aktarılmasını sağlayan unsurlara kısaca değinilmektedir. Sonrasında ansiklopedik olarak değerlendirilen edebî telif eserleri ile tabakât eserlerine yer verilmekte ve ön plana çıkan eserler hakkında bilgilendirme yapılmaktadır. Çeşitli ilim dallarında ön plana çıkan âlimler ve eserleri de çalışmanın kapsamında yer almaktadır.

1. İlmî Faaliyetlerin Gelişmesine Katkı Sağlayan Unsurlar

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilmin Doğu'dan intikal ederek Endülüs'e girişini ve burada gelişmesini sağlayan bazı unsurlar bulunmaktadır. Bunlardan ilki ve belki en önemlisi Endülüs ile Doğu arasında karşılıklı gerçekleşen ilmî seyahatlerdir. Endülüs'te Emevîler Dönemi'ne tekabül eden zaman diliminde ilmin menşei, Doğu'daki Basra, Kûfe, Bağdat, Şam gibi ilim merkezleriydi. Dolayısıyla aralarında Cûdî b. Osmân el-Mevrûî (ö. 198/813), İbn Şebtûn olarak tanınan Ziyâd b. Abdurrahmân el-Lahmî (ö. 204/819), Yahyâ b. Yahyâ el-Leysî (ö. 234/849) ve İbn Habîb es-Sülemî (ö. 238/853) gibi pek çok âlim Doğu'ya giderek önemli âlimlerin tedrisatında bulunmuş ve buradaki ilmi Endülüs'e aktarma gayretinde olmuşlardır. Endüslü âlimlerin seyahatlerine mukabil olarak, Doğu'daki âlimler de Endülüs'e seyahat

⁵ Mehmet Özdemir, *Endülüs* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2019), 251-287.

⁶ Mustafa Çınar, *Endülüs'te Mülûku't-Tavâ'if Dönemi Edebî Çevresi (392-424/1031-1090)* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002), 243-250; Mahmut Üstün, *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)* (İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 2021), 308, 309; Fatih Kılıç, *Endülüs'te Murâbitlar Dönemi Edebî Çevresi* (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 247-249.

⁷ Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 161-277.

⁸ George F. Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", çev. Mehmet Özdemir, *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 199-211; Şahabettin Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 143-155; M. Bahaüddin Varol, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", *İSTEM* 14 (2009), 61-77; Mehmet Necmettin Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 325-355; Ahmet Bozyiğit, "Endülüs'te Felsefî Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği", *Turkish Studies* 12/35 (2017), 577-592; Yaşar Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlimindeki Yeri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 107-135; Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Bir Tabip Ailesi: Benî Zühr", *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 137-151; Cumhur Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", *tarihyazımı* 2/2 (2020), 305-324; Faruk Bal, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", *İslam Araştırmaları Dergisi* 50 (2023), 93-122.

⁹ Lütfi Şeyban, *Endülüs Alimleri* (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2019), 53-116.

etmişlerdir. Doğu'dan gelen ulemânın sayısı Endülüs'ten Doğu'ya gidenlere göre daha az olsa da Endülüs'e ilmî anlamda önemli katkılarda bulunmuşlardır. Ebû Ali el-Kâlî (ö. 356/967), İbnü'l-Kûtiyye (ö. 367/977) ve Ebû Bekir ez-Zübeydî (ö. 379/989) bu konuda en meşhur isimler olarak anılmaktadır.¹⁰

İlmî seyahatlerin yanı sıra, emîr ve halifelerin Arap ve İslâm kültürü ile ilme, âlimlere verdikleri değer, Endülüs'te ilmî birikimin oluşmasını sağlayan ikinci faktördür. Örneğin I. Hişâm (ö. 180/796) Arapça'da birlik sağlanması için, medreselerde Müslümanlarla birlikte eğitim gören Hristiyanlara ve sonrasında da hangi dine mensup olursa olsun bütün halka Arapça öğrenme zorunluluğu getiren fermanlar yayınlamıştır.¹¹ Halife III. Abdurrahman en-Nâsır (ö. 350/961) ve oğlu II. Hakem el-Mustansır Billâh (ö. 366/966) dönemleri ise ilmin altın çağı olarak değerlendirilmiştir. III. Abdurrahman'ın girişimiyle 339/950 yılında Avrupa'nın ilk üniversitesi olarak kabul edilen Kurtuba Üniversitesi'nin kurulması da bu düşünceyi desteklemektedir. Böylece Kurtuba Doğu'daki ve hatta Batı'daki âlimler için cazibeli hale gelmiştir.¹² Söz gelimi Halife III. Abdurrahman, Bağdat'tan gelen meşhur âlim Ebû Ali el-Kâlî'yi törenlerle karşılamış, oğlu II. Hakem de hilâfeti süresince kendisinden istifade etmiş, ilmî çalışmaları için destek olmuştur.¹³ II. Hakem'in ilmî kişiliğine övgülerde bulunan tarihçiler, kendisine “en bilge kişi” manasında “ahkem” sıfatını da uygun görmüşlerdir. Çünkü yönetim işlerinin yanı sıra kitaplara ve kitap okumaya düşkün, edebiyat ve tarih konusunda derin bilgi sahibi, aynı zamanda bir fakih ve felsefî düşünceye önem veren bir âlimdi.¹⁴ Bu durumun bir tezahürü olarak II. Hakem Medînetüzzehrâ sarayında çeşitli bölgelerden getirttiği dört yüz bin ila altı yüz bin kadar kitaptan oluşan hacimli bir kütüphane kurulmasını sağlamıştır.¹⁵ Nitekim *el-Hulletü's-siyerâ'* eserinde İbnü'l-Ebbâr (ö. 658/1260), İslâm aleminde II. Hakem kadar kitap toplama çabasında olan başka bir halife daha olmadığını dile getirmiştir.¹⁶ Dolayısıyla buraya kadar verilen örneklerden anlaşılacağı üzere, devlet yönetiminin ilme olan iştiyakı, Kurtuba'yı dönemin ilim merkezi haline getirmiştir.

Endülüs'te ilmî gelişime katkı sağlayan üçüncü unsur, halkın da ilme ve öğrenmeye rağbet göstermesidir. Medrese ve camilerde eğitim gören Endülüslülerin dinî ilimlere olan ilgisi, ulemânın baş tacı edilmesine vesile olmuştur.¹⁷ İlme ve âlimlere olan bu olumlu tavır sayesinde

¹⁰ Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 29, 30. Bu konuda ayrıca bk. Sa'd Abdullah el-Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs* (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1401-1406/1981-1986), 93-101.

¹¹ Cevdet Hilâl - Muhammed Mahmûd Subh, *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî* (Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Küttâb, 1986), 90.

¹² Sühâ Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs asru Mülûki't-Tavâif* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1429/2008), 59.

¹³ Makarrî, *Neşhu't-tîb*, 3/71; Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 30; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 58, 59. III. Abdurrahman'ın ilmî faaliyetlere olan katkısı için ayrıca bk. Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, 66-70.

¹⁴ Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah İbnü'l-Hatîb, *A'mâlü'l-a'lâm fi men büyi'a kable'l-ihlâm min mülûki'l-İslâm*, thk. Seyyid Kesravî Hasen (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmîyye, 2003), 2/42; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 63; Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih* (Ankara: TDV Yayınları, 2019), 143.

¹⁵ Makarrî, *Neşhu't-tîb*, 1/385, 386; Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 30. II. Hakem'in ilim dünyasına sağladığı katkılar için ayrıca bk. Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, 71-78; Saim Yılmaz - Furkan Erbaş, “Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkılar”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 157-185.

¹⁶ Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Ebbâr, *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ'*, thk. Hüseyin Münis (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1985), 1/201.

¹⁷ Makarrî, *Neşhu't-tîb*, 1/220, 221; Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 31.

Doğu'da yaşanan gelişmeler Endülüs'te de köklerini bulmaya başlamıştır. Zaman geçtikçe Endülüs kendi âlimlerini yetiştirmeye başlamış ve münhasır bir ilmî hüviyet kazanmıştır.

2. İlmî Nesir Çalışmaları

Endülüs'te ilmî faaliyetlerin gelişmesi, beraberinde telif eserlerin de inkişafına zemin hazırlamıştır. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilmî nesir alanında yazılan eserler; ansiklopedik olarak değerlendirilen edebî telif eserleri ile tabakât eserleri, dinî ilimlere dair eserler, sosyal ve fennî ilimlerde kaleme alınan eserler olmak üzere dört ana başlık altında ele alınabilir.

2.1. Ansiklopedik Eserler

Arap edebiyatında ansiklopedik eserler III/IX. asrın ortalarından itibaren görülmeye başlamıştır. Bu tür teliflerin ilk örnekleri, Câhız'a (ö. 255/868) ait olan *Kitâbü'l-Hayevân ve el-Beyân ve't-Tebyîn* ile çağdaşı İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889) kaleme aldığı '*Uyûnü'l-Ahbâr*'dır.¹⁸ İslam dünyası ansiklopedik eser yazımında '*Uyûnü'l-Ahbâr* ile önemli bir adım atmıştır. Bundan sonra ansiklopedik içeriğe sahip sayısız eser ortaya konmuştur. Ansiklopedi olarak telif edilen eserlerin ilk grubunu gerçek anlamda ansiklopedi sayılabilecek olan, bir ilmi yahut devrindeki bütün ilimleri kapsayan eserler oluşturmaktadır. Bu grup eserler kendi içinde, konulu ansiklopediler ve genel konulu ansiklopediler¹⁹ olmak üzere ikiye ayrılabilir. Konulu ansiklopedilerde tek bir ilim dalı hakkında bilgi verilir. Eser sahibi edebiyat, tarih, felsefe, fıkıh, hadis gibi konulardan sadece birini ele alır. Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin (ö. 282/895) botanik ansiklopedisi olan *Kitâbü'n-Nebât'ı* ile Ebu'l-Abbas el-Müberred'in (ö. 285/898) edebiyat ansiklopedisi niteliğindeki *el-Kâmil fi'l-Luga'sı* konulu ansiklopedilere örnek gösterilebilir. Genel konulu ansiklopediler ise birden çok ilim dalı ile ilgili bilgileri bir araya getiren eserlerdir. IV/X. asırda telif edilen ansiklopedilerin daha çok bu kısma dahil olduğu ifade edilmektedir. Ebu'l-Ferac el-İsfahânî'ye (ö. 356/966) ait olan *el-Eğânî* bu gruba bir örnektir.²⁰ Ancak telif edilen eserlerin bir kısmı da gerçek manada ansiklopedi sayılamayan, yalnızca ansiklopedik mahiyetteki eserler olarak görülebilir. Bu gruba tabakât, terâcim gibi isimlerle anılan biyografik eserler; lügat, mu'cem, kâmûs şeklinde adlandırılan sözlük veya fihrist türündeki bibliyografik eserler dahil olmaktadır.²¹

Yukarıda zikredilen Câhız, Müberred ve İsfahânî'ye ait olan ve ansiklopedik olarak görülen eserler, aynı zamanda edebî telif eserleri olarak da zikredilmektedir.²² Kavramlar arasında yaşanan bu iç içe geçmişlik, ansiklopedi türünün Arap edebiyatında geçirdiği evrelerle ilgilidir. Ayrıca III/IX. asra hâkim olan edebî telakkisi de bu durum üzerinde oldukça etkilidir.²³ Ansiklopedi türünün bu kısa gelişiminin aktarılmasının ardından, Endülüs Emevîleri Dönemi'nde kaleme alınan ansiklopedi türündeki edebî telif eserleri ve tabakât eserlerine yer verilebilir.

¹⁸ Ahmet Subhi Furat, "İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler (h. IV-IX./m. X-XV. asırlar)", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (1979), 211; Ayhan Aykut, "Ansiklopedi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/219, 220; Nejdet Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi* (656/1258-923/1517) (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 222.

¹⁹ Genel konulu ansiklopediler aslında günümüzde bilinen ansiklopedi tarifine uymayan, yalnızca bir konuda bilgi vermek üzere tasarlanmış ancak zaman zaman planlanan bu amaca yönelik gerekli bilgilerin, asıl konudan sapmalar da yapılarak eklenmesi yöntemiyle telif edilen eserlerdir. Bk. Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi*, 223.

²⁰ Aykut, "Ansiklopedi", 3/220; Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi*, 222, 223.

²¹ Aykut, "Ansiklopedi", 3/219, 220; Gürkan, *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi*, 223.

²² Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 209.

²³ Aykut, "Ansiklopedi", 3/220.

2.1.1. Edebî Telif Eserleri

Türkçe ve Farsça'daki "edebiyat" kelimesinin karşılığı olarak Arapça'da "edeb" kelimesiyle ifade edilen kavramın sözlük anlamı oldukça geniş bir yelpazeye sahiptir. Ahlaklı ve edepli olmak, zarafet, ince düşünceli olmak, erdem ve iyilik sahibi olmak, eğitim-öğretim²⁴ gibi birçok anlamı ihtiva eden edeb sözcüğü, ıstılahta da Arap edebiyatı dönemlerine göre pek çok mana kazanmıştır.²⁵

Endülüs'te Doğu'da yaşanan gelişmelerin etkisinde kalınarak edeb türünde telif eserler kaleme alınmıştır. İbn Abdürrabbih'in *el-'İkdü'l-Ferîd*'i ve Ebû Ali el-Kâlî'nin *el-Emâlî*'si, Endülüs Emevîleri Dönemi'nde edeb anlayışına göre telif edilen önemli eserlerdir. Söz konusu iki kitap, edeb tarzının Endülüs'e taşınmasını sağlamış ve bu konuda kendilerinden sonraki ediplere ve eserlerine örnek teşkil etmişlerdir. Bu kısımda bahsi geçen eserler hakkında kısaca bilgi vermek yerinde olacaktır.

2.1.1.1. *el-'İkdü'l-ferîd*

el-'İkdü'l-ferîd İbn Abdürrabbih'in (ö. 328/940)²⁶ en meşhur eseridir. Müellif eserini, her biri değerli taş isimlerinden oluşan yirmi beş bölümde ele almıştır.²⁷ Böylece kitabını değerli bir gerdanlığa benzeterek *el-'İkdü'l-ferîd* yani "eşsiz gerdanlık" olarak adlandırmıştır.²⁸ Hayatının dönüm noktası olarak değerlendirilen bu kitap kendinden önce Câhız ve Müberred'in kaleme aldığı edeb türündeki eserlerin etkisinde kalmıştır. Bu sebeple içeriğinde tarih, ahbâr, şiir, nesir, belâgat, aruz, mûsiki, ahlak gibi pek çok konuya ve bunların örneklerine yer vermiştir. Bunlara ek olarak ayet ve hadislerden iktibaslar yapmıştır. Dolayısıyla konu çeşitliliği bakımından

²⁴ Muhammed Ebu'n-Necâ Serhân - Muhammed el-Cüneydî Cumu'a, *el-Edebü'l-'Arabî ve târîhuhû fi'l-'asri'l-câhili* (Riyad: Metâbiu'r-Riyâd, 1376/1957), 5; Mecdî Vehbe - Kâmil el-Mühendis, *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabîyye fi'l-luga ve'l-edeb* (Beyrut: Mektebetü Lübnân, 1984), "edeb", 16; Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 2014), "edeb", 1/70.

²⁵ Muhammed Altuncı, *el-Mu'cemu'l-mufasssal fi'l-edeb* (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1999), 1/46; Mehmet Yalar, "Arap Edebiyatı Bağlamında Edebiyat Kavramına Analitik Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 11, 12. Edeb kavramının Arap edebiyatında geçirdiği evreler için ayrıca bk. Serhân - Cumu'a, *el-Edebü'l-'Arabî ve târîhuhû fi'l-'asri'l-câhili*, 8; Ignaz Goldziher, "Edeb", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.), 4/105, 106; Corcî Zeydân, *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabîyye* (Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.), 2/95-97, 283-291; Ahmet Subhi Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 302-305; Ahmed Heykel, *el-Edebü'l-Endelüsî mine'l-feth ilâ sukûti'l-hilâfe* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1985), 255, 256; Yalar, "Arap Edebiyatı Bağlamında Edebiyat Kavramına Analitik Bir Bakış", 15, 16.

²⁶ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdürrabbih b. Habîb b. Hudeyr b. Sâlim el-Kurtubî el-Endelüsî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. Cebrâil Süleyman Cebbûr, *İbn 'Abdirabbih ve 'İkdühü* (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1933), 10-28; Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Abdürrabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, thk. Müfid Muhammed Kumeyha - Abdülmecid et-Terhîni (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404/1983), mukaddime/ج-أ; Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed İbn Hâkân el-Kaysî, *Matmahu'l-enfus ve mesrahu't-teennüs*, thk.

Muhammed Ali Şevâbîke (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983), 270-275; Muhammed b. Fütûh el-Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989), 1/163-167; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Arafê Mustafa (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 2/V, 52-53; Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İbn Abdürrabbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/281-283.

²⁷ Eserin bölümlerine verilen adlar ve konuları hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Abdürrabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/7,8; Cebbûr, *İbn 'Abdirabbih ve 'İkdühü*, 32; Angel Gonzalez Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, çev. Hüseyin Münis (Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Diniyye, 1955), 203-206; Furat, "Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler", 306; Şek'a, "İbn Abdürrabbih", 19/282; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 210, 211; Kenan Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi* (İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016), 21.

²⁸ İbn Abdürrabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/7. İbn Abdürrabbih esere yazdığı mukaddimesinde kitabı kendisinin adlandırdığından bahsetmiştir. Dolayısıyla daha sonra ileri sürülen isim değişikliği tartışmalarının da önünü kesmiştir. Ancak yine de "el-ferîd" sıfatının sonradan eklendiği görüşünü beyan eden araştırmacılar bulunmaktadır. Bk. Şek'a, "İbn Abdürrabbih", 19/282.

oldukça zengindir.²⁹ Kitapta Endülüs'ün tarihi, sosyal hayatı ile Endülüs şiiirlerine yer verilmesinin yanı sıra Doğu İslam dünyası ve oradaki âlimlerin hayatları hakkında da bilgiler bulunmaktadır.³⁰

İbn Abdürabbih bu zengin muhtevayı aktarmak için eserini birçok farklı referanstan beslemiştir. Kur'ân-ı Kerîm, İncil, Tevrat ve hadîs-i şerifler gibi dinî kaynakların yanı sıra edebî ve tarihî kaynakları kullanmayı da ihmal etmemiştir. Bunlar arasında İbn Kuteybe'ye ait olan *'Uyûnü'l-ahbâr* ve *el-Maârif*, Câhız'ın kaleme aldığı *Kitâbü'l-Hayevân*, *Kitâbü'l-Buhalâ* ve *el-Beyân* ve *t-tebyîn*, Müberred'in telif ettiği *el-Kâmil fi'l-luga*, İbnü'l-Mukaffa'ya (ö. 142/759) ait olan *el-Edebü'l-kebîr* ve *el-Edebü's-sagîr* ile *Kelîle ve Dimne* gibi önemli eserler yer almaktadır. Ayrıca Câhiliye ve İslâmî döneme ait pek çok şiir divanından da yararlandığı belirtilmektedir.³¹

Eserin genelinde şiirlerin etkili olduğu göze çarpmaktadır. Müellifin birçok konuda kendi şiirlerine ek olarak, 200'den fazla şaire ait olan 10 bin kadar beyite yer verdiği belirtilmektedir.³² *el-'İkdü'l-ferîd* çeşitli bölümlerden, yazarın deyimiyle kitaplardan oluşmaktadır. Yukarıda bahsedildiği gibi, İbn Abdürabbih eseri yirmi beş kitaba ayırdığını, her kitabın da iki bölümden oluştuğunu dolayısıyla eserde elli bölüm olduğunu ifade etmiştir. Her kitaba (فروش) ismini taşıyan ve o kitabı neden yazdığına dair açıklamada bulunduğu küçük bir giriş ile başlamıştır.³³

İbn Abdürabbih eserini şu sözleriyle anlatmaktadır: *Bu kitabı yazarken edebiyatın seçilmişleri arasından yeniden cevherler seçtim, özün özünü buldum...Yalnızca âlimlerin ağzından dökülen sözleri, edip ve bilgelerden nakledilenleri aktardım. Güzel kelamı seçmek, telifinden daha zor oldu...Edebiyat örneklerini, meselleri ve nevâdiri derlemeyi, kelamın, meânînin ve hikmetin özünü bulmayı istedim. Sonra, dileyenler konu hakkında bilgi sahibi olabilsinler diye her türü kendi cinsine ekleyip tek başına ayrı birer bab yaptım... Sözü uzatıp tekellüften kaçınarak konuyu kolaylaştırmak ve icâzı³⁴ sağlamak amacıyla birçok ahbârın senedine yer vermedim. Zira bunlar eşsiz, nadide ve hikmetli rivayetlerdir. Senetleri zikretmenin bir faydası olmadığı gibi, onlara yer vermemenin de bir zararı yoktur.*³⁵ Müellifin bu sözlerinden hareketle, *el-'İkdü'l-ferîd* incelendiğinde göze çarpan akıcı ve anlaşılır üslûp, eserin sahibi tarafından da doğrulanmıştır denilebilir. Bizzat kendisi, tekellüften uzak bir anlatıma ve icâza önem verdiğini, eserini de bu doğrultuda kaleme aldığını ifade etmektedir. Edebiyat ve düşünce tarihi açısından bir mücevher niteliğinde olan eserin kıymetine binaen birçok baskısı da bulunmaktadır.³⁶

²⁹ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, mukaddime/ج-ج; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 210.

³⁰ Şek'a, "İbn Abdürabbih", 19/283; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 211.

³¹ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, mukaddime/ج.

³² İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, mukaddime/د; Şek'a, "İbn Abdürabbih", 19/282; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 22.

³³ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/7; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 22. Bâb/kitap başlangıçlarına örnek olması için ayrıca bk. İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/9, 85, 188.

³⁴ İcâz, kastedilen mananın az sözle ifade edilmesi anlamındaki meânî terimidir. Bk. Seyyid Şerîf Cürcânî, *et-Ta'rifât*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1403/1983), "icâz", 59; Cebbür Abdünnûr, *el-Mu'cemü'l-edebe* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 1984), "icâz", 43.

³⁵ İbn Abdürabbih, *el-'İkdü'l-ferîd*, 1/4-6.

³⁶ Eserin günümüze kadar yapılmış baskıları hakkında detaylı bilgi almak için bk. Şek'a, "İbn Abdürabbih", 19/283; Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 22.

2.1.1.2. *Kitâbü'l-Emâlî*

Ebû Ali el-Kâli³⁷ tarafından kaleme alınan *el-Emâlî*, müellifin Arap edebiyatı dünyasında tanınmasını sağlayan en meşhur eseridir. Günümüzde *el-Emâlî* adıyla bilinen kitabın adını Humeydî, *en-Nevâdir* olarak zikretmektedir.³⁸ Takdimden anlaşıldığı kadarıyla Kâli bu eserini Halife III. Abdurrahman'a ithafen kaleme aldığını belirtmektedir. Ayrıca eserin yazılışını ve içeriğini şu sözleriyle açıklamaktadır: *İlmin mal mülkten daha güzel olduğunu gördüğümde, onu ticaretten daha çok istediğime emin oldum ve ahbâr için terki diyar ettim. Tecrübe ve bilgi için âlimlerin yanından ayrılmadım. Sonra hepsini kendimde toplamak için çalıştım. En önemlilerine ve en değerlilerine nail olana kadar zihnimi ezberle meşgul ettim. Ta ki inceliklerini öğreneyim, nevâdiri rivayet edeyim ve sırlarına vakıf olayım diye...Sonunda bu kitabı perşembe günleri Kurtuba'da mübarek Zehrâ Camii'nde ezberimden yazdım. Ahbârı, şiirleri, meselleri, garîb kelimeleri bu eserde topladım. Hoşnut olmadığım hiçbir şeyi zikretmedim ve yalnızca kendi seçtiğim şiirlere, araştırdığım bilgilere yer verdim...*³⁹

Ebû Ali el-Kâli'nin yukarıda yer verilen sözlerinde de görüldüğü üzere, eserini Medînetüzzehrâ'da yazdığı⁴⁰ ve kitapta daha önce tetkik ettiği şiir, ahbâr ve nevâdir türünden birçok malzemeye yer verdiği bilinmektedir. Bunların yanı sıra sözlerinin devamında, garîbü'l-Kur'ân ve hadîs-i şerifler ile alakalı bazı hususlara da değindiğini ve daha önceki eserlerde zikredilmeyen ibdâl⁴¹ ve itbâ⁴² gibi konuları açıkladığını söylemektedir.⁴³ Ancak kitapta konuların düzensiz olduğu ve zaman zaman istitrâda⁴⁴ başvurulması, esere başlarken müstakil bir kitap yazma amacının bulunmadığını düşündürmektedir. Dolayısıyla eser belli bir metoda sahip değildir.⁴⁵ Öğrencilere verdiği ders notlarının toplamı ile oluşturulduğu bilindiğinden, böyle bir sonucun ortaya çıkması da muhtemeldir. Yalnızca konular *matlab* adı verilen başlıklar ile birbirinden ayrılmaktadır. Hadisler zikredilirken ravi zincirine yer verilen kitapta, açık ve anlaşılır

³⁷ Ebû Alî İsmâil b. Kâsım b. Ayzûn b. Hârûn b. İsâ b. Muhammed b. Selmân (Süleyman) el-Kâli el-Bağdâdî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. İsmâil b. el-Kâsım b. Ayzûn Ebû Ali el-Kâli, *Kitâbü'l-Emâlî*, nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), mukaddime/ش-ز; Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, çev. Abdülhalim en-Neccâr vd. (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1959), 2/277-279; J. A. Haywood, *Arabic Lexicography* (Leiden: E. J. Brill, 1960), 56-58; Albîr Habîb Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviyye fi'l-Endelîs* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1967), 187-234; Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dâru Sâdir, 1968), 1/226-228; Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/70-75; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen ez-Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984), 185-188; Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1406/1986), 1/239-244; Hüseyin Elmalı, "Kâli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/259-260; Cumhuriyet Ersin Adıgüzel, "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâli", *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/1 (2019), 3-22.

³⁸ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/254.

³⁹ Ebû Ali el-Kâli, *Kitâbü'l-Emâlî*, 1/1-3.

⁴⁰ *el-Emâlî*'nin, Zehrâ'da ve Kurtuba'da âlimin verdiği derslerin notlarının derlenmesiyle oluştuğu da ifade edilmektedir. Bk. Elmalı, "Kâli", 24/260.

⁴¹ İbdâl, Arap dilinde ve kiraatlerde, kelimelerin telaffuzunu kolaylaştırmak veya akıcılığı sağlamak amacıyla yapılan harf değişimlerini ifade eder. Detaylı bilgi için bk. Abdünnûr, "İbdâl", 2, 3; Mehmet Ali Sarı, "İbdâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/263-265.

⁴² İtbâ', manayı kuvvetlendirmek amacıyla bir kelimenin kendinden önceki kelimenin veznine uygun şekilde gelmesidir. Bk. Abdünnûr, "İtbâ'", 4.

⁴³ Ebû Ali el-Kâli, *Kitâbü'l-Emâlî*, 1/3.

⁴⁴ İstitrâd, asıl konu dışında olan ancak açıklama yapma amacıyla söylenen sözdür. Bk. Abdünnûr, "İstitrâd", 18.

⁴⁵ Demirayak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 42.

bir üslup hakimdir. Ayrıca Kâfî'nin ben dilini kullanmayıp, söyleyeceklerini (قال أبو علي) “Ebû Ali şöyle dedi” şeklinde üçüncü şahıs dilini kullanması dikkat çekmektedir.

Eserin kaynakları, daha önce zikredilen *el-'İkdü'l-ferîd*'in kaynakları ile aynıdır. Ebû Ali el-Kâfî de *Uyûnü'l-ahbâr*, *el-Beyân ve't-tebyîn*, *el-Kâmil fi'l-luga* gibi önemli eserlerden faydalanmıştır.⁴⁶ Ancak ezbere dayalı bir eser olması hasebiyle, naklettiği rivayetlerin yahut faydalandığı kitapların kime ait olduğunu nadiren belirtmiştir.⁴⁷

Eserin ilk baskısı 1324/1906 yılında Bulak'ta basılmış, sonrasında tahkikli neşirleri ve şerhleri yayımlanmıştır. Ebû Ali el-Kâfî'nin kendisi de eserine, *Zeylû'l-emâlî ve'n-nevâdir* adıyla bir zeyil kaleme almıştır.⁴⁸ Arap edebiyatının edeb türünde akla ilk gelen eserler arasında olan *el-Emâlî* Endülüs'te Ebû Ali el-Kâfî'ye büyük bir otorite kazandırmıştır.

2.1.2. Tabakât Eserleri

Tabakât, sözlükte “derece, örtü, katman, sınıf ve zümre” manalarına gelen tabaka (طبقة) kelimesinin çoğulu olarak kullanılmaktadır.⁴⁹ Arap edebiyatında ise tabakât eserleri, edip, şair, müellif, gramer ve lügat âlimlerinin biyografileri ile otobiyografilerini kapsayarak şiirlerden seçkiler sunan, yanı sıra sanatkârlar, sûfiler ve düşünürler gibi özel, farklı niteliklere sahip kişilerden bahseden eserlerdir. Bu yönüyle tabakât eserleri, edebî biyografi kitapları olarak da anılmaktadır.⁵⁰

Arap edebiyatının her döneminde olduğu gibi Endülüs'te de bahsi geçen tabakât türünde eserler telif edilmiştir. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde kaleme alınan tabakât kitaplarına örnek olarak İbn Habîb es-Sülemî'ye ait olan *Kitâbü Tabakâti'l-fukahâ' ve't-tâbi'in*,⁵¹ Muhammed b. Asım el-Ağustîn'in (ö. 307/919) *Tabakâtü'l-küttâb bi'l-Endelüs*'ü,⁵² Osman b. Rebîa el-Endelüsî'ye (ö. 310/922) ait olan *Tabakâtü's-şu'arâ' bi'l-Endelüs*,⁵³ Osman b. Saîd el-Kenânî'nin (ö. 320/932) *Kitâbün fi Şu'arâi'l-Endelüs*'ü ile Muhammed b. Hişam el-Ümevî'nin (ö. ?) *Ahbârü's-şu'arâ' bi'l-Endelüs* isimli eseri ilk sıralarda zikredilebilir.⁵⁴ Ancak bu kitaplar tamamıyla günümüze ulaşamamış, kendilerinden sonra kaleme alınan eserlerde iktibaslar şeklinde yer almışlardır.⁵⁵

Yine bu dönemde Kasım b. Nusayr'ın (ö. 338/949) *Kitâbü's-Şu'arâ mine'l-fukahâ' bi'l-Endelüs*'ü⁵⁶, Kâsım b. Asbağ'a (ö. 340/951) ait olan *el-Ensâb*,⁵⁷ Seken b. Saîd'in (ö. ?)

⁴⁶ Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 214.

⁴⁷ Mutlak, *el-Hareketü'l-lugaviyye fi'l-Endelüs*, 232.

⁴⁸ Esere yapılan şerh ve tahkikler ile baskıları için bk. Hüseyin Elmalı, “el-Emâlî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/72; Demiryak, *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*, 42, 43.

⁴⁹ İbn Manzûr, “tbk”, 9/89.

⁵⁰ Tabakât kitaplarının Arap edebiyatındaki gelişimi için bk. İsmail Durmuş, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 39/288-290.

⁵¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1409/1981-1988), 12/103, 104; Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed İbnü'l-Faradî, *Târîhu'ulemâi'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-Lübânî, 1410/1989), 1/460.

⁵² Makarrî, *Nefhu't-tib*, 3/174; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 164. Âlimin adı ile ilgili diğer bir rivayet de Muhammed b. Musa b. Hişam b. Zeyd olduğu şeklindedir. Bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 281, 282.

⁵³ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 285; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 164, 165.

⁵⁴ Makarrî, *Nefhu't-tib*, 3/173-175; İhsan Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba* (Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1969), 80; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 208.

⁵⁵ Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 208.

⁵⁶ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*, 80.

⁵⁷ Makarrî, *Nefhu't-tib*, 3/174; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 15/473.

Tabakâtü'l-küttâb bi'l-Endelüs'ü,⁵⁸ Muhammed b. Abdürraûf el-Ezdî'ye (ö. 343/954) ait olan *Kitâbün fi Şu'arâi'l-Endelüs*,⁵⁹ Abdullah b. Muhammed İbn Ebî Düleym'in (ö. 351/962) kaleme aldığı *Kitâbü't-Tabakât fi men ravâ an Mâlik ve etbâ'ihim min ehli'l-emsâr*,⁶⁰ Mutarrif b. İsâ el-Gassânî'nin (ö. 357/968) *Kitâbün fi Şu'arâi İlbîre*'si⁶¹ ve Ebû Dâvûd İbn Cülcül'ün (ö. 384/984) telif ettiği *Tabakâtü'l-etubbâ' ve'l-hukemâ*⁶² tabakât alanında kaleme alınan eserler olarak zikredilmektedir.

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde yaşamış olan tarihçi ve coğrafyacı Ahmed b. Muhammed er-Râzî'ye (ö. 344/955)⁶³ ait *el-İstî'âb fi ensâbi meşâhîri'l-Endelüs* adında bir tabakât eserinden bahsedilmektedir. Eser beş büyük ciltten oluşmakta ve en kapsamlı ensâb kitaplarından biri olarak kabul edilmektedir. Ayrıca bu eser İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) *Cemhere*'sinin en önemli kaynaklarından biri olarak görülmektedir. Ancak âlimin bu kitabı günümüze ulaşmamıştır.⁶⁴

Bu dönemin önemli tabakât kitaplarından biri olarak Muhammed b. Hâris el-Huşenî'nin (ö. 361/971) *Kudâtü Kurtuba* eseri de kaynaklarda zikredilmektedir. *Ahbâru'l-kudât bi'l-Endelüs* ya da *Târîhu kudâti'l-Endelüs* isimleriyle de anılan eserde, Endülüs'ün fethinden 358/969 yılına kadar Kurtuba'da görev yapan kadıların biyografileri yer almaktadır. Ayrıca yine Huşenî'ye ait olan ve Endülüs fakihleri ile muhaddisleri hakkında bilgi veren *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn* de bu dönemde kaleme alınan tabakât eserlerindedir.⁶⁵ Huşenî'nin *Kudâtü Kurtuba* eseri ile aynı minvalde yazılan ve Ahmed b. Muhammed b. Abdilberr'e (ö. 338/949) ait olduğu ifade edilen *Fukahâü Kurtuba* da bu kısımda zikredilebilir.⁶⁶ Ahmed b. Afif b. Abdullah b. Meryûl'e (ö. 420/1029) ait olan *Ahbâru'l-kudât ve'l-fukahâ' bi Kurtuba*, Endülüs'te bilhassa Kurtuba'da bilinen fakih ve kadıların hayatını konu alan diğer bir tabakât eseridir. İbn Beşkûvâl (ö. 578/1183) *Kitâbü's-Sıla*'sında muhtasar şeklindeki bu kitaptan nakillerde bulunduğunu belirtir.⁶⁷

Bu dönemin gözdelelerinden sayılabilecek olan başka bir tabakât eseri ise Ebû Bekir ez-Zübeydî tarafından kaleme alınan *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*'dir. Eserde Ebu'l-Esved ed-Düelî'den (ö. 69/688), hocası Muhammed b. Yahyâ er-Rebâhî'ye (ö. 358/969) kadar olan zaman dilimindeki edebiyat, nahiv ve lügat âlimlerinden 296'sının hayatını ve eserlerini ele almıştır.⁶⁸ Endülüs'te yaşayan şairlerin konu alındığı *Ahbâru şu'arâi'l-Endelüs* adıyla dönemin tabakât kitapları arasında yerini almaktadır. Ubâde b. Mâüsemâ'ya (ö. 422/1031) ait olan eserin

⁵⁸ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/174; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/368; Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*, 80.

⁵⁹ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*, 80.

⁶⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/399; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/98; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 472, 473.

⁶¹ Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*, 80. Âlimin vefat tarihi Sühâ Ba'yûn tarafından 377/987 olarak kaydedilmiştir. Bk. Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 104.

⁶² Eserin adı *Ahbâru'l-etubbâ'* olarak da verilmektedir. Bk. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etubbâ'*, thk. Nizâr Rızâ (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.), 495.

⁶³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/95.

⁶⁴ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/174; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/168; Mehmet Özdemir, "Râzî, Ahmed b. Muhammed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/478.

⁶⁵ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/174; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Kudâtü Kurtuba*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989), 18; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/94; Ahmet Özel, "Huşenî, Muhammed b. Hâris", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/421.

⁶⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/18.

⁶⁷ Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla fi târihi eimmeti'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989), 1/74, 75; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 476.

⁶⁸ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 1-3; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/85, 86; Halit Zavalısz, "Zübeydî, Ebû Bekir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/519.

günümüze ulaşmadığı belirtilmektedir. Ancak İbn Saîd el-Mağribî'nin (ö. 685/1286) *el-Muğrib*'inde bu eserden nakillerde bulunduğu da ifade edilmektedir.⁶⁹

Endülüs Emevîleri Dönemi'ne ait belki de en önemli tabakât kitabı İbnü'l-Faradî'ye (ö. 403/1013)⁷⁰ ait olan *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*'tür. Eser, *Târîhu'l-'ulemâ'* ve *r-ruvât li'l-'ilm bi'l-Endelüs*⁷¹ ve *Riyâdu'l-üns fi Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*⁷² gibi isimlerle de anılmaktadır. İbnü'l-Faradî kitabına başlarken İslam şehirlerindeki tüm âlimlere dair kapsamlı bir eser yazmayı hedeflediğini, ancak bazı engeller sebebiyle bu niyetinin gerçekleşmediğini ve muhtasar bir şekilde yalnızca Endülüs âlimleri hakkında bir eser kaleme aldığını ifade eder.⁷³ Huşenî'nin *Kudâtü Kurtuba*'sı ile Ahmed b. Muhammed b. Abdilberr'e ait olan *Fukahâü Kurtuba* istisna olarak görülürse, kendisinden önce böyle şamil bir biyografi eseri yazılmadığı da dikkat çekilen bir diğer husustur.⁷⁴

Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs on bölümden oluşmaktadır.⁷⁵ Kitabın başında siyasî tarihe yer veren İbnü'l-Faradî, Endülüs Emevîleri Döneminin ilk emîri I. Abdurrahman'dan (ö. 172/788) Halife II. Hişâm'a (ö. 403/1013) kadar olan zaman diliminden (138/756-366/976) kısaca bahseder.⁷⁶ Sonrasında alfabetik sıraya göre âlimlerin biyografilerine yer verir ve kitabı tamamlar. İbnü'l-Faradî'nin bu meşhur eserine zeyillerin yapılması ve defaatle neşredilmesi onun önemini doğrulamaktadır. Humeydî'ye ait olan *Cezvetü'l-Muktebis* eserin ilk zeyilleri arasında sayılmaktadır. Ancak bu konuda ön plana çıkan zeyil, daha sonraları İbn Beşkûvâl tarafından yazılan ve kendisine de zeyiller yapılan *Kitâbü's-Sıla*'dır.⁷⁷ *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*'ün ilk neşri ise 1891 yılında Madrid'de İspanyol Müsteşrik Francisco Codera y Zaidin (ö. 1917) tarafından yapılmıştır. Daha sonraları Kahire ve Beyrut'ta olmak üzere farklı birçok neşri tarihçi ve yazarlar aracılığıyla istifadeye sunulmuştur.⁷⁸

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde telif edilen tabakât eserlerinin yazımında, daha önceki nesir örneklerinde olduğu gibi yine Doğu ile olan irtibatın etkisi görülmektedir. Endülüslü edipler, bu tarz eserleri kaleme alırken de Doğu'daki âlimlerin etkisinde kalmışlardır. Humeydî *Cezvetü'l-muktebis* isimli eserinde, İbn Ferec el-Ceyyânî'ye (ö. 367/977) ait olan tabakât eseri *Kitâbü'l-Hadâik*'tan bahsederken aslında bu hususa değinmektedir. Humeydî'nin naklettiğine göre; Halife II. Hakem için telif edilen *Kitâbü'l-Hadâik*, Bağdatlı bir âlim olan İbn Dâvûd el-İsfahânî ez-Zâhirî'nin (ö. 297/910) *Kitâbü'z-Zehre*'sinden etkilenecek kaleme alınmıştır. Öyle ki İbn Dâvûd'un eserindeki yüz bölüm ve her bölümdeki yüz beyite karşılık, İbn Ferec kitabında iki yüz

⁶⁹ Makarrî, *Nefhu't-tib*, 3/173; Abbas, *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*, 80.

⁷⁰ İbnü'l-Faradî'nin hayatı hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 3/105, 106; Makarrî, *Nefhu't-tib*, 2/129, 130; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/7-14; Thomas B. Irving, "İbnü'l-Faradî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/39, 40.

⁷¹ Ebû Cafer Ahmed b. Yahyâ ed-Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis fi târihi ricâli ehli'l-Endelüs*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Lübnânî, 1410/1989), 2/434.

⁷² Bağdatlı İsmâil Paşa, *Hediyyetü'l-'ârifin esmâü'l-müellifin ve âssârü'l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1/449.

⁷³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/16.

⁷⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/18.

⁷⁵ İbnü'l-Faradî'nin kitabın sonunda "Onuncu cüzün sonu ve tarih burada hutâma erdi." Diyerek hamd ve salavât ile sözlerini bitirmesi, kitabın devamının olmadığına dair bir delil olarak kabul edilmektedir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/18, 3/949. Âlimin "tarih burada hutâma erdi" sözündeki "tarih" kelimesi ile de kitabın adına atıfta bulunduğu belirtilmiştir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/19.

⁷⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 26-32; Irving, "İbnü'l-Faradî", 21/40.

⁷⁷ İbnü'l-Ebbâr'ın (ö. 658/1260) *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla* ve İbnü'z-Zübeyr es-Sekafi'nin (ö. 708/1308) ise *Silatü's-Sıla* adıyla İbn Beşkûvâl'in zikredilen eserine zeyiller yaptıkları bilinmektedir. İlgili bölümde adı geçen eserlerden bahsedilecektir. Bk. Irving, "İbnü'l-Faradî", 21/40.

⁷⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/20, 21; Irving, "İbnü'l-Faradî", 21/40.

bölüm ve her bölümde iki yüz beyite yer vermiştir. Ancak onun bölüm adlarını birebir kendi kitabına almamış, farklı isimler kullanmıştır.⁷⁹ Humeydî'nin verdiği bilgiye göre bir çıkarım yapılacaksa, Endülüslü ediplerin tabakât kitaplarını yazarken Doğu'dan etkilendikleri ancak özgün fikirler de katarak belki de Doğu'nun eserlerinin üzerine yeni şeyler ortaya koyma gayreti içerisinde oldukları söylenebilir.⁸⁰

2.2. Dinî İlimlere Dair Eserler

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde fıkıh, hadis, tefsir, kelâm, tasavvuf, ahlak gibi dinî ilimlerde kaleme alınan eserler bulunmaktadır. İlmî nesir örneklerinin bu kısmında, bahsedilen ilim dallarına dair eserlere ve bu ilimlerde temayüz etmiş âlimlere yer verilecektir.

Fıkıh: Dinî ilimler arasında Endülüs'te gelişme gösteren ilk ilim dalıdır. Doğu'ya seyahatleri esnasında Medine'de Mâlikî fıkıhını öğrenen İbn Şebtûn, İsâ b. Dînâr b. Vâkıd el-Gâfikî (ö. 212/828) ve Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi gibi âlimler I. Hişâm döneminden itibaren Endülüs'e dönmeye başlamışlar ve Mâlikî mezhebinin bu coğrafyada tanınip yayılmasına vesile olmuşlardır. I. Hakem (ö. 206/822) zamanında ise fıkıh ile ilgili meselelerde İmam Mâlik'in görüşlerine göre fetva verme zorunluluğu getirildiği için Mâlikîlik neredeyse devletin resmî mezhebi haline gelmiştir. Dolayısıyla yönetim tarafından destek gören bu mezhebin yayılmasıyla birlikte, alana dair eserler zenginlik kazanmıştır.⁸¹ İsâ b. Dînâr'a ait olan *el-Hidye (el-Hidâye)*⁸² ve İbn Habîb es-Sülemî'nin *el-Vâziha*'sı Mâlikî mezhebinin ilk temel kaynaklarından.⁸³ Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi'nin mesâil derlemesi olan *Sema'u Yahyâ b. Yahyâ*⁸⁴ ve Utbî'ye (ö. 254/868) ait olan *el-Utbiyye*⁸⁵ Endülüs Mâlikîliğine dair önemli eserlerdir.

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde fıkıh alanında yazılan diğer eserler: İbn Lübâbe'ye (ö. 330/942) ait olan *el-Müntehab*,⁸⁶ Münzir b. Saîd el-Bellûtî'nin (ö. 355/966) *el-İbâne an hakâ'iki'diyâne*'si,⁸⁷ Muhammed b. Hâris el-Huşenî'ye (ö. 361/971) ait olan *Usûlü'l-füyâ ve el-ittifâk ve'l-ihlâf fi mezhebi Mâlik*,⁸⁸ İbn Zerb'in (ö. 381/991) kaleme aldığı *el-Hisâl*,⁸⁹ Asilî'nin (ö. 392/1002) mukayeseli fıkıh kitabı *ed-Delâil*,⁹⁰ İbn Ebû Zemenîn'in (ö. 399/1008) kaleme

⁷⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/169; Saffet Köse, "İbn Dâvûd ez-Zâhiri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/411; Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 209.

⁸⁰ Çiftçi, *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebi Çevresi*, 209.

⁸¹ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 469-473; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 86; Özdemir, *Endülüs*, 254; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*, 97.

⁸² İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/556, 557; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/472; Muhammed b. Hâris el-Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, thk. Maria L. Avila - Luis Molina (Madrid: el-Meclisü'l-A'lâ, 1992), 270-272; M. Kâmil Yaşaroğlu, "İsâ b. Dînâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/480.

⁸³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/459; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 471; Tahsin Görgün, "İbn Habîb es-Sülemî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/512.

⁸⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/898-900; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 473; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/268.

⁸⁵ Huşenî, *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, 119-121; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Utbî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/238.

⁸⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/706, 707; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/159, 160; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 81.

⁸⁷ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/556.

⁸⁸ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/94; Özel, "Huşenî, Muhammed b. Hâris", 18/421, 422.

⁸⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/775, 776; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/162, 163; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 92.

⁹⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/426, 427; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 54.

aldığı *Müntehabü'l-ahkâm*⁹¹ ve İbnü'l-Hazzâ'ya (ö. 416/1025) ait olan *el-Hutab ve'l-hutabâ* (*Siyerü'l-hutabâ*)'dır.⁹²

Bu dönemde fakih olan ancak eser bilgisine ulaşamadığımız âlimleri de zikretmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ilmiyle ön plana çıkmış fakih âlimler arasında Kurtuba müftüsü Asbağ b. Halîl (ö. 273/886),⁹³ Eslem b. Abdülazîz b. Hâşim (ö. 317/929),⁹⁴ İbn Müferric (ö. 380/990),⁹⁵ Ahmed b. Abdülvehhâb b. Yûnus (ö. 399/1009),⁹⁶ Kurtubalı meşhur İbn Zekvân⁹⁷ ailesine mensup olan Abdullah b. Herseme b. Zekvân (ö. 370/980)⁹⁸ ve oğulları Ebu'l-Abbas Ahmed b. Abdullah b. Zekvân (ö. 413/1022)⁹⁹ ile Ebû Hâtim Muhammed b. Abdullah b. Zekvân (ö. 414/1023)¹⁰⁰ yer almaktadır.

Hadis: Endülüs'te gelişme gösteren diğer bir ilim dalı olarak hadise ilgi, başlangıçta İmam Mâlik'in (ö. 179/795) *el-Muvatta*'ı ve şerhleriyle sınırlı kalsa da Doğu ile irtibat güçlenip ilim merkezlerine seyahatlerin gerçekleştirilmesiyle Endülüs'te de hadis çalışmaları zenginlik kazanmıştır. Bu dönemde Bakî b. Mahled, İbn Vaddâh, Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî¹⁰¹, Kâsım b. Asbağ ve İbnü'l-Kûtıyye hadis ilminde öne çıkan otorite isimler olarak görülmektedir.¹⁰² İbn Vaddâh ve Bakî b. Mahled, Endülüs'e Doğu İslam dünyasının hadis geleneğini aktararak burada hadis öğretimini başlatan kişilerdir. Hadis hafızı olan bu iki âlim aynı zamanda Kâsım b. Asbağ'ın da hocalarıdır.¹⁰³ Bakî b. Mahled'e ait olan ve *el-Musannef* diye de bilinen *el-Müsnedü'l-kebîr*,¹⁰⁴ İbn Vaddâh'ın kaleme aldığı *Kitâbü'l-Bida'* ve *n-nehÿü 'anhâ*,¹⁰⁵ Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin *Garîbü'l-hadîs*'i,¹⁰⁶ Kâsım b. Asbağ'a ait olan *el-*

⁹¹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 17/189; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 89.

⁹² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 17/444; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 475.

⁹³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/150-152.

⁹⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/167, 168; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 267, 268; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 87.

⁹⁵ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/76; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 84.

⁹⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/102, 103; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 87.

⁹⁷ Benî Zekvân ailesi Kurtuba'daki önemli ailelerden biri olarak kabul edilmektedir. Endülüs Emevîleri Dönemine dahil olan Hilafet devrinin son zamanlarında ve Mülûkû't-Tavâif Döneminin ilk yıllarında birkaç kadı ve devlet adamı yetiştirmiştir. Bk. Soha Abboud-Haggar, "İbn Zekvân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/460-461; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 91.

⁹⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/405; Abboud-Haggar, "İbn Zekvân", 20/460.

⁹⁹ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/204, 205; Abboud-Haggar, "İbn Zekvân", 20/460, 461.

¹⁰⁰ Abboud-Haggar, "İbn Zekvân", 20/461; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 92.

¹⁰¹ Hadis ve dil âlimi Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî, daha önce tabakât eserleri kısmında zikredilen Mâlikî fakih Muhammed b. Hâris el-Huşenî (ö. 361/971) ile karıştırılmaktadır. Hatta Muhammed b. Hâris'e ait olan *Kudâtü Kurtuba*'nın Muhammed b. Abdüsselâm'a atfedildiği de tarafımızca tespit edilmiştir. Bk. Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 64. Nisbeleri aynı olan iki âlim arasındaki bu hususa dikkat çekmek istifadeli olacaktır. Muhammed b. Abdüsselâm el-Huşenî'nin hayatı için bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 268; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/117-119; Huşenî, *Ahbârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, 132-137; Nuri Topaloğlu, "Huşenî, Muhammed b. Abdüsselâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/420-421.

¹⁰² Özdemir, *Endülüs*, 252, 253.

¹⁰³ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 444; M. Yaşar Kandemir, "İbn Vaddâh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/435; Mehmet Görmez, "Kâsım b. Asbağ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/540.

¹⁰⁴ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/274.

¹⁰⁵ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 13/445, 446; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/650-653; Huşenî, *Ahbârü'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*, 122-132; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 444; Burhâneddin İbrâhîm b. Alî İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-mizheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâi'l-mezheb*, thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân (Beirut: Dâru'l-Küttübî'l-İlmiyye, 1417/1996), 338, 339; Kandemir, "İbn Vaddâh", 20/435.

¹⁰⁶ Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 268; Topaloğlu, "Huşenî, Muhammed b. Abdüsselâm", 18/421.

Musannef, Müsnedü Mâlik ve Garâibü Mâlik,¹⁰⁷ Endülüs Emevîleri Dönemi'nde öne çıkan hadis ilmine dair eserlerdir.

Bu dönemde İbnü'l-Ahmer olarak bilinen Kurtubalı Ebû Bekir Muhammed b. Muâviye (ö. 358/969) Doğu'ya seyahati esnasında Mısır'da Nesâî (ö. 303/915) ile görüşerek, hadis derlemelerini Endülüs'e getiren ve genel manada tanıtan ilk kişi olmuştur.¹⁰⁸ Kendisinden ders alan âlimler arasında İbnü'l-Haccâm adıyla tanınan Yaîş b. Saîd el-Varrâk (ö. 394/1004), İbnü'l-Ahmer'in naklettiği hadisleri *Müsned*'inde bir araya getirmiştir.¹⁰⁹

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde hadis ilmine dair İbn Habîb es-Sülemî'ye ait olan *Kitâbü Garîbi'l-hadis*,¹¹⁰ *el-Muvattâ'* hafızı ve râvilerinden olan Yahyâ b. İbrâhim'in (ö. 259/873) kaleme aldığı *Tefsîru (Şerhu) 'l-Muvatta'*, *Ricâlü'l-Muvatta'* ve *el-Müstakşiye fi 'ilel'l-Muvatta'* eserleri,¹¹¹ Beyyânî'ye (ö. 276/890) ait olan *el-Îzâh*,¹¹² Sâbit b. Hazm'ın (ö. 313/925) *ed-Delâ'il fi garîbi'l-hadis*'i,¹¹³ İbnü'l-Cebbâb'ın (ö. 322/934) kaleme aldığı *Müsnedü Mâlik b. Enes*,¹¹⁴ Muhammed b. Abdülmelik b. Eymen'e (ö. 330/942) ait olan *es-Sünen*,¹¹⁵ Ebu'l-Kâsım İbnü'd-Debbâğ'ın (ö. 393/1003) kaleme aldığı *Müsnedü ehâdisi Mâlik*,¹¹⁶ İbn Futays olarak bilinen Ebu'l-Mutarraf Abdurrahman b. Muhammed'e ait olan (ö. 402/1012) *Fedâilü's-sahâbe* ve *Müsned*,¹¹⁷ İbnü'l-Faradî'nin *el-Mü'telif ve'l-muhtelif fi'l-hadis*'i ile *Müştebehü'n-nisbe*'si¹¹⁸ ve İbnü'l-Hazzâ'nın (ö. 416/1025) kaleme aldığı *Kitâbü't-Ta'rif bi-men zükira fi Muvatta'i'l-Îmâm Mâlik min esmâi'r-ricâl ve'n-nisâ'*¹¹⁹ gibi eserler kaynaklarda yer almaktadır.

Tefsir: Endülüs'te III/IX. asır müfessirlerin tanınmaya başladığı zaman dilimidir. Bu ilmin ilklerinden olarak Bakî b. Mahled'in adı zikredilmektedir. Âlimin rivayet tefsirine dair kaleme aldığı *et-Tefsîrü'l-kebîr*'i, Zehebî'nin (ö. 748/1348) aktardığına göre İbn Hazm tarafından İslâm dünyasında, Taberî'nin (ö. 310/923) tefsiri de dahil, eşi benzeri olmayan bir eser olarak görülmüştür. Ancak eserin herhangi bir nüshası bulunmamaktadır.¹²⁰ III/IX. asırda tefsir ilmiyle

¹⁰⁷ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 15/473; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/611-614; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/527; Görmez, "Kâsım b. Asbağ", 24/541.

¹⁰⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/733-735; James Robson, "Sünen-i Nesâî [Nüshalarının] Rivayeti", çev. Musa Erkaya, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2014), 192.

¹⁰⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/930; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 445; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 88.

¹¹⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/459, 460; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 12/103, 104.

¹¹¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/901; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/595.

¹¹² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 13/329; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 55.

¹¹³ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 14/562, 563; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/184, 185; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/285, 286. Eseri önce Kâsım b. Sâbit (ö. 302/914) yazmaya başlamış ancak ömrü vefa etmeyince babası Sâbit b. Hazm tamamlamıştır. Bk. Ayşe Esra Şahyar, "Sâbit b. Hazm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/352.

¹¹⁴ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 15/241; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/76, 77; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/192, 193; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 97.

¹¹⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/704-706; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 88.

¹¹⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/250, 251; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 17/113, 114; Şeyban, *Endülüs Alimleri*, 97.

¹¹⁷ Ebu'l-Hasen Nürüddîn Ali b. Müsâ İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib fi hule'l-Mağrib*, thk. Şevki Dayf (Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.), 1/216; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 17/211, 212.

¹¹⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/14; Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 17/178.

¹¹⁹ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 17/444, 445; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 475.

¹²⁰ Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ'*, 13/288; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 460; M. Yaşar Kandemir, "Bakî b. Mahled", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/542; Mustafa Şentürk, "Endülüs Tefsîr Kültürü", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 58, 59; Özdemir, *Endülüs*, 252.

İlgili Abdurrahman b. Mûsâ el-Hevvârî'nin (ö. ?)¹²¹ kaleme aldığı *Kitâbü'n fi Tefsîri'l-Kur'ân*,¹²² İbn Habîb es-Sülemî'ye ait olan *Tefsîru'l-Kur'ân*,¹²³ İbrâhim b. Hüseyin el-Kurtubî'nin (ö. 249/863) *Tefsîru'l-Kur'ân*'ı¹²⁴ ve Ebû Abdullah Muhammed b. İbrâhim b. Abdûs'a (ö. 261/874) ait olan *Kitâbü't-Tefsîr fi ebvâbi mine'l-fikh*'ın¹²⁵ adı zikredilmektedir.

IV/X. ve V/XI. asırlarda ise Endülüs'teki tefsir çalışmaları daha da zenginleşmiştir. Hem geçen asırda kaleme alınan tefsirlere muhtasarlar yazılmaya hem de *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *'Ulümü'l-Kur'ân* alanlarında yeni telifler verilmeye başlanmıştır. Ayrıca Doğu'daki ilim merkezlerine yapılan seyahatler ile müfessirler oradaki birikimi Endülüs'e kazandırmak için çaba göstermişlerdir.¹²⁶ Bu asırlarda telif edilen tefsir eserleri arasında, Abdullah b. Huneyn'in (ö. 319/931) telif ettiği *İhtisâru Tefsîri Bakî b. Mahled*,¹²⁷ Abdullah b. Mutarrif İbn Âmine el-Kurtubî'nin (ö. 340/951) *Kitâbü'n fi Tefsîri'l-Kur'ân*'ı,¹²⁸ Kâsım b. Asbağ'ın kaleme aldığı *Ahkâmü'l-Kur'ân* ve *en-Nâsih ve'l-mensüh* eserleri,¹²⁹ Münzir b. Saîd el-Bellûtî'ye (ö. 355/965) ait olan *Ahkâmü'l-Kur'ân*,¹³⁰ Ebû Ali el-Kâlî'nin telif ettiği *Tefsîru's-seb'i't-tvâl*,¹³¹ İbn Ebû Zemenîn'e ait olan *Muhtasaru Tefsîri İbn Sellâm (Tefsîru'l-Kur'ân)*,¹³² Ahmed b. Ali el-Bâgânî'nin (ö. 401/1010) kaleme aldığı *Ahkâmü'l-Kur'ân*¹³³ ve Ebu'l-Mutarrif el-Kanâzî el-Kurtubî'ye (ö. 413/1022) ait olan *Muhtasaru Tefsîri İbn Sellâm*¹³⁴ yer almaktadır. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde tefsir âlimi olarak kaynaklarda zikredilen bir diğer isim Osman b.

¹²¹ Araştırmacılar âlimin vefat tarihi ile ilgili 216/831 ve 228/842 şeklinde farklı tarihlere atıfta bulunmaktadır. Bk. Abdülhalim Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 24; İbrâhim Ahmed el-Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi mine'l-karnî's-sânî ile'l-karnî's-sâminî'l-hicrî”, *es-Sicillü'l-ilmî li-nedveti'l-Endelüs*, nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân vd. (Riyad: Mektebetü'l-Meliki'l-Abdülazîz el-Âmme, 1417/1996), 5/16; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 58. Ancak ulaşılabildiğimiz kadarıyla Ebû Mûsâ el-Hevvârî'den bahseden kaynaklarda vefatına dair bir tarihlendirme bulunmamaktadır. Fakat *Mu'cemü'l-müellifin* yazarı Kehhâle, 228/842 yılında İsticce kadılığı yaptığını belirtmiştir. Bk. Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim (Kahire: Dâru'l-Fikr, 1399/1979), 2/90; Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1403/1983), 1/297; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 253, 254; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/440; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/440; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414/1993), 2/125; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 242.

¹²² İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/439; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/440; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/124, 125.

¹²³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/356; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/17; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 58.

¹²⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/33; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/238; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/17; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 58.

¹²⁵ Muhammed b. Muhammed b. Ömer Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fi tabakâti'l-Mâlikiyye* (Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349-1350/1929-1930), 1/70; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/17; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹²⁶ Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹²⁷ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/234, 235; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 226; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/22; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹²⁸ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/395; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/22; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹²⁹ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/36; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/527; Görmez, “Kâsım b. Asbağ”, 24/541.

¹³⁰ Eserin adı *el-İnbâh 'alâ istinbâu'l-ahkâm min Kitâbillâh* olarak da verilmektedir. Bk. Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 16/174; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/22; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹³¹ Makarrî, *Nefhu't-tib*, 3/75; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/22; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 59.

¹³² Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, 17/189; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulüm fi'l-Endelüs*, 89.

¹³³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 1/54; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 99, 100; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/27; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 60.

¹³⁴ İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/482; Ebu'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-Nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, nşr. G. Bergstrasser (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/343; Vâfi, “et-Tefsîr ve ‘Ulümü'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi”, 5/27; Şentürk, “Endülüs Tefsîr Kültürü”, 60.

Muhammed b. Muhâmis'tir.¹³⁵ Vefat tarihi 356/967 şeklinde kaydedilen âlime ait bir eserin bulunduğu ancak şifahi olarak ezbere nakledildiği belirtilmiştir.¹³⁶

Kıraat: Endülüs'e ilk defa fetihler ile birlikte sahabe ve tâbiün vasıtasıyla giriş yapan kıraat ilmi, İslâm'ı yayma çabalarıyla birlikte Kur'ân öğretimi amacıyla bölgede temel düzeyde bir varlık kazanmıştır.¹³⁷ Ancak sistematik bir hal alması ve Endülüs'e özgü bir hüviyete bürünmesi sonraki dönemlere tekabül eder. İbnü'l-Cezerî'ye (ö. 833/1429) göre kıraat Endülüs'e Gâzî b. Kays el-Endelüsî (ö. 199/815) aracılığıyla gelmiştir. Doğu'ya yaptığı hac ziyaretini esnasında kırâat-i seb'â imamı olan İmam Nâfi'den (ö. 169/785) ders almış ve bu ilmin özellikle Nâfi' kıraatinin Endülüs'e naklinde öncülük etmiştir.¹³⁸

Kıraat ilminin Endülüs'e aktarılması hususunda Abdurrahman b. Mûsâ el-Hevârî ve İbn Vaddâh'ın isimleri de Gâzî b. Kays ile birlikte zikredilmektedir. İmam Nâfi'nin vefatından ardından ilmî seyahatlerde Mısır'a yönelen âlimlerden İbn Vaddâh, Nâfi' kıraatine ait Verş rivayetinin bu coğrafyaya yayılmasında önemli bir isim olarak görülmektedir.¹³⁹ Ayrıca İbnü'l-Kazzâz olarak bilinen İbrâhim b. Muhammed b. Bâz Ebû İshak el-Kurtubî (ö. 274/886),¹⁴⁰ Verş rivayetinin Abdüssamed b. Abdurrahman'dan nakille Endülüs'e ulaşmasına öncülük eden diğer bir âlimdir.¹⁴¹ Bu dönemde Muhammed b. Abdülcebbar el-Kurtubî (ö. 296/908),¹⁴² Yahyâ b. Mücâhid İbn Avâne el-Endelüsî (ö. 366/977),¹⁴³ Muhammed b. el-Hüseyin b. Nu'mân el-Mukrî (ö. 368/979)¹⁴⁴ ve İsâ b. Saîd b. Sa'dân Ebu'l-Asbağ el-Kelbî (ö. 390/1000)¹⁴⁵ bahsedilmesi gereken diğer isimlerdir.

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde kıraat alanında kaleme alınan ilk eserin Ağleb b. Abdullah el-Mukrî'ye (ö. ?)¹⁴⁶ ait olduğu belirtilmektedir. Ancak eserin ismi ve varlığı hakkında bilgi bulunmamaktadır.¹⁴⁷ Bu dönemde kıraat alanında en önemli isimlerden biri kabul edilen diğer âlim, aslen Antakyalı olan Ali b. Muhammed el-Antâkî'dir (ö. 377/987). Halife II. Hakem'in davetiyle 352/963 yılında Kurtuba'ya yerleşmiştir. Yaşadığı dönemde kıraat ilminde

¹³⁵ Âlimin ismi İbn Mecâmîs olarak da zikredilmektedir. Bk. Palencia, *Târihu'l-fikri'l-Endelüsî*, 461.

¹³⁶ İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 2/518; Palencia, *Târihu'l-fikri'l-Endelüsî*, 461; Ba'yûn, *İshâmü'l-ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulüm fi'l-Endelüs*, 89.

¹³⁷ Bu konuda detaylı bilgi için bk. Meşîni, *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*, 68, 69; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 24-38.

¹³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/3; Akaslan, "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri", 113.

¹³⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/241; Kandemir, "İbn Vaddâh", 20/435; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 24, 36.

¹⁴⁰ İbnü'l-Kazzâz'ın vefatının 294/906 olduğu da aktarılmaktadır. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/27.

¹⁴¹ Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/75, 76; İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 1/37, 38; Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/232; İbn Ferhûn, *ed-Dibâcü'l-müzheb*, 140, 141; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/27. Verş rivayetinin Endülüs'e ulaşmasında İbrâhim b. Muhammed b. Bâz'ın öncü olduğu hususunda adı geçen kaynaklar ittifak halindeyken, âlime ait bu bilgilerin ve hatta vefat tarihinin Endülüs'te Kıraat İlmi başlıklı tezde oğlu Ahmed b. İbrâhim b. Bâz'a atfedildiği tarafımızca tespit edilmiştir. Bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 37. Ahmed b. İbrâhim b. Bâz hakkında bilgilere yer veren et-Tekmil'e'de, İbrâhim b. Muhammed b. Bâz'a ait bilgiler yer almakta ve âlimin 274/886 yılındaki vefatında oğlu Ahmed b. İbrâhim'in de bulunarak cenaze namazını kıldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla 274/886 yılı, oğluna değil, İbrâhim b. Muhammed b. Bâz'a ait vefat tarihidir. Bk. Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh İbnü'l-Ebbâr, *et-Tekmil'e li-Kitâbi's-Sıla*, thk. İbrâhim el-Ebyârî (Beyrut: Dâru'l-Küttübi'l-Lübânî, 1410/1989), 21.

¹⁴² İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 2/660.

¹⁴³ Dâvûdî, *Tabakâtü'l-müfessirîn*, 2/375; İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 2/918.

¹⁴⁴ İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 2/803, 804. İbnü'l-Cezerî vefat tarihini 378/988 olarak kaydetmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/117.

¹⁴⁵ İbnü'l-Faradî, *Târihu'ulemâi'l-Endelüs*, 2/564, 565; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/537.

¹⁴⁶ Âlim Eğleb b. Abdilmelik İbn Menvîl et-Tuleytulî olarak da anılmakta ve vefat tarihinin 298/910 olduğu kaydedilmektedir. Bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 45.

¹⁴⁷ İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 1/192. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmi*, 46.

kendisinden daha bilgili biri olmadığı ifade edilen Antâkî, Endülüs'te bilhassa kıraat olmak üzere çeşitli ilim dallarına vukufiyeti sayesinde dönemin etkili simalarından biri olmuştur.¹⁴⁸ *el-Usûl fî Kırâati Verş*¹⁴⁹ ve *Risâle fî vakfi'l-Kur'ân*¹⁵⁰ adındaki eserleri ile Antâkî'nin, Ağleb b. Abdullah el-Mukrî'den sonra Endülüs'te kıraate dair telif veren ikinci âlim olduğu söylenmektedir.¹⁵¹

Bu dönemde kıraat alanında kaleme alınan eserlerin bir kısmı, İbnü'l-Haddâd olarak bilinen Ahmed b. Sehl b. Muhsin Ebû Ca'fer et-Tuleytulî'nin (ö. 389/999) telif ettiği *Kırâatü Nâfi'*,¹⁵² Tâhir b. Abdülmün'im İbn Galbûn'un (ö. 399/1009) *et-Tezkire fî'l-Kırâ'âti's-Semân'*,¹⁵³ Ahmed b. Kâsım el-Lahmî el-İklîşî'ye (ö. 410/1019) ait olan *Me'âni'l-kırâât*¹⁵⁴ ve Ahmed b. Abdülkâdir b. Saîd el-İşbilî'nin (ö. 420/1029) kaleme aldığı *et-Tahkîk fî'l-kırââti's-seb'*¹⁵⁵ isimleriyle kaynaklarda yer almaktadır.¹⁵⁶

Kelâm: Endülüs'te İslâmî ilimler arasında en az ilgi gören ilim dalı kelâm olmuştur. İmam Mâlik ve talebeleri ile birlikte Selefi düşüncenin de yaygınlaşması, kelâma ilgi duyanların bidat ehli olarak görülmesine kapı araladığı için bu ilim dalı Endülüs'te kendine yeterince alan bulamamıştır. Ancak bu coğrafyayı Doğu'daki kelâmî tartışmalardan tamamıyla soyutlamak yahut bihaber görmek doğru olmayacaktır. Haklarında yeterli bilgi bulunmasa da Şîî ve Hâricî fırkaların propagandaları ile Doğu'daki Mûtezilî akımın farklı kanallar aracılığıyla Endülüs'e ulaşması, bölgede kelâmî meselelerin varlığını doğrulamaktadır.¹⁵⁷

Bağdatlı Ebu'l-Yüsr İbrâhim b. Ahmed er-Riyadî (ö. 298/910)¹⁵⁸ ve yine Bağdatlı olan Ebû Ca'fer İbn Hârûn (ö. 320/932)¹⁵⁹ Doğu'dan Endülüs'e gelerek burada Mûtezilî görüşlerin yayılmasını sağlayan kişilerdir.¹⁶⁰ Ayrıca Abdü'lâ b. Vehb (ö. 261/874), Ferec b. Sellâm (ö. ?), Halîl el-Ğafle (Halîl b. Abdümelik)¹⁶¹, Abdullah İbn Meserre (ö. 286/899)¹⁶² ve oğlu Muhammed b. Abdullah İbn Meserre (ö. 319/931)¹⁶³ ile İbnü's-Semîne olarak bilinen Yahyâ b. Yahyâ (ö.

¹⁴⁸ Kiftî, *İnbâhü'r-ruvât*, 2/308, 309; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/536; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fî'l-'ulûm fî'l-Endelüs*, 89; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî*, 42.

¹⁴⁹ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 2/496.

¹⁵⁰ Ali Şevah İshak, *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1403-1404/1983-1984), 1/237.

¹⁵¹ Detaylı bilgi için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî*, 46.

¹⁵² İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 1/35; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/149; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/59; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî*, 46.

¹⁵³ İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/307, 308.

¹⁵⁴ Ali Şevah İshak, *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 4/156, 157.

¹⁵⁵ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/173; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/68; Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî*, 47.

¹⁵⁶ Bu dönemde kıraat ilmiyle meşhur olan âlimler ve telifleri hakkında detaylı bilgi için bk. Başal, *Endülüs'te Kıraat İlmî*, 38-53.

¹⁵⁷ Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 201, 202; Özdemir, *Endülüs*, 257, 258.

¹⁵⁸ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/134, 135; Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 1/10.

¹⁵⁹ Mahmud Ali Mekkî, "Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana", *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 11-12 (1963-1964), 50; Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 202; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 197.

¹⁶⁰ Özdemir, *Endülüs*, 258.

¹⁶¹ Halîl b. Abdümelik b. Küleyb, araştırmalarda Halîl el-Ğafle/Gafla olarak yer alırken, İbnü'l-Faradî kendisine Halîl el-Fadle şeklinde yer vermektedir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/253. Halîl el-Ğafle/Gafla olarak geçtiği yerler için bk. Mustafa Çağrı, "İbn Meserre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/188; Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 203; Fatma Bayraktar Karahan, "Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri", *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 144.

¹⁶² İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/376, 377.

¹⁶³ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/687-689; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/109, 110; Çağrı, "İbn Meserre", 20/188-193.

315/927)¹⁶⁴ ise ilim tahsili amacıyla Irak'a giderek Mûtezile'nin görüşlerinden etkilenmiş ve Endülüs'te ilgi görmesini sağlamışlardır.¹⁶⁵

Mütekellim ulemânın görüşleri sebebiyle tekfir edildiği yahut cezalandırıldığı bu dönemde, kelâm ilmine olan bu olumsuz tutumdan, telif eserleri de nasibini almıştır. Örneğin Muhammed b. Mevhib el-Kabrî'nin (ö. 400/1009 civarı) kadının peygamberliği gibi halkın alışık olmadığı konulardaki kelâmî düşünceleri sebebiyle sıkıntılar çektiği belirtilmektedir.¹⁶⁶ Yine yukarıda adı geçen Halîl el-Ğafle "irade hürriyeti" konusundaki fikirleri sebebiyle ulemânın baskısına maruz kalmış ve vefatından sonra eserleri yakılmıştır. Durum bu haldeyken aynı konuma düşmek istemeyen mütekellim ulemâ, fikirlerini ve eserlerini gizlemek zorunda kalmışlardır. Abdullah b. Meserre'nin, Halîl el-Ğafle'den sonra bu şekilde davranarak oğlu Muhammed dışında kimseyle düşüncelerini paylaşmadığı söylenir.¹⁶⁷ Bu bilgilerden hareketle dönemin kelâm âlimlerine dair eserlerin günümüze ulaşmadığını ifade etmek yerinde bir söylem olacaktır.

Tasavvuf: Endülüs'te tasavvuf, diğer ilimlere göre biraz daha geç gelişme göstermiş olsa da II-III/VIII-IX. asırlarda bu bölgede bireysel anlamda zühd anlayışının hâkim olduğu görülmektedir. Ayrıca sınırlardaki ribâtlarda toplu halde sürdürülen zâhidane yaşantıların olduğundan bahsedilmektedir. Bu dönemde yaşayan pek çok âlimin tabakât eserlerinde zâhid olarak nitelendirildiği de vakidir. Dolayısıyla Endülüs Emevîlerinin hüküm sürdüğü yıllarda, tasavvufun gelişerek zaviyelerin ortaya çıkmasına ve bu ilmin belli bir çerçeve kazanmasına dair temellerin atıldığı söylenebilir.¹⁶⁸ Bu dönemde ilim tahsili, ticaret vs. sebeplerle Doğu ile irtibat halinde olan Endülüslüler, oradaki zühd ve tasavvuf anlayışının Endülüs'e aktarılmasında önemli rol oynamışlardır. İbn Şebtûn¹⁶⁹, İsa b. Dînâr el-Gâfikî¹⁷⁰ ve Hafs b. Abdüsselâm (ö.?)¹⁷¹, Doğu'ya seyahat eden ilk dönem zâhidleri arasında sayılmaktadır.¹⁷²

IV/X. asra gelindiğinde ise, Endülüs tasavvufunda ilk defa sûfi kavramının kullanılmaya başlandığı görülmektedir. Bu kişilerin başında Ebû Abdullah Muhammed b. Şücâ' (ö. 330/942 civarı)¹⁷³ ve Muhammed b. Ebu'l-Hüsâm el-Kaysî (ö. 379/989)¹⁷⁴ gelmektedir. Bu yüzyılda zikredilmesi gereken en önemli isim Muhammed b. Meserre'dir. Tasavvufun yeni bir kimliğe bürünmesini sağlayan âlim, Endülüs'te tasavvuf hareketinin ve felsefesinin başlamasını ve yayılmasını sağlayan en etkili isim olarak kabul edilmektedir.¹⁷⁵

¹⁶⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/913.

¹⁶⁵ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 369; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 197.

¹⁶⁶ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/150; İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 2/728, 729; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 91.

¹⁶⁷ Hourani, "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi", 202, 203; Bayraktar Karahan, "Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri", 144.

¹⁶⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 198, 199.

¹⁶⁹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/279, 280; Muhammed Berekât el-Beylî, *ez-Zühhd ve'l-mutasavvife fi bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs hattâ el-karni'l-hâmis el-hicri* (Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1993), 120; Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 328.

¹⁷⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/556, 557; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/472.

¹⁷¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/215.

¹⁷² Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 328. Endülüs Emevîleri Dönemi'nde tasavvufun gelişimi ve bu alanda meşhur olan diğer âlimler için bk. Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 327-330.

¹⁷³ Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 1/113, 114; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 199.

¹⁷⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/765, 766; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 199.

¹⁷⁵ Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 330; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 200.

Endülüs'te tasavvufa dair ilk eserin zühhd konusunda kaleme alındığı bilinmektedir. Yümn b. Rızk et-Tutîlî'nin (et-Tutaylî) (ö.?) telif ettiği *ez-Zühhd*'ün Endülüs'te tasavvuf alanındaki ilk eser olduğu belirtilmektedir.¹⁷⁶ Ebû Amr Ahmed b. Abdurrahman el-Absî'ye (ö. 379/989) ait olan zühhd kitabı *el-İstibsâr* da bu dönemde zikredilen diğer bir eserdir.¹⁷⁷ İbn Vaddâh'ın yine zühhd dair eseri *el-'Ubbâd ve'l-'avâbid*'i¹⁷⁸ ve Muhammed b. Meserre'nin *Kitâbü'l-Hurûf (Risâletü havâssı'l-hurûf)*'u¹⁷⁹ bu dönemde tasavvuf ilmine dair kaleme alınan eserlerdendir.

2.3. Sosyal ve Fennî İlimlere Dair Eserler

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde felsefe, tarih, coğrafya, dil ve nahiv (filoloji), astronomi, matematik, tıp, eczacılık, ziraat ve botanik gibi sosyal ve fennî ilimlerde kaleme alınan eserler bulunmaktadır. İlmî nesir örneklerinin bu kısmında, bahsedilen ilim dallarına dair eserlere ve bu ilim dallarında ön plana çıkan âlimlere sırasıyla yer verilecektir.

Felsefe: Endülüs'te felsefenin yer edininip gelişim göstermesi diğer ilim dallarına göre daha geç olmuştur. Zira bu coğrafyada kelâm ilmine olan olumsuz tutum felsefe için de geçerliydi. Dolayısıyla Doğu'dan etkilenilmiş olsa da felsefî görüşlerin Endülüs'e girişi II. Abdurrahman (ö. 238/852) devrine kadar mümkün olmamıştır. Emîrin bu ilme ilgisinin olduğu yönünde bir rivayet bulunduğu için,¹⁸⁰ felsefenin Endülüs'e girişinin de bu döneme tekabül ettiği düşünülmektedir.¹⁸¹

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde felsefî alanda asıl ilerlemenin Muhammed b. Meserre ile olduğu belirtilmektedir. Daha önce kelâm ve tasavvuf alanlarında ön plana çıkan âlim, Endülüs'te felsefenin kurucusu kabul edilmektedir. Babası Abdullah b. Meserre'nin tedrisatından geçen âlimin bu ilimle tanışması, yine babasının Doğu'dan getirdiği felsefe kitaplarıyla olmuştur. Zamanla adı anılan ilim dallarında vukûfiyet kazanan İbn Meserre'nin gizlice öğrencilere ders verdiği ancak bu durum açığa çıktıktan sonra Mâlikî ulemâ tarafından zındıklıkla suçlanarak Endülüs'ü terk etmek zorunda kaldığı ifade edilmiştir. Doğu'daki ilim seyahati sonrasında, III. Abdurrahman'ın ilk dönemlerindeki huzur ortamı sayesinde tekrar Endülüs'e dönerek ders halkalarına devam ettiyse de bu durum uzun sürmemiştir. Vefatının ardından Meserrecilik (Meseriyye) şeklinde anılan bir ekol bıraktığından bahsedilmiş, ancak bu akımın III. Abdurrahman'ın fermanı ile yasaklandığı belirtilmiştir. Sonrasında dönemin Mâlikî fakihî İbn Zerb'in, İbn Meserre'ye bir reddiye yazarak, ekol mensupları huzurunda âlimin kitaplarını yaktığı bilinmektedir.¹⁸²

İbn Meserre'nin felsefeye dair eseri *Kitâbü't-Tebşıra (el-İ'tibâr)*¹⁸³ günümüze ulaşmadığı için âlimin felsefî doktrini, kendisi hakkında daha sonra yazılan eserlerden öğrenilmektedir. İbn Meserre'nin ardından felsefî düşüncede Meserrecilik ekolünü benimseyen âlimler arasında

¹⁷⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/931, 932; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 199.

¹⁷⁷ Beylî, *ez-Zühhd ve'l-mutasavvife*, 124; Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 329.

¹⁷⁸ Mahlûf, *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye*, 1/76; Kandemir, "İbn Vaddâh", 20/435.

¹⁷⁹ Muhammed İbrâhim el-Feyyûmî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmîyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1417/1997), 274; Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 332.

¹⁸⁰ Makarrî, *Nefhu't-tib*, 1/347.

¹⁸¹ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 210.

¹⁸² İbn Meserre'nin hayatı ve bahsedilen olaylar hakkında daha geniş bilgi için bk. Ebû Mervan el-Kurtubî İbn Hayyân, *el-Muktebes fi ahhâri beledi'l-Endelüs*, nşr. Pedro Chalmeta (Madrid: el-Ma'hedü'l-İsbâniyyi'l-Arabî li's-Sekâfe, 1979), 20-36; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/687-689; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/109-110; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 371-377; Mehmet Özdemir, "Müvellidün'un Endülüs Emevîleri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (1993), 191-195; Çağrı, "İbn Meserre", 20/188-193; Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 331-333; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 210-213.

¹⁸³ Feyyûmî, *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmîyye*, 274. Eser hakkında detaylı bilgi için bk. Bardakçı, "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf", 333, 334.

Muhammed b. Müferrac el-Meâfirî (ö. 371/981),¹⁸⁴ Tarîf er-Ravtî, İbn Uht Abdûn (ö. 376/986),¹⁸⁵ Raşîd b. Feth ed-Deccâc (ö. 376/986),¹⁸⁶ Abdurrahman el-Mühendis, Saîd el-Himmâr, Saîd b. Fethûn es-Sarakustî gibi isimler zikredilmektedir. Ancak bu isimler de felsefî düşünceleri sebebiyle suçlanarak ya hapse mahkûm edilmiş yahut Endülüs'ü terk etmek zorunda kalmışlardır. Kaynaklarda adı geçen âlimlerin felsefe üzerine kaleme aldıkları herhangi bir eserin kaydına ulaşılamamıştır. Bu konuda yalnızca Saîd b. Fethûn es-Sarakustî'nin kaleme aldığı *Şeceretü'l-hikme*'nin adı zikredilmektedir.¹⁸⁷

Tarih: Endülüs'te III/VIII. yüzyılın ikinci yarısına kadar müstakil anlamda bir tarih kitabına rastlanmamaktadır. Bu döneme kadar olan toplumsal ve siyasî olayları şifahî olarak aktaran kişiler olduysa da bu çalışmalar tarih ilminin sistematığı içinde değerlendirilmemektedir. Oysa aynı asırda Doğu'da telif edilen ve Endülüs tarihi hakkında bilgiler içeren kitaplardan bahsedilmektedir. Bu konuda en eski eser Mısır'da Ebû Osmân Saîd b. Kesîr (ö. 226/840) tarafından kaleme alınan *Ahbâru'l-Endelüs*'tür.¹⁸⁸

Tarih yazımında Doğu'da yaşanan gelişmeler, ilmî seyahatler vasıtasıyla gecikmeli de olsa Endülüs'e aktarılmıştır. Şekil ve yöntem olarak genel hatlarıyla Doğu'nun örnek alındığı ancak içerikte daha çok Endülüs'e ağırlık veren; genel tarih, şehir tarihleri, hanedan/aile tarihleri, manzûm tarihler, terâcim/tabakâtlar¹⁸⁹ ve fihristler kaleme alınarak zamanla zengin bir literatür ortaya çıkmıştır.¹⁹⁰

Endülüs'te tarih yazımını üstlenen kişilerin genellikle devlete hizmette bulunan yahut devlet ricaline yakınlığı bulunan kişiler olduğu tespit edilmiştir. Bu husus, tarihçi için eserine kaynaklık edecek belgelere ulaşmayı kolaylaştırırsa da kaleme aldığı eser, hizmet ettiği hanedanı destekleyici şekilde telif edildiği için subjektiflikten kurtulamamaktadır. Ayrıca bu dönemde tarih ile meşgul olan kişiler yalnızca bu ilimde uzmanlaşmış kişiler değillerdi. Bilakis diğer ilimlere de vâkıf olan birikimli âlimlerdi. Bu dönemde tarih alanında yazılmış ilk eserin de böyle bir âlimin kaleminden çıktığı bilinmektedir. Endülüs tarih yazımına ait günümüze ulaşan en eski eser olan *Kitâbü't-Târîh*, aynı zamanda bir fakih olan İbn Habîb es-Sülemî tarafından telif edilmiştir.¹⁹¹

İbn Habîb'in ardından Endülüs'te tarih yazımı belli bir sistematik kazanarak zenginleşmeye devam etmiştir. Bu dönemde Râzî ailesinden ön plana çıkan Muhammed b. Mûsâ er-Râzî (ö. 273/886) *Kitâbü'r-Râyât*'ı ile Endülüs'ün fethi ve fethe katılan birlikler hakkında

¹⁸⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/756.

¹⁸⁵ İbnü Uht Abdûn'un asıl adı Ahmed b. Velîd b. Abdülhamîd Avsece el-Ensârî'dir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/114; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 375.

¹⁸⁶ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/267, 268.

¹⁸⁷ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 374, 375; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 106; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 212; Bozyiğit, "Endülüs'te Felsefî Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği", 582, 583.

¹⁸⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 227, 228; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", 308.

¹⁸⁹ Tarih literatüründe önemli bir yer edinen tabakât yazımı, yıl yıl tarihlendirilerek yapılan anlatımdan ziyade, biyografileri ele alınan kişilerin alfabetik olarak sıralanmasıyla ortaya çıkmıştır. Bu özelliği ile tabakât eserleri bir noktada tarih yazımından ayrılarak ansiklopedik eser mahiyetine de bürünmüşlerdir. Bk. Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 230. Bu çalışmada tabakât eserleri, bahsedilen ansiklopedik eser olma özelliği ve konunun genişliği sebebiyle ayrı bir başlıkta ele alınmıştır.

¹⁹⁰ Özdemir, *Endülüs*, 263.

¹⁹¹ Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî (Riyad: Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991), 1/II, 249; Özdemir, *Endülüs*, 264; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", 310. İbn Habîb ve eseri hakkında daha geniş bilgi için bk. Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", 310, 311.

bilgiler nakletmektedir.¹⁹² Oğlu Ahmed b. Muhammed er-Râzî¹⁹³ ise IV/X. asra kadar bu coğrafyanın yetiştirdiği en önemli tarihçi ve coğrafyacı olarak görülmektedir. Âlim *Ahbâru mülûki'l-Endelüs*¹⁹⁴ adında literatürün en önemli eserlerinden birini kaleme almıştır. Olayların bir zaman örgüsü içinde ve tarih yazım mantığına uygun olarak anlatıldığı ilk eser olarak değerlendirilen bu kitap ile Râzî, Endülüs'te mahallî tarih yazımının usullerini tespit eden ilk kişi olarak kabul edilmektedir. Ancak bu kıymetli eserin günümüze ulaşmadığı bilinmektedir.¹⁹⁵

Bu dönemde tarih yazımına örnek gösterilen eserler arasında Kâsım b. Sa'dân'ın (ö. 347/958) Rayye şehrine, Ebû İshak el-Bâccî'nin (ö. 350/961) de Bâcce'ye dair olan ve şehir tarihleri arasında sayılan eserleri,¹⁹⁶ İbnü'l-Kûtiyye'ye ait olan *Târîhu iftitâhi'l-Endelüs*,¹⁹⁷ İbn Ferec el-Ceyyânî'nin telif ettiği *Târîhu'l-müntezîn*,¹⁹⁸ Arîb b. Sa'd'ın (ö. 369/980) Mağrib ile Endülüs'ü ekleyerek Taberî'nin tarihine muhtasar olarak yazdığı *Sılatü Târîhi't-Taberî*'si¹⁹⁹ gibi eserler zikredilmektedir.

Coğrafya: Endülüs Emevîleri Dönemi'nde özellikle III. Abdurrahman'ın hilâfeti esnasında, tarih ilminin gelişmesi coğrafyanın gelişmesini de beraberinde getirmiştir. III/IX. ve IV/X. asırlarda yetişen ilk coğrafyacılar aynı zamanda tarihçilerdi. Ahmed b. Muhammed er-Râzî bu konuda adı geçen ilk âlimdir. Kendisinin tarih kitabı olan *Ahbâru mülûki'l-Endelüs*'ün başına İber Yarımadası'nın coğrafyasına dair bir giriş yazdığı söylenmektedir. Eserin coğrafyaya dair bu giriş kısmına *Mesâlikü'l-Endelüs* adının verildiği de aktarılmaktadır.²⁰⁰ Bu dönemde coğrafya ilmiyle dikkat çeken bir diğer isim Râzî'nin çağdaşı olan Muhammed b. Yûsuf el-Varrâk'tır (ö. 362/973). Âlimin *Mesâlikü İfrîkiyye* adında Afrika'nın Vahran ve Tunus gibi bazı şehir ve ülkelerinden bahsettiği bir eseri bulunmaktadır.²⁰¹

Endülüs Emevîleri Dönemi coğrafi seyahatlerin de yaygınlaşmaya başladığı bir zaman dilimidir. IV/X. asırda Yahudi asıllı tüccar İbrâhim b. Yakub et-Turtûşî (ö.?)²⁰² bu seyahatlerin

¹⁹² Âlim ve eseri hakkında detaylı bilgi için bk. Hüseyin Münis, *Târîhu'l-Coğrâfiyâ ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs* (Kahire: el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 1406/1986), 27-29; Abdulvahid Zennun Taha, "Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu", çev. Mustafa Hizmetli, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 739-741; Varol, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", 64.

¹⁹³ Hayatı için bk. İbnü'l-Farâdî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/95.

¹⁹⁴ Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/168; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 233; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 234.

¹⁹⁵ Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", 312.

¹⁹⁶ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 230.

¹⁹⁷ Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, 1411/1991, 1/II, 253; Halil İbrâhim es-Samarrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Cedid, 2000), 328; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 101; Adıgüzel, "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı", 314.

¹⁹⁸ İbn Hâkân el-Kaysî, *Matmahu'l-enfüs*, 332; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/169.

¹⁹⁹ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 243; Mehmet Aykaç, "Arîb b. Sa'd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/360; Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn ez-Zirikli, *el-A'lâm* (Beyrut: Dâru'l-İlmî li'l-Melâyîn, 2002), 4/227; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 101, 102. Arîb b. Sa'd, Palencia'nın eserinde Urayb b. Sa'd olarak zikredilmektedir. Bk. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 243.

²⁰⁰ Münis, *Târîhu'l-Coğrâfiyâ ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs*, 58, 59; Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, 312, 315; Samarrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*, 329; Özdemir, "Râzî, Ahmed b. Muhammed", 34/478; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 103.

²⁰¹ Samarrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*, 329; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 104; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 239. Bahsedilen coğrafya kitabının ismi bazı kaynaklarda *Mesâlikü İfrîkiyye ve Memâlikühâ* şeklinde yer almaktadır. Bk. Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 353; Münis, *Târîhu'l-Coğrâfiyâ ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs*, 73; Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, 319; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/158; Zirikli, *el-A'lâm*, 7/148.

²⁰² İbrâhim b. Yakub'un isminin kaynaklarda İbrâhim b. Yûsuf veya İbrâhim b. Ahmed olarak kaydedildiği de belirtilmiştir. Ölüm tarihi ile ilgili kesin bilgi olmasa da 350/961 yılında Papa XII. Ioannes ile 354/965 yılında da Almanya İmparatoru ile görüşmelerde bulunduğu ifade edilmiştir. Dolayısıyla vefatı hicri IV. asrın ikinci yarısına

öncülüğünü yapan isim olarak zikredilmektedir. Kaynaklarda hakkında pek bilgi verilmeyen tüccarın Avrupa içlerine seyahatlerde bulunarak bazı bilgileri kaydettiği düşünülmektedir. Ancak İbrâhim et-Turtûşî'nin seyahat kayıtlarını derleyen herhangi bir eserinin olduğu bilinmemektedir.²⁰³ Bu dönemde coğrafi seyahatlerle adı anılan diğer âlim Mutarrif b. İsa el-Gassâni'dir. Kendisine ait *Ahbâru kûrati İlbîre* adında bir coğrafya kitabının bulunduğu belirtilmekte ise de bu eserin günümüze ulaştığına dair bir bulguya rastlanmamaktadır.²⁰⁴

Dil ve Nahiv (Filoloji): Arapça, Endülüs'ün fethi zamanında yalnızca Arapların konuştuğu bir dil konumundaydı. Ancak Müslüman hakimiyetinin genişlemesi ve Arapçanın resmî dil olarak kabul edilmesiyle birlikte, toplumun bütün kesimlerinde kullanılmaya başlandı. Neticede dil sahasındaki bu gelişme, ilmî çalışmaları da beraberinde getirdi. Örneğin ilim tahsili amacıyla Doğu'ya seyahat eden âlimlerden Cûdî b. Osmân el-Mevrûrî (ö. 198/813), burada Kûfe nahiv ekolüne mensup olan Kisâî (ö. 189/805) ve Ferrâ'dan (ö. 207/822) dersler alarak gramer alanında kendini geliştirdi. Akabinde Kisâî'nin eserini Endülüs'e getirip bu coğrafyaya nahiv ilmini ıstılâhî manada tanıtan ilk âlim olarak dil çalışmalarına önemli bir katkı sağlamış oldu.²⁰⁵

Cûdî b. Osman ile birlikte Kûfe nahiv ekolüne ait görüşler Endülüs'te yayılmaya başladı. III/IX. asrın sonlarına kadar var olan bu durumun, Muhammed b. Mûsâ b. Hişâm el-Efşengî'nin (ö. 307/920) ilmî faaliyetleri ile yön değiştirdiği aktarılmaktadır. İlim tahsili amacıyla Mısır'a giden Efşengî, burada Ebû Ali Ahmed b. Ca'fer ed-Dîneverî'den (ö. 289/902) dersler alarak Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ını okudu. Endülüs'e döndüğünde ise öğrencilerine aynı eğitimi vermesi ile burada Basra ve Mısır nahiv ekollerinin görüşlerinin yayılmasını sağladı. Ancak yine de Endülüs'te Kûfe nahiv ekolü de varlığını sürdürmeye devam etti.²⁰⁶

III/IX. asırda ve IV/X. asrın ilk yarısında Gâzî b. Kays, İbn Habîb, Kasım b. Sâbit (ö. 302/914) ve Kasım b. Asbağ'ın aralarında bulunduğu ilk nesil dil âlimleri, kitaplarını yazarken yöntem ve içerik olarak Doğu'daki gramer eserlerinden faydalandılar. Bu ilk nesilden sonra, IV/X. yüzyılın ortalarından itibaren âlimler Doğu'yu örnek almanın ötesinde, oradaki eserlere şerhler yazıp kusurlarını tenkit edecek noktaya ulaştılar. Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı, Asmaî'nin (ö. 216/831) *el-Emsâl*'i ve İbn Kuteybe'nin *Edebü'l-kâtib*'i gibi eserler bir yandan örnek alınırken diğer yandan tashih ve tenkitlere tabi tutuldu. Dolayısıyla artık Endülüslü dil âlimleri kendi eserlerini de ustaca yazacak seviyeye ulaşmış oldular. III. Abdurrahman ve II. Hakem dönemlerinde ilmî çalışmalara sağlanan desteğin de bu durum üzerinde payı büyüktür. Bu zaman diliminde Endülüs'e gelen Ebû Ali el-Kâlî ile birlikte Endülüs edebiyatında yeni bir dönem başladı. Endülüs'te önemli âlimlerin yetişmesini sağlayan Kâlî, Bağdat'tan beraberinde getirdiği

tekabül etmektedir. Bk. Münis, *Târîhu'l-Coğrâfiyâ ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs*, 76; Samarrâi vd., *Târîhu'l-Arab ve hadâratihüm fi'l-Endelüs*, 329; Ba'yûn, *Ishâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 104.

²⁰³ Varol, "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar", 66; Ba'yûn, *Ishâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 104.

²⁰⁴ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/837; Muhammed Abdullah 'Inân, *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs* (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997), 1/505. Adı geçen eserin ismine *el-Meârif fi ahbâri kûrati İlbîre ve ehlihâ ve bevâirihâ ve ekâlîmihâ ve gayri zâlik min menâfi'ihâ* şeklinde yer verilmektedir. Bk. Ba'yûn, *Ishâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 104.

²⁰⁵ Beşerî, *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*, 273, 274.

²⁰⁶ Şevki Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1968), 288, 289; Ergüven, "Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları", 144, 145.

zengin kütüphanesi ile pek çok divanı ve edebî eseri Endülüs'e tanıtmayı başardı. Kendisi edebiyat ilmini Endülüs ile buluşturan ilk âlim olarak kabul edilmektedir.²⁰⁷

Bu dönemde nahiv ilmine dair ilk eserin Cûdî b. Osman tarafından kaleme alındığı ifade edilmiştir.²⁰⁸ Cûdî b. Osman ile ilk nesilde zikredilen Ebu'l-Fahr²⁰⁹ Abdülvâhid b. Selâm el-Ahdeb'in (ö. 209/824) de bir eser telif ettiği belirtilmiş ancak eserin ismine yer verilmemiştir.²¹⁰ Sevvâr b. Târik (ö.?)²¹¹ ve oğlu Abdullah b. Sevvâr b. Târik (ö. 275/890), Abdullah b. Gâzî b. Kays (ö. 230/845), İbn Habîb es-Sülemî, Ebu'l-Kâsım Abbâs b. Firnâs (ö. 274/887) yine bu dönemde nahiv ilminde meşhur olmuş âlimlerdendir.²¹²

Sîbeveyhi, Asmaî ve İbn Kuteybe gibi Doğu'daki üstatların Endülüs'teki temsilcileri arasında ön plana çıkan isimlerin ilki yukarıda zikredilen Ebû Ali el-Kâlî'dir. Kendisi Endülüs'te ilk sözlük olarak kabul gören *el-Bârî fi'l-luga* isimli eserini on beş yıl süren bir çalışma sonunda literatüre kazandırmıştır.²¹³ II. Hakem'in emri ile hazırlanan eserin tertibinde görevlendirilen ve aynı zamanda Ebû Ali el-Kâlî'nin öğrencisi olan dil ve edebiyat âlimi Muhammed b. Ebu'l-Hüseyn el-Fihri (ö. 394/1004) daha sonra esere *Cevâmi'u Kitâbi'l-Bârî* adıyla bir tekmile yazmıştır.²¹⁴

Dönemin bir diğer dil âlimi, meşhur tarihçi İbnü'l-Kûtüyye'dir. Âlimin telif ettiği *el-Ef'âl (Tesârîfü'l-ef'âl)*, fiilleri araştırma konusu edinen en eski ve en kıymetli eserlerden biri sayılmaktadır. Âlimin *el-Maksûr ve'l-memdûd* adında maksûr ve memdûd isimleri ele alan kapsamlı bir eseri daha bulunmaktadır.²¹⁵ Bu sırada Ebû Ali el-Kâlî'nin öğrencilerinden olan Ebû Bekir ez-Zübeydî, dönemin en önemli dil âlimi olarak kabul edilmektedir. Âlimin *el-Vâdih fi 'ilmi'l-'Arabiyye*'si, grameri sade ve etkili bir tarzda kaleme alan önemli bir eserdir. *Muhtasarü'l-'Ayn* adıyla telif ettiği diğer eseri, Halîl b. Ahmed'in *Kitâbü'l-'Ayn*'ine yazdığı muhtasarıdır. Zübeydî Endülüslülerin yanlış kullandığı kelimelere dair bir eser yazmayı da ihmal etmemiştir. *Lahnü'l-'avâm* yahut *Lahnü'l-'amme* isimleriyle anılan kitap Endülüs literatüründe zikredilmesi gereken önemli bir eserdir. Ebû Ali el-Kâlî vasıtasıyla tanıştığı Sîbeveyhi'nin *el-Kitâb*'ı için yazdığı tashih eseri olan *el-İstidrâk 'alâ Sîbeveyhi* ve daha önce tabakât eserleri kısmında bahsedilen *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, Zübeydî'nin gramer ilmine dair kaleme aldığı diğer önemli eserlerdir.²¹⁶

Astronomi ve Matematik: Endülüs'te bu iki bilim dalının diğer ilimlere göre daha geç gelişme gösterdiği bilinmektedir. Endülüslülerin başlangıçta dinî ilimlere ve gramere daha fazla ilgi göstermeleri ve devlet yönetimi ile Mâlikî fukahânın aklî bilimlere olan sınırlayıcı tavrı, bu

²⁰⁷ Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*, 2/277, 278; Elmalı, "Kâlî", 24/260; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 95; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 267-269.

²⁰⁸ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 289; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 256.

²⁰⁹ Âlimin künyesini Zübeydî "Ebu'l-Gamr" olarak nakletmiştir. Bk. Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 257.

²¹⁰ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/494.

²¹¹ Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 2/46.

²¹² Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 257-269.

²¹³ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 1/226; Elmalı, "Kâlî", 24/260; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 269.

²¹⁴ Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/91-94; Dabbî, *Buğyetü'l-mültemis*, 1/99; Süleyman Tülücü, "el-Bârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/74; Yılmaz - Erbaş, "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları", 164.

²¹⁵ İbn Hallikân, *Vefeyâtü'l-a'yân*, 4/368, 369; Heykel, *el-Edebü'l-Endelüsî*, 186; İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/748; Humejdî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/128.

²¹⁶ Dayf, *el-Medârisü'n-nahviyye*, 291; Zübeydî, *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*, 3, 4; Zavalsız, "Zübeydî, Ebû Bekir", 44/519, 520; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 269.

gecikmenin belki de en önemli sebebidir.²¹⁷ Ancak bir noktadan sonra astronomi ve matematiğin ilmî gelişiminden ziyade, günlük yaşamdaki pratik faydaları dikkat çekmeye başlamış ve zamanla ilgi gören ilim dalları haline gelmişlerdir. Endülüs'ün fethi ve sonraki yıllarda astronomi ve matematik konusunda bölgede yeterli ilmî birikim olmaması sebebiyle âlimler yine ilk merci olarak Doğu'nun zenginliklerinden faydalanmışlardır.²¹⁸

Bu dönemde astronomi ilminde öne çıkan âlimler arasında Endülüslü mucit olarak nitelenen Abbâs b. Firnâs'ın ismi yer almaktadır. Farklı birçok araştırma üzerine çalışan²¹⁹ âlimin kaynaklarda astronomi ile ilgili bir eserinin olduğundan bahsedilmemektedir. Astronomide öne çıkan diğer isim Ebû Ubeyde Müslim b. Ahmed el-Leysi'dir (ö. 304/916).²²⁰ Sâhibü'l-kible olarak tanınan ve yıldızların hareketleri konusunda uzman olan²²¹ âlime atfedilen bir esere rastlanmamaktadır. Diğer bir astronomi âlimi, İbnü'l-Gurbâlî olarak bilinen Abdullah b. Hüseyin b. Âsım es-Sekafi'nin (ö.403/1013)²²² *Kitâbü'l-Envâ' ve'l-ezmine* adındaki eseri günümüze ulaşan önemli bir astronomi kitabı olarak zikredilmektedir.²²³

Endülüs Emevîleri Dönemi başlarında matematiğin de en az astronomi kadar değersiz görüldüğünden bahsedilmektedir. Yukarıda yer verilen sebepler böyle bir sonucu ortaya çıkarsa da astronomideki gelişmeler matematikteki ilerlemeyi de zamanla kaçınılmaz kılmıştır. Devlet yönetiminin âlimleri teşvik etmeye başlaması, III. Abdurrahman döneminde nüveleri atılan matematik ve astronomi eğitiminin, II. Hakem tarafından da desteklenmesi, iki ilmin de gelişmesine ivme kazandırmıştır.²²⁴ Bu konuda zikredilen ilk isim III. Abdurrahman döneminde yaşadığı bilinen Ebû Gâlib Habbâb b. Ubâde el-Ferâidî'dir (ö.?). Kendisi matematik eğitimi veren âlimlerin öncülerinden kabul edilmektedir. Âlimin ferâize dair bir eserinin olduğundan da bahsedilmektedir.²²⁵ II. Hakem döneminde yaşamış olan âlimlerden Abdullah b. Muhammed (ö.?), Ebû Eyyûb Abdülgâfir b. Muhammed (ö.?) ve Ebu Bekir b. Ebû Îsâ (ö.?) bilhassa matematik ve geometri ilimlerinde ön plana çıkan isimlerdir.²²⁶

Bu dönemde matematiğe dair en eski risalenin aynı zamanda tabip olan Muhammed b. Abdûn el-Cebelî (ö.?) tarafından IV/X. asrın ilk yarısında kaleme alındığı ifade edilmiştir.²²⁷ Yukarıda bahsedilen âlimlerin de eserlerinin olduğu bilgisi mevcuttur ancak isimleri yahut

²¹⁷ Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 501; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 113.

²¹⁸ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 250, 251.

²¹⁹ Abbâs b. Firnâs'ın taşlardan cam ve kristal yapımını keşfettiği, kendi evinde uzay sistemine benzer bir gök laboratuvarı geliştirdiği bilinmektedir. Âlimin bir uçuş denemesinin olduğu ve bu sebeple de havacılığın öncülerinden sayıldığı bilinmektedir. Detaylı bilgi için bk. İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, 1/333; Kasım Kırbıyık, "Abbas b. Firnâs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/24; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 114; Özdemir, *Endülüs*, 273.

²²⁰ Hayatı için bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/819-821; Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 2/562; Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât*, 2/629. Âlimin ölüm tarihini İbnü'l-Faradî 295/907 olarak kaydetmiştir. Bk. İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/821.

²²¹ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 2/819; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 115.

²²² Abdullah b. Hüseyin b. Âsım es-Sekafi İbnü'l-Gurbâlî, *el-Envâ' ve'l-ezmine ve ma'rîfeti a'yânî'l-kevâkib fi'n-nücum*, thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Muhammed Nâyif ed-Düleymî (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1416-1996), 3; İbn Saîd el-Mağribî, *el-Muğrib*, 1/100, 101.

²²³ Kitap hakkında detaylı bilgi için bk. Ömer Mahir Alper, "İbnü'l-Gurbâlî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/50.

²²⁴ Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 116.

²²⁵ İbnü'l-Faradî, *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*, 1/197; Ebu'l-Kâsım İbn Ahmed Saîd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, nşr. Luviş Şeyho (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1912), 67; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 116.

²²⁶ Saîd el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, 67, 68; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 116, 117.

²²⁷ Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 116.

günümüze ulaşıp ulaşmadıklarına dair bilgiler sınırlıdır. IV/X. asırda matematik ve astronomi zirve noktaya Mesleme b. Ahmed el-Mecrîtî (ö. 398/1007) ile ulaşmıştır. Velûd bir müellif olan ve Endülüs'ün Öklid'i olarak anılan Mecrîtî ile astronomi ve matematik müstakil birer bilim dalına dönüşmüşlerdir. İbnü's-Saffâr (ö. 426/1035) ve İbnü's-Semh (ö. 426/1035) gibi yetiştirdiği öğrencilerin pek çoğu bir sonraki tabakanın meşhur âlimleri olarak anılmışlardır. Önemli eserleri arasında zikredilen *Risâletü'l-usturlab*'ıyla usturlabın yapımı ve kullanımından bahsederek astronomi cetvellerini ele almış, *Zîcü'l-Hârizmî* ile Muhammed b. Musa el-Hârizmî'nin yaptığı astronomi cetvellerine dair düzeltmelerde bulunmuştur. Aritmetik ve geometriyi bir arada kullanarak kaleme aldığı *Mu'âmelât (Simâru'l-aded)* isimli eserinde ise gelir vergisi, mal bildirimini vb. konulardaki hesaplamaları konu edinmiştir. Bu konularda başka eserleri de bulunan Mecrîtî'ye sihir, kimya ve gizli ilimler ile ilgili *Gâyetü'l-hakîm* başta olmak üzere bazı eserler atfedilmektedir. Ancak bu tür konularda kendisinin bir telifte bulunmadığı ve eserlerin aidiyetlerinin tartışmalı olduğu belirtilmektedir.²²⁸

Tıp ve Eczacılık: Endülüs'te Müslümanların tıp bilimine olan hakimiyetlerinin II/VIII. ve III/IX. asırlara kadar geri planda kaldığı bilinmektedir. Bu asırlarda Hristiyan ve Yahudi hekimlerin tıpta daha çok bilgi sahibi oldukları söylenmektedir. Ancak onların da Hipokrat ve Galen'in çalışmalarına tam anlamıyla vakıf olamaması, Endülüs'e bu sahada köklü bilgiler sağlayamadıkları gerçeğini ortaya koymaktadır. Doğu İslâm dünyasında Batı'dan Arapça'ya yapılan tercüme çalışmaları, tıpta özellikle Hipokrat ve Galen'in eserlerinin tercüme edilmesi, Doğu'da telif edilen eserlerin Endülüs'e aktarılması, iki taraf arasında âlimlerin ve öğrencilerin seyahatlerde bulunmaları, bahsedilen asırlardan sonra özellikle IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Müslümanların da tıpta söz sahibi olmasına kapı aralamıştır.²²⁹

Dönemin meşhur tabipleri arasında, Doğu'ya seyahat eden âlimlerden Muhammed b. Abdûn el-Cebelî'nin ismi zikredilmektedir. Endülüs'e döndüğünde saray hekimi olarak görev yapan tabibin kırıklar üzerine bir eser telif ettiğinden de bahsedilir.²³⁰ Diğer bir tabip Ebû Ca'fer İbnü'l-Cezzâr (ö. 369/979) yine bu dönemde tıp alanında önemli çalışmaları bulunan bir âlimdir. İlk eğitimini aldığı babası İbrâhim b. Ebû Hâlid de aynı zamanda bir göz hekimidir. İbnü'l-Cezzâr'ın *Zâdü'l-müsâfir* adında yolcular için kaleme aldığı eser Endülüs'te büyük yankı uyandırmıştır. Ayrıca basit ilaçları ele aldığı *Kitâbü'l-İ'timâd fi'l-edviyeti'l-müfredede*, çocuk doğumu ve hastalıkları ile ilgili *Kitâbü Siyâsetü's-sıbyân ve tedbîrühüm*, yaşlılar için yazdığı *Tıbbü'l-meşâyih* gibi kıymetli eserleri mevcuttur. İbn Ebû Usaybia (ö. 668/1269) âlimin yirmi yedi adet kitap telifi olduğunu tespit etmiştir.²³¹

Bu asırda İbn Cülcül olarak meşhur olmuş Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân (ö. 384/984) tıp ve eczacılık konusunda derin bilgi sahibi olan önemli bir hekimdir. Halife II. Hişâm'ın özel

²²⁸ Sâid el-Endelüsî, *Tabakâtü'l-ümem*, 69; Palencia, *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*, 502; Hourani, "Endülüs'te Akli Bilimlerin İlk Gelişimi", 210; Ömer Mahir Alper, "Mecrîtî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/278, 279; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 117.

²²⁹ Bu konuda daha detaylı bilgi için bk. İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, 493, 494; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 108; Adıgüzel, "Endülüs'te Bir Tabip Ailesi: Benî Zühr", 138, 139; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 242.

²³⁰ İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, 492, 493; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 243, 244.

²³¹ İbnü'l-Cezzâr'ın hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân İbn Cülcül, *Tabakâtü'l-etbbâ' ve'l-hukemâ'*, thk. Fuâd Seyyid (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 88-90; İbn Ebû Usaybia, *'Uyûnü'l-enbâ*, 481, 482; F. Micheau, "Le connaissance d'Ibn al-Gazzâr, médecin de Kairouan, dans l'orient arabe", *Arabica* 43/3 (1996), 385-405; Hasan Doğruyol, "İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/1-3; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 107.

tabipliği görevinde bulunduğu esnada Endülüs tıp literatürüne kıymetli eserler kazandırma imkânı olmuştur. Bilhassa daha önce tabakât eserleri kısmında zikrettiğimiz, *Tabakâtü'l-etibbâ' ve'l-hukemâ*'sı ile farklı zamanlarda yaşamış birçok milletten bilgin, filozof ve tabipleri ele alarak kendisinden sonraki eserlere kaynaklık teşkil etmiştir.²³² Ayrıca Yahudi ve Hristiyan hekimlerle birlikte çalışarak Dioscorides'in Arap dünyasında *el-Edviyetü'l-müfredre* adıyla bilinen *Materia Medica*'sının Arapça tercümesini yenileyerek tıp dünyasına önemli bir katkıda bulunmuştur. Daha sonra bahsedilen eser üzerine farklı çalışmalar da yapmıştır.²³³

Endülüs Emevîlerinde cerrahî üzerine yaptığı çalışmalarla tanınan meşhur bir tabip daha bulunmaktadır. Ebu'l-Kâsım Halef b. Abbâs ez-Zehrâvî (ö. 404/1013) cerrahî alanında pek çok yeniliğin temelini attığı için IV/X. asrın en büyük Arap cerrahı olarak kabul edilmektedir. Kaleme aldığı *et-Tasrîf li men 'aceze 'ani't-ta'rîf (Kitâbü't-Tasrîf)* başlıklı tıp ansiklopedisi ile Batı'da tıp alanında bir çığır açmıştır. Hatta eser İslâm dünyasından çok Batı'da etkili olmuş, birçok Batılı hekim eseri kaynak olarak göstermiştir.²³⁴

Ziraat ve Botanik: Endülüs Emevîleri Dönemi'nde ziraata önem verilmesi, emîr ve halifelerin âlimleri desteklemeleri, bu dönemde kurulan tarım çiftlikleri ve Medînetüzzehrâ'da devlet adamları tarafından yapılan bahçeler ziraatın gelişmesi üzerinde büyük rol oynamıştır. Doğu'ya seyahat ederek Endülüs'e yeni bitkiler getiren âlimler bu bahçe ve çiftliklerde ürün yetiştirme imkanına sahip olmuşlardır. Dolayısıyla tüm bu gelişmeler ziraat alanında eserlerin ortaya çıkmasına olanak sağlamıştır. Ayrıca yukarıda tıp ve eczacılık kısmında zikredilen Dioscorides'in *Materia Medica* isimli eserinin Arapça'ya tercümesi ziraat alanında da yeni bilgilere kapı aralamıştır.²³⁵

Ziraat alanında ilk adım Arîb b. Sa'd'ın kaleme aldığı *Takvîmü'l-Kurtuba (Kurtuba Takvimi / Calanderio de Cordoba)* ile atılmıştır. Yılın her ayı için ziraat ve botanik ile ilgili üretim konusunda bilgiler vermekte olan eser yalnızca bir tarım kitabı olarak görülmemektedir.²³⁶ Ziraat alanında diğer önemli isim aynı zamanda tabip olan Zehrâvî'dir. *Kitâbü'l-Filâha* adında telif ettiği eser ile Zehrâvî, Endülüs'te tarım ekolüne yön veren kişi olarak kabul edilmektedir.²³⁷

²³² İbn Cülcül'ün hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. İbn Ebû Usaybia, *'Uyünü'l-enbâ'*, 493-495; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 111, 112; Fuat Sezgin, *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*, çev. Abdullah b. Abdullah Hicâzî (Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1430/2009), 3/493, 494.

²³³ H. Bekir Karlığa, "İbn Cülcül", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/403; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 111, 112; Özdemir, *Endülüs*, 279.

²³⁴ Zehrâvî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Humeydî, *Cezvetü'l-muktebis*, 1/325, 326; İbn Beşkûvâl, *Kitâbü's-Sıla*, 1/264; İbn Ebû Usaybia, *'Uyünü'l-enbâ'*, 501; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 109-111; Esin Kahya, "Zehrâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/189-191; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 244. Âlimin adını Makarrî, Halef b. Ayyâş olarak kaydetmiştir. Bk. Makarrî, *Nefhu't-tîb*, 3/175.

²³⁵ Expiracion Garcia Sanchez, "ez-Zirâatü fi İsbânyâ el-Müslime", *el-Hadâratü'l-'Arabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*, ed. Selma el-Hadrâ el-Ceyûsî (Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 1999), 2/1368; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 120, 121; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 259-261; Bal, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", 105, 106.

²³⁶ Aykaç, "Arîb b. Sa'd", 3/360; Sanchez, "ez-Zirâatü fi İsbânyâ el-Müslime", 2/1369; Ziriklî, *el-A'lâm*, 4/227; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 122, 123; Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 260; Bal, "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler", 107.

²³⁷ Özdemir, *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*, 260; Pedro Jiménez Castillo - Inmaculada Camarero, "Los tratados de agricultura como fuente para el estudio de la propiedad aristocrática andalusí", *Al-Qantara* 42/1 (2021), 3. Kitabın adı *Muhtasarü Kitâbi'l-Filâha* olarak da verilmektedir. Bk. Sanchez, "ez-Zirâatü fi İsbânyâ el-Müslime", 2/1369; Ba'yûn, *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs*, 122.

Sonuç

Endülüs'ün fethi ile birlikte bölgede siyasî istikrarı ve toplumsal düzeni sağlama ihtiyacı, Müslümanların bir müddet ilmî ve kültürel faaliyetlerden uzak kalmalarına neden olmuştur. Fetih döneminde ilmî çalışmalar, fetihlere katılan âlimlerin dinî konulardaki problemleri ve bilgi eksikliğini gidermek amacıyla deruhte ettiği eğitim öğretim faaliyetleriyle sınırlı kalmıştır. Dolayısıyla ilk elli yıllık süreçte henüz telif eserler kaleme alınmamıştır.

Endülüs Emevî Devleti'nin kurulması ile birlikte toplumsal refahın yükselmesi ve emîr ve halifelerin ilme olan iştiağı birtakım gelişmeleri de beraberinde getirmiştir. Bu dönemde Doğu İslâm dünyasından aktarılan bilgiler ışığında Endülüs zamanla kendi ilmî birikimini oluşturmuştur. Başlangıçta ilmî nesir çalışmaları yöntem ve içerik olarak Doğu'daki eserlerin taklidi şeklinde ortaya konmuştur. Ancak bu durum ilk nesil ulemânın yetiştirdiği öğrenciler ile değişim göstermiş, Endülüs de ilmî sahada varlık kazanmaya başlamıştır. Ayrıca Doğu'dan gelerek Endülüs'e yerleşen Ebû Ali el-Kâlî gibi âlimlerin beraberinde getirdikleri kaynaklar ilmî gelişmeye rehberlik etmiştir.

Tabakât ilmine dair ilk eserlerde yukarıda bahsedilen Doğu'yu taklit durumu söz konusu olmuştur. Ancak Ebû Ali el-Kâlî'nin öğrencisi olan Ebû Bekir ez-Zübeydî *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*'i ile İbnü'l-Faradî de *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*'ü ile tabakât yazımı noktasında bu olguyu kırmayı bir derecede başarmışlardır. İki eserin kaynakları arasında Doğu'ya dair eserler yer alsa da Endülüs'te tabakât kültürünün oluşmasında önemli rol oynamışlardır. Edebî telif eserler konusunda ise İbn Abdürabbih *el-'İkdü'l-ferîd*'i kaleme alarak Endülüs'ün belki de ilk edeb eserini ortaya koymuştur. Ancak bu coğrafyayı edebiyat kavramı ile tanıştıran ilk kişi daha sonraki yıllarda Endülüs'e gelen, *Kitâbü'l-Emâlî*'nin yazarı Ebû Ali el-Kâlî olmuştur. Bu durum da *el-'İkdü'l-ferîd*'in edeb telakkisi henüz tam anlamıyla anlaşılmadan, daha çok farklı alanlardaki bilgileri derlemek amacıyla yazıldığını düşündürmektedir. İbn Abdürabbih'in eserini telif ederken İbn Kuteybe'nin *Uyûnü'l-ahbâr*'ından etkilenmesi de yine Doğu'nun örnek alındığı fikrini pekiştirmektedir. Ancak bu durum *el-'İkdü'l-ferîd*'in Endülüs'te ve Doğu İslâm dünyasında bir başarıya ulaşarak kabul görmesine engel olmamaktadır.

Bu dönemde dinî ilimler alanında telif edilen eserlerde, kaçınılmaz olarak dinî yönelimlerin etkisi görülmektedir. İlmî seyahatlerinin bitişiyle birlikte Endülüs'e dönen ulemâ, buraya Doğu'da öğrendikleri Mâlikî mezhebinin izlerini taşımışlardır. Bu sebeple özellikle fıkıh ve hadis ilmine dair kitaplar, İmam Mâlik'in eserleri etrafında şekillenmiştir. Ancak bu durumun olumsuz bir sonucu olarak başta kelâm ve felsefe, ardından astronomi, matematik gibi aklî bilimler Endülüs'te daha geç inkişaf etmiştir. Zira bu tür ilim dallarıyla meşgul olanlar bidat ehli olarak görülmüş ve diğer âlimler ile devlet ricâli tarafından baskılara maruz kalmışlardır. Ancak yine de Endülüs ilim dünyasına önemli eserler kazandırmışlardır.

Endülüs Emevîleri Dönemi, Endülüs tarihinin henüz erken bir evresi olsa da ilmî faaliyetler ve telif eserler açısından önemli bir gelişim sürecine tanıklık etmiştir. Doğu'dan yapılan bilgi ve kaynak aktarımı sayesinde Endülüs bu dönemde kendine özgü bir ilim sahası oluşturmayı başarmıştır. Doğu'ya seyahat eden ilk nesil ulemânın ardından kendi âlimlerini yetiştirecek ilmî seviyeye ulaşmıştır. Bu âlimler kaleme aldıkları eserler ile Endülüs'te ilmî nesrin temellerini atmışlar ve sonraki asırlarda yapılacak olan ilmî çalışmalara da bu sayede önemli bir ivme kazandırmışlardır.

Kaynakça/Bibliography

- Abbas, İhsan. *Târîhu'l-edebi'l-Endelüsî: 'Asru siyâdeti Kurtuba*. Beyrut: Dâru's-Sekâfe, 1969.
- Abboud-Haggar, Soha. "İbn Zekvân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/460-461. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Abdünnûr, Cebbûr. *el-Mu'cemü'l-edebî*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2. Basım, 1984.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Bir Tabip Ailesi: Benî Zühr". *Ortaçağ Araştırmaları Dergisi* 3/1 (Haziran 2020), 137-151.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Dil Çalışmalarının Kurucu İsmi: Ebû Ali el-Kâlî". *Istanbul Journal of Arabic Studies* 2/1 (2019), 3-22.
- Adıgüzel, Cumhur Ersin. "Endülüs'te Tarih Yazıcılığı". *tarihyazımı* 2/2 (2020), 305-324.
- Akaslan, Yaşar. "Endülüs'ün Kıraat İlmindeki Yeri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 19/1 (Mart 2019), 107-139.
- Ali Şevah İshak. *Mu'cemü Musannefâti'l-Kur'âni'l-Kerîm*. 4 Cilt. Riyad: Dâru'r-Rifâi, 1. Basım, 1403-1404/1983-1984.
- Alper, Ömer Mahir. "İbnü'l-Gurbâlî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/50. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Alper, Ömer Mahir. "Mecrîfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/278-279. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Altuncu, Muhammed. *el-Mu'cemü'l-mufassal fi'l-edeb*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1419/1999.
- Aykaç, Mehmet. "Arîb b. Sa'd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/359-360. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Aykut, Ayhan. "Ansiklopedi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/217-227. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Bağdatlı İsmâil Paşa. *Hediyetü'l-ârifîn esmâü'l-müellifîn ve âssârü'l-musannifîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Bal, Faruk. "Endülüs'te Tarım Alanında Ortaya Çıkan Gelişmeler". *İslam Araştırmaları Dergisi* 50 (2023), 93-122. <https://doi.org/10.26570/isad.1325123>
- Bardakçı, Mehmet Necmettin. "İbnü'l-Arabî Öncesi Endülüs'te Tasavvuf". *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi (İbnü'l-Arabî Özel Sayısı-2)* 23 (2009), 325-355.
- Başal, Abdülhalim. *Endülüs'te Kıraat İlmi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Bayraktar Karahan, Fatma. "Endülüs Emevîleri Döneminde Kelâm Karşıtlığının Sebepleri". *Bilimname* 2019/37 (Nisan 2019), 141-167. <https://doi.org/10.28949/bilimname.447178>
- Ba'yûn, Sühâ. *İshâmü'l-'ulemâi'l-Müslimîn fi'l-'ulûm fi'l-Endelüs asru Mülûki't-Tavâif*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1. Basım, 1429/2008.
- Beşerî, Sa'd Abdullah. *el-Hayâtü'l-ilmîyye fi asri'l-Hilâfe fi'l-Endelüs*. Mekke: Câmiatü Ümmü'l-Kurâ, 1401-1406/1981-1986.
- Beylî, Muhammed Berekât. *ez-Zühhâd ve'l-mutasavvife fi bilâdi'l-Mağrib ve'l-Endelüs hattâ el-karni'l-hâmis el-hicrî*. Kahire: Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1993.

- Bozyiğit, Ahmet. “Endülüs'te Felsefi Düşüncenin Gelişmesini Engelleyen Faktörler: Fukaha Sultası Örneği”. *Turkish Studies* 12/35 (2017), 577-592. <https://doi.org/10.7827/TurkishStudies.12563>
- Brockelmann, Carl. *Târîhu'l-edebi'l-'Arabî*. çev. Abdülhalîm en-Neccâr vd. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1959.
- Cebbûr, Cebrâil Süleyman. *İbn 'Abdirabbih ve 'Ikdühü*. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1933.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf. *et-Ta'rifât*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Kahire: Dâru'r-Reyyân li't-Türâs, 1403/1983.
- Çağrııcı, Mustafa. “İbn Meserre”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/188-193. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Utbi, Muhammed b. Ahmed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/237-239. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Çavuşoğlu, Ali Hakan. “Yahyâ b. Yahyâ el-Leysi”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/267-269. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Çınar, Mustafa. *Endülüs'te Mülûku't-Tavâ'if Dönemi Edebî Çevresi (392-424/1031-1090)*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2002.
- Çiftçi, Faruk. *Endülüs'te Hilafet Dönemi Edebî Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1999.
- Dabbî, Ebû Cafer Ahmed b. Yahyâ. *Buğyetü'l-mültemis fi târîhi ricâli ehli'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübânî, 1. Basım, 1410/1989.
- Dâvûdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ali. *Tabakâtü'l-müfessirîn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1403/1983.
- Dayf, Şevki. *el-Medârisü'n-nahviyye*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 7. Basım, 1968.
- Demirayak, Kenan. *Arap-İslam Edebiyatı Literatür Bilgisi*. İstanbul: Cantaş Yayınları, 2016.
- Doğruyol, Hasan. “İbnü'l-Cezzâr, Ebû Ca'fer”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/1-3. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Durmuş, İsmail. “Tabakat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 39/288-290. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- Ebû Ali el-Kâlî, İsmâîl b. el-Kâsım b. Ayzûn. *Kitâbü'l-Emâlî*. nşr. M. Abdülcevâd el-Asmaî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Elmalı, Hüseyin. “el-Emâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/72. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Elmalı, Hüseyin. “Kâlî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/259-260. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ergüven, Şahabettin. “Endülüs'te Dil ve Nahiv Çalışmaları”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/12 (2007), 143-155.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhim. *Târîhu'l-felsefeti'l-İslâmiyye fi'l-Mağrib ve'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 1. Basım, 1417/1997.
- Furat, Ahmet Subhi. “Arap Edebiyatında İlk Ansiklopedik Eserler”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/1-2 (1978), 299-308.
- Furat, Ahmet Subhi. “İslâm Edebiyatında Ansiklopedik Eserler (h. IV-IX./m. X-XV. asırlar)”. *İslâm Tetkikleri Enstitüsü Dergisi* 7/3-4 (1979), 211-232.

- Goldziher, Ignaz. "Edeb". *İslâm Ansiklopedisi*. 4/105-106. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, ts.
- Görgün, Tahsin. "İbn Habîb es-Sülemî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/510-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Görmez, Mehmet. "Kâsım b. Asbağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Gürkan, Nejdî. *Arap Edebiyatında Memlûkler/Moğollar Dönemi (656/1258-923/1517)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Haywood, J. A. *Arabic Lexicography*. Leiden: E. J. Brill, 1960.
- Heykel, Ahmed. *el-Edebü'l-Endelüsî mine'l-feth ilâ sükûti'l-hilâfe*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1985.
- Hilâl, Cevdet - Subh, Muhammed Mahmûd. *Kurtuba fi't-târîhi'l-İslâmî*. Kahire: el-Hey'etü'l-Mısriyyeti'l-Âmme li'l-Küttâb, 1986.
- Hourani, George F. "Endülüs'te Aklî Bilimlerin İlk Gelişimi". çev. Mehmet Özdemir. *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 199-211.
- Humeydî, Muhammed b. Fütûh. *Cezvetü'l-muktebis fi zikri vülâti'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Ahbâru'l-fukahâ' ve'l-muhaddisîn*. thk. Maria L. Avila - Luis Molina. Madrid: el-Meclisü'l-A'lâ, 1992.
- Huşenî, Muhammed b. Hâris. *Kudâtü Kurtuba*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- 'Inân, Muhammed Abdullah. *Devletü'l-İslâm fi'l-Endelüs*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hancı, 1997.
- Irving, Thomas B. "İbnü'l-Faradî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/39-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed. *el-'İkdü'l-ferîd*. thk. Müfid Muhammed Kumeyha - Abdülmecid et-Terhînî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1404/1983.
- İbn Beşküvâl, Ebu'l-Kâsım Halef b. Abdülmelik. *Kitâbü's-Sıla fi târîhi eimmeti'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- İbn Cülcül, Ebû Dâvûd Süleymân b. Hassân. *Tabakâtü'l-etibbâ' ve'l-hukemâ'*. thk. Fuâd Seyyid. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1405/1985.
- İbn Ebû Usaybia, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Kâsım. *'Uyûnü'l-enbâ' fi tabakâti'l-etibbâ'*. thk. Nizâr Rızâ. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, ts.
- İbn Ferhûn, Burhâneddin İbrâhîm b. Alî. *ed-Dîbâcü'l-müzheb fi ma'rifeti a'yânî 'ulemâi'l-mezheb*. thk. Me'mûn b. Muhyiddîn el-Cennân. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1417/1996.
- İbn Hâkân el-Kaysî, Ebû Nasr el-Feth b. Muhammed. *Matmahu'l-enfüs ve mesrahu't-teennüs*. thk. Muhammed Ali Şevâbike. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1983.
- İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâü ebnâi'z-zamân*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- İbn Hayyân, Ebû Mervan el-Kurtubî. *el-Muktebes fi ahbâri beledi'l-Endelüs*. nşr. Pedro Chalmeta. Madrid: el-Ma'hedü'l-İsbâniyyi'l-Arabî li's-Sekâfe, 1979.

- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-'Arab*. 18 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 2014.
- İbn Saîd el-Mağribî, Ebu'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Mûsâ. *el-Muğrib fî hule'l-Mağrib*. thk. Şevki Dayf. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 4. Basım, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed. *Gâyetü'n-Nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. nşr. G. Bergstrasser. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *et-Tekmile li-Kitâbi's-Sıla*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1. Basım, 1410/1989.
- İbnü'l-Ebbâr, Ebû Abdullâh Muhammed b. Abdullâh. *Kitâbü'l-Hulleti's-siyerâ'*. thk. Hüseyin Mûnis. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, 2. Basım, 1985.
- İbnü'l-Faradî, Ebu'l-Velîd Abdullah b. Muhammed. *Târîhu 'ulemâi'l-Endelüs*. thk. İbrâhim el-Ebyârî. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Lübnânî, 1410/1989.
- İbnü'l-Gurbâlî, Abdullah b. Hüseyin b. Âsım es-Sekafi. *el-Envâ' ve'l-ezmine ve ma'rifeti a'yâni'l-kevâkib fi'n-nücüm*. thk. Nûrî Hammûdî el-Kaysî, Muhammed Nâyif ed-Düleymî. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1. Basım, 1416–1996.
- İbnü'l-Hatîb, Lisânüddîn Muhammed b. Abdullah. *A'mâlü'l-a'lâm fî men büyi'a kable'l-ihtilâm min mülûki'l-İslâm*. thk. Seyyid Kesravî Hasen. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.
- Jiménez Castillo, Pedro - Camarero, Inmaculada. “Los tratados de agricultura como fuente para el estudio de la propiedad aristocrática andalusí”. *Al-Qantara* 42/1 (2021), 1-33. <https://doi.org/10.3989/alqantara.2021.001>
- Kahya, Esin. “Zehrâvî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/189-191. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Kandemir, M. Yaşar. “Bakî b. Mahled”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/541-542. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Kandemir, M. Yaşar. “İbn Vaddâh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/435-436. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Karlığa, H. Bekir. “İbn Cülcül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/403-404. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin*. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1414/1993.
- Kıftî, Ebu'l-Hasen Cemâlüddîn Ali b. Yûsuf. *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nühât*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrâhim. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1. Basım, 1406/1986.
- Kılıç, Fatih. *Endülüs'te Murâbitlar Dönemi Edebî Çevresi*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kırbıyık, Kasım. “Abbas b. Firnâs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/24. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Köse, Saffet. “İbn Dâvûd ez-Zâhirî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/410-411. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Mahlûf, Muhammed b. Muhammed b. Ömer. *Şeceratü'n-nûri'z-zekiyye fî tabakâti'l-Mâlikiyye*. 2 Cilt. Kahire: el-Matbaatü's-Selefiyye, 1349-1350/1929-1930.

- Makarrî, Ahmed b. Muhammed. *Nefhu't-tîb min gusni'l-Endelüsi'r-ratîb*. thk. İhsan Abbas. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1968.
- Mekkî, Mahmud Ali. “Ensayo sobre las aportaciones orientales en la España Musulmana”. *Revista del Instituto de Estudios Islámicos en Madrid* 11-12 (1963-1964), 7-140.
- Meşîni, Mustafa İbrâhim. *Medresetü't-Tefsîr fi'l-Endelüs*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1406/1986.
- Micheau, F. “Le connaissance d'Ibn al-Ğazzâr, médecin de Kairouan, dans l'orient arabe”. *Arabica* 43/3 (1996), 385-405.
- Mûnis, Hüseyin. *Târîhu'l-Coğrâfyâ ve'l-coğrâfiyyîn fi'l-Endelüs*. Kahire: el-Münazzametü'l-Arabiyye li't-Terbiye ve's-Sekâfe ve'l-Ulûm, 2. Basım, 1406/1986.
- Mutlak, Albîr Habîb. *el-Hareketü'l-lugaviyye fi'l-Endelüs*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1967.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs*. İstanbul: İSAM Yayınları, 6. Basım, 2019.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Kültür ve Medeniyet*. Ankara: TDV Yayınları, 4. Basım, 2017.
- Özdemir, Mehmet. *Endülüs Müslümanları: Siyasî Tarih*. Ankara: TDV Yayınları, 5. Basım, 2019.
- Özdemir, Mehmet. “Müvelledûn'un Endülüs Emevîleri Döneminde Kültürel Hayattaki Yeri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 34/1-4 (1993), 175-208.
- Özdemir, Mehmet. “Râzî, Ahmed b. Muhammed”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/478-479. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Özel, Ahmet. “Huşenî, Muhammed b. Hâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/421-422. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Palencia, Angel Gonzalez. *Târîhu'l-fikri'l-Endelüsî*. çev. Hüseyin Mûnis. Kahire: Mektebetü's-Sekâfe ed-Dîniyye, 1955.
- Robson, James. “Sünen-i Nesâi [Nüşhalarının] Rivayeti”. çev. Musa Erkaya. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/1 (Haziran 2014), 189-215.
- Sâid el-Endelüsî, Ebu'l-Kâsım İbn Ahmed. *Tabakâtü'l-ümem*. nşr. Luvîs Şeyho. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katolikiyye, 1912.
- Samarrâî vd., Halîl İbrâhim. *Târîhu'l-Arab ve hadâratühüm fi'l-Endelüs*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Cedîd, 1. Basım, 2000.
- Sanchez, Expiracion Garcia. “ez-Zirâatü fi İsbânyâ el-Müslime”. *el-Hadâratü'l-'Arabiyyetü'l-İslâmiyye fi'l-Endelüs*. ed. Selma el-Hadrâ el-Ceyûsî. 2/1367-1384. Beyrut: Merkezü Dirâsâti'l-Vahdeti'l-'Arabiyye, 2. Basım, 1999.
- Sarı, Mehmet Ali. “İbdâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/263-265. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Serhân, Muhammed Ebu'n-Necâ - Cumu'a, Muhammed el-Cüneydî. *el-Edebü'l-'Arabî ve târihuhû fi'l-'asri'l-câhilî*. Riyad: Metâbiu'r-Riyâd, 1376/1957.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Arafê Mustafa. 2. Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Mahmûd Fehmî Hicâzî. 1. Cilt. Riyad: Câmiatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, 1411/1991.

Endülüs Emevîleri Dönemi'nde İlmî Nesir Çalışmaları (138/756-422/1031)

- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-türâsi'l-'Arabî*. çev. Abdullah b. Abdullah Hicâzî. 3. Cilt. Riyad: Câmîatü'l-Melik Suûd, 1430/2009.
- Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân. *Buğyetü'l-vu'ât*. thk. Ebu'l-Fazl İbrâhim. 2 Cilt. Kahire: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.
- Şahyar, Ayşe Esra. "Sâbit b. Hazm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 35/351-352. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Şek'a, Mustafa Muhammed. "İbn Abdürabbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/281-283. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Şentürk, Mustafa. "Endülüs Tefsîr Kültürü". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/21 (2012), 53-72. <https://doi.org/10.14395/jdiv81>
- Şeyban, Lütfî. *Endülüs Alimleri*. İstanbul: Ketebe Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Taha, Abdulvahid Zennun. "Endülüs'te Arap Tarih Yazıcılığının Doğuşu". çev. Mustafa Hizmetli. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 39/1 (1999), 731-764.
- Topaloğlu, Nuri. "Huşenî, Muhammed b. Abdüsselâm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Tülücü, Süleyman. "el-Bâri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/73-74. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Üstün, Mahmut. *Endülüs Edebiyatı (Benî Ahmer/Nasrîler Dönemi)*. İstanbul: Hikmetevi Yayınları, 1. Basım, 2021.
- Vâfi, İbrâhim Ahmed. "et-Tefsîr ve 'Ulûmu'l-Kur'ân bi'l-garbi'l-İslâmiyyi mine'l-karni's-sânî ile'l-karni's-sâmîni'l-hicrî". *es-Sicillü'l-'ilmî li-nedveti'l-Endelüs*. nşr. Abdullah b. Ali ez-Zeydân vd. 5/10-84. Riyad: Mektebetü'l-Meliki'l-Abdilazîz el-Âmme, 1417/1996.
- Varol, M. Bahaüddin. "Endülüs'te Coğrafya ve Coğrafyacılar". *İSTEM* 14 (2009), 61-77.
- Vehbe, Mecdî - Mühendis, Kâmil. *Mu'cemu'l-mustalahâti'l-'Arabiyye fi'l-luga ve'l-edeb*. Beyrut: Mektebetü Lübnân, 2. Basım, 1984.
- Yalar, Mehmet. "Arap Edebiyatı Bağlamında Edebiyat Kavramına Analitik Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/2 (2005), 1-23.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. "İsâ b. Dînâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/479-480. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yılmaz, Saim - Erbaş, Furkan. "Endülüs Emevî Halifesi II. Hakem'in İlmî Kişiliği ve İlim Hayatına Sağladığı Katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17/1 (2017), 157-185. <https://doi.org/10.30627/cuilah.326626>
- Zavalsız, Halit. "Zübeydî, Ebû Bekir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/519-520. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1409/1981-1988.
- Zeydân, Corcî. *Târîhu âdâbi'l-lugati'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Kahire: Dâru'l-Hilâl, ts.
- Ziriklî, Ebû Gays Muhammed Hayrüddîn. *el-A'lâm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 15. Basım, 2002.
- Zübeydî, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Tabakâtü'n-nahviyyîn ve'l-lugaviyyîn*. thk. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1984.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi

Divine Being-Time Relationship in the Kalam

Ahmet GENÇDOĞAN

<https://orcid.org/0000-0001-7111-4978>

agencdogan@mehmetakif.edu.tr

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Arş. Gör., İlahiyat Fakültesi, Kalam Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye

Res. Asst., Burdur Mehmet Akif Ersoy University, Faculty of Theology, Department of Kalam, Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

Gençdoğan, Ahmet. "Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 90-118.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1561262>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 04 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Divine Being-Time Relationship in the Kalam

Abstract

The theological approach, which develops interpretations about existence within the framework of theological principles, has also addressed the concept of time within the framework of theological principles. In this context, the issue of time has been brought up primarily in theological thought in order to reveal the creation of the universe and thus to prove the existence of the creator. According to theology, which argues that everything except the eternal essence of God came into being later, time itself came into being later along with the universe. However, the concept of time has not limited to discussions about the universe for theology. In order to prove the fundamental principles of belief regarding divinity, which is the most fundamental purpose of theology, and to prevent any doubts regarding these principles, the relationship between divine being and time points to an issue that theologians need to develop explanations. For this reason, the theologians have evaluated the position of the divine being in relation to time, both in terms of his essence and attributes. When Allah is considered in terms of His essence, it has led to questions such as how His eternity should be understood, whether He is a temporal or timeless being, and theologians have sought answers to these questions. Theologians have emphasized the eternity of Allah's essence and attributes within the framework of the Qur'an and Sunnah and have stated that He is the only eternal being, and that everything other than Him came into being later. Accordingly, the only eternal being, Allah, has been accepted as free from time, which is created, and Allah has been conceived as a being outside of time. On the other hand, when conceived as timeless, other questions have arisen about how can be understood the intervention of a divine being who is eternal yet intervening in the temporal realm. Theologians have developed explanations about the way in which the attributes of Allah such as knowledge, will, power and creation, which are outside of time, intervene in the temporal universe and man. In the interpretations brought to the problems of the divine being-time relationship in terms of essence and attributes, the conception formed by the theologians based on the Qur'an and Sunnah about the divine being has been the determining factor in the final sense. They developed an understanding of time in line with the conception of God they adopted and then evaluated the relationship between divine being and time according to this conception of time. Therefore, firstly the understanding of time has been shaped depending on the perception of God, and then the relationship between God and time has been explained depending on the perception of time.

Keywords: Kalam, Being, Time, Divine Being, Divine Attributes.

Kelamda İlahi Varlık-Zaman İlişkisi*

Öz

Varlık hakkında itikadî esaslar çerçevesinde yorumlar geliştiren kelamî yaklaşım zaman kavramını da itikadî prensipler temelinde ele almıştır. Bu doğrultuda zaman konusu kelamî düşüncede öncelikli olarak âlemin yaratılmışlığını ortaya koymak ve böylece yaratıcının varlığını ispat etmek amacıyla söz konusu edilmiştir. Ezeli olan Allah'ın zâtı dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini savunan kelam açısından zamanın kendisi de âlemle birlikte sonradan meydana gelmiştir. Fakat zaman kavramı kelam için âlem hakkındaki tartışmalarla sınırlı kalmamıştır. Kelamın en temel amacı olan ulûhiyete dair itikadî esasların ispat edilmesi ve bu esaslara ilişkin herhangi bir şüphenin önüne geçilmesi bakımından ilahi varlık-zaman ilişkisi kelamcıların izahlar geliştirmesi gereken bir meseleye işaret etmektedir. Bu nedenle kelamcılar, ilahi varlığın zaman karşısındaki konumunu hem zât hem de sıfatları itibarıyla değerlendirme konusu yapmışlardır. Allah'ın zâtı açısından düşünüldüğünde O'nun ezeliğinin nasıl anlaşılması gerektiği, zamansal mı yoksa zaman dışı bir varlık mı olduğu şeklindeki sorulara neden olmuş ve kelamcılar bu sorulara cevap aramışlardır. Kelamcılar naslar çerçevesinde Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında ezeli vurgusunu öne çıkarmış, O'nun tek ezeli ve kadim varlık olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini belirtmişlerdir. Buna göre tek ezeli ve kadim varlık olan Allah'ın, hâdis olan zamandan münezzehe olduğu kabul edilmiş ve Allah, zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmiştir. Diğer taraftan zaman dışı olarak tasavvur edildiğinde ezeli olmakla birlikte müdahil olan bir ilahi varlığın zamansal alana müdahalesinin nasıl anlaşılacağı hakkındaki başka sorular ortaya çıkmıştır. Özellikle zamanın dışında olan Allah'ın ilim, irade, kudret, yaratma gibi sıfatlarının, zamansal olan âlem ve insana müdahale biçimi hakkında kelamcılar izahlar geliştirmişlerdir. Zât ve sıfat itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisine dair problemlere getirilen yorumlarda nihai anlamda kelamın ilahi varlıkla ilgili naslardan hareketle oluşturduğu tasavvur belirleyici olmuştur. Onlar benimsedikleri tasavvur doğrultusunda bir zaman anlayışı geliştirmiş sonrasında bu zaman anlayışına göre ilahi varlık-zaman ilişkisini değerlendirmişlerdir. Dolayısıyla ilahi varlık hakkındaki tasavvura bağlı olarak zaman anlayışı şekillenmiş, zaman anlayışına bağlı olarak da ilahi varlık-zaman ilişkisi açıklanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kelam, Varlık, Zaman, İlahi Varlık, İlahi Sıfatlar.

Giriş

Kelamî düşüncede esas olarak âlemin sonradan yaratıldığı ve bir başlangıcının bulunduğu görüşünün ortaya konulması bağlamında değerlendirilen zaman kavramı, ayrıca ilişkili olduğu meseleler bakımından da kelamda tartışma konusu teşkil etmiştir. Ezeli olan ilahi varlığın zamanla ve hâdis olan âlemle ilişkisi ve buna yönelik başka bazı problemler de zamanı, amacı

* Bu makale Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Kelamda Zaman Problemi" başlıklı doktora tezinden üretilmiştir.

ulûhiyete ilişkin hakikatleri ispat etmek ve bunlarla ilgili oluşabilecek şüphelerin önüne geçerek Müslüman zihinleri naslar çerçevesinde bir düzlemde tutmak olan kelamın dolaylı olarak konusu hâline getirmiştir. Dolayısıyla zaman kavramı, âlemin kaynağı, oluşumu ve başlangıcının ne olduğu meselelerine bağlı olarak âlemin ezeliği, hâdisliği, yoktan yaratma, sudûr teorisi ve nedensellik gibi kelamî problemlere sebep olması yanında ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili kelamî sorunlar da teşkil etmektedir. Bu bağlamda kelamcılar, Allah'ın zâtı ve sıfatlarının zaman karşısındaki konumuna dair felsefî iddialara da cevap teşkil etmek üzere izahlar geliştirmişlerdir.

Kelamcılar Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkındaki yaklaşımlarında naslar çerçevesinde ezellik vurgusunu öne çıkarmış, O'nun tek ezeli ve kadîm varlık olduğunu, O'nun dışındaki her şeyin sonradan meydana geldiğini belirtmişlerdir.¹ Kelamın ortaya koyduğu ilah tasavvuru, Allah'ın zâtı bakımından ayrı; sıfatları açısından ayrı olmak üzere ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili izahlar gerektirmektedir. Zâtı itibarıyla Allah'ın tek ezeli varlık olması, O'nun zâtının doğrudan zamanla ilişkisi çerçevesinde tasavvur edilmesini beraberinde getirmekte ve O'nun ezeliğiyle zamandan bağımsız olduğuna işaret edilmektedir. Allah'ın sıfatlarının da zâtı gereği ezeli olması ise O'nun ezeli sıfatlarının hâdis varlıklara müdahale biçimi hakkında birtakım sorulara zemin hazırlamakta, bu kez de O'nun sıfatlarının zamanla ilişkisi içerisinde düşünülmesine sebep olmaktadır.

Allah'ın zâtı ve sıfatları hakkında kelamın savunduğu tasavvur bütün yönlerden düşünüldüğünde ilahi varlık-zaman ilişkisi, ezeli olan ilahi varlığın zaman karşısındaki durumunun ilahi zamansızlık ve ilahi zamansallık ekseninde açıklanmasına, buna ilave olarak ezeli ve âleme müdahil bir ilahi varlığın ilim, irade, kudret, kelam gibi ezeli sıfatlarının, zamansal ve zamana bağlı olan hâdis varlıklara etki etme biçiminin, daha kısa bir ifadeyle sıfat-zaman ilişkisinin anlaşılmasına ve yorumlanmasına yönelik zorluklar barındırmaktadır. Söz gelimi bu sıfatlar arasında ilim sıfatı oldukça önemli bir mesele oluşturmakta, ilahi varlığın değişen ve yenilenen zamansal alana dönük bilgisinin, zâtta bir değişmeyi gerektirip gerektirmeyeceği tartışmasına neden olmakla beraber ilahi varlığın nesne ve hadiseleri meydana gelmeden önce ezeli ilmiyle bilmesinin, zamansal bir öncelik olup olmadığı ve bunun insanın özgürlüğünü sınırlandırıp sınırlandırmadığı soruları etrafında şekillenen kaderin zamansal problematiğine dair sorunlar içermektedir. Nihayetinde öne çıkan ve kabul gören zaman anlayışlarının sonraki süreçte Tanrı tasavvurlarına hangi ölçüde etki ettiği ulûhiyet düşüncesini korumaya çalışan kelam için önemli bir mesele anlamına gelmektedir. Bu çalışmada, zikri geçen yönleri itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisinin anlaşılmasında zorluk doğuran problemlere değinilecek ve sonrasında bu problemlere ilişkin kelamcılarının çözüm öngören izahları üzerinde durulacaktır.

1. İlahi Ezellik-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede zât ya da sıfatlar itibarıyla ilahi varlık-zaman ilişkisi üzerine yapılacak bir değerlendirmenin, ulûhiyet inancına dair esaslar açısından ilahi varlığın mutlak anlam ifade

¹ Numan b. Sabit Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011), 72; Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Neyberg (Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1993), 5; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd* (Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1957), 16, 22-23; Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi (Ankara: İsam, 2003), 71; Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 94-95, 115-118; Ömer Türker, "Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)", *Metafizik: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*, haz. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023), 1/362-363; Muammer İskenderoğlu, "İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezeliği Tartışmaları Üzerine", *Marîfe Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2005), 45.

eden ezeliyetlik, ebedîlik, kıdem, bekâ, değişmezlik, ilim, irade, kudret, yaratma gibi vasıflarına yönelik sınırlayıcı ya da bunlarla ilgili eksiklik uyandıracak herhangi bir işaret bulundurmaması, zikredilen esaslarla tutarlılık ve uygunluk arz etmesi gerektiği açıktır. Bu bakımdan kelamcılar ilahi varlık-zaman ilişkisi hakkındaki değerlendirmelerini, Kitab ve Sünnet'te bahsedilen kavramlara ya da dolaylı olarak aynı anlama delalet eden başka kavramlara yer vermiş, -felsefî yaklaşımın kaygısından uzak ve bağımsız hareket ettiği- nasların lafız ve anlam bütünlüğüne bağlı kalma prensibiyle ortaya koymuşlardır.

Ezel ve ezeliyetlik kavramları naslarda mevcut hâliyle zikredilmezken “*O evveldir ve âhirdir.*”² ayetinde, varlığının başlangıcı olmayan anlamında Allah'ın zâtına nispet edilen evvel ifadesiyle, “*O her şeyin yaratıcısıdır.*”³ ayetinde ise her şeyin yaratıcısı olduğu vurgulanarak ezeli kavramının muhtevasına atıfta bulunmaktadır. Bununla birlikte halk, ibdâ‘, inşâ, tekvin kavramlarının geçtiği ve Allah'ın doğmamış olduğunu, hiçbir benzerinin bulunmadığını, hiçbir şeye ihtiyaç duymadığını ama her şeyin O'na muhtaç olduğunu, O'nun her türlü eksiklikten münezzehe olduğunu vurgulayan ayetlerde dolaylı bir anlatımla Allah'ın tek ezeli varlık olduğu belirtilmektedir. Hz. Peygamber'den aktarılan hadislerde de aynı anlamlara gelen ifadeler bulunmaktadır. Söz gelimi Allah'ın doksan dokuz isminden bahsedilen Esmâ'ül-Hüsna hakkındaki hadiste, ezeliyetlik bildiren evvel, mübdi‘, tām gibi isimlerle beraber Allah'ın varlığının başlangıcının bulunmadığını ve varlığı için başkasına ihtiyaç duymadığını ifade eden,⁴ ezeli kavramıyla aynı anlama gelen ve Kitab'ta Allah'ın zâtına nispet edilmezken, “*üzerinden uzun zaman geçmiş eski inançlar ve nesnelere*” manasında kullanılan⁵ kadîm ismi de zikredilmiştir.⁶ “*Allah vardı, O'ndan başka hiçbir şey yoktu.*”⁷ şeklindeki hadis de Allah'ın ezeli olduğunu belirtmektedir. Naslarda zikri geçen Allah'ın varlığının bir başlangıcı olmadığına yönelik doğrudan veya dolaylı ibareler ve yaratıcı düşüncesinin anlam içeriği dikkate alınarak Allah'ın varlığı ve birliği bağlamında O'nun ezeliyeti ve ebediliğinin kabul edilmesi zorunlu görülmüştür.⁸

Kelamcılar Allah'ın, varlığı için başkasına ihtiyaç duymayan ve varlığının başlangıcı olmayan kadîm ve bâkî bir varlık olduğu konusunda aynı yaklaşımı paylaşmış, kıdem ve bekânın Allah'ın zâtı hakkında zorunlu olduğunu savunmuş ve her ikisini de ulûhiyetin temel vasfı biçiminde değerlendirmişlerdir.⁹ Eş'arî (ö. 324/935), Mu'tezile'nin Bağdat koluna mensup kelamcılarının kadîme ilah anlamı verdiklerini aktarmıştır.¹⁰ Allah'ın ezeli olduğunu ve zaman da

² el-Hadîd 57/3.

³ el-En'âm 6/102.

⁴ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed el-Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938), 150.

⁵ Yûsuf 12/95; Yâsin 36/39; el-Ahkâf 46/11.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015), “Kitâbu'd-Duâ”, 10.

⁷ Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015), “Kitâbu Bed'i'l-Halk”, 1.

⁸ Ahmet Saim Kılavuz, “Ezel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/49; Yusuf Şevki Yavuz, “Kıdem”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/393.

⁹ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 25; Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 25; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 180-181; Ebu'l-Meâlî Abdülmelik b. Abdillâh b. Yusuf el-Cüveynî, *Luma'u'l-Edille fi Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*, thk. Fevkiye Huseyn Mahmud (Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1987), 93; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed el-Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd İtikadda Orta Yol*, çev. Osman Demir (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 46; Ebu'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratü'l-Edille fi Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed el-Enver Hâmid İsâ (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011), 1/261; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr (Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000), 93; Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, 1987), 1/318-319; Cürcânî, *et-Ta'rifât*, 150.

¹⁰ Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfû'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009), 1/259.

dahil olmak üzere her şeyin yaratıcısı olduğunu söyleyerek kelamcılar Allah'ın zâtını zamandan münezzehtir ve ilahi zamansızlık anlayışını desteklemişlerdir. Bunu yaparken kelamcılar, kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrıma dikkat çekmiş ve ulûhiyet esaslarının gereği olarak Allah'ın zâtıyla vasıflandırdıkları zorunluluk, ezeliyet, mükemmellik, değişmezlik gibi kavramları öne çıkarmışlardır.

Kelamda ilahi ezeliyetin ilahi zamansızlık biçiminde anlaşılıp yorumlanmasında kelamcılar ilah tasavvuru yanında onların zaman anlayışları da belirleyici olmuştur. Kelamcılar öncelikle kendi ilah tasavvurlarına uygun bir zaman anlayışı oluşturmuş, sonrasında ilahi varlık-zaman ilişkisi üzerine değerlendirmeler yapmışlardır. Kelamın zaman anlayışı temel olarak Aristo'nun hareket merkezli ilişkisel zaman kuramına¹¹ dayanmaktadır. Fakat kelam Aristo'nun zaman kuramını olduğu hâliyle doğrudan almak yerine itikadî prensipler doğrultusunda ve atomcu anlayış çerçevesinde yeniden şekillendirmiştir. Atomcu âlem anlayışını benimseyen kelamcılar Aristo'nun ezeli zaman anlayışını da atomik yapıda değerlendirmişlerdir. Onlar zamanın araz olduğunu ve her araz gibi zamanın da sürekliliğinin olmadığını, böylece zamanın ezeliyetinden bahsedilemeyeceğini ve sonradan yaratıldığını öne sürerek ezeliyeti reddeden ve yaratılmışlığa imkân veren bir zaman anlayışı inşa etmişlerdir. Bu anlamda zamanı ezeli kabul eden Aristocu çizginin dışına çıkılmış ve Aristo'nun hareketle ilişkili zaman tanımı itikadî prensiplerle uyumlu hâle getirilmiştir. Ortaya çıkan hareket eksenli zaman düşüncesinin neticesinde ise hareket, değişim ve her türlü yaratılmışlıkla nitelendirilmekten münezzehtir olan Allah'ın zamandan da münezzehtir olduğu savunulmuştur.¹²

Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (ö. 235/849) kadîm varlığın gayesi/sınırı, nihayeti/sonu, kısımları ve bütünü/tikel ve tümeli bulunmadığını fakat hâdis varlıkların gayesi/sınırı, nihayeti/sonu, kısımları ve bütünü/tikel ve tümeli bulunduğunu belirterek¹³ hem sahip olduğu ilah tasavvurunu ortaya koymuş hem de -kelam atomculuğunda ilahi varlık-zaman ilişkisinin nasıl yorumlandığının anlaşılmasına imkân sağlamak üzere- kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ontolojik ayrımı somutlaştırmıştır. Zaman kavramının nasıl yorumlandığını göstermesi bakımından ise onun geliştirdiği kelam atomculuğunda, zamanın kendisiyle belirlendiği hareket, oluşun bir arazi kabul edilmiş,¹⁴ âlemdaki bütün nesne ve hadiseler, hareket-sükûn, birleşme-ayrılma kavramlarıyla açıklanmış, bunlar üst-alt, sağ-sol, ön-arka olmak üzere altı biçimde sınırlandırılmış ve bu dört oluş arazi ve altı yön üzerinden cevherin bütün durumları belirlenmiştir.¹⁵ Hareket-sükûn, birleşme-ayrılma gibi oluşların açıklanmasında tek mekân, tek zaman, iki mekân, iki zaman gibi ifadeler kullanılmış, hareketin iki farklı zamana ve mekâna, sükûnün ise iki zamana ve tek mekâna ihtiyaç duyduğuna dikkat çekilmiştir.¹⁶ Bahsi geçen bu ifadeler, madde ya da cisimle beraber mekân ve zamanın da atomik yapıda düşünüldüğünü göstermektedir.¹⁷ Bir araz olarak hareketin hareket eden cisme, gerçekleştiği mekâna ve hareketin zamanına göre bölündüğüne dair Ebu'l-Huzeyl el-Allâf'ın görüşüne göre bir cismin hareketi,

¹¹ Aristoteles, *Fizik*, çev. Saffet Babür (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019), 191 (4.11 219a 5-219b).

¹² Ebu'l-Vefâ et-Teftâzânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Neseftiyye*, thk. Ali Kemal (Beyrut: Dâru l-Hyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014), 55.

¹³ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 10.

¹⁴ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/12, 14, 37.

¹⁵ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/5, 12, 14; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*, thk. Daniel Gimert (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987), 266.

¹⁶ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 2/44.

¹⁷ Mehmet Bulgen, *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018), 218; Tjitze Jacobs De Boer, *İslâm'da Felsefe Tarihi*, çev. Yaşar Kutluay (İstanbul: Pınar Yayınları, 2022), 65.

onun atomlarının sayısına göre bölünmekte ve bir atoma eklenilen hareket ile başka bir atoma eklenilen hareket birbirinden farklı olmakta, hareket eden cismin her bir atomu için ayrı ayrı fiiller gerçekleşmektedir. Benzer biçimde bir cismin hareketi, içinde gerçekleştiği zamana göre de bölünmekte ve bir zamanda gerçekleşen hareket ile sonraki zamanda gerçekleşen hareket de birbirinden farklı olmaktadır. Bu düzlemde zaman, cismin bölünemeyen atomlardan oluşması gibi sürekli yenilenen ve bölünemeyen anlardan oluşmaktadır.¹⁸ Bütün bu yorumlamaların neticesinde de kelam atomculuğunda kadîm olan ve zâtında hareket, değişim ya da yaratılmışlığa işaret eden hiçbir nitelik bulunmayan Allah, hâdis olan ve varlığı harekete ve değişime bağlı olan zamandan münezzehtir olarak tasavvur edilmiştir.

Allah'ın kadîm bir varlık olduğunu zorunlu bir prensip olarak düşünen ve zamanın da yaratılmış olduğunu öne süren mütekaddimûn dönem kelamcıları, Allah'ın zamandan münezzehtir olduğu görüşünde birleşmekle birlikte ilahi ezeliyet-zaman ilişkisi hakkında derinlikli izahlar yapma gereği duymamış ve onların Allah'ın zâtı hakkındaki yorumları, zamanı ele alış biçimleri, kadîm varlık-hâdis varlık arasında yaptıkları keskin ayırım dolaylı olarak bu görüşe işaret etmiştir. Fakat sonraki dönemde özellikle Gazzâlî (ö. 505/1111), Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210) ve Cürcânî (ö. 816/1413) gibi kelamcılar ilahi ezeliyet-zaman ilişkisiyle ilgili farklı izahlarda bulunmuşlardır. Onlar, İslam felsefe geleneğinin yaygınlaşmasıyla tartışılan konular arasında ön plana çıkan ilahi ezeliyetin zamanla ilişkisini kelamî bakışla değerlendirmişlerdir.

Gazzâlî, ilahi ezeliyet-zaman ilişkisinde kadîm varlık ile hâdis varlık arasındaki ayrımı belirgin bir biçimde izah etmiş, Allah'ın zâtı gereği sahip olduğu vasıflara atıflarda bulunmuş, O'nun kıdeminden, varlığı için başka bir sebebe ihtiyaç duymamasından, hareket ve değişime uğramamasından bahsetmiş, sonrasında O'nun zamandan münezzehtir olduğunu dile getirmiştir. Gazzâlî ilahi ezeliyetle ilgili bu görüşünü âlemin kıdemi ve hudûsu tartışmalarında olduğu gibi daha çok İslam filozoflarına verdiği cevaplarla ortaya koymuştur.

Âlemi meydana getiren sebebin kadîm olduğunu savunan Gazzâlî, bu sebebin hâdis olması durumunda onun da başka bir sebebe ihtiyaç duyacağını, bunun böylece devam etmesinin ise teselsüle sebep olacağı için imkânsız olduğunu öne sürmüştür. Gazzâlî bu itibarla ilk sebebin varlığının ve onun kıdeminin zorunlu olduğunu düşünmüş ve kadîm kavramıyla yokluk tarafından öncelenmeyen varlığın kastedildiğini, bu anlamıyla kadîm lafzının içeriğinde bir varlığın ispatı ve ondan önce gelen yokluğun reddinin bulunduğunu söylemiştir.¹⁹

Gazzâlî, Allah'ın tasavvur edilen bir cisim, sınırlanmış bir cevher olmadığını, cisimlere benzemediğini ve bölünme kabul etmediğini, cevher olmadığı için cevherlerin O'na hulûl edemeyeceğini, aynı şekilde araz olmadığı için arazların da O'na hulûl edemeyeceğini, hiçbir varlığa benzemediğini ve hiçbir varlığın da O'na benzemediğini, ayrıca O'nun ölçülemeyeceğini, ihata edilemeyeceğini ve çevrelenemeyeceğini, O'nun arşa irade ettiği mana üzere istivâ ettiğini fakat istivânın temastan (mümâsse), yerleşmekten (istikrâr), mekânlanmaktan (temekkün), hulûlden, hareket ve yer değiştirmeden (intikâl) münezzehtir olduğunu belirtmiştir. O'nun hiçbir şeye hulûl etmeyeceğini, hiçbir şeyin de O'na hulûl edemeyeceğini ve mekânın, O'nu içine

¹⁸ H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, çev. Kasım Turhan (İstanbul: Kitabevi, 2001), 378; Ali Sâmî en-Neşşâr, *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 2/324-326; Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*, çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacak – Ekrem Demirli (İstanbul: Kitabevi, 2000), 250; M. Şemsettin Günaltay – İrfan Bayın, *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu* (Ankara: Fecr Yayınları, 2008), 79; Bayın, *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi* (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020), 203.

¹⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 46.

almasından Allah'ın münezzehe olduğunu dile getiren Gazzâlî, mekâna benzer şekilde O'nun, zaman tarafından sınırlandırılmaktan da münezzehe olduğunu ifade etmiştir.²⁰

Kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrım üzerinden Gazzâlî, kadîm varlığın niteliklerini ortaya koymuş, O'nun sahip olduğu niteliklerin zamansızlığı gerektirdiği sonucuna ulaşmış ve O'nun zaman karşısındaki konumunu belirlemiştir: "Allah, zamanı ve mekânı yaratmadan önce vardı. O, ezelde, sonsuz öncelerde nasılsa şimdi de hep öyledir. O'nun zâtı ve sıfatları hakkında değişimden, yer değiştirmeden ve hareketten bahsedilmesi, yaratılmışlık hâllerinin O'na hulûl etmesi ya da arazların O'na bağlanması kesinlikle mümkün değildir ve O hep zâtı üzeredir. Allah'ın zâtına ait sıfatları, sonlulukla ilişkilendirilmekten uzaktır. O'nun kemâl olan sıfatlarının bir değişme ve gelişmenin sonucunda sonradan tekâmüle ulaştığını düşünmek de Allah'ın zâtı hakkında önceden noksanlık bulunduğu anlamını doğuracağı için mümkün değildir."²¹ Gazzâlî ilgili izahında Allah'ın zâtını zamansızlık ekseninde tasavvur ederken, zamansızlığı değişmezlik esasıyla ilişkilendirmiştir.

Kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrıma dikkat çekerek ve ulûhiyet esaslarının gereği olarak Allah'ın varlığının zorunlu olması, başka bir sebebe ihtiyaç duymaması, mükemmelliğine bağlı şekilde hareket ve değişmeye muhatap olmamasıyla O'nun zamandan münezzehe olduğu görüşünü açıklayan Gazzâlî, kadîm ve bâkî isimleri hakkındaki izahlarını da ilahi zamansızlık düşüncesi üzerine kurmuştur. Gazzâlî Allah'ın doksan dokuz isminden biri olan bâkî isminin zâtıyla zorunlu varlığa (vâcibu'l-vücûd bi-zâtihî) karşılık geldiğini, bu zorunluluğun zihinde gelecek açısından düşünüldüğünde bâkî; geçmiş bakımından düşünüldüğünde ise kadîm biçiminde ifade edildiğini söylemiştir. Bu hâliyle mutlak bâkînin, varlığının bir sonu bulunmadığını ve ebedî olarak da isimlendirildiğini; mutlak kadîmin, varlığının bir başlangıcı olmadığını ve ezeli olarak da isimlendirildiğini ve zâtıyla zorunlu varlık denildiğinde ise bütün bu anlamları içine aldığı aktarıldıktan sonra Gazzâlî, bu isimleri zaman kavramıyla ilişkilendirip değerlendirme konusu yapmıştır.²²

Gazzâlî bâkî ve kadîm isimlerinin, zorunlu varlık hakkında zihnin geçmiş ve gelecek izafesinde bulunmasıyla söz konusu olduğunu dile getirmiştir. O, geçmiş ve geleceğin kapsamına sadece değişime muhatap olan varlıkların girdiğini belirtmiştir. Nitekim geçmiş ve gelecek zamandan ibarettir. Zamana ise yalnızca değişim ve hareket dahildir. Öyle ki hareket varlığı itibarıyla geçmiş ve geleceğe bölünmekte, değişen bir varlık da değişim vasıtasıyla zamana dahil olmaktadır. Buradan hareketle Gazzâlî, Allah'ın zaman karşısındaki konumuna ilişkin çıkarımda bulunmuştur. Bu olgusal gerçeklikler çerçevesinde hareket ve değişimden münezzehe olan bir varlığın zamanda bulunmadığının anlaşılacağını belirten Gazzâlî, böyle bir varlık için geçmiş ve gelecek gibi kavramların söz konusu olmadığını ve böyle bir varlık için kıdem/ezeliyet ve bekâ/ebediyetin birbirinden ayrılmadığını vurgulamıştır. Gazzâlî geçmiş ve geleceğin, hareket ve değişimden bağımsız kalamayan hâdis varlıklar hakkında geçerli olduğunu, zamanın bu varlıklara nispetle bitmiş, sona ermiş; mevcut, hâlihazırda devam eden; henüz meydana gelmemiş, vuku bulması beklenen şeklinde kısımlara ayrıldığını ve bu durumda yenilenme, değişim ve sona ermenin bulunmaması hâlinde zamanın da bulunmayacağını ileri sürmüştür.²³ Zâtıyla kadîm ve bâkî olan Allah'ın zamansızlığı ve zaman karşısındaki konumuna ilişkin Gazzâlî, Allah'ın

²⁰ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn* (Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011), 1/332-333.

²¹ Gazzâlî, *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, 1/333.

²² Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsna* (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003), 147.

²³ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsna*, 147.

zamandan önce varlığa sahip olduğunu ve zamanı yarattığında da kendi zâtında herhangi bir değişiklik olmadığını, zamanı yaratmasından önce zamanın, kendi zâtı üzerinde bir etkisi bulunmadığı gibi zamanı yaratmasından sonra da aynı şekilde zâtı üzere bâkî olduğunu söylemiştir.²⁴

Zaman kavramını ele alma biçiminde kelimî yaklaşımdan farklı bir tavır sergileyen Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisine de farklı bir açıdan yaklaşmış ve genel kelimî bakıştan belli ölçüde ayrılmıştır. Öncelikle o, kelamcılarının ve İslam filozoflarının çoğunluğu tarafından takip edilen, zamanı araz olarak değerlendiren hareket merkezli Aristocu anlayışın²⁵ yanlışlığını savunmuş²⁶ ve zamanı cevher olarak değerlendiren ve kendi başına kâim, zâtı itibarıyla ayrı bir varlık olduğunu düşünen Platon'un anlayışına²⁷ yakın durmuştur.²⁸ Râzî, kelimî düşüncede genel kabul gören Aristocu zaman anlayışını reddedip Platoncu zaman anlayışına yakın durduğu için ilahi ezeliyet-zaman ilişkisi üzerine kendisi dışındaki kelamcılarının zamanı hareket merkezli anlamalarından dolayı kadîm varlık-hâdis varlık arasındaki ayrımı dikkat çekerek ve Allah'ın zâtını zorunluluk, ezeliyet, mükemmellik, değişmezlik ilkelerini öne çıkararak zamandan münezze kılma çabalarından ayrı bir tutum sergilemiştir. O, ilahi varlık-zaman ilişkisini açıklığa kavuşturabilme adına kelamcılar gibi kadîm ve hâdis varlık ayrımında bulunmuş, fakat sonrasında kadîm ve hâdis varlıklar için ayrı zamansal formlar tayin etmiştir. Böyle bir yaklaşımın sonucunda Râzî, ilahi ezeliyetin zamanla ilişkisine yoğunlaşmaya ihtiyaç duymamış ve doğrudan ilahi varlığın zamanla ilişkisi ve zaman karşısındaki konumuyla ilgilenmiştir.

Râzî ilahi varlık-zaman ilişkisine yönelik düşüncelerini, Aristocu zaman anlayışının geçersizliğine dair argümanlarında söz konusu etmiştir. Bu bağlamda Râzî, Aristocu zaman anlayışına karşı geliştirilen bir itiraza atıf yapmıştır. Bu itirazda, zamanda nesnelere birbirinden önce ve sonra gelmesini sağlayan öncelik ve sonralığın, önce ve sonranın zamandaş olamayacağı bir öncelik ve sonralık olduğu gerçeği ortaya konulmuş ve devamında Aristocuların zamanı hareketle ilişkisi üzerinden tanımladıklarından bahsedilmiştir. Zamanın böyle tanımlanmasının ise hareketin olamayacağı bir durumda problem teşkil edeceği dile getirilmiştir. Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisinin açıklanmasında Aristocu zaman anlayışına yapılan bu itirazı dikkate almıştır. O, Allah'ın âleme önceliğinin bulunduğunu, fakat Allah'ın zâtının hareket ve değişimle nitelendirilemeyeceğini ve böylece O'nun önceliğinin hareket merkezli bir zamansal öncelikten farklı olduğunu belirtmiştir. Öyle ki Allah'ın, var olan her şeyden önce, var ettiği her şeyle birlikte ve onların olduğu sırada bulunduğu konusunda bir şüphe bulunmamaktadır. Allah'ın zâtının hem var olan şeylerin yokluğuyla hem de şu anda onların varlığıyla beraber olduğu düşünüldüğünde, bir zaman onlardan önce, bir başka zaman ise onlarla beraber bulunması, öteki nesnelere birbirine önceliği ve birbiriyle zamandaşlığına benzemektedir. Fakat hâdis varlıkların birbirine önceliği ile Allah'ın âleme önceliği arasında önemli bir farklılık da bulunmamaktadır. Zira Allah'ın zâtı hakkında hareket ve değişimden bahsedilmesi mümkün değildir. Bu öncelik ve zamandaşlık, Allah'ın zâtı hakkında hareket ve değişimden bahsedilmesi mümkün olmadığı hâlde

²⁴ Gazzâlî, *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâ'il-Hüsnâ*, 148.

²⁵ Aristoteles, *Fizik*, 191 (4.11 219a 5-219b).

²⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/52-65; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme* (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, ts.), 2/127-128.

²⁷ Platon, *Timaios*, çev. Özgüç Orhan (Ankara: Fol Kitap, 2022), 122-124 (37c-38c).

²⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148; Peter Adamson, *Great Medieval Thinkers: Al-Râzî* (New York: Oxford University Press, 2021), 101, 103.

gerçekleştiğine göre öncelik ve sonralığın, hareketle ilişkili olarak ele alınan zamanın varlığına dayanmadığı anlaşılmaktadır.²⁹

Râzî hareket merkezli zaman anlayışına yönelik itirazını, bu zaman anlayışını ilahi varlık-zaman ilişkisinin açıklanması açısından tutarsız kılacak farklı bir izahla yeniden şekillendirmiştir. Bu bağlamda hareket ve değişimden münezze olan Allah, bugünün varlığından önce mevcuttu, şimdi bugün ile birlikte de mevcuttur ve bugün geçtikten sonra da mevcut olmaya devam edecektir. Hareket ve değişimden münezze olanın geçmişte olduğu, şimdide olduğu ve gelecekte olacak olduğu hakikatine bağlı olarak bu anlamların hiçbir şekilde hareket ve değişimle ilgisinin bulunmadığı ortaya çıkmaktadır.³⁰

Râzî, zamanı hareketin ölçüsü olarak gören Aristo takipçilerinin, esas aldıkları zaman anlayışı bakımından, ilahi varlığın zamanla ilişkisi ya da zaman karşısındaki konumu gibi hareket ve değişimden bağımsız bir varlık söz konusu olduğunda yukarıdaki anlatımda gözüktüğü üzere tutarsızlığa düştüklerini ve bu noktada Platon'un farklı varlık türleri için farklı zamansal boyutlardan bahseden görüşüne yöneldiklerini ifade etmiştir.³¹ Fakat Râzî hareket merkezli zaman anlayışındaki sözü edilen tutarsızlığın, değişenin değişenle zamandaşlığının zamanda; değişenin değişmeyenle zamandaşlığının dehrde ve değişmeyenle değişmeyenle zamandaşlığının sermedde olduğunu ve sermedin diğer ikisini de kuşattığını söyleyen İbn Sînâ'nın (ö. 428/1037) izahıyla³² ortadan kaldırılamayacağını belirtmiş, İbn Sînâ'nın bu izahının, gerçekliği ispatlanamayacak bir varsayım olduğunu iddia etmiştir.³³ Râzî zaman, dehr ve sermed şeklindeki ayrımı, zamanı kendi başına, özülle kâim olan bir cevher biçiminde kabul eden ve aion-khronos gibi farklı zamansal boyutlara yer veren Platon'un anlayışıyla³⁴ uyumlu görürken, zamanı hareketin ölçüsü olan bir araz biçiminde düşünen Aristocu anlayışın³⁵ zamanın dışında, dehr ve sermed gibi kavramlar kullanmasını mantıksal açıdan hatalı bulmuştur.

Râzî'nin, zamanın hakikati hakkında kendisine yakın bulduğu görüş, zamanı kendi başına kâim, zâtı itibarıyla ayrı bir varlık olan bir cevher biçiminde düşünen Platon'un anlayışıdır.³⁶ Platoncu anlayış üzerinden devam ederek Râzî bu cevherin zâtının, değişimden uzak varlıkların zâtlarına nispetinin sermed şeklinde isimlendirildiğini belirtmiştir.³⁷ Konuya ilişkin yorumlarından zamanı, zâtıyla mümkün, başkası sebebiyle zorunlu bir cevher olarak düşündüğü izlenimi veren Râzî, ilahi varlık-zaman ilişkisini bu yaklaşımına paralel olarak sermed kavramı ekseninde kurmuş, zâtı gereği zorunlu varlığın kadîm, ezelî, bâkî ve sermedî olmasını zorunlu görmüştür.³⁸ Bununla birlikte Râzî Allah'ın zamandan münezze olduğu görüşünü savunmuştur. O, zaman ve mekânın yaratılmışların en büyüğü olduğunu söylemiş, Allah'ın zâtına izafe edilen evvel, âhir, zâhir ve bâtın isimlerinden evvel ve âhiri zamanın; zâhir ve bâtını da mekânın sıfatı olarak vasıflandırmıştır. Allah'ın, zamanı evvel ve âhir, mekânı da zâhir ve bâtın olarak

²⁹ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye* (İran: İntişârâtü Beydâr, ts.), 1/644-645.

³⁰ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/63.

³¹ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148.

³² İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Fizik*, çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014), 1/220.

³³ Fahreddin er-Râzî, *el-Mebâhisü'l-Meşrîkiyye*, 1/645.

³⁴ Platon, *Timaios*, 122-124 (37c-38c).

³⁵ Aristoteles, *Fizik*, 191 (4.11 219a 5-219b).

³⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148; Adamson, *Great Medieval Thinkers: Al-Râzî*, 101, 103.

³⁷ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 5/91; Fahreddin er-Râzî, *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*, 2/148.

³⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*, 1/318.

kuşattığını dile getiren Râzî, zaman ve mekânı düzenleyen olması itibarıyla yaratıcının zaman ve mekândan münezzehe olduğunu öne sürmüştür.³⁹ Birbirinden uzak olduğu düşünülebilecek ilahi varlık-zaman ilişkisine Râzî'nin getirdiği iki yorum şekli, onun açısından bir çelişki ya da tutarsızlık barındırmamaktadır. Râzî'nin, zaman kavramına yüklediği anlamdan ve Platoncu anlayışa yakın durmasından dolayı ilahi varlık-zaman ilişkisini açıklarken yaratılmış, hareket ve değişime muhatap olan varlıkların bağlı kaldığı zamandan farklılık gösteren ve değişmeyen değişmeye nispetini açıklayan fakat anlam bakımından zamansal bir boyuta karşılık gelen sermed kavramına yer verdiğini söylemek mümkündür. Diğer taraftan o, kendi zaman anlayışı doğrultusunda Allah'ın, değişenin değişene nispetini açıklayan zamandan münezzehe olduğunu söylemiştir. Râzî'nin ilahi varlık-zaman ilişkisiyle ilgili yorumları, farklı zamansal formlar ihtiva eden zaman anlayışı itibarıyla genel kelamî düşünceden ayrılırken, ilahi ezellilik-zaman ilişkisine dair izahları, Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılması bakımından kelamî geleneğe uygun düşmektedir.

İlahi ezellilik-zaman ilişkisi üzerine düşüncelerinde kelamın genel yaklaşımını takip etmekle birlikte kelamî eserlerde ayrı bir başlık hâlinde değerlendirilmeyen bu meseleye *Şerhu'l-Mevâkıf* adlı eserinde Allah'ın zamanda olmadığını belirten müstakil bir başlığı Cürçânî açmıştır. O, zamansızlık bağlamında kabul ettiği ilahî ezellilik görüşünü, kadim varlık-hâdis varlık ayrımı, ilahi varlığın mükemmelliği, değişmezliği gibi vasıfları üzerinden temellendirmiştir.

Cürçânî, Allah'ın bir zamanda olmadığı ifadesiyle O'nun zâtının zamansal olmamasının kastedildiğini dile getirmiş, bir varlığın zamansal olmasını ise onun ancak bir zamanda meydana gelebilmesi şeklinde anlamlandırmıştır. Aynı anlamı Cürçânî, mekânla ilgili de geçerli saymıştır. Bu ifadelerini ayrıca açıklayan Cürçânî, varlığın derece derece belirginleşmesinin zamansal olduğunu, zamansal olmasının da zamanla ölçülmesi, zamanın ona örtüşmesi ve varlığının yalnızca zamanda olması anlamına geldiğini söylemiştir. Buna karşılık kendisinde hiçbir değişimin bulunmadığı bir varlığın kesinlikle zamanla ilgili olamayacağını savunarak Cürçânî, Allah'ın zamanla birlikte bulunduğunu, zaman meydana geldiğinde O'nun mevcut olduğunu fakat O'nun zamansal olması ya da zamanda varlığa gelmiş olmasının tasavvur edilemeyeceğini ileri sürmüştür. Cürçânî Allah'ın zamansal bir varlık olmamasını ise zamanın yenilenen ve ölçülen bir niteliğe sahip olmasıyla ilişkilendirmiştir. Söz konusu niteliklerin kadim olan Allah'ın zâtı hakkında geçerli olamayacağını düşünen Cürçânî, hangi şekilde açıklanırsa açıklansın zamanın, Allah'ın zâtına nispet edilmesini imkânsız görmüştür.⁴⁰ Cürçânî'nin izah biçimi ilahi varlığın mükemmelliğini, onun değişmezliğine, değişmezliğini de zamansızlığına bağlı kılan genel kelamî yaklaşımla örtüşmektedir.

Cürçânî ilahi ezellilik-zaman ilişkisini kîdem ve bekâ sıfatlarıyla da açıklamış, kîdem her bir zamandan önce bir zamanın bulunması şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını, kîdem böyle bir anlam ifade etmesi hâlinde ilahi varlığın kîdemle vasıflandırılmayacağını ve dolayısıyla kîdem zamansızlığa işaret ettiğini belirtmiştir. O, bekâ sıfatının da iki zamanda var olmaktan ibaret olmadığını, aksi durumda ilahi varlığın zamansal olmasının gerekeceğini ve bekânın, yokluğun imkânsızlığına ve zamanlarla birlikte oluşa delalet ettiğini dile getirmiştir. Cürçânî, Allah'ın bir taraftan zamanlarla birlikte olmasının diğer taraftan zamandan münezzehe olmasının anlaşılmasındaki zorluğu da açıklığa kavuşturmayı ihmal etmemiştir. *Allah ezelde*

³⁹ Fahreddin er-Râzî, *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 1/282.

⁴⁰ Cürçânî, *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*, çev. Ömer Türker (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 3/51.

vardı, ebedde olacak ve şimdi de vardır denildiğinde bu cümlelerle O'nun varlığının bahsedilen zamanlarda meydana geldiğinin kastedilmediğini, tam tersine O'nun zamansal varlıkların taalluk ettiği gibi onlara taalluk etmeksizin o zamanlarla birlikte bulunduğuna işaret edildiğini zikreden Cürcânî, Allah'ın zamansal bir varlık olmadığını ve bu anlamda O'nun zâtına nispetle geçmiş, şimdi ve gelecek diye bir şeyin olmadığını savunmuştur.⁴¹

Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılan ilahi ezeliyet anlayışını temellendirirken Cürcânî'nin yer verdiği argümanlardan biri naslarda kullanılan zaman kipleridir. O, ezeli kelimada gelecek şeyler hakkında bile geçmiş zaman kipiyle bahsedilmesinin gerekçesini, ilahi varlığın zamansal olmamasına bağlamıştır. Söz gelimi Allah'ın ezeli kelamını ifade eden “*Biz Nuh'u gönderdik.*”⁴² ayetinde henüz Hz. Nuh meydana gelmemiş olmasına rağmen geçmiş zaman kipi kullanılmıştır. Cürcânî, Allah'ın zâtı ve sıfatları itibarıyla zamansal olmadığı için O'nun ezeli kelamının bütün zamanlara nispetinin eşit olduğunu fakat O'nun hikmeti gereği, bazı şeylerden geçmiş zaman kipiyle, bazı şeylerden de gelecek zaman kipiyle bahsedildiğini söylemiştir.⁴³

İlahi varlık-zaman ilişkisini ilahi zamansızlık bakımından değerlendirerek Allah'ın zâtını zamandan münezzehe kılan kelamî düşünce, böylece kendi ulûhiyet esası ve anlayışına uygun bir yaklaşım sergilemiştir. Ulûhiyet esasına dair Allah'ın ezeliyet, ebedîlik, kıdem, bekâ, değişmezlik, ilim, irade, kudret, yaratma gibi vasıfları hakkında bir sınırlama ve eksiklik oluşmamasını kelamcılar, O'nun zamansızlığıyla ilişkilendirmişlerdir. Bununla birlikte kelamda Allah'ın zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmesinde kelamcılarının çoğunluğunun hareket merkezli bir zaman anlayışını benimsemelerinin etkisi bulunmaktadır.

2. İlahi Sıfatlar-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede ilahi ezeliyetin ilahi zamansızlık düzleminde tasavvur edilmesinden dolayı Allah'ın zâtı zamandan münezzehe kılınmış, O'nun zaman dışı bir varlık olduğu ileri sürülmüştür. Allah'ın zâtıyla ilgili zamansızlık iddiasında birleşen kelamcılar, O'nun sıfatlarının zamanla ilişkisi konusunda ayrıışmışlardır. Kelamcılar içinde naslardan çıkarılan başkaca prensiplerle sıfatların, Allah'ın zâtıyla kâim ezeli ve zaman dışı nitelikler olduğunu öne sürenler olduğu gibi sıfatların ezeliyetine karşı çıkıp hâdis ve zamansal olduğunu savunanlar da olmuştur.

Söz konusu sıfatlardan özellikle ilim, ilahi sıfatlar-zaman ilişkisi açısından önemli bir problem teşkil etmektedir. İlim sıfatı, ezeli ve hâdis olması üzerinden tartışılması yanında bir taraftan Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana ne şekilde taalluk ettiğine yönelik bir sorun ifade ederken diğer taraftan da Allah'ın ezeli ilminin insanın özgürlük alanına hangi ölçüde etki ettiğini göstermesi bakımından kaderin zamansal problematiğini yansıtmaktadır. İlim, irade, kudretle birlikte tekvîn sıfatı âlemin yaratılması bağlamında düşünüldüğünde ise Allah'ın âleme önceliğinin nasıl anlaşılacağıyla ilgili tartışmalara, Allah'ın yaratma vasfının âleme ezelde mi yoksa zamanda mı taalluk etmesi gerektiği ve âlemin yaratılmasından önce Allah'ın zaman karşısındaki konumunun ve fail olma vasfının ne şekilde yorumlanması gerektiği sorularına neden olması açısından özellikle kelam-felsefe arasındaki ayrışma konusuna denk düşmektedir.

a. İlim Sıfatı-Zaman İlişkisi

Kelamî düşüncede ilim sıfatı ezeli olup olmaması bakımından tartışılmış ve kelamcılarının çoğunluğu ilim sıfatının ezeli olduğunu kabul etmiş, onlar ilim sıfatının varlık niteliği ve Allah'ın

⁴¹ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/53.

⁴² el-A'râf 7/59; el-Ankebût 29/14.

⁴³ Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf*, 3/53.

zâtıyla birlikte mi yoksa O'nun zâtından ayrı mı tasavvur edilmesi gerektiği bağlamında ise farklı düşünceler ileri sürmüşlerdir. Fakat ilim sıfatının kelamî açıdan problematik yönü yalnızca bu kadarla sınırlı kalmamıştır. İlim sıfatının ezeli olduğu düşünüldüğünde bu kez Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana ne şekilde taalluk ettiğinin açıklanması bir zorunluluk doğurmuştur. Allah'ın ezeli ilminin zamansal alana hâkim olması, O'nun ilminde dolayısıyla zâtında değişen ve yenilenen varlıklarla birlikte değişme ve yenilenmeye sebep olup olmayacağı sorusunu ortaya çıkarmıştır. Allah'ın tek tek bütün nesne ve hadiseleri tikel/cüzî olarak bilmesinin, O'nun ilminde değişiklik ve yenilenme teşkil edeceğini ve bu hâliyle O'nun zâtına bir eksiklik ilişmiş olacağını düşünen felsefi yaklaşım, ilahi basitlik gereği Allah'ın tümel/küllî bir ilim sahibi olduğunu iddia etmiştir.⁴⁴ Bu düşünce ise küllî-cüzî her şeyi kuşatan Allah'ın mutlak ilminde bir eksiklik oluşturacağı ve bu şekliyle her açıdan mükemmel olması zorunlu olan ulûhiyet vasfına bir noksanlık getireceği endişesiyle kelamî yaklaşım tarafından eleştirilmiştir.⁴⁵

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçiminin anlaşılmasındaki zorluk, Allah'ın zâtıyla ilişkili olan yönü dışında, Allah'ın ezeli ilmi karşısında insanın hangi ölçüde özgür kalabileceğiyle ilgili olarak kader tartışmalarında kendini göstermiştir. Allah'ın nesne ve hadiseleri ezelde bildiğini kabul ederken,⁴⁶ gerçekleştirdiği fiillerde insanın sorumlu tutulmasıyla bağdaşmayacağını düşünerek Mu'tezile kelamcıları, Allah tarafından ezelde takdir edilmiş bir kader anlayışını reddetmiş ve insanın fiillerinde hür irade sahibi olduğunu öne sürmüşlerdir.⁴⁷ Ehl-i Sünnet kelamcıları ise kaderi Allah'ın ezeli ilmi çerçevesinde değerlendirmiş, Allah'ın nesne ve hadiseleri bilmemesinin O'nun zâtı hakkında ulûhiyetin temel vasıflarıyla uyuşmayacak bir tasavvura neden olacağını düşünerek Mu'tezilî yaklaşımın kader yorumunun yanlışlığı üzerinde durmuş ve Allah'ın ezeli ilim, irade ve kudretini dikkate alarak insanın fiillerindeki özgürlüğünü izah etmeye çalışmışlardır.⁴⁸ Bu şekliyle ezeli ilim doktrininin beraberinde getirdiği, Allah'ın zâtı hakkında ulûhiyet esasları açısından doğabilecek problemleri aşabilmek ve kader meselesinin, insanın özgürlüğüne alan bırakacak şekilde anlaşılır kılınmasını sağlayabilmek adına kelamcılar, ilim sıfatının ezeliyeti hakkında yorumlar geliştirmişlerdir.

Kelamcılar ilim sıfatıyla ilgili tartışmalarda öncelikle ilim sıfatının ezeliyeti üzerinde durmuşlardır.⁴⁹ Mu'tezile kelamcıları, Allah'ın tüm dakik ve celil işlerin hakikatlerini zâtıyla ezelde bildiğini savunmuşlardır.⁵⁰ Ehl-i Sünnet kelamcıları açısından Allah'ın zâtı kadim ve ezeli olduğu gibi O'nun zâtıyla kâim bütün sıfatları da kadim ve ezeldir.⁵¹ Allah'ın zâtına ait sıfatların

⁴⁴ İbn Sînâ, *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*, çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 328; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, thk. Mâcid Fahrî (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985), 283-284.

⁴⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*, çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019), 139; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*, çev. Muhammet Altaytaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 101; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Müteahhirîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, thk. Taha Abdurraûf Sa'd (Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.), 176.

⁴⁶ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112-114.

⁴⁷ Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 1/181; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 323, 770-771; Mu'tezile kelamının, kader konusuna Allah'ın adaleti çerçevesinde yaklaşarak insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için irade ve fiili doğrudan insana izafe etmesi hakkında ayrıntılı değerlendirme için bk. Hulusi Arslan, "Mu'tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri", *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-74.

⁴⁸ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

⁴⁹ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 124; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fi Usûli'd-Dîn*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1990), 43-44.

⁵⁰ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112.

⁵¹ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 70; Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Musallîn*, 1/250; Nesefî, *Bahru'l-Kelâm*, 90; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 124; Tefâtânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*, 58.

hâdis olduğu düşünülürken bu sıfatlar ya kemâl sıfatlarından olacak ya da olmayacaktır. Bu hâdis sıfatların kemâli ifade etmesi, O'nun daha önce bu kemâl sıfatlarına sahip olmadığı sonucunu ortaya çıkaracaktır. Kemâl sıfatlarından yoksun olması ise Allah'ın zâtına bir eksiklik izafe edilmesine neden olacaktır. Bu durumda ilgili sıfatlar Allah'ın zâtına ilişmeden önce, O'nun zâtında eksiklik bulunmuş olacaktır. Böyle bir düşünce muhaldir. Hâdis kabul edilen sıfatların kemâl ifade etmemesi ise Allah'ın bütün sıfatlarının kemâl ifade etmesi gerektiği üzere onların Allah'ın zâtına ilişmesini imkânsız kılmaktadır. Böylece hâdis sıfatların Allah'ın zâtıyla kâim olmasının imkânsızlığı da anlaşılmaktadır.⁵²

Allah'ın zâtıyla kâim sıfatları ezeli olduğu gibi onlardan herhangi birinin değişikliğe uğraması mümkün değildir.⁵³ Ebû Hanîfe (ö. 150/767), Allah'ın yok olanı yokluğu hâlinde yok olarak bildiğini, onun, yarattığı zaman da nasıl olacağını bildiğini, var olanı varlığı hâlinde var olarak bildiğini, onun, yokluğunun da nasıl olacağını bildiğini vurgulamıştır. O, Allah'ın, ilminde bir değişme olmaksızın ya da zâtına yeni bir ilim ârız olmaksızın ayakta duranı, ayakta durduğu durumda kâim olarak, oturanı da oturduğu durumda oturan olarak bildiğini öne sürmüş, ilimde başkalaşma veya değişiminin O'nun zâtı için söz konusu olamayacağını, ilmin başkalaşması ya da değişiminin hâdis varlıklar için geçerli olduğunu dile getirmiştir.⁵⁴ Mâtürîdî (ö. 333/944) de Ebû Hanîfe'nin izahına benzer bir yaklaşım sergilemiş ve Allah'ın, her şeyi varlığından önce o hâliyle yokluğunu bildiğini, vücut bulduğunda ise o hâliyle mevcut olarak bildiğini söylemiş ve buradaki vücut buluş ve sonradan oluş kavramlarının, vücut bulana ait olduğunu, Allah'ın zâtıyla ilişkili olmadığını ifade etmiştir.⁵⁵

Mu'tezile kelamcıları, ilim sıfatını diğer sıfatlar gibi mana olması bakımından reddederek Sünnî kelamcılardan ayrılıp felsefî düşünceye yakın durmalarına karşın, Allah'ın zâtıyla âlim olmasından, O'nun ilminin tümel ya da tikel bütün varlık alanını kapsadığı anlamını çıkararak felsefî düşünceden ayrılıp Sünnî kelamcılara yaklaşmışlardır. Mu'tezilî kelamcı Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (ö. 333/944), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve İbnü'r-Râvendî'ye (ö. 301/913) karşı Allah'ın ilminin ezeliğine ve O'nun, bütün varlık hâllerini bildiğine fakat bununla birlikte ilminde bir değişiklik olamayacağına dair izahlar geliştirmiştir. Yalnızca kendi zâtı mevcutken birlikte başka hiçbir şeyin olmadığı Allah'ın, cisimleri yaratacağını ve onları yarattıktan sonra onların hareket edeceğini veya sakin olacağını ezeli olarak bildiğinden bahseden Hayyât Allah'ın, cisimlere hareketin ilişmesiyle onların hareketli olacağını, sükûnun ilişmesiyle de sakin kalacağını ezeli olarak bildiğini, çünkü Allah'ın cisme hareketin ilişmesinden önce onun hareket edeceğini ve hareketin ona ilişmesi anında cismin hareketli olduğunu ezeli olarak bildiğini belirtmiştir.⁵⁶

Allah'ın değişime uğrayan varlıkları bilmesinin Allah'ın zâtında da bir değişmeye sebep olacağı iddiasını reddeden Hayyât'a göre cisimle ilgili ilmin hakikati eğer o cismin hareketli olmadığı ve daha sonra hareketli olacağıyla ilgili ise Allah o cisim bulunduğ hâl üzere *hareketsiz durumda ve sonrasında hareketli olacak* şeklinde bilmektedir. İlmin hakikati eğer cismin hareketinin gerçekleştiği anda onun hareketi aracılığıyla ilgili ise Allah cismi *hareketin*

⁵² Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, 43-44.

⁵³ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72; Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 113-114; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 139; Gazzâlî, *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd*, 129; Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*, 43.

⁵⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72.

⁵⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77.

⁵⁶ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112.

gerçekleştiği anda hareket edecek biçiminde bilmektedir. Burada ilimle ilgili ibare, cismin değişkenlik gösteren durumuyla ilgili ibareyle ilişkili olduğu için ilmin ibaresi değişmektedir. Cismin hâllerinde değişme olduğunda onun hakkındaki ibare de değişmekte, ondaki ibarenin ilimle ilgili ibareyle ilişkili olmasından dolayı ona ilişkin ilimdeki ibare de yine değişmektedir. Bu ise Allah'ın zâtıyla olan ilminde bir değişiklik olmadığını ve değişikliğin yalnızca değişen nesneyle ilgili ilmin ibaresinde olduğunu göstermektedir. Bu konuyu örnekle somutlaştıran Hayyât, Zeyd'in evin içinde olması hâlinde tavanın onun üstünde olduğunun söyleneceğini, Zeyd'in çatıya çıkması durumunda ise tavanın konumunda bir değişiklik olmamasına rağmen bu kez tavanın, onun altında olduğunun söyleneceğini, Zeyd'in durumunun değişip birinde tavanın altındayken diğerinde tavanın üstünde bulunduğu anda onunla ilgili ibarenin de değişeceğini dile getirmiştir. Buna dayanarak Hayyât Allah'ın, cisimlerin farklı durumları hakkındaki ilmiyle ilgili ibarenin, cismin durumları hakkındaki ibareyle ilişkili olması sebebiyle O'nun ilmiyle ilgili ibarelerde de değişiklik olacağını fakat Allah'ın ilminin farklılaşması ve değişmesinin mümkün olmadığını ifade etmiştir. Temellendirmelerinin sonunda Hayyât Allah'ın değişmez ezeli ilminin tüm zaman ve mekânı kapsayan niteliğini zamansal durumlar üzerinden öne çıkarmıştır. Hayyât Allah'ın, cismi ve ona hulûl eden şeyi ezeli ve ebedî olarak bildiğini, *cisim olacaktır, şu an vardır, geçmişte vardı ve cisim hareket edecektir, şu an hareketlidir, geçmişte hareket etmiştir* şeklindeki ifadelerin, cisim ve cismin hâlleri hakkındaki ibareler olduğunu, cismin durumunun değişmesiyle beraber ona taalluk eden Allah'ın ilminin ibaresinin de değişeceğini buna karşılık hakikatte Allah'ın o cisim hakkındaki ezeli olan ilminin değişiklik göstermesinin düşünülmemeyeceğini söylemiştir.⁵⁷

Allah'ın ilminin tikellere taalluk etme biçimi hakkında felsefi geleneğe karşı oldukça güçlü itirazlarda bulunan Gazzâlî, ilim sıfatıyla ilgili olarak öncelikle Allah'ın ilminin tümel ya da tikel her şeyi kapsadığına ve kuşattığına dair yorumlar geliştirmiştir. Allah'ın, kendi zâtını bilip zâtı dışındaki başka varlıkları bilmemesinin imkânsız olduğunu O'nun yaratıcılığıyla ilişkilendirerek Gazzâlî, *başka* ifadesi kullanılan varlıkların, O'nun sağlam sanatı, düzenli ve muhkem fiiline karşılık geldiğini, bunların ise yaratıcının kudretine işaret ettiği gibi ilmine de işaret ettiğini söylemiştir. Gazzâlî devamında verdiği örnekte, bir kâtip tarafından birbiriyle uyumlu şekilde yazılan düzenli çizgileri gören bir kimsenin sonrasında onun yazma sanatını bildiğinden şüpheye düşmesi hâlinde o kimsenin akılsız olarak nitelendirileceğini ifade etmiş ve bu gerçeklik dahilinde örnekte geçen kâtipin yazma sanatını bildiğinin ortaya çıkmasına benzer biçimde bütün varlığı yaratan Allah'ın zâtını ve zâtı dışındaki bütün varlıkları bildiğinin ortaya çıktığını dile getirmiştir.⁵⁸

İslam filozoflarının benimsediği, zaman kapsamında bulunan değişim merkezli tikelleri bilmenin, zamansal bilgi niteliği taşıyacağı görüşüne⁵⁹ karşı Gazzâlî, Allah'ın ezelde âlemin varlığını var olma anında bildiğini ve bu ilmin tek bir sıfat olduğunu, bu sıfatın ezelde âlemin sonradan var olacağını, var olma anında onun var olmakta olduğunu, var olduktan sonra da var/meydana gelmiş olduğunu bilmeyi gerektirdiğini vurgulamıştır. Tüm bu hâllerin âlem üzerinde art arda meydana gelmesinin, ilim sıfatında asla bir değişmeye neden olmayacağından

⁵⁷ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 113-114.

⁵⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, 93.

⁵⁹ Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed el-Fârâbî, *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdula*, thk. Albert Nasrî Nâdir (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986), 46-47; Fârâbî, *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*, thk. Fevzî Mitri Neccâr (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.), 45; Fârâbî, *Uyûnü'l-Mesâil*, çev. Mahmut Kaya, *Felsefe Metinleri içinde* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2020), 119; İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 328-329; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 283-284; İbn Sînâ, et-Ta'likât, çev. İsmail Hanoğlu (Ankara: Elis Yayınları, 2021), 1/41 vd., 51-53.

söz ederek Gazzâlî, burada değişenin sadece âlemin hâlleri olduğunu söylemiştir.⁶⁰ Daha somut bir örnek olarak Gazzâlî, güneş doğarken Zeyd'in geleceğini bilen bir kimsenin, bu tek bilgiyle güneşin doğuşu anında Zeyd'in geldiğini, güneş doğduktan sonra da Zeyd'in bir süre önce gelmiş olduğunu bileceğinden bahsedip, böylece tek bir bilginin, bir şeyin ileride meydana geleceğini, şu an meydana geldiğini ve geçmişte meydana gelmiş olduğunu ifade eden bir anlamı kuşattığını ve hâdis varlıkları kuşatan Allah'ın kadim ve ezeli ilminin de böyle anlaşılması gerektiğini belirtmiştir.⁶¹

Gazzâlî, İslam filozoflarının tikellerin bilinmesindeki yorumlarını ileri düzeyde kusurlu bulmuş ve hatta onları, ilgili yorumlarından dolayı dinleri temelden yıkmakla itham etmiştir. O, İslam filozoflarının benimsediği görüşte, söz gelimi Zeyd'in fert olarak kendisinin ve sonradan ortaya çıkan fiillerinin Allah tarafından bilinmeyeceği esasının bulunduğunu hatırlatmış ve bunun da Zeyd Allah'a itaat ya da isyan edecek olursa onun durumundaki değişimi Allah'ın bilmeyeceğine delalet ettiğini söylemiştir. Gazzâlî asıl eleştirisini ise bu ön açıklamadan sonra ortaya koymuştur. Allah'ın Zeyd'i fert olarak bilmemesi hâlinde Gazzâlî Allah'ın, Zeyd'in fiil ve davranışlarını, hatta onun mümin mi yoksa kâfir mi olduğunu da bilmeyeceğini, yalnızca mutlak anlamda insanın mümin veya kâfir olduğunu fertlere özel olmaksızın küllî bir bilgiyle bileceğini iddia etmiştir. Gazzâlî, İslam filozoflarının zikri geçen kabulleri doğrultusunda Allah'ın, peygamberliğini ilân ettiği hâlde Hz. Peygamber'in bu hâlini bilmeyeceğini, bu durumun her bir peygamber için geçerli olacağını ve Allah'ın ilkesel anlamda yalnızca insanlar arasında peygamberlik ilân edenleri ve onların bazı niteliklere sahip olduğunu küllî olarak bileceğini fakat bu meselenin duyu ile bilinecek nitelikte olmasından ve Allah'ın duyudan kaynaklanan şeyleri bilmemesinden dolayı belirli bir şahsın peygamberliğini bilmeyeceğini ileri sürmüştür. Bu sonucun sebebi olarak Gazzâlî, belirli bir şahsın zamana bağlı şekilde değişiklik gösteren durumlarını bilmenin, değişmeyi gerektireceği biçimindeki İslam filozoflarının benimsediği ilkeyi göstermiştir.⁶²

Allah'ın tikelleri bilmesinin tikellerdeki değişmeye bağlı olarak ilimde ve dolayısıyla zâta değişiklik teşkil edeceği biçimindeki felsefî iddiaya Râzî, Gazzâlî ile aynı düzlemde cevap geliştirmiş ve ilim sıfatının taalluk ettiği tikellerdeki değişimin sıfatta bir değişim gerektirmeyeceğini, izafet kavramıyla açıklamıştır. O, Allah'ın bütün hâdislerden önce varlığa sahip olduğunu, şimdi onlarla birlikte varlığının devam ettiğini, onlardan sonra da var olacağını ve izafetteki değişimin zâta değişimi zorunlu kılmadığını, aynı şeyin sıfatın değişen varlığa taallukunda da geçerli olduğunu ifade etmiştir. Allah'ın bilineni bilen olmasının, O'nun ilmi ile bilinen arasında bir izafet olduğuna değinen Râzî, bilinenin değişmesi durumunda yalnızca izafetin değişmiş olduğunu öne sürmüştür.⁶³

Râzî açısından Allah'ın, malumatın yalnızca bir kısmını bilip diğerlerini bilmemesi, bildiği kısım için bir tahsis ediciye ihtiyaç duyduğu anlamının çıkmasına sebep olacak ve bu muhassis, O'nun bu kısmı bilmesini sağlamış olacaktır. Bu ise Allah'ın kemâl vasfında başkasına muhtaç olduğu sonucuna götürecektir. Fakat Allah'ın zâtı hakkında bunun düşünülmesi mümkün

⁶⁰ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 129.

⁶¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 129-130; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 139.

⁶² Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 136-137.

⁶³ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 176.

değildir.⁶⁴ O'nun âlim olması, kendi zâtının bir gereğidir. Bununla birlikte O'nun zâtı, bazı malumatın bilinmesinin, diğer bazısının bilinmesinden evlâ olmasını gerektirmemektedir. Eğer O'nun zâtı bazısını bilmeyi gerektirmekte ise tamamını bilmeyi de gerektirmektedir.⁶⁵ Şu hâlde Allah'ın, tümel, tikel, mevcut, mādûm, gâib, hâzır, değişen ve değişmeyen bütün malumatı ezeli ilmiyle bildiği ortaya çıkmaktadır.⁶⁶

Râzî, Allah'ın ezeli ilmiyle tikelleri bildiğine dair görüşünü farklı delillerle desteklemiştir. Bu delillerden birinde Râzî, en temel hâliyle Allah'ın yaratıcı vasfını öne çıkararak Allah'ın, varlığın var edicisi olduğunu, varlığın yaratıcısının onları bilmesi gerektiğini, böylece O'nun tikelleri de bilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Râzî diğer bir delilde ilmin kemâle, cehaletin ise noksanlığa karşılık geldiğini, Allah'ın zâtının ise noksanlıklardan tenzih edilmesinin zorunlu olduğunu belirterek O'nun tikelleri de bilmesi gerektiği sonucunu çıkarmıştır. Üçüncü delilde Râzî felsefî düşüncede benimsenen temel prensibe atıf yapmıştır. Bu bağlamda o, mahiyetin oluşunun, belirli bir biçimde, belirli bir zamanda ve belirli gerçek bir şahsiyette olmasını sağlayan kayıtlarla sıfatlanmış olmasının, doğrudan ya da dolaylı şekilde Allah'ın zâtının malumatından olduğunu ifade etmiştir. Sonrasında Râzî *illeti bilmek malûlü bilmeyi gerektirir* şeklindeki felsefî ilkeyi işaret ederek Allah'ın kendi zâtını bilmesinin, tikelleri bilmesini de gerekli kıldığını belirtmiştir.⁶⁷

Tümel ve tikellerin bilinmesi konusunda ortaya çıkan zamansal alana bağlı değişken tikelleri bilmesinin, Allah'ın zamandan bağımsız ezeli ilminden ayrı olarak bir de zamansal alandaki nesne ve hadiselerle bağlı gerçekleşen ikinci bir ilminin meydana gelmiş olacağı ve Allah'ın iki ilimle âlim olacağı düşüncesini Râzî geçerli görmemiştir. Zira Allah'ın iki ilimle âlim olması durumunda O, her iki ilimle malumatın ya bütününe ya da onun bir kısmını bilecektir. Bütün malumatın her iki ilimle bilinmesi hâlinde, her iki ilmi mahiyet itibarıyla eşitleyeceği için her bir ilim diğerinin benzeri olacaktır. İki benzer şeyin aynı anda tek bir zâta ilişmesi ise muhaldir. Her iki ilimle malumatın bir kısmının bilinmesi hâlinde ise sonlu olanın katlarının da sonlu olmasından dolayı her bir ilimle bilinen malumat sınırlı olacağı gibi her iki ilimle bilinen malumat da sınırlı olacaktır. Bu sonuç, Allah'ın malumatının sonlu ve sınırlı olduğu anlamını da beraberinde getirecektir. Fakat Allah'ın zâtı açısından sonluluktan ve sınırlılıktan söz edilmesi imkânsızdır. Böylece Allah'ın bütün malumatı tek bir ilimle bildiği zorunlu olarak anlaşılmaktadır.⁶⁸

Allah'ın zâtını ilahi basitlik ilkesi ve zorunlu varlık kavramı etrafında tanımlayan felsefî düşüncede Allah'ın tikelleri tümel bir ilimle bildiği söylenerek O'nun zâtından ilim sıfatının soyutlanması da Râzî tarafından yanlışlanmıştır. Râzî, Allah'ın ilim sıfatının olması hâlinde O'nun ilminin bir nesneye taallukunun, insanın ilminin taalluku gibi olacağını ve böylece Allah'ın ilminin, insanın ilmine benzeyeceğini, bunun sonucunda da her iki varlığın ya kadîm ya da hâdis olması gerekeceğini iddia eden felsefecilere karşı varlık kavramı üzerinden cevap geliştirmiştir. Varlığın tek bir kavram olmasına karşın Allah'ın varlığının kadîm, insanın varlığının ise hâdis olduğunu belirterek Râzî felsefî argümanı geçersiz hâle getirmeyi amaçlamıştır.⁶⁹

⁶⁴ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49.

⁶⁵ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 101.

⁶⁶ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49.

⁶⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 101.

⁶⁸ Fahreddin er-Râzî, *el-Mesâilü 'l-Hamsûn fî Usûli 'd-Dîn*, 49-50.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 111.

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçiminin anlaşılmasındaki zorluk, Allah'ın zâtıyla ilişkili doğurduğu soruların dışında irade, kudret ve tekvîn sıfatlarıyla irtibatlı olarak Allah'ın ezeli ilmi karşısında insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür olup olmadığı sorularıyla beraber kader tartışmalarında ortaya çıkmıştır. Nitekim Allah, kendilerine tebliğ ulaşıp iman teklif edilmeden, insanlardan hangisinin iman edeceğini hangisinin inkâr edeceğini ezeli olarak bilmektedir. Buna karşılık insanın muhatap olduğu tebliğ ve teklif ya da insanın iman ve inkârı zamansal süreçte gerçekleşmektedir.⁷⁰

Allah'ın ezeli ilminin âleme taalluk etme biçimiyle ilgili olarak Allah'ın zâtına yönelik kalamî görüşler, kalamın felsefî iddialarla mücadelesi çerçevesinde gelişmiştir. Kader tartışmaları ise daha çok farklı kalamî anlayışlar arasında gerçekleşmiş ve bu tartışmalarda öne sürülen görüşler, itikadî yaklaşımların ayırt edici niteliğini belirlemiştir. Temel olarak bu tartışmalara dair kalamî düşüncede Cebrî yaklaşım bütünüyle kaderci bir tavır sergileyerek insanın özgürlüğünden hiçbir şekilde bahsedilemeyeceği fikrini benimsemiştir. Mu'tezilî kelamcılar Allah'ın ezeli olarak nesne ve hadiselerin tamamını bildiğini kabul ederken,⁷¹ insanın sorumluluğunu temellendirebilmek için takdir edilmiş bir kader anlayışına karşı çıkmıştır.⁷² Fakat şunu belirtmek gerekmektedir ki; ezelde takdir edilmiş bir kader anlayışına karşı çıkması, Allah'ın ezeli ilminin bütün varlık alanını kuşattığı esasını sıkı şekilde savunan Mu'tezile kelamının, yalnızca bu hâliyle insanın özgürlüğünü ve sorumluluğunu temellendirmesi için yeterli olmamaktadır. Zira Allah'ın ezelde olacağını bildiği şeyin gerçekleşmesinin zorunlu olduğu ve O'nun yine ezelde olmayacağını bildiği şeyin gerçekleşmesinin imkânsız olduğu, Mu'tezile kelamcıları tarafından da kabul edilmiştir. Burada problem teşkil eden soru sadece ezelde ilahi iradeye bağlı olarak takdir edilmiş kaderin insanın özgürlüğü ve sorumluluğuna etkisi sorusu değil, daha geniş ölçekte Allah'ın ezelde, insanın fiilleri de dahil olmak üzere her şeyi bilmesinin insanı, gerçekleştirdiği fiillerde özgür kılıp kılmadığı sorusudur. Dolayısıyla bu soru, kader düşüncesinden uzak dursa da Allah'ın ezeli ilmiyle ilgili esas aldığı prensibi sebebiyle Mu'tezile kelamını bağlamaya devam etmektedir.⁷³

Cebrî ve Mu'tezilî yaklaşım karşısında Sünnî kelamcılar, varlık hakkında bilgiden yoksun bir ulûhiyet anlayışının ilahi varlığa ilişkin eksiklik izafe edilmesi sonucunu doğuracağı endişesiyle Allah'ın nesne ve hadiseleri ezeli ilmiyle bildiğini kabul etmekle birlikte Allah'ın ilmi, iradesi ve kudretini yansıtan kaderin de varlığını savunmuşlardır. Fakat onlar, Allah'ın zaman dışı ilmiyle nesne ve hadiseleri ezelde bilmesinin, insanın özgürlüğünü, gerçekleştirdiği fiillerde kısıtlamadığına işaret etmişlerdir. Zira onlar açısından takdir ilahi ilme, o da maluma tâbi olduğu için ilme konu teşkil eden nesne ve hadiseler (malum) üzerinde etkide bulunmamaktadır.⁷⁴

Ehl-i Sünnet itikadının kader anlayışının ilk örneklerinden birini yansıtan *er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye* adlı risalesinde Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720), insanın bir fiili gerçekleştirmesinden önce Allah'ın ilminde buna dair bir bilginin bulunmadığını iddia edenlere

⁷⁰ Ekrem Sefa Gül, “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlahî Sıfatların Ezeliliği”, *Kelam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2018), 137.

⁷¹ Hayyât, *Kitâbu'l-İntisâr*, 112-114.

⁷² Kâdi Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, 770-771.

⁷³ Kader tartışmalarında Fahreddin er-Râzî de ilgili soru doğrultusunda Mu'tezile'nin yaklaşımını eleştirmiştir. Bk. Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199.

⁷⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fikhu'l-Ekber*, 72; Yavuz, “Kader”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/60.

cevap vererek Allah'ın, insanların neler yaptıklarını ve sonlarının ne olacağını bildiğini Kitab'a dayanarak temellendirmiştir. “*Biz sizden azabı birazcık kaldıracamız. Ama siz yine eski hâlinize döneceksiniz.*”⁷⁵ ve “*Hayır! Daha önce gizlemekte oldukları şeyler apaçık önlerine çıktı. Geri gönderilseler bile yine kendilerine yasaklanan şeylere döneceklerdir. Zira onlar gerçekten yalancılardır.*”⁷⁶ ayetlerini Ömer b. Abdülazîz, insanların fiillerini, onlar gerçekleştirmeden önce Allah'ın ezeli ilmiyle bildiğine delil saymıştır.⁷⁷

İnsanın, Allah'ın ilminde yapılmayacak olarak bilinen bir ibadeti yapabileceğini ya da O'nun ilminde terk edilmeyecek olarak bilinen bir günahı da terk edebileceğini iddia edenlerin, Allah'ın ilmini geçersiz kılmaya çalıştıklarından bahseden Ömer b. Abdülazîz, bu iddianın yanlışlığını Abdullah b. Abbas'ın benzer bir söyleme verdiği cevaba atıfta bulunarak ortaya koymuştur. O, Abdullah b. Abbas'ın, böyle bir iddiaya karşı Allah'ın, fazlı ve rahmetinin bir sınırlandırma ve ayırım olmaksızın öylece serbest bırakılmadığına ve Allah'ın, ezeli ilminde bulunan bir şeyi geçersiz kılmak için peygamber göndermediğine dair ifadesine yer vermiştir. Ayrıca Ömer b. Abdülazîz “*O, kullarının yapmakta olduklarını ve önceden yaptıklarını bilir. O'nun dilemesi hariç, kimse O'nun ilminden hiçbir şeyi bilemez.*”⁷⁸ ayetinde insanın, ancak Allah'ın ilminde kendisi için tespit edilmiş olan sona ulaşacağını ve Allah'ın ilmi ile gerçekleşmekte olan bir şey arasında O'ndan gizli kalacak herhangi bir örtünün bulunmadığını belirtildiğini dile getirmiştir.⁷⁹ Sonrasında Ömer b. Abdülazîz, Allah'ın ilminin fiilden sonra geldiğini iddia eden kimsenin Allah'a karşı en büyük cehalete sahip olduğunu, bu iddianın aksine Allah'ın hiçbir şeyi yaratmadan önce, ezelde her şeyi bildiğini her şeye şahit olduğunu, onları yarattıktan sonra ise başlangıçlarında onlara ilişkin ilminde bir eksiklik olmadığı gibi onlar bir fiili gerçekleştirdikten sonra da O'nun ilminde bir artmanın olmadığını savunmuştur.⁸⁰

Ehl-i Sünnet itikadının öncüleri arasında zikredilen Hasan el-Basrî (ö. 110/728), insanın özgürlüğünü ortadan kaldıran kader anlayışına karşı çıkmış, bu anlayışı öne sürenleri eleştirmiş ve kaderin, Allah'ın ezeli ilmiyle beraber insanın özgürlüğünü öne çıkararak yorumunu benimsemiştir. Hasan el-Basrî, “*O gün geldiğinde hiç kimse Allah'ın izni olmadan konuşamaz. Onlardan kimi şakî kimi de saîddir.*”⁸¹ ayetini kadercilerin, Allah'ın kullarını anne karnında şakî ya da saîd olarak yarattığı, O'nun şakî yarattığının saîdliğe; saîd yarattığının da şakîliğe çevrilmesinin imkânsız olduğu şeklinde yorumladıklarını, bu ayetin onların anladığı doğrultuda anlaşılması hâlinde Allah'ın peygamber ve kitap göndermesinin, peygamberlerin insanlara davette bulunmasının bir anlamı kalmayacağını ifade etmiştir. Hasan el-Basrî bu ayetin, o günün saîdinin bugün Allah'ın emrine uyup o şekilde amel edene, o günün şakîsinin de bugün Allah'ın dinini hafife alıp yok sayana işaret ettiğini ileri sürmüştür.⁸²

Hasan el-Basrî Allah'ın emrine, kitabına ve adaletine muhalefet edenlerin, dinlerinde alabildiğine aşırıya gidenler ve cehaletleri sebebiyle her şeyi kadere yükleyenler olduğunu söylemiş, onların kendi işlerinde ise böyle bir kadercilikle yetinmeyip azimli ve tedbirli

⁷⁵ ed-Duhân 44/15.

⁷⁶ el-En'âm 6/28.

⁷⁷ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, çev. Cemalettin Erdemci, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 192.

⁷⁸ el-Bakara 2/255.

⁷⁹ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, 193-194.

⁸⁰ Ömer b. Abdülazîz, “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”, 195.

⁸¹ Hûd 11/105.

⁸² Hasan el-Basrî, “Risâle”, çev. Lütfi Doğan – Yaşar Kutluay, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 79.

davrandıklarını, bunun da hakikatin ağır, bâtılın hafif olmasından kaynaklandığını belirtmiştir. Hasan el-Basrî, onlardan birine dine ait bir emir verilecek olduğunda, kalemlerin kurduğunu ve alınlara kimin bahtiyar veya bedbaht olduğunu yazıldığını savunacağını, fakat onlardan birine dünya yolunda nefsinin yormaması, sıcak veya soğukta kendisini işe koşmaması, canını yolculukta tehlikelere atmaması ve rızkın nasılsa hazırlandığı söylenecek olduğunda bunu kabul etmeyeceğini dile getirmiştir.⁸³

Ebû Hanîfe, kaderin yorumlanmasında Hasan el-Basrî ile aynı tavrı sergilemiştir. O, Allah'ın meşîeti, ilmi, kazası, takdiri ve Levh-i Mahfûz'daki yazısı olmadan, dünya ve ahirette hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceğini, ancak Allah'ın Levh-i Mahfûz'daki yazısının hüküm olarak değil vasıf olarak yazılı olduğunu söylemiştir.⁸⁴ Hz. Peygamber ve sahabenin çizgisini belirlediği, sonrasında Ömer b. Abdülaziz, Hasan el-Basrî ve Ebû Hanîfe'nin izahlarla derinleştirdiği Allah'ın ilmi çerçevesinde açıklanan fakat insanı, gerçekleştirdiği fiillerde özgür kılan kader anlayışı Ehl-i Sünnet kelmacılarının da kader konusundaki yaklaşımını şekillendirmiştir.

Allah'ın ezeli ilmi, iradesi ve kudretinin, insanın gerçekleştirdiği ve gerçekleştireceği fiilleri kapsamamasının, insanın özgürlüğünü ortadan kaldırdığı düşüncesiyle mutlak bir kader anlayışına yönelmesine ya da insanın özgürlüğünü sınırlandıracağı iddiasıyla kaderin bütünüyle inkâr edilmesine karşı çıkan Sünnî kelmacılar, her iki yaklaşımın yanlışlığını ortaya koyacak izahlar geliştirmişlerdir. *Ancak Allah'ın, olacağını bildiği şeyler olur* ifadesinin içerdiği temel prensibe bağlı kalmakla beraber ifadenin, cebre götürdüğü düşüncesini reddeden Râzî'ye göre bir şeyin olacağını bilgisi, onun olacağı şekilde olmasına tâbidir. Dolayısıyla bir şeyin olacağı şekilde olması, bu bilgiden ötürü değildir. Bu durumda Allah'ın nesne ve hadiselerin geçmiş, şimdi ve gelecek hâllerini ezelde bilmesinin, insanın fiilleri üzerinde zorlayıcı bir nitelik taşımadığı anlaşılmaktadır.⁸⁵

Kader anlayışına bütünüyle karşı çıkarken Mu'tezile'nin öne sürdüğü temel iddialardan biri, Allah'ın bütün kullarına imanı emredip onları bununla sorumlu tutmasıdır. Allah'ın kâfire de imanı emrettiğinden bahseden Mu'tezilî yaklaşım, emrin iradeye uygun olduğunu düşünmüş, murad edilenin yerine getirilmesini itaat olarak değerlendirmiş ve böylece Allah'ın iradesine bağlı takdir edilmiş bir kaderin varlığının kabul edilmesi durumunda Allah'ın, küfrünü irade etmesinden dolayı kâfir olan bir kimsenin, küfrü sebebiyle aslında itaat emiş olacağını savunmuştur.⁸⁶ İnsanın fiillerinin Allah'ın iradesinden bağımsız gerçekleşmeyeceği ilkesini benimseyen Râzî,⁸⁷ söz konusu Mu'tezilî argümana karşılık verirken öncelikle Mu'tezile'nin iradeyi emirle muvafık görmesinin yanlışlığına dikkat çekmiştir. Zira ona göre irade, emirle değil ilimle muvafakat hâlinindedir. Râzî bunun doğruluğunu, malum ortadan kalktığında ilmin de ortadan kalkacağını fakat emredilen şeyin yerine getirilmemesi hâlinde emrin yok olmasının gerekemeyeceğini ifade ederek ortaya koymuştur.⁸⁸ O, sonrasında kaderin kabul edilmesi durumunda kâfirin, ilahi iradeye boyun eğerek küfre sapsması sebebiyle aslında itaat emiş olacağı

⁸³ Hasan el-Basrî, "Risâle", 79-80.

⁸⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 72.

⁸⁵ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 169-170.

⁸⁶ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 173; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199-200; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007), 187.

⁸⁷ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 171.

⁸⁸ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 173; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 200.

iddiasını da itaatın, muradın değil emredilenin yerine getirilmesinden ibaret olduğunu, zira emrin zâhir bir sıfat, iradenin ise gizli bir sıfat olduğunu vurgulayarak çürütmek istemiştir.⁸⁹ Ayrıca Râzî Allah'ın, bütün oluşların yaratıcısı olduğunu ve bir şeyin yaratıcısının ise o şeyin varlığını irade eden olduğu anlamına geldiğini ifade ederek Allah'ın insan üzerindeki iradesine değinmiştir. Allah'ın, bütün oluşların yaratıcısı olduğu esas çerçevesinde Râzî, kâfırda imanın bulunmadığı bilindiği için, kâfırda imanın imkânsız olduğunu bileneceğini, dolayısıyla Allah'ın, onun imkânsız olduğunu bildiğini, bir şeyin imkânsız olduğunu bilen ise onu irade etmeyeceğini ve böylece O'nun, kâfirin imanını irade etmesinin imkânsız olduğunu belirtmiştir.⁹⁰

İnsanın fiilleri açısından kaderi, insanın gerçekleştireceği fiillerin ezelde Allah tarafından bilinmesi şeklinde yorumlayan Ehl-i Sünnet kelamcıları, böylece Allah'ın ezeli ilminin kuşatıcılığı karşısında insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür olamayacağı düşüncesine karşı çıkmış ve ezeli ilmin, maluma tâbi olduğu gerçeğinden hareketle insanın özgürlüğünü sınırlandırmayacağını kabul etmiştir. Sünnî kelamın kaderi ilim sıfatı çerçevesinde yorumlayarak ve ilahi ilmin de insanın özgürlüğünü kısıtlamadığını söyleyerek getirdiği izah, kaderin varlığı kabul edildiği takdirde insanın, gerçekleştirdiği fiillerde özgür sayılabilmesinin mümkün olup olamayacağı sorusuna tutarlı bir cevap niteliği taşımaktadır. Fakat ezeli ilme rağmen insanın neden imtihana tâbi tutulduğu sorusuna ise nihai olarak ilahi hikmete irca edilmesi dışında bir cevap geliştirilmesi oldukça zordur.⁹¹

b. Yaratma-Zaman İlişkisi

Kelamcıların ilahi ezellik-zaman ve sıfat-zaman ilişkisiyle ilgili izah geliştirdikleri bir başka mesele, ezeli varlık olan Allah'ın, hâdis varlık olan âleme yaratma fiiliyle taalluk etmesi olmuştur. Kelamcılar Allah'ın âlemi yaratmasını ilim, irade ve kudret sıfatları bağlamında değerlendirme konusu yapmışlardır. Mu'tezilî ve Eş'arî kelamcılar âlemin yaratılmasında ilim ve irade sıfatlarına değinip yaratma fiilini kudret sıfatına bağlı olarak açıklarken, Mâtürîdî kelamcılar, ilim, irade ve kudret sıfatlarıyla irtibatı çerçevesinde yorumlamakla birlikte âlemin yaratılması fiilinin gerçekleşmesini, kudret sıfatıyla değil tekvîn sıfatıyla açıklamışlardır.⁹²

Kelamî yaklaşım, fâil-i muhtâr olarak vasıflandırılan Allah'ın, ilmi, iradesi ve kudretiyle bir ihtiyacı ya da ulaşacağı bir gaye olmaksızın, yaratacağı vakti ezelde irade ederek ve bilerek,⁹³ ezelde takdir ettiği vakitte âlemi yoktan yarattığı görüşü üzerinde birleşmiştir.⁹⁴ Bu şekilde kelamcılar, âlemin yaratılmasında, âlemi yaratacağı anda yaratmayı dileyen ilahi irade, bütün cüzleriyle onu kuşatan ilahi ilim, bunu gerçekleştiren ilahi kudret ve bu tekvîni meydana getiren

⁸⁹ Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 175; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 200; Fahreddin er-Râzî, *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*, 201.

⁹⁰ Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 199.

⁹¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 148.

⁹² Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 73 vd.; Neseî, *Tabsiratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, 1/69 vd.; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 115; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 186-187.

⁹³ İrade sıfatı, âlemin belirli bir vakitte meydana yaratılmasını gerekli kıldığında, iradenin âleme yönelmesi sebebiyle ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelmektedir. Böylece irade, âlemin belli bir vakitte yaratılmasının sebebi olurken ilim de iradeye tâbi olarak âleme yönelmekte fakat ona herhangi bir etkiye bulunmamaktadır. Bk. Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 95.

⁹⁴ Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-Ekber*, 72; Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 55-56; Bâkîllânî, *Kitâbu't-Temhîd*, 30-32; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 93, 95, 97, 129; Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, 147, 170.

ol emri şeklindeki ilahi kelâm arasında bir ilişki kurmuşlardır.⁹⁵ Kalamî yaklaşımın, âlemin yaratılması ve başlangıcına dair benimsediği böyle bir anlayış, Allah'ın tek kadîm ve ezeli varlık olmasını ve O'nun mutlak yaratıcılık vasfını, tevhid ve tenzih esaslarına uygun olarak tartışmasız şekilde ve bir tutarlılık çerçevesinde ortaya koymaktadır. Fakat söz konusu anlayış biçimi, zamanla ilişkisi içerisinde Allah'ın âlemi önceleme şekli, yaratma fiilinden önce zamanın bulunup bulunmadığı, zamanın yaratmaya dahil olup olmadığı, kâdir-makdûr, müessir-eser, fail-fiil, illet-malûl ilişkisinin zorunlu olup olmadığı, âlemin yaratılma zamanı, âlemin yaratılmasından önce Allah'ın fail ve yaratıcı olma vasfı gibi önemli ölçüde felsefî düşünce tarafından problem hâline getirilen birtakım meselelerin izah edilmesini gerekli kılmıştır.

Zamanla ilişkisi açısından kelâmın âlem anlayışında açıklığa kavuşturulması gereken meselelerden biri, Allah'ın âlemi ne şekilde öncelediği sorusu olmuştur. Âlemin ezeliğini savunan felsefî gelenek, *Âlem Allah'tan sonra, Allah ise âlemden öncedir* diyen bir kimsenin, bununla zaman değil zât bakımından bir önceliği kastetmiş olması gerektiğini öne sürmüştür. İslam filozofları, Allah'ın âleme önceliğinin zaman açısından olması durumunda kendi zâtı ile âlem arasında öncesi olmayan bir başka zamanın bulunacağını ve böylece zamanın da öncesiz olacağını, hareketin ölçüsünden ibaret olan zamanın öncesiz olması hâlinde ise hareketin de öncesiz olacağını ve hareketin öncesizliğinin de hareketiyle zamanın sürekliliğini sağlayan hareketlinin öncesizliğini gerektireceğini iddia etmişlerdir.⁹⁶

Gazzâlî, Allah'ın âleme önceliği konusunda bir izah geliştirmiş ve *Allah, âlem ve zamandan öncedir* ifadesinin, *Allah vardı ve âlem yoktu, sonra Allah yine vardı ve O'nunla birlikte âlem de var oldu; O vardı ve âlem yoktu* sözünün, *Yaratıcının zâtı vardı ve sadece âlemin zâtı yoktu; O vardı ve O'nunla birlikte âlem de vardı* cümlesinin ise *sadece iki zâtın var olması* anlamına geldiğini dile getirmiştir. Burada öncelik lafzıyla Gazzâlî, yalnızca Allah'ın varlık bakımından tekliğinin, tek başlılığının kastedildiğini, ifade etmiştir. Gazzâlî, konuyu anlaşılır kılabilmek için somut örnek üzerinden gitmiş, *Allah vardı, İsa yoktu; sonra O var olmaya devam ederken O'nunla birlikte İsa da var oldu* denildiğinde bu ifadenin, yalnızca bir zâtın varlığına ve diğerinin yokluğuna, sonra da iki zâtın var olduğuna işaret ettiğini, üçüncü bir şeyin varlığını ise gerektirmeyeceğini, zihnin, yapısı gereği zamana karşılık gelen üçüncü bir şeyi tasavvur etmekten zaman ve mekândan bağımsız düşünemediği için kendini alamayacağını fakat buna itibar edilemeyeceğini söylemiştir.⁹⁷ Söz konusu izahlarıyla Gazzâlî, zamanın sonradan ve yaratılmış olduğunu, ondan önce herhangi bir zamanın kesinlikle olmadığını ve Allah'ın, âlemin varlığından önce herhangi bir zamansal konumdan bağımsız olarak ezelde varlığa sahip olduğunu savunmuştur. Öyle ki varlığı âlemin yaratılmasıyla birlikte harekete bağlı olarak meydana gelen zamandan, âlemin yaratılmadığı ve hareketin olmadığı bir durumda bahsedilmesi mümkün değildir. Bu yüzden Allah'ın âlemden önceliğini belirtmek için kullanılan *Allah vardı ve âlem yoktu* ibaresi, geçmiş zamana bir atıf içermemekte, âlemin yaratılmadığı durumda Allah'ın zâtıyla birlikte başka hiçbir şeyin olmadığına ve yaratma fiilinin dışında hiçbir şeyin kalmadığına delalet etmektedir.

⁹⁵ Mâtürîdî, *Kitâbu't-Tevhîd*, 77; Gül, "Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlâhî Sıfatların Ezeliliği", 133-134.

⁹⁶ İbn Sînâ, *Kitâbu'ş-Şifâ Metafizik*, 346, 348; İbn Sînâ, *Kitâbu'n-Necât*, 292-293; İbn Rüşd, *Tehâfütü't-Tehâfüt*, thk. Süleyman Dünya (Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1964), 1/135-136; Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 31-32.

⁹⁷ Gazzâlî, *Tehâfütü'l-Felâsife*, 32.

Âlemin yoktan yaratıldığı düşüncesi esas alındığında kelamın âlem anlayışına yönelik eleştirilerden biri, müessir-eser, fail-fiil, illet-malûl, tekvîn-mükevven arasında zorunlu bir ilişkinin bulunduğu kabulüne dayanmaktadır. Mâtürîdî, Allah'ın ezelde tekvîn sıfatına sahip olmasının, yaratılmışların (mükevven) varlığını da zorunlu kılmasını gerekli görmemiştir. O, eşyanın olduğu hâl üzere vücut bulması için Allah'ın ezelde tekvîn sıfatıyla vasıflandığını, bunun ezeli ilim, irade ve kudretin şeylere, belirlendiği zamanda meydana gelmesi için taalluk etmesine benzediğini söylemiştir. Burada sonradan hudûsun, fiilen vücut bulan şeyle ilgili olduğunu ve onu kapsayan ilahî ilim açısından bir değişikliğin söz konusu olmadığını söyleyen Mâtürîdî, fiilen vücut bulan şeyin, ona taalluk eden ilim ve kudret sıfatlarında bir değişiklik olmaksızın her oluşan nesne gibi vücut bulduğunu dile getirmiştir.⁹⁸

Felsefî düşüncede sebebin/müessirin zâtı gereği sebepli/eseri gerektirdiği, bu anlamda ezeli fail olan Allah'ın, fiilin de ezeli olmasının gerektiği iddia edilmiştir.⁹⁹ Âlemin varlığını ezeli olmak üzere bir sebebe dayandırırken, sebebi irade sahibi bir fail olma niteliğinden soyutlayan bu anlayışa Gazzâlî, failin, irade ederek ve irade edileni bilerek fiilin kendisinden çıktığı varlık olduğunu, filozofların ise gölgenin kişiden ayrılmaması gibi zorunlu bir ilişkiden bahsederek fail ve fiil arasındaki gerçek anlamı ortadan kaldırdıklarını belirtmiştir.¹⁰⁰ Ayrıca Gazzâlî, fiilin kadîm olmasının imkânsız olduğunu ileri sürerek karşı çıkmıştır. O, âlemin fiil olmasının, onun yoktan var olması anlamına geldiğini, âlemin ezeli olarak Allah ile birlikte olması durumunda, onun fiil olmasından bahsedilemeyeceğini savunmuştur.¹⁰¹ Râzî de müessirin varlığının, bir müessire muhtaç olan eser durumundaki âlemi ezelde gerektirmediğini öne sürmüştür.¹⁰²

Allah'ın mutlak irade ve kudretiyle âlemi yaratmasının ancak yoktan yaratılmış bir âlem tasavvuruyla doğru şekilde ifade edilmiş olacağı¹⁰³ ve hatta âlemin sonradan yaratıldığı esasına karşı çıkan kimsenin yaratıcı varlık hakkındaki düşüncesinin hiçbir temele dayanmamış olacağı¹⁰⁴ prensiplerine bağlı olarak kelamî yaklaşımın savunduğu yoktan yaratmaya dayanan âlem tasavvuruna, ezeli âlem anlayışını benimseyen İslam filozofları tarafından âlemin yaratılma vakti ve bu yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de yaratma vaktinde gerçekleştiği şeklinde sorular yöneltilmiştir.¹⁰⁵ Bu soruya kelamın geliştirdiği cevap irade sıfatı üzerine kurgulanmış ve ilahi iradenin ezelde âleme varlığı ile değil yaratmasıyla yöneldiği ifade edilmiştir.¹⁰⁶

Allah'ın irade sahibi olduğunu, O'ndan meydana gelen fiilin, ancak bir tercih edici sayesinde birbirinden ayırt edilebilen imkân türlerini barındırmasıyla açıklayan kelamcılara göre Allah'ın zâtı, iki zıt olan şeye nispetinin aynı olmasından dolayı tek başına bu tercihi açıklamada yeterli değildir. Tesiri yaratılış üzerinde gerçekleşen kudret sıfatı da iki zıt şeye nispetinin aynı olması sebebiyle böyle bir tercih için yeterli değildir. Maluma tâbi olan ilim sıfatı ise birbirinin zıttı iki mümkün olduğu hâl üzere taalluk ettiği için böyle bir tercihi açıklamakta yetersiz

⁹⁸ Mâtürîdî, *Kitâbu 't-Tevhîd*, 74.

⁹⁹ İbn Sinâ, *Kitâbu 'ş-Şifâ Metafizik*, 341; Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 96; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 99.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 57-58.

¹⁰¹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 97.

¹⁰² Fahreddin er-Râzî, *Muhassalu Ef'âri 'l-Mütekkaddimîn ve 'l-Müteahhirîn mine 'l-Ulemâ ve 'l-Hukemâ ve 'l-Mütekkellimîn*, 161; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli 'd-Dîn*, 99.

¹⁰³ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 97.

¹⁰⁴ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 124.

¹⁰⁵ Gazzâlî, *Tehâfütü 'l-Felâsife*, 37-38.

¹⁰⁶ Gazzâlî, *el-İktisâd fi 'l-İ'tikâd*, 131.

kalmaktadır. Bu açıdan Allah, meydana geldiği vakitte âlemin varlığının mümkün olduğunu ve bu vakitten önce ve sonra onun varlığının imkân itibarıyla eşit olduğunu bilmektedir. Zira bu imkânların tamamı birbirine eşittir. İlim ise tüm bu mümkünlere bulunduğu hâl üzere yönelmektedir. Bu durumda iki zıttan birinin meydana gelmesini belirleyen ve hâdislerin belli bir zamana has kılınmasını sağlayan muhassis sebebin irade sıfatı olduğu anlaşılmaktadır. Bir şeyin muhassis olması ile müessir olması arasında fark bulunmaktadır ve bu durum kudret ve irade sıfatları arasındaki ayrımı göstermektedir.¹⁰⁷ İrade sıfatı, âlemin belirli bir vakitte yaratılmasını gerekli kıldığında, iradenin âleme yönelmesi sebebiyle ilim de bu vakitte onun varlığının belirlenmesine yönelmektedir. Böylece irade, âlemin belli bir vakitte yaratılmasının sebebi olurken ilim de iradeye tâbi olarak âleme yönelmekte fakat ona herhangi bir etkide bulunmamaktadır.¹⁰⁸ Kelamın iradeyi merkeze alarak açıkladığı âlem tasavvurunda, Allah'ın kadîm ve ezeli irade sıfatında bir değişme olmaksızın iradenin, âlemin belirli bir vakitte meydana gelmesine yönelmesi, yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de o anda gerçekleştiği sorusuna da cevap teşkil etmiştir. Yaratmanın vakti hakkında irade sıfatına atıfta bulunarak izahta bulunan kelimciler, irade sıfatının neden daha öncesi ya da sonrası yerine belirli bir vakitte âlemin yaratılmasına yöneldiği şeklindeki ikinci bir soruyu anlamsız ve tutarsız bulmuşlardır. Zira tüm vakitlerin, ezeli olan ilahi iradeye nispeti aynıdır.¹⁰⁹

Allah'ın, her şeyin yaratıcısı olduğu esasını savunan kelimî yaklaşım, söz konusu anlayışının bir neticesi olarak her şeyin yoktan yaratıldığını, bu yaratmanın zamanı da kapsadığını ve yaratmanın gerçekleşmediği durumda zaman diye bir şeyin mevcut olamayacağını öne sürmüştür. Öyle ki mutlak birlik, yaratıcılık, irade ve kudret, Allah'ın zamansızlığını, zamanın da yaratılmışlığını çağrıştırmaktadır. Kelamın, yaratmanın niteliğine dair kabulü, zamanın yaratma içinde tasavvur edilebilmesi için temel anlamda mutlak değil ilişkisel zaman anlayışının esas alınmasını gerekli kılmıştır. Bu yaklaşımından dolayı kelimî düşünce, zaman anlayışları arasında önemli ölçüde hareket merkezli ilişkisel zaman anlayışını kendi prensipleri açısından tercih edilebilir bulmuştur. İlgili anlayış çerçevesinde zamanın harekete bağlı olarak var olmasından dolayı âlemin yaratılmasından önce, kendisiyle birlikte var olacağı bir şey bulunmadığı için zamanın varlığı söz konusu olmayacaktır. Böylece yaratmanın gerçekleşmediği durumda Allah'ın zâtı dışında mevcut tek bir varlığın bulunmadığına işaret edilerek kelamın temel iddiasını oluşturan, Allah'ın mutlak anlamda tek ezeli varlık olmasının ve O'nun mutlak yaratıcılığının tutarlı bir biçimde ortaya konulması sağlanmıştır.¹¹⁰

İlahi varlık-zaman ilişkisi üzerine buraya kadar bahsedilenler dikkate alındığında söz konusu ilişkinin değerlendirilmesinde Tanrı tasavvuru ve Tanrı tasavvurunun etkisi altında gelişen zaman anlayışının temel niteliklerinin belirleyici olduğu anlaşılmaktadır. Bu hâliyle ilahi varlık-zaman ilişkisi öncelikle nasıl bir Tanrı tasavvurunun benimsendiği ve sonrasında zaman kavramının nasıl yorumlandığına bağlı olarak kurulmaktadır.

Tanrı'nın tanımlanması, nitelendirilmesi ve tasavvur edilmesi açısından Yunan felsefi geleneğinde Aristo'nun *Hareket Ettirici* şeklinde kavramsallaştırdığı tanrısal varlık, yalnızca kendisi hakkında düşünce sahibi olan, âleme ilişkin ilk hareketi vermesi dışında başka hiçbir

¹⁰⁷ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 94-95; Fahreddin er-Râzî, *Me'âlimü Usûli'd-Dîn*, 107.

¹⁰⁸ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 95.

¹⁰⁹ Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-İ'tikâd*, 97.

¹¹⁰ Engin Erdem, *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 118-119.

tasarrufu bulunmayan oldukça aşkın bir nitelikte değerlendirilmiştir.¹¹¹ Yeni Eflatuncu felsefenin tasavvuru ise bilinç ve iradeden tamamen yoksun bir Tanrı'dan bahsetmektedir.¹¹² Semavî dinlerden ikisini temsil eden Yahudi ve Hristiyan dininin yorumu, ilahi varlığın bir taraftan bütünüyle antropomorfist bir yaklaşımla tahayyül edilmesini, hatta Hz. Yakup ile gürleşip ona mağlup olması¹¹³ ya da teslis inancı bağlamında ulûhiyet vasıflarının üç ayrı varlık için geçerli sayılması¹¹⁴ gibi ulûhiyet esasları açısından ilahi varlığın zâtı hakkında düşünülmesi eksiklik çağrıştıracak bir nitelik arz etmektedir.

Aklî/felsefî açıdan sonsuzluk ve mükemmellik esası gereği, dinî/kelamî bakımdan ise tevhid ve tenzih doktrini gereği ulûhiyet vasfına sahip olan ilahi varlığın, her türlü eksiklik ve sınırlandırmadan uzak olarak tasavvur edilmesi zorunluluğu açıktır. Bununla birlikte yapılacak nitelendirmelerin, aklî izahların, her yönüyle ve bütünüyle O'nu tanımlaması, kapsamaması ve kuşatması mümkün değildir. Bu esaslar doğrultusunda İslam düşüncesi, ilahi varlıkla ilgili olarak Allah'ın zâtını her türlü eksiklikten münezzehe kılan, O'nu her bakımdan kemal sahibi varlık kabul eden bir tasavvur geliştirmiştir. Kelamî yaklaşım, Allah'ın zâtını daha çok ne ya da nasıl olduğu (niteleyici) değil, ne veya nasıl olmadığı (nefyedici) bakımından açıklamaya ve izah etmeye çalışmıştır. Fakat kelam bunu yaparken tevhid ve tenzih prensibini gözeterek ilahi varlığa ilişkin tasavvuru, soyut alanda kaybolmayacak ve agnostisizme hiçbir şekilde düşmeyecek kadar somutlaştırırken, somut alanda hapsolmayacak ve antropomorfizme engel olacak kadar soyutlaştırmıştır.

Bir bütün olarak varlığın hakikatini kavraması, insanın sahip olduğu imkân ve bağımsız kalamayacağı gerçeklikler ölçüsünde söz konusu olabilmektedir. Dolayısıyla insan, varlığın hakikatine dair ancak takip ettiği dinî/felsefî prensipler, sahip olduğu akıl ve kullandığı dilin sağladığı imkân yanında kendisinden bağımsız kalamayacağı zaman ve mekânın sınırları içinde düşünmek ve yorumda bulunmak durumundadır. Düşüncenin konusu ilahi varlık olduğunda da aynı şeyler geçerli olmaya devam etmekte ve zaman ve mekândan bağımsız düşünemediği için zihin, ilahi varlığın zâtı ve niteliklerini de zaman ve mekân karşısında konumlandırmak ve kıyaslamak suretiyle ilahi varlık hakkında kavrayış sahibi olma gayesi taşımaktadır. İlahi varlığın zâtı hakkında kelamın geliştirdiği tasavvur, hâdis ve hareket merkezli zaman anlayışını beraberinde getirmiştir. Fakat zamanın hâdis bir varlığa ve sınırlayıcı bir vasfa sahip olması ve bu zaman anlayışına göre bir varlığın zamanda kabul edilmesinin, onun hareket ve değişime muhatap olmasıyla ilişkilendirilmesi, Allah'ın zamandan münezzehe kılınmasını gerektirmiştir.

Zaman anlayışı Tanrı tasavvuruna göre şekillenirken sonrasında zaman anlayışının da Tanrı tasavvuru üzerinde belli ölçüde etkisi söz konusu olmuştur. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde daha zamansal ve somut bir ilah anlayışının örnekleri bulunmaktadır. Söz gelimi bir kimse Hz. Peygamber'e, kendi üzerine mümin bir köle azat etmenin vacip olduğunu söyleyerek

¹¹¹ Aristoteles, *Metafizik*, 265-266 (7 1072b-8 1073a); James A. Arieti – Patrick A. Wilson, *The Scientific & the Divine* (Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003), 118; Anthony Kenny, *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi: Antik Felsefe*, çev. Serdar Uslu (İstanbul: Küre Yayınları, 2017), 1/336-337; W. David Ross, *Aristoteles*, çev. Ahmet Arslan (İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2011), 286.

¹¹² Plotinus, *The Enneads*, ing. çev. George Boys-Stones – John M. Dillon vd. (UK: Cambridge University Press, 2018), (V. 1. 6); Arieti – Wilson, *The Scientific & the Divine*, 118; Roy Jackson, *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*, çev. Atilla Alan (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 41-42.

¹¹³ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2020), Tekvîn 32: 22-32.

¹¹⁴ Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 97; Muhammet Tarakçı, *St. Thomas Aquinas* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 127-161.

yanında bulunan cariyeyi azat etmesinin uygun olup olmayacağı hakkında danışmış, bunun üzerine Hz. Peygamber cariyeye mümin olup olmadığını sormuş, evet cevabını aldığına ona bu kez “Allah nerede?” şeklinde ikinci bir soru yönelmiş ve cariyenin “O semadadır” cevabı karşısında, onun mümin olduğuna hükmetmiştir.¹¹⁵ Fakat Hz. Peygamber ve sahabeden sonraki dönemde kelamî yaklaşım, Tanrı tasavvuru açısından Müslüman zihinlerde oluşabilecek bozulmaların önüne geçebilmek ve Müslüman zihinleri bir düzlemde tutabilmek adına zamandan bağımsız, zaman dışı bir tanrı tasavvuru geliştirmiştir. Bu yönüyle kelamda Allah’ın zamandan münezzehe kılınması, kelamın Aristocu zaman anlayışını benimsemesiyle ilişkilidir. Aristo’nun zaman anlayışındaki ezeliyet vurgusu kelamcılar tarafından reddedilmiş, fakat onun zaman hakkındaki tanımını kabul edilmiş ve dinin temel yaklaşımları dikkate alınarak böyle bir zaman anlayışında Allah’ın zamandan bağımsız, zaman dışı bir varlık olarak tasavvur edilmesi bir zorunluluk ifade etmiştir. Allah-âlem ilişkisi de aynı şekilde kadim olan Allah’ın zâtıyla ilgili zamansızlık, hâdis olan âlemlerle ilgili ise zamansallık vurgusuyla yorumlanmıştır. İlahi varlık-zaman, Allah-âlem ilişkisine yönelik kelamın getirdiği yorumlamalar, belli açılardan anlaşılması zor görünen özellikler taşımakta, esasen bu yorumlamalarda insan biçimci Tanrı tasavvuruna neden olabilecek izahlardan kaçınılarak bir yönüyle de ilahi varlığın zâtının kavranılamayacağına kavranılması sağlanmaktadır.

Sonuç

Zaman kavramı kelamda öncelikle yaratılmışlığı, âlemin sonradanlığını, zamansallığını açıklamak ve bu sayede Allah’ın varlığını ispat etmek üzere söz konusu edilmiştir. Kelamcılar zamanın ezeliyeti iddiasına karşı çıkararak onu hâdis âlemlerle birlikte değerlendirmişlerdir. Fakat zaman kavramının kelamî açıdan problem doğuran diğer bir yanı ise ilahi varlık-zaman ilişkisinde ortaya çıkmıştır. İlahi varlığa ilişkin hem ezeli hem de hâdis âleme müdahil bir tasavvur geliştiren kelamın, Allah’ın zâtı ve sıfatlarının zaman karşısındaki konumu hakkında izah geliştirmesi gerekmiştir. Ezeliyeti zamansızlık, zaman dışılık olarak değerlendiren kelamcılar, her şeyin yaratıcısı olan Allah’ın, her şeyin içerisine dahil saydıkları zamanın da yaratıcısı olduğunu öne sürerek ve zamanın yalnızca hareket ve değişimin söz konusu olduğu durumda geçerliliğinden bahsedebileceği gerçeğine atıfta bulunarak hareket ve değişimle ilişkilendirilmesi mümkün olmayan Allah’ın zâtını zamandan münezzehe kılmışlardır. Allah’ın zâtının zamandan bağımsız olduğu düşüncesi kelamcılarının hemen hepsi tarafından kabul görmüştür. Allah’ın zâtına ait sıfatlarla ilgili olarak bu sıfatların zamansal alana taalluk etme biçimi de ilahi varlık-zaman ilişkisi bağlamında ortaya çıkan problemleri göstermektedir. Bu sıfatlardan özellikle ilim, irade, kudret ve tekvîn, kelamcılarının açıklama çabası taşıdığı, Allah-âlem ilişkisini doğrudan yansıtan sıfatlar olmuştur.

Allah’ın ezeli ilminin her şeyi kuşatması, onun zamansal varlık olan âleme taalluk etmesi, iki açıdan problem ifade etmektedir. Bunlardan birincisi Allah’ın ezeli ilminin değişimden ibaret olan zamansal alana müdahil olmasının, O’nun ilminde dolayısıyla da zâtında bir değişmeye sebep olup olmayacağıyla ilgilidir. Kelamcılar Allah’ın ezeli ilminin zamansal alanda gerçekleşen nesne ve hâdisleri olduğu hâl üzere bildiğini ve bunlardaki değişimin Allah’ın ilminde bir değişikliği gerektirmeyeceğini savunmuşlardır. Onlar, Allah’ın ilminin küllî ve cüzî bütün varlık alanını kapsadığını vurgulayarak Allah’ın yalnızca küllî bir ilim sahibi olduğunu iddia eden İslam filozoflarına da tenkitlerde bulunmuşlardır. Allah’ın ezeli ilminin kuşatıcılığının zamansal

¹¹⁵ Ebu’l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahihu’l-Müslim*, thk. Râid b. Sabri b. Ebî Alfe (Beyrut: Dâru’l-Hadâra li’n-Neşr ve’t-Tevzî, 2015), “Kitâbu’l-Mesâcid”, 33.

anlamda doğurduğu ikinci bir problem, O'nun her şeyi ezelde bilmesinin, insanın özgürlük alanını kısıtlayıp kısıtlamadığı sorusuyla ilişkilidir. Kaderin zamansal problematiğini ifade eden bu konu kelamda kader tartışmalarına neden olmuş, Cebri düşünce insanın hiçbir fiilinde özgürlükten bahsedilemeyeceği iddiasıyla kaderci tutumu tercih etmiştir. Mu'tezile kelamı kaderi, insanın gerçekleştireceği fiillerin takdir edilmesi olarak değerlendirip böyle bir anlayışta insanın sorumlu tutulamayacağını ileri sürmüş ve kader anlayışına karşı çıkmıştır. Ehl-i Sünnet kelamcıları ise kaderi, meydana gelecek nesne ve hadiseleri ezelde Allah'ın bilmesi şeklinde yorumlamış, ilmin de maluma tâbi olduğu gerçeğinden hareketle Allah'ın ezeli bilgisinin, insanın özgürlüğünü gerçekleştirdiği fiillerde, sınırlandırmayacağını belirtmişlerdir.

Sıfat-zaman ilişkisinde problem teşkil eden bir başka mesele yaratma-zaman ilişkisidir. Yaratma-zaman ilişkisi, kelamda ilim, irade, kudret ve tekvîn sıfatları bağlamında ele alınmıştır. Kelamî yaklaşım Allah'ın ezelde ilim, irade ve kudret sahibi olduğunu ve yaratıcılık vasfına da aynı şekilde ezelde sahip olduğunu savunmuş, fakat ezeli iradenin belirlediği üzere yaratılışın gerçekleştiğini âlem ve zamanın da böylece meydana geldiğini dile getirmiştir. Allah'ın âlemi öncelemesinin zamanla ilişkilendirilemeyeceğini düşünen kelamcılar, âlemin yaratılmadığı bir durumda Allah'ın zâtında hiçbir şeyden bahsedilemeyeceği için zamanın da söz konusu olamayacağı ve bu sebeple zamansal anlamda bir öncelik ifadesinin herhangi bir gerçekçi ve tutarlı bir anlam taşımayacağını ileri sürmüşlerdir. Âlemin ezeliğini iddia edenlerin yaratılma vakti ve bu yaratmanın neden daha önce ya da sonra değil de yaratma vaktinde gerçekleştiği şeklindeki sorularına ise kelamcılar, ilahi iradenin ezelde âleme varlığı ile değil yaratmasıyla yöneldiğini ifade ederek cevap vermişlerdir.

Kelamın zaman kavramına ve zaman kavramıyla ilişkili olarak ortaya çıkan problemlere yaklaşımında, nasların çizgisini belirlediği ulûhiyet esaslarına bağlı geliştirilen ilahi varlık hakkındaki tasavvurun etkili olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla kelamî düşünce ulûhiyet esasları çerçevesinde benimsediği ilah tasavvuruna bağlı olarak bir zaman anlayışı inşa etmiş, sonrasında ilgili zaman anlayışını göz önünde bulundurarak ilahi-varlık-zaman ilişkisini açıklamıştır.

Kaynakça

- Adamson, Peter. *Great Medieval Thinkers: Al-Rāzī*. New York: Oxford University Press, 2021.
- Arieti, James A. – Wilson, Patrick A. *The Scientific & the Divine*. Maryland: Rowman & Littlefield Publishers, 2003.
- Aristoteles. *Fizik*. çev. Saffet Babür. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2019.
- Aristoteles. *Metafizik*. çev. Y. Gurur Sev. İstanbul: Pinhan Yayıncılık, 2017.
- Arslan, Hulusi. “Mu’tezilî Düşüncede İlahî Fiil-İnsânî Fiil Ayırımı ve Bu Ayırımın Temel Kriterleri”. *Dinî Araştırmalar* 6/16 (2003), 55-74.
- Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbu't-Temhîd*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1957.
- Bayın, İrfan. *İslâm Düşüncesinde Felsefe-Kelâm İlişkisi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Bulgen, Mehmet. *Kelâm Atomculuğu ve Modern Kozmoloji*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2018.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Arap-İslâm Kültürünün Akıl Yapısı*. çev. Burhan Köroğlu – Hasan Hacac – Ekrem Demirli. İstanbul: Kitabevi, 2000.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Mısır: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1938.
- Cürcânî, Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-Mevâkıf Mevâkıf Şerhi*. çev. Ömer Türker. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Cüveynî, Ebu'l- Meâlî Abdülmelik b. Abdullah b. Yusuf. *Luma'u'l-Edille fî Kavâidi Akâidi Ehli's-Sünne ve'l-Cemaa*. thk. Fevkiye Huseyn Mahmud. Beyrut: Âlimu'l-Kütüb, 1987.
- De Boer, Tjitze Jacobs. *İslâm'da Felsefe Tarihi*. çev. Yaşar Kutluay. İstanbul: Pınar Yayınları, 2022.
- Ebû Hanîfe, Numan b. Sabit. *el-Fıkhu'l-Ekber, İmâm-ı A'zam'ın Beş Eseri*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2011.
- Erdem, Engin. *İlahî Ezelilik ve Yaratma Sorunu*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfî'l-Musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2009.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Ârâu Ehli'l-Medîneti'l-Fâdıla*. thk. Albert Nasrî Nâdir. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1986.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *es-Siyâsetü'l-Medeniyye*. thk. Fevzî Mitrî Neccâr. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, ts.
- Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed. *Uyünü'l-Mesâil*. çev. Mahmut Kaya. *Felsefe Metinleri içinde*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-İktisâd fî'l-İ'tikâd İtikadda Orta Yol*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Maksadü'l-Esnâ fî Şerhi Esmâi'l-Hüsnâ*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2003.

- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*. 10 Cilt. Cidde: Dâru'l-Minhâc, 2011.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *Tehâfütü'l-Felâsife Filozofların Tutarsızlığı*. çev. Mahmut Kaya – Hüseyin Sarıoğlu. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Gül, Ekrem Sefa. “Âlemin Hudûsü, Tikellerin Zamansallığı ve Değişebilirliği ile İnsan Özgürlüğü Bağlamında İlahî Sıfatların Ezelîliği”. *Kelam Araştırmalar Dergisi* 16/1 (2018), 129-156.
- Günaltay, M. Şemsettin – Bayın, İrfan. *Kelâm Atomculuğu ve Kaynağı Sorunu*. Ankara: Fecr Yayınları, 2008.
- Hasan el-Basrî. “Risâle”. çev. Lütfi Doğan – Yaşar Kutluay. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3-4 (1954), 75-84.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyin. *Kitâbu'l-İntisâr*, thk. Neyberg. Beyrut: Dâru'l-Arabiyyeti'l-Kitâb, 1993.
- İbn Fûrek. *Mücerredü Makâlâti's-Şeyh Ebi'l-Hasen el-Eş'arî*. thk. Daniel Gimert. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1987.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- İbn Rüşd. *Tehâfütü't-Tehâfüt*. thk. Süleyman Dünya. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Meârif, 1964.
- İbn Sînâ. *Kitâbu'n-Necât*. thk. Mâcid Fahrî. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1985.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Fizik*. çev. Muhittin Macit – Ferruh Özpilavcı. 2 Cilt. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- İbn Sînâ. *Kitâbu's-Şifâ Metafizik*. çev. Ekrem Demirli – Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- İskenderoğlu, Muammer. “İslam ve Hıristiyan Düşüncesinde Âlemin Ezelîliği Tartışmaları Üzerine”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/2 (2005), 43-54.
- Jackson, Roy. *Doğuşundan Günümüze İslam Felsefesi*. çev. Atilla Alan. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. thk. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Kenny, Anthony. *Batı Felsefesinin Yeni Tarihi*. çev. Serdar Uslu. 4 Cilt. İstanbul: Küre Yayınları, 2017.
- Kılavuz, Ahmet Saim. “Ezel”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş – Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi – Yeni Yaşam Yayınları, 2020.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Kitâbu't-Tevhîd*. thk. Bekir Topaloğlu – Muhammed Aruçi. Ankara: İsam, 2003.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim. *Sahihu'l-Müslim*. thk. Râid b. Sabrî b. Ebî Alfe. Beyrut: Dâru'l-Hadâra li'n-Neşr ve't-Tevzî, 2015.
- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Bahrü'l-Kelâm*. thk. Veliyyü'd-Dîn Muhammed Salih el-Ferfûr. Dimeşk: Mektebetü Dâri'l-Ferfûr, 2000.

- Nesefî, Ebu'l-Muîn. *Tabsıratü'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed el-Enver Hâmid Îsâ. 2 Cilt. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2011.
- Neşşâr, Ali Sâmi. *İslâm'da Felsefî Düşüncenin Doğuşu*. çev. Osman Tunç. 2 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.
- Ömer b. Abdülazîz. “er-Risâle fi'r-Red ale'l-Kaderiyye”. çev. Cemalettin Erdemci. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 192-203.
- Platon. *Timaios*. çev. Özgüç Orhan. Ankara: Fol Kitap, 2022.
- Plotinus. *The Enneads*. ing. çev. George Boys-Stones – John M. Dillon vd. UK: Cambridge University Press, 2018.
- Râzî, Fahreddin. *el-İşâre fî İlmi'l-Kelâm*. thk. Hânî Muhammed Hâmid Muhammed. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2007.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mebâhisü'l-Meşrikiyye*. 2 Cilt. İran: İntişârâtü Beydâr, ts.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mesâilü'l-Hamsûn fî Usûli'd-Dîn*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1990.
- Râzî, Fahreddin. *el-Metâlibü'l-Âliye mine'l-İlmi'l-İlâhî*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1987.
- Râzî, Fahreddin. *Me'âlimü Usûli'd-Dîn Kelâm İlminin Esasları*. çev. Muhammet Altaytaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Râzî, Fahreddin. *Muhassalu Efkarî'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâtü'l-Ezheriyye, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Şerhu 'Uyûni'l-Hikme*. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık, ts.
- Râzî, Fahreddin. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.
- Ross, W. David. *Aristoteles*. çev. Ahmet Arslan. İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2011.
- Tarakçı, Muhammet. *St. Thomas Aquinas*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Teftâzânî, Ebu'l-Vefâ. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ali Kemal. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 2014.
- Türker, Ömer. “Halk Teorisi (Yoktan Yaratma)”. *Metafizik: Ekoller, Yöntemler ve Büyük Anlatılar*. haz. Ömer Türker. 1/360-383. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2023.
- Wolfson, H. Austryn. *Kelâm Felsefeleri*. çev. Kasım Turhan. İstanbul: Kitabevi, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/58-63. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kıdem”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/393-394. Ankara: TDV Yayınları, 2022.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki Etkileri -Bâbürlülerin Gerilemesi Özelinde-

The Impacts of Orientalist Historiography on Sayyid Ahmad Khān and the Aligarh Movement -Specific to the Decline of the Bâbürids

Salih KALKAN

<https://orcid.org/0000-0003-4797-3355>

salikhalkan@gmail.com

Bağımsız Araştırmacı |

Dr., İslam Mezhepleri Tarihi, Kayseri, Türkiye

Dr., Independent Researcher, Department of History of Islamic Sects, Kayseri, Türkiye

Atıf | Cites As

Kalkan, Salih “*Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki Etkileri - Bâbürlülerin Gerilemesi Özelinde-*” *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 119-140.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1569466>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 17 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Impacts of Orientalist Historiography on Sayyid Ahmad Khān and the Aligarh Movement -Specific to the Decline of the Bābūrīds

Abstract

The Bābūrīds, who ruled over the Indian subcontinent from 1526 to 1858, were a Turkish-Islamic state that continuously expanded their domain since their foundation. Under the reign of Aurangzeb 'Ālamgīr (d. 1707), the Bābūrīds became the most powerful political entity in the region. However, following Aurangzeb's death, the empire rapidly lost influence and, within fifty years, was forced to share its authority with the British, who were conducting colonial activities in the area. Despite the concurrent and interconnected processes of the Bābūrīds' decline and British colonial expansion in India, British Orientalists during the colonial period portrayed the decline of the Bābūrīds as an internal matter, unrelated to British interventions. They presented the British colonial administration as saviors rescuing a decaying civilization. This Orientalist perspective positioned the Bābūrīds' decline in the eighteenth century while limiting British colonialism to the nineteenth century. This viewpoint had a formative influence on the developing local historiography regarding this subject. As a reflection of this influence, both Hindu nationalists and Indian Muslims, despite approaching the matter from different perspectives, largely treated the process through a one-sided lens focused on the Bābūrīds, aligning with the approaches of British Orientalists. Among Indian Muslims, the Aligarh Movement and its first leader, Sayyid Aḥmad Khān (d. 1898), played a prominent role in shaping this approach and the development of local historiography. It is evident that Sayyid Aḥmad Khān's views on the historical process in general, and on the Bābūrīds in particular, were strongly influenced by the framework drawn by British Orientalists. In the post-colonial period following World War II, new perspectives on the decline of the Bābūrīds emerged within local historiography, particularly focusing on economic motives from a Marxist perspective. These new approaches were mainly voiced by historians associated with the Aligarh Movement. However, it is notable that these approaches, like their predecessors, remained largely aligned with the Orientalist framework by focusing solely on the Bābūrīds. From this vantage point, it can be posited that the unilateral conduct of the Bābūrīds' decline process contributed to the British colonialism having a 'constructive' rather than a 'destructive' vision in the region, due to the manner in which it was conducted. Consequently, this study examines the influence of the colonial historical narrative constructed by the British for imperialist purposes on the shaping of local literature, with a particular focus on the Bābūrīds, while highlighting the Orientalist impact on the Aligarh Movement's interpretations of the historical process in the Indian subcontinent.

Keywords: History of Islamic Sects, Orientalism, Aligarh Movement, Bābūrīds, Syed Ahmad Khan.

Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki Etkileri -Bābürlülerin Gerilemesi Özelinde-

Öz

Bābürlüler, 1526-1858 yılları arasında Hindistan coğrafyasında hüküm sürmüş bir Türk-İslam Devletidir. Kuruluşundan itibaren tahakküm alanını daima genişleten Bābürlüler, Evrengzib Ālemgīr (ö. 1707) döneminde Alt Kıta'nın en kudretli siyasi teşekkülü haline geldi. Fakat Evrengzib'in vefatı ile birlikte söz konusu siyasal yapı son derece hızlı bir şekilde irtifa kaybına uğrayarak sahip olduğu otoriteyi sadece elli sene içerisinde, bölgede sömürgecilik faaliyetlerinde bulunan İngilizlerle paylaşmak zorunda kaldı. Hindistan'da, Bābürlülerin gerilemesi ve İngiliz sömürgeciliğinin yayılması eşzamanlı ve birbirleriyle irtibatlı süreçler olmasına rağmen sömürge döneminde yürütülen tarihsel çalışmalarda İngiliz oryantalistler Bābürlülerin gerilemesini, İngiliz müdahalelerinden bağımsız bir iç mesele olarak sunarlar. Bunun üzerine inşa edilen İngiliz sömürge idaresini ise çürüten bir medeniyeti kurtaran güçler olarak tasvir ederler. Oryantalist bir perspektif ile ele alınan Bābürlülerin gerilemesi böylece on sekizinci yüzyıla oturtulurken, İngiliz sömürgeciliği ise on dokuzuncu yüzyıl ile tahdit edilir. Bu bakış açısının mezkûr konu ile ilgili gelişen yerli tarih yazımı üzerinde biçimlendirici bir etkiye sahip olduğu görülür. Bu etkinin bir tezahürü mahiyetinde hem Hindu ulusalçılar, hem de Hintli Müslümanlar farklı perspektiften konuya yaklaşmakta olsalar dahi genel itibarıyla süreci İngiliz oryantalistlerin yaklaşımlarına uygun olacak şekilde Bābürlüler üzerinden tek taraflı olarak yürütmektedirler. Hintli Müslümanlar arasında ilgili yaklaşımın ve yerli tarih yazımının şekillenmesinde çağdaş İslami akımlardan Aligarh Hareketinin ve bu hareketin ilk temsilcisi Seyyid Ahmed Han'ın (ö. 1898) ismi ön plana çıkar. Seyyid Ahmed Han'ın genel itibarıyla tarihsel sürece bakışında ve Bābürlüler özelinde yaklaşımlarının üzerinde İngiliz oryantalistlerin çizdikleri çerçevenin iz düşümlerinin olduğu rahatlıkla müşahade edilir. İkinci dünya savaşı sonrası post-kolonyal dönem itibarıyla Alt Kıta'da yerli tarih yazımı açısından Bābürlülerin gerilemesine ilişkin yeni bakış açılarının literatüre kazandırılmış olması söz konusudur. Marksist bir perspektifle ekonomik saikleri daha çok ön plana çıkararak bu yeni yaklaşımların, Aligarh Hareketi mensubu tarihçiler tarafından daha çok dillendirildiği ifade edilebilir. Fakat bu yaklaşımların da genel olarak süreci sadece Bābürlüler üzerinden yürüterek oryantalist çerçeve ile uyum içerisinde olması dikkat çeker. Tarihsel sürece ilişkin bu perspektifte Bābürlülerin gerilemesine ilişkin sürecin tek taraflı yürütülmüş olmasının, İngiliz sömürgeciliğinin zihinlerde "yıkıcı" olmaktan ziyade "yapıcı" bir tasavvura sahip olmasına katkı sunmakta olduğu savunulabilir. Nitekim hâlihazırdaki bu çalışma; Hindistan'da kolonyal dönemde İngilizler tarafından emperyalist kaygılarla üretilen tarihsel inşanın yerli literatürün biçimlenmesine olan etkisine

Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki Etkileri -
Bâbürlülerin Gerilemesi Özelinde-

Bâbürlüler özelinde odaklanırken, Alt Kıta’da modernist dini düşüncenin temsilcisi olan Aligarh Hareketi’nin tarihsel sürece ilişkin yaklaşımları üzerindeki oryantalist etkiye işaret etmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Oryantalizm, Bâbürlüler, Aligarh Hareketi, Seyyid Ahmed Han.

Giriş

Bâbürlüler, Hindistan’da¹ tarihsel süreçte teşekkül etmiş olan en kudretli siyasi yapılardandır. 1526 yılında kurulduğu tarihten itibaren siyasi, askeri, ekonomik ve kültürel açıdan sürekli gelişim gösteren Bâbürlüler, 1707 yılında vefat eden Evrengzîb Âlemgîr döneminde Alt Kıta’nın neredeyse tamamında nüfuz sahibiydi. Araştırmacılar, Evrengzîb’in vefat ettiği dönemde Bâbürlülerin Avrupa’dan daha büyük coğrafya ve nüfusu idare ettiği ve Batı Avrupa’nın en zengin ülkesi kabul edilen Fransa’dan on kat daha fazla ekonomik güce sahip olduğuna dikkat çekerler.² Fakat Evrengzîb’in vefatına müteakip sadece yarım asırlık süre, Bâbürlü idaresinin her şeyini kaybettiği bir zaman dilimi olarak belirir. Nihayetinde 1757 yılında Plassey Savaşı’nda İngilizlere mağlup olan Bâbürlülerin otoritesi hızla erirken buna mukabil İngiliz hegemonyasının Hindistan’ın tamamına tedricen yayıldığı müşahade edilir.³ Bâbürlülerin gerilemesi ile İngiliz emperyalizminin bölgede genişlemesinin bölgede eş zamanlı gelişmeler olması nedeniyle her iki gelişmenin birbiri ile irtibatlı olarak kritik edilmesi, tarihi realite açısından daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Fakat bu hususta gelişen literatürde hâkim yaklaşımın konuya sadece Bâbürlüler merkezinde odaklandığı görülür.

Kolonyal dönemde İngiliz oryantalistlerce şekillendirilen bu anlatıda Bâbürlülerin gerileme süreci genel olarak zorba veya basiretsiz idareciler, liyakatsiz devlet erkânı, şiddete dayalı dini uygulamalar, yozlaşmış toplumsal yapı gibi Bâbürlü Sarayı ve Hintli Müslüman toplum merkezinde iç dinamikler üzerinden okunarak, İngilizlerin emperyal politikalarından bağımsız bir şekilde ele alınmaktadır.⁴ Bu yaklaşımdan mülhem olarak Bâbürlülerin gerilemesi zamansal olarak on sekizinci yüzyıla konumlandırılırken, İngiliz sömürgeciliği ise daha sonraki bir zaman dilimine, yani on dokuzuncu yüzyıla ikame edilmektedir. Kurgulanan bu tarihsel tefrik, bir anlamda bizatihi yapısında mündemiç olan şartlar nedeniyle çökmüş olan bir medeniyeti yeniden imar etme görevinin İngilizlere tevdi edildiği bir muhtevaya sahiptir. Böylece İngilizlerin uyguladıkları sömürgecilik kapsamında anlam kazanması gereken politikalar, “beyaz adamın yükü”⁵ mahiyetinde “medenileştirme” projesine te’vil edilmiş olmaktadır.

Bâbürlü idaresinin gerilemesi hususunda oryantalistlerin emperyal hedeflerle şekillendirdikleri yaklaşımların, gerek Hinduların gerekse Alt Kıta Müslümanlarının algılarına nüfuz ederek yerel tarih yazımına tesir etmiş olduğu görülür. Nitekim ilgili literatürde

¹ 1947’ye kadar Hindistan coğrafyası, günümüzde Hindistan Devleti’nin siyasi sınırlarının ötesinde Alt Kıta’nın tamamını kapsayacak bir anlam çerçevesine sahipti. Nitekim günümüzde Pakistan, Bangladeş ve Hindistan gibi siyasi teşekküller tarafından temsil edilen bu coğrafyanın devasa bir yarım adadan müteşekkil olması nedeniyle Alt Kıta (Sub-Continent) olarak isimlendirildiği ifade edilir. Bkz. Sırrı Erinç, “Hindistan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998), 18/69.

² Fernand Grenard, *Asya’nın Yükselişi Ve Düşüşü*, çev. Orhan Yüksel (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992), 121; Audrey Truschke, “Hindu Milliyetçilerin Günah Keçisi: İftiraya Uğramış Bir Bâbürlü Sultanı Evrengzîb Âlemgîr”, çev. Mahmut Cihat İzgi, *Derin Tarih Özel Sayı 20* (Ocak 2022), 5.

³ Hindistan’da İngiliz hâkimiyetinin başlangıcının genel olarak 1757 olarak kabul edildiği aktarılır. Willem van Schendel, *A History of Bangladesh* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009), 49.

⁴ The Editors of Encyclopaedia, “Decline of Mughal Dynasty”, *Encyclopedia Britannica* (23 Eylül 2020).

⁵ Batı Avrupalılarca geliştirilen bu bakış açısının Hindistan’a refere edilerek on dokuzuncu yüzyılın sonunda “The White Man’s Burden” ismiyle bir şiirde ilk kez zikredildiği bilinmektedir. Rudyard Kipling, “The White Man’s Burden”, *The Kipling Society* (2021).

Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin süreç genel olarak tek taraflı bir şekilde iç dinamikler üzerinden yürütülerek İngiliz idaresi bunun üzerine konumlandırılmaktadır. Bu noktada Hintli Müslümanlar arasında modernist dini düşüncenin ilk temsilcisi olan Sir Seyyid Ahmed Han'ın bu konu özelindeki fikirlerinin İngiliz oryantalistlerle oldukça benzer olması dikkat çeker. Çağdaş İslami akımlardan Aligarh Hareketi, Seyyid Ahmed Han'ın dini, siyasi ve eğitimci kimliği etrafında teşekkül etmiş bir oluşumdur. Seyyid Ahmed Han sonrası Seyyid Mahmud gibi bu hareketin önde gelen isimlerinin de tarihsel algılarında Bâbürlülere ilişkin tasavvurun oryantalistlerin çizdikleri çerçeveden mühlhem olduğu anlaşılmaktadır.

İkinci dünya savaşı sonrası post-kolonyal dönemde Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin yeni yaklaşımların ortaya çıkmış olduğu görülür. Söz konusu bu yaklaşımlarda ülke sınırları içerisinde baş gösteren ekonomik sorunlar daha fazla vurgulanmaktadır. Bu araştırmacılar her ne kadar ekonomik problemleri gündeme taşımış olsalar bile mezkûr sorunları sömürgecilik faaliyetlerinden ziyade Bâbürlü yönetimi ile irtibatlandırmaktadırlar. Ekonomik saikleri ön plana çıkaran yeni yaklaşımların başını çektiği gruplardan birisi, Seyyid Ahmed Han'ın ilk temsilciliğini yaptığı Aligarh Hareketi tarihçileridir. Bu hareket mensuplarının Bâbürlüler ile ilgili görüşlerinde genel olarak Seyyid Ahmed Han'dan kendilerine tevarüs eden perspektifi sürdürdükleri ve süreci tek taraflı bir şekilde Bâbürlüler üzerinden yürüttükleri anlaşılmaktadır. Bu bağlamda oryantalistler tarafından emperyal hedeflerle kurgulanan Hindistan tarihi, bir taraftan ilgili literatürün şekillenmesine tesir ederken diğer taraftan Seyyid Ahmed Han'ın ve Aligarh mensuplarının Bâbürlüler ile ilgili algılarına nüfuz etmektedir.

Araştırmamızın sınırlılıkları bağlamında, Bâbürlülerin gerileme sürecine ilişkin literatürde yer alan iddiaların, reddedilmesi veya onaylanması gibi bir amaca matuf olmadığını belirtmek isteriz. Bu nedenle araştırmamıza konu edilen kaynaklarda zikredilen ve Bâbürlülere refere edilen iddiaların, yaşanan gerileme süreci ile irtibatının tartışılması, bu çalışmanın sınırları dışında kalmaktadır. Nitekim araştırmamız açısından ilgili literatüre ilişkin sorunsal olarak değerlendirilen husus, kolonyal dönemde oryantalistler tarafından üretilen ve sonraki dönemde oryantalist perspektifin hinterlandında gelişen çalışmalarda, sürecin tek taraflı bir şekilde Bâbürlülerle irtibatlı olarak ele alınıp İngiliz sömürgeciliğinin bunun dışında tutulmuş olmasıdır.

Aktarılan bu bilgiler ışığında hâlihazırdaki bu çalışma; öncelikle Hindistan'da kolonyal dönemde İngiliz oryantalistler tarafından geliştirilen tarih yazımının arka planındaki emperyal hedeflere, "*fikir-hadise irtibatı*" metodolojisi bağlamında dikkat çekmeye çalışmaktadır. Bunun yanında söz konusu tarihsel inşanın, çağdaş İslami akımlardan Seyyid Ahmed Han'ın bânisi olduğu Aligarh Hareketinin konu hakkındaki görüşlerine ve tarih yazımına olan yansımalarına odaklanmaktadır. Böylelikle kolonyal dönemde oryantalistler tarafından kurgulanan Batı merkezîliğine refere olunan tarihsel inşanın, modern dönemde Müslümanların tarih algısı üzerindeki iz düşümlerine işaret edilmeye çalışılmaktadır. Bir diğer hususta ise Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin yerli literatürdeki boşluğa dikkat çekilerek, sürecin tek taraflı iç dinamikler üzerinden yürütülmesi yerine İngiliz emperyalizminin faaliyetleri ile birlikte ele alınacak yeni çalışmalara olan ihtiyacın vurgulanması amaçlanmaktadır. Bu hedefler bağlamında öncelikle tarihsel arka planı ana hatlarıyla çerçevelemek, akabinde ise konu hakkında gelişen yaklaşımları bunun üzerine konumlandırmak maksadın hâsıl olması açısından daha isabetli olacaktır.

1. Tarihsel Arka Plan

Hint Alt Kıtası tarih boyunca çok sayıda farklı gücün egemenliği altında yaşamış bir coğrafyadır. Bölgenin uygun iklimsel ve coğrafi şartları ile kadim geleneklere ev sahipliği yapıyor oluşu, bölgede çok sayıda siyasi teşekkülün kurulmasını tetikleyen başat unsurlardandır. Hz. İsa'dan önce çeşitli güçlerin siyasi mücadele sahası olan Alt Kıta'nın, bu tarihten itibaren iki büyük siyasi kırılma yaşadığı ifade edilebilir. Bunlardan ilki, bölgede sekiz asırdan fazla bir süre etkisini hissettiren Türk-İslam devletlerinin faaliyetleri iken diğeri ise on altıncı yüzyılın başlarından itibaren tedrici olarak Hindistan'ın Batı Avrupalı güçlerce sömürgeleştirilmesidir.

İslamiyet, bi'setin hemen akabinde Arap tüccarlarla Hindistan'a taşınmış olmakla birlikte, sekizinci yüzyılın başlarında Muhammed b. Kāsım es-Sekafî (ö. 715) komutasında gönderilen fatihler eliyle Alt Kıta'nın Sind Bölgesi'nde Emeviler Dönemi'nde meskûn hale gelebildi.⁶ On birinci yüzyılın başlarında Gazneli Sultan Mahmud'un (ö. 1030) meşhur on yedi seferi ile Alt Kıta'nın içlerine doğru başlayan Türk-İslam akınları, Gurlu hanedanlığının etkili olduğu dönemde artarak devam etti.⁷ İlk Türk-İslam akınlarının Alt Kıta'nın içlerinde devamlı bir iskân planının olmamasına rağmen sonraki girişimler için sağlam bir dayanak noktası oluşturduğu görülür. Bu durum 1206 yılında Delhi Türk Sultanlığı ile köklü bir değişime uğrayarak ilk kez Alt Kıta'nın içlerine doğru daimî bir yerleşime dönüştü. Delhi merkezli bu devlet yapılanması yaklaşık üç asır boyunca Horasan ve Mâverâünnehir bölgesinden gelen ve büyük çoğunluğu Türk olan hanedanlıklar tarafından idare olundu.⁸ 1526 yılına kadar devam eden bu sürece yine bir Türk-İslam Devleti olan Bâbürlüler yeni bir halka ekledi.

Bâbürlüler, Emir Timur'un (ö. 1405) torunu Bâbür Şâh (ö. 1530) tarafından 1526 yılında Pânîpet Savaşı'nın akabinde kuruldu.⁹ Bâbür Şâh ve oğlu Hümâyun (ö. 1556) dönemlerinde Agra-Delhi Bölgesi'ndeki varlığını tahkim eden Bâbürlü Devleti, üçüncü sultanı Celâlüddîn Ekber Şâh (ö. 1605) Dönemi'nde ise Alt Kıta'nın kuzey bölgelerinin tamamını kontrol altına almayı başardı. Ekber Şâh döneminde siyasi ve bürokratik teşekkülün hemen hemen tamamlandığı düşünülmektedir.¹⁰ Bu süreçten itibaren tahakküm alanını Alt Kıta'nın diğer bölgelerine doğru genişleten Bâbürlü Devleti, Şah Cihan (ö. 1658) ve Evrengzîb Âlemgîr (ö. 1707) gibi sultanlar elinde büyük bir siyasi organizasyona dönüştü. Hatta "*Altın Çağ*" olarak nitelenen Şah Cihan Devri¹¹ akabinde yönetimi devralan Evrengzîb idaresinde Bâbürlüler, Hindistan karasında tarih boyunca bir devletin ulaşabileceği en büyük sınırlara ulaşmayı başaran ilk siyasi teşekkül oldu.¹² Dârü'lislâmın sınırlarının Alt Kıta'nın neredeyse tamamına yayılmasında ve bölgenin İslamlaşmasında Bâbürlülerin hatırı sayılır bir etkisi olduğu bilinmektedir. Nitekim Alt Kıta'da asırlar boyu devam eden Türk-İslam hâkimiyetinin Hindistan'ın tarihine vurduğu mührün

⁶ Ahmed b. Yahyâ Belâzurî, *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda (İstanbul: Siyer Yayınları, 2013), 496.

⁷ Abdülkâdir b. Mülûkşâh el-Bedâünî, *A History of India Muntakhabu-t-tawarikh(Müntehabü't-tevârih Târîh-i Bedâ'ünî)*, çev. George S. A. Ranking (New Delhi: Atlantic Publishers, 1990), 1/64-87.

⁸ Delhi Türk Sultanlığı'nın kuruluşu, gelişmesi ve dağılması hakkında geniş malumat için bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946), 1/269-467.

⁹ Zahirüddîn Muhammed Bâbür, *Bâbürnâme*, çev. Arat Reşit Rahmeti (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1970), 3/435-440.

¹⁰ Vincent Arthur Smith, *Akbar the Great Mogul, 1542-1605* (Oxford, Clarendon Press, 1917), 354-355; Ahmet Aydın, *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint* (İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021), 175-176.

¹¹ Azmi Özcan, "Şah Cihan", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010), 38/252.

¹² Audrey Truschke, *Aurangzeb The Man and The Myth* (Newyork: Penguin Books, 2017), 1.

günümüze tevarüs eden yansımaları, bölgenin soyut ve somut kültürel bakiyesinde net bir şekilde müşahede edilir.¹³

Bâbürlüler ile ilgili araştırmamız bağlamında dikkat çeken husus -daha önceden işaret edildiği üzere- gücünün zirvesindeyken 1707 yılında Evrengzîb'in vefatına müteakiben devletin baş döndürücü bir hızla dağılma sürecine girmesidir. Sadece yarım asırlık bir sürede o zamana kadar elde edilen neredeyse tüm birikimini kaybeden Bâbürlüler, 1757 Plassey Savaşı sonrası sahip oldukları otoriteyi tedricen İngiliz sömürge idaresine pay etmek durumunda kalmıştır. Şüphesiz Avrupa Kıtası'ndan daha büyük bir coğrafya ve insan nüfusunu idare eden Bâbürlülerin, son derece hızlı bir şekilde irtifa kaybetmiş olması, Hindistan'a yönelik Batılı istilalardan bağımsız ele alınabilecek bir gelişme değildir. Bu bağlamda bölgeye yönelik sömürgeci güçlerin işgalleri, tarihsel arka plana ilişkin ikinci kırılmaya işaret eder.¹⁴

On altıncı yüzyılın başlarında Vasco de Gama (ö. 1524) önderliğinde Portekizliler ile başlayan ve akabinde diğer Batı Avrupalı güçlerin de katılımıyla genişleyerek devam eden Batılı istilalara, on yedinci yüzyılın başında İngilizler dâhil oldu. Bizzat İngiltere Kraliçesinin beratı ile 1601 yılında kurulan İngiliz Doğu Hindistan Şirketi (*British East Indian Company*)¹⁵ marifetiyle bu tarihten itibaren hassas bir siyaset ve diplomasi takip eden İngilizler, süreç içerisinde Hindistan coğrafyasındaki diğer sömürgecileri saf dışı bırakmayı başardı. Bunun yanında Alt Kıta'nın en güçlü devleti olan Bâbürlülerin zayıflatılmasıyla açılan sahaya yayılan İngilizler, izledikleri çeşitli stratejiler ile yerel idarelerin ve nihayetinde 1858 yılında Bâbürlüler'in varlıklarına resmen son vererek Hindistan'ın tek hâkimi oldu. On dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren İngiltere Kraliçesi'nin toprağı kabul edilen Hindistan, 1947 yılındaki bağımsızlık mücadelesine kadar *British India* veya *British Raj* terkipleriyle tanımlandı.¹⁶

¹³ Bölgede kurulan Türk ve İslam devletleri hakkında detaylı malumat için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1946; Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948), 2/1-570; Ayrıca Türk-İslam Medeniyetinin Alt Kıta'nın soyut ve somut kültürüne ilişkin tesiri için bkz. Aydın, *Yavana*; Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam Algısı* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2019).

¹⁴ Tarih boyunca Hindistan coğrafyasına yönelik çok sayıda işgal girişimi olsa da on altıncı yüzyılın başlarından itibaren Batı Avrupalılarca başlatılan girişimi diğerlerinden ayırt eden en önemli unsur, Batı Avrupalı güçlerin Alt Kıta'da gerek ticari ve siyasi gerekse dini ve kültürel yerleşik tecrübelerin tamamı ile bir çatışma zemini üretmek onları ötekileştirmesi ve kendi menfaatleri doğrultusunda yeniden yapılandırma gayretinde olmasıdır. Bu durum çalışmamız bağlamında sömürgeciliği diğerlerinden ayırt etmemize neden olan unsurlardandır. Alt Kıta'da Müslümanların tahakkümünün sekiz asırdan fazla sürmüş olmasına rağmen Hinduizm'in kıyas kabul etmeyecek kadar bölgede yaygınlığını muhafaza etmiş olması ise Türk-İslam Medeniyetinin "öteki" ile kurduğu ilişkinin çatışma ve yok etme üzerinden kurmadığının ve sömürgeci bir mahiyete sahip olmadığını göstermektedir.

¹⁵ İngiliz Doğu Hindistan Şirketi, günümüzdeki çok uluslu şirketlerin öncüsü olarak betimlenebilir. Bkz. Gamze Mercan vd., "Çok Uluslu Şirketler ve Türkiye: Küresel Asgari Kurumlar Vergisi", *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 5/Özel Sayı (17 Aralık 2023), 113; Ancak söz konusu bu Şirket bir takım nitelikleri sayesinde günümüzdeki çok uluslu şirketlerden farklılaşır. Nitekim İngiliz Doğu Hindistan Şirketi; "Bu ticari müessesese, bir kaç milyonluk bir yıllık kârı yöneten, altmış bin kişilik bir orduyu emrinden bulunduran ve milyonların hayatı üzerinde tasarrufu olan politik bir model haline gelmişti" şeklinde tanımlanır. Bkz. Michael Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam / Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*, çev. Mehtap Çakır (İstanbul: Matbu, 2015), 156.

¹⁶ Alt Kıta'nın sömürgeleştirilme süreci ile ilgili bkz. Yusuf Hikmet Bayur, *Hindistan Tarihi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950), 3/56 vd.; Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, ed. Mahmud Husain (Karachi: Pakistan Historical Society, 1955), 299 vd.; Ayrıca söz konusu sürecin siyasi, askeri ve kültürel yansımalarına ilişkin tarafımızca hazırlanmış doktora çalışmasına da müracaat edilebilir. Bkz. Salih Kalkan, *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği* - (Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024), 108-152.

Oryantalist Tarih Yazımının Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketi Üzerindeki Etkileri -
Bâbürlülerin Gerilemesi Özelinde-

Hindistan’da sömürgecilik faaliyetleri on altıncı yüzyıl itibarıyla başlamış olsa da İngilizlerin sürece dâhil olması ile birlikte sömürgeciliğin farklı biçimlerinin Alt Kıta’ya taşınmış olduğu görülür. Buna göre önceleri ticari zeminde başlayan sömürgecilik çalışmaları ilk bir buçuk asırlık süreçte genel olarak bu kimliği muhafaza ederken, bunun akabindeki gelişmeler ise sömürgeciliğin siyasi ve askeri emperyal hedefleri de bünyesinde barındıran bir faaliyet sahasına dönüştüğünü göstermektedir. 1757 yılında gerçekleşen Plassey Savaşı neticesinde Alt Kıta’nın doğu yakasında bulunan Bengal Bölgesi’nin resmi olarak kontrolünün Doğu Hindistan Şirketi’ne geçmesinden sonra İngilizler, Alt Kıta’nın diğer bölgelerine doğru askeri ve siyasi sınırlarını tedricen genişlettiler.¹⁷ Ticari, siyasi ve askeri olarak İngiliz hegemonyası altına giren bölgelerde kalıcılığın sağlanması adına sömürgeciliğin yeni bir biçimine geçildiği anlaşılmaktadır. Zihinsel sömürü olarak da tariflenebilecek olan bu sürece katkı sunan faaliyetlerden birisi, Hindistan tarihine ilişkin oryantalistlerin yürüttükleri çalışmalarıdır.¹⁸ Nitekim İngiliz Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde on sekizinci yüzyılın son çeyreğinde faaliyet gösteren İngiliz oryantalistlerin ilk olarak Alt Kıta’nın tarihine ilişkin çalışmalara yönelmiş olmaları bu durumun göstergelerindedir.¹⁹ İngiliz oryantalistinin babası olarak telakki edilen ve 1783 yılında Yüksek Mahkeme Hâkimi olarak Bengal Bölgesi’ne getirilen²⁰ Sir Willam Jones (ö. 1794) öncülüğünde organize edilen tarihsel çalışmalara daha sonraları birçok oryantalist isim katıldı. Bu oryantalistler arasında James Mill (ö. 1836), Sir Henry Miers Elliot (ö. 1853), Mountstuart Elphinstone (ö. 1859), John Stuart Mill (ö. 1873), Sir William Wilson Hunter (ö. 1900) ve Vincent Arthur Smith (ö.1920) gibi isimler tarih yazımı ile ön plana çıkmaktadır.²¹ Bu isimler tarafından Alt Kıta’nın tarihsel sürecine yönelik üretilen metinlerde, “*Mughal Empire*” terkihi ile betimlenen Bâbürlülerin ve onların gerileme sürecinin özel bir konum elde ettiği anlaşılmaktadır.²²

¹⁷ Taha İsmet Özel, *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi* (İstanbul: Vadi Yayınları, 2021), 254; Seyyid Ahmed Han, Hindistan tacının İngilizlere bu savaş neticesinde geçtiğini düşünmektedir. Bkz. Seyyid Ahmed Han, *The Causes of the Indian Revolt*, çev. His Two European Friends (Benares: Medical Hall Press, 1873), 6.

¹⁸ Truschke “*Tarihi, modern düşüncelerimizi yansıtabilecek boş bir sayfa olarak kullanmak veya geçmişi bugünün ihtiyaçları doğrultusunda sil baştan yeniden inşa etmek tarih yazımındaki en uç noktalar*.” diyerek İngiliz oryantalistler tarafından emperyalist maksatla kurgulanan tarihsel sürece atıfta bulunur. Bkz. Truschke, “Hindu Milliyetçilerin Günah Keçisi: İftiraya Uğramış Bir Bâbürlü Sultanı Evrengzib Âlemgir”, 9.

¹⁹ İngiliz oryantalistlerin çalışmaları ilk olarak 1773-1785 yılları arasında Bengal Bölgesi’nde Sömürgeci Sorumlu Genel Vali sıfatı ile görev yapan Warren Hastings’in (ö. 1818) kültür politikaları ile irtibatlandırılır. David Kopf, *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835* (Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969), 13-21; Patrick Turnbull, *Warren Hastings* (New English Library, 1975), 51; Kana Tomizawa, “Sympathy and Prejudice: Late Eighteenth-Century British ‘Orientalists’ and Their Ambiguous Attitudes towards India”, *Slavic Research Center, Hokkaido University, Comparative Studies on Regional Powers* 3/13 (2013), 130; Hastings aynı zamanda İngiliz sömürge sisteminin bürokratik alt yapısını oluşturan bir kimse olarak değerlendirilir. Bkz. “Warren Hastings, Maker of British India(1935)”, *Journal of The Royal Central Asian Society* 22/3 (1935), 476-480; Kalkan, *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan’da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği -*, 122-124.

²⁰ A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943), 30; Yücel Bulut, “Hindistan’da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones”, *İstanbul University Journal of Sociology* 3/6 (10 Şubat 2012), 97.

²¹ Manan Ahmed Asif, “How the British Convinced Hindus That Muslims Were Despots and Religious Invaders”, *Scroll.In* (16 Eylül 2017).

²² Söz konusu oryantalistlerin bu konuda kaleme aldıkları çalışmalar için bkz. James Mill, *The History of British India* (London: J. Madden, 1858); Mountstuart Elphinstone, *The History of India* (London: London: J. Murray, ts.); W.W. Hunter, *The Indian Musalmans* (London: Trübner and Company, 1876); William Wilson Hunter, *A History of British India* (London, Newyork and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1900); Vincent Arthur Smith, *The Oxford History of India, From the Earliest Times to the end of 1911* (Oxford: Oxford at The Clarendon Press, 1923).

İngiliz hegemonyasından önce Alt Kıta'nın uzun bir süre Türk-İslam medeniyetinin hinterlandında yer almış olmasının, İngiliz tarihçiliğinin hedefine bu yapıyı koymasına neden olduğu anlaşılmaktadır. Demografik yapı itibarıyla heterojen olan Hindistan toplumunda, Hinduizm inancına mensup olanların Müslümanlardan uzaklaştırılarak İngiliz idaresine yakınlaştırılma çabası, söz konusu yaklaşımların Türk-İslam medeniyetine odaklanmasının en önemli etkenlerinden birisi olarak karşımıza çıkar. Seyyid Ahmed Han'ın yakın dostu ve dönemin müşahitlerinden olan Altaf Hüseyin Hâlî, İngiliz oryantalistlerin Hint tarihine ilişkin geliştirdikleri yaklaşımların, Hinduları Müslümanlardan nefret ettirdiğini belirtir.²³ Söz gelimi İngilizlerin idaresine geçmesinin akabinde Bengal Bölgesi'nde yaşayan Bankim Chandra Chatterjee isimli yazar, Hindu ulusalcılığının simge isimlerinden birisidir. Chatterjee'nin, on dokuzuncu yüzyılın sonlarında yazdığı *Anandamath* isimli romanı İngiliz oryantalistlerin yaklaşımlarının yerli literatüre olan etkisini gösteren ilk kaynaklardan kabul edilebilir. Haddizatında söz konusu romanında Chatterjee, İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin sömürge politikaları karşısında isyan eden Hinduların hikâyesini konu edinmiş olsa da, Bengal'deki Müslüman Bâbürlü idaresinin üzerinde daha fazla durur ve bu süreci karanlık ve baskıcı bir dönem olarak resmeder. Nitekim romanı İngilizceye kazandıran Nares Chandra da çalışmanın önsözünde, yazarın İslam düşmanlığını öncelediğini fakat bunun o dönemde İngiliz oryantalistler tarafından oluşturulan Müslüman imajı ile ilgili bir durum olduğunu ifade etmektedir.²⁴

Sonuç olarak tarihsel arka plan bağlamında İngilizlerin Hindistan'da varlık göstermelerinden itibaren emperyal hedeflerinin önündeki en büyük engel olarak, ülkenin en güçlü siyasi organizasyonu olan Bâbürlü Devletin görmüş oldukları belirtilebilir. Nitekim 1686 yılında İngilizler tarafından girişilen başarısız bir askeri kalkışmadan²⁵ sonra neredeyse üççeyrek asır (1757 yılında kadar) bir daha doğrudan Bâbürlüler ile mücadele etmedikleri görülmektedir. Bu bağlamda İngiltere'nin Alt Kıta özelindeki emperyal beklentisinin hayat bulması için gerekli olan tek şeyin Bâbürlülerin gerilemesi olduğu anlaşılmaktadır. Alt Kıta'nın en güçlü siyasi organizasyonu olan Bâbürlülerin güçlerinin en zirvesinde oldukları dönemde İngiliz emperyal beklentilerini karşılayacak şekilde hızla gerilemesi ilginç bir gelişmedir. Fakat bu gelişmeden daha ilginç olan husus ise Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin oryantalistler tarafından üretilen tarihsel yaklaşıma göre genel olarak bölgede hegemonyasını genişleten İngilizlerin bu sürece dâhil edilmemiş olmasıdır.

2. Oryantalist Yaklaşımlar ve Literatüre Etkisi

İngilizlerin Alt Kıta'daki siyasi mevcudiyetlerinin henüz başındayken tarihsel çalışmalara yoğunlaşmış olmaları ilk etapta, yeni tanışılan bir medeniyetin tanınması gibi akademik ve kültürel bir merak ile ilişkilendirilebilir. Fakat ilgili çalışmaların ortaya koydukları yaklaşımlar üzerinden bir analiz yapılması gerekirse; Hint tarihine ilişkin oryantalist çalışmalara, akademik saiklerden ziyade emperyal hedeflerin yön tayin etmiş olması daha muhtemeldir. Nitekim bu çalışmaların kahir ekseriyetinde İngilizlerden önceki yönetimlerin menfî yönleri ön plana çıkarılarak İngiliz sömürge idaresinin meşru bir çerçeveye kavuşmasına odaklanılmıştır.

²³ Altâf Husseyin Hâlî, *Hayat-i-Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*, çev. K.H Qadiri - David J. Matthews (Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009), 99-100.

²⁴ Bankim Chandra Chatterjee, *The Abbey Of Bliss (Anandamath)*, çev. Nares Chandra (Calcutta: T.C. Dass at The Cherry Press and Padmini Mohan Neogi, ts.), iX-Xi.

²⁵ Marshall G. S. Hodgson, *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 3/160.

Bir başka ifadeyle; söz konusu çalışmalarla Hindistan'ın tarihsel süreci oryantalistler tarafından yeniden inşa edilerek, İngilizlerden önceki idarecilerin son derece olumsuz bir imaja sahip olmalarına çalışılmaktadır. Böylelikle İngilizlerin, Hindistan'ı işgal eden bir güç olarak değil, Alt Kıta'yı "zalim" idarecilerden temizleyen bir kurtarıcı olarak algılanmasına zemin hazırlanmış olmaktadır.²⁶ Daha önceden işaret edildiği üzere bu yaklaşımlarda rakip olarak değerlendirilen Bâbürlü idaresine özel bir ihtimam gösterilmiştir.

Oryantalist yaklaşımda veya onların tahakkümü altında gelişen ilgili literatürde Bâbürlülerin gerileme dönemi genel olarak ya doğrudan düşüşü gösterecek şekilde “*fall of*” kavramıyla ya da kademeli düşüşü ifade edecek şekilde “*decline*” kavramı ile tanımlanır.²⁷ Fakat araştırmalarda hangi kavram tercih edilirse edilsin Bâbürlülerin yıkılması genellikle tek taraflı olarak iç dinamikler üzerinden kurgulanan bir süreç ile ele alınır. Aynı zamanda bu süreç özellikle Bâbürlülerin en kudretli sultanı Evrengzîb'in uygulamalarının bir sonucu mahiyetinde değerlendirilir. Bu çalışmalarda genellikle içsel nedenlerle yıkılmış olan bir idareyi imar görevinin İngilizlere tahsis edilmesi söz konusudur.

Söz gelimi Alt Kıta'da teşekkül eden İngiliz sömürge idaresi tarafından istihdam edilen oryantalistlerden James Mill, 1817 yılında kaleme aldığı *The History of British India* isimli çalışmasında İngilizlerin bölgeyi kontrol etmesinden önce Hindistan'ın çoğunlukla zalim idareciler ve despotlar tarafından yönetildiğini iddia etmektedir. Bâbürlü idaresinin uygulamalarını onların dinleri ile irtibatlandıran Mill'in çalışmasının büyük bir bölümünde İslam inancının “*geri bir medeniyet*” olduğunu ispatlamaya çalışması dikkat çeker.²⁸ Böylece İngilizlerin bir işgalci olarak algılanmasından ziyade “*medeniyetin*” taşıyıcıları olarak görülmesini yeğlediği rahatlıkla anlaşılabilir. Yine aynı dönemde İngilizler adına bölgede görev yapan Mountstuart Elphinstone ise 1841 yılında ilk baskısını yaptığı *The History of India* isimli çalışmasında, Müslümanların (Bâbürlülerin) “zalim” bir yönetim olmasının yıkılmalarına neden olduğuna ve Alt Kıta'nın kurtarılması noktasında İngiliz idaresinin müdahalesinin meşruiyet taşıdığına yönelik argümanlar sunar. Onun bu yaklaşımı özellikle Sultan Evrengzîb'in konu edildiği bölümlerde ön plana çıkar. Elphinstone'a göre Evrengzîb'e hayran olan Müslüman tarihçiler bile onu başarılı bir hükümdar olarak yansıtmakta zorlanmaktadır. Nitekim Evrengzîb başarılı bir hükümdar olmasının aksine Hindulara yönelik “*zulüm*” içeren politikaları nedeniyle Bâbürlülerin sonunu getiren en önemli etkenlerden birisi olarak görülür.²⁹

Hindistan tarihine yönelik oryantalist bakış açısının en önemli temsilcilerinden kabul edilen³⁰ Vincent Arthur Smith, Bâbürlülerin çökme nedenlerini, Asya toplumlarının karakteristik

²⁶ Asif, “How the British Convinced Hindus That Muslims Were Despots and Religious Invaders” (16 Eylül 2017); Manan Ahmed Asif tarafından kaleme alınan gazete makalesinin Türkçesi için ayrıca bkz. Mahmut Cihat İzgi, “Bugünün Tartışmasına Düünden Bakmak”, *Gzt* (02 Nisan 2024).

²⁷ Sarkar Jadunath, *Fall of The Mughal Empire* (Madras, Bombay, Calcutta, New Delhi: Orient Longman LTD., 1971), 1/Söz konusu bakış açısına sahip bazı çalışmalar için bkz.; M. N. Pearson, “Symposium: Decline of The Mughal Empire”, *The Journal of Asian Studies* 35/2 (1976), 221-235; Irfan Habib, “The Agrarian Causes of the Fall of the Mughal Empire”, *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014); Dr. Neeraj Kant, “A Study on Decline and Fall of the Mughal Empire”, *International Journal of Research* 4/14 (2017), 5559-5562; Karen Leonard, “The ‘Great Firm’ Theory of the Decline of the Mughal Empire”, *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014); Satish Chandra, “The Jagirdari Crisis: A Fresh Look”, *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014).

²⁸ Mill, *The History of British India*, 1858, 2/479 vd.; Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam*, 200.

²⁹ Elphinstone, *The History of India*, 2/515-516.

³⁰ Rajiv Ahir, *A Brief History of Modern India* (New Delhi: Spectrum Books (P) Limited, 2017), 15.

özelliklerinde ve Bâbürlülerin kendi iç dinamiklerinde aramak gerektiğini düşünen oryantalistlerdendir. Smith'e göre; diğer Asya toplumları gibi Bâbürlülerin de sağlam köklere sahip olamamaları, despotik idarecilerin yönetim tarzlarından dolayı tebaalarının desteğini alamamaları, toplumsal olarak milli duygulardan yoksun olmaları, sistematik bir devlet yapısını oluşturamamaları gibi etkenler, Bâbürlülerin hızlı bir şekilde "çökmesine" neden olmuştur. O, Bâbürlülerin hızlı bir şekilde siyasi arenadan çekilmesi ile İngiliz emperyalizminin aynı hızla genişlemesi arasında herhangi bir irtibat kurulmaması kaygısıyla olsa gerek, "...*tarih hakkında az da olsa bilgi sahibi olan bir öğrenci, imparatorluğun aniden çökmesinden ziyade bu kadar uzun sürmesine şaşıracaktı*"³¹ şeklinde bir çıkarım yapar. Alt Kıta'nın Müslümanlar tarafından idare olunduktan sonra Hindu tebaanın eziyet çektiğine yönelik bakış açısı İngiliz oryantalistler tarafından geliştirilen tarihsel inşanın önemli bir parçasıdır. İngiliz Doğu Hindistan Şirketi'nin emperyal faaliyetlerini şiddetle eleştirdiği aktarılan ünlü filozof ve politikacı Edmund Burke (ö. 1797) bile konuşmalarında Hinduların Müslümanların baskısı altında acı çektiklerini savunuyordu.³² Bunun yanında 1842-1844 yılları arasında Hindistan'da Genel Vali olarak görev yapan Edward Law (ö. 1871) tarafından "özgür" İngiltere gelmeden önce Alt Kıta'da halkın eziyet ve acı içerisinde olduğunun vurgulandığı aktarılır.³³

Aktarılan isimlerden anlaşılacağı üzere, mezkûr dönemde Alt Kıta'da görev yapan İngiliz oryantalistler, Bâbürlülerin gerilemesini tek taraflı olarak Bâbürlüler veya onların dini düşünceleri üzerinden ele alırlarken, İngilizlerin sömürgecilik faaliyetlerini ise medenileştirici bir unsur olarak takdim etmektedirler. Modern dönem oryantalist yaklaşımlarda halen bu çizginin devam ettiğini gösteren örnekler mevcuttur. Söz gelimi modern araştırmacılardan olan Curtis, on sekizinci yüzyıla konumlandığı Bâbürlülerin gerileişini "çöküş" olarak tanımlar ve bu sürece gerekçe olarak yozlaşmışlık, savurganlık, yetersizlik gibi Bâbürlü idaresinden kaynaklanan nedenleri sunar. Bunun yanında Müslümanların da tıpkı Hindular gibi bölgeyi ileri bir seviye taşıyamadığı için İngilizlerin Hintlileri medenileştirmesi gerektiğini savunur.³⁴

Oryantalistlerin böyle bir tarihsel inşaya girişmesi, bölgede büyük bir sömürge sistemi kurmayı amaçlayan İngilizlerin emperyal beklentileri açısından anlaşılır bir durum olarak telakki edilebilir. Fakat mezkûr yaklaşımın bir takım yerli gruplarda da mâkes bularak konu ile ilgili Hindu tebaa üzerinde biçimlendirici bir etkiye sahip olduğu düşünülmektedir.³⁵ Bu hususta özellikle dini-siyasi ulusalcı bir kimlikle ortaya çıkan isimler bu perspektifin mirasçısı olarak mezkûr yaklaşımı devam ettirmişlerdir. Bâbürlüler üzerinden yürütülen propagandanın, Hindistan'ın iç siyasetinde Müslümanlara yönelik menfi politikalar üretebilmek için elverişli bir zemin olması, Hindu ulusalcılığının bu yaklaşımı üstlenmesinde en etkili âmil olarak görülebilir. Nitekim oryantalistlerin bu yaklaşımları günümüz Hindistan'ında Müslümanlara yönelik uygulanan olumsuz politikalara referans kaynağı olmaya devam etmektedir. Özellikle İngiliz oryantalistler tarafından olumsuzlanan ve kendisine, Hindu tapınaklarının yıkıcısı, dini despotik lider gibi imajlar atfedilen Evrengzîb Alemgîr'in,³⁶ günümüz Hindistan'ında geliştirilen İslam

³¹ Smith, *The Oxford History of India*, 465-466.

³² P. J. Marshall (ed.), *The Writings and Speeches of Edmund Burke* (Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1981), 5/2, 14.

³³ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam*, 186.

³⁴ Curtis, *Şarkiyatçılık ve İslam*, 177, 283.

³⁵ Asif, "How the British Convinced Hindus That Muslims Were Despots and Religious Invaders" (16 Eylül 2017).

³⁶ Adam Zaidan, "Mughal Dynasty", *Encyclopedia Britannica* (10 Eylül 2024).

karşıtı politikalara kendi pencerelerinden “meşru” bir çerçeve sunduğu, Alt Kıta’nın siyasetiyle ilgilenen herkesçe malumdur.

Önde gelen Hintli tarihçilerden olan Jadunath Sarkar’ın (ö. 1958), “*fall of*” kavramını tercih ettiği çalışmasında, Bâbürlülerin yıkılışı ile İngiliz sömürgeciliği arasındaki zamansal farkı daha da açtığı görülmektedir. Ona göre, Bâbürlülerin gerilemesinin kökenleri on sekizinci yüzyıldan neredeyse bir asır öncesine kadar geri götürülür. Sarkar’a göre devlet yönetimindeki “*yozlaşma*” 1627-1658 yılları arasında hüküm süren Şah Cihan Devri’nde başlar.³⁷ Onun yaklaşımında her ne kadar çöküşün izleri on yedinci yüzyılın ortalarına kadar geri götürülmüş olsa da, Sultan Evrengzîb’in uygulamaları gerilemenin ana eksenine oturtulur. Buna göre, Evrengzîb döneminde uygulanan dini politikaların katı olması ve buna karşı gelişen Hindu tepki, Bâbürlülerin kısa sürede “*çökmesine*” neden olmuştur. Burada, cizyenin geri getirilmesi, İslam dininin “*doğasında*” olması hasebiyle Evrengzîb’in, kendi devrinde Müslümanları savaş silahına dönüştürmesi, Hinduların tapınaklarının yıkılması, köylerinin yakılması ve İslam dinini kabul etmeye zorlanması gibi uygulamaların, Hindu tebaanın tepkisine sebep olduğu aktarılır. Nitekim onun çalışmasında Alt Kıta’da yaşayan Hinduizm mensupları arasındaki huzursuzluğun Bâbürlülerin yıkılması ile sonuçlandığı üzerinde durulur.³⁸ Sarkar, Bâbürlülerin “*yozlaşmış*” ve “*baskıcı*” politikalarının Alt Kıta’nın gerilmesine neden olduğundan, buna karşın bölgede teşekkül eden İngiliz idaresinin ise Hint toplumunu İngilizce eğitim kurumları vasıtasıyla modernleştirmiş olmasında sitayişle bahsetmektedir.³⁹

Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin olarak oryantalistlerin yaklaşımlarının sadece Hindu ulusalcılığı üzerinde etkili olmadığı görülmektedir. Bu noktada Hintli Müslümanlar arasında da Bâbürlülerin gerileme sürecini tek taraflı olarak Bâbürlüler üzerinden yürütme amacında olan yaklaşımlar vardır. Fakat konuya bu cihetten yaklaşan araştırmacılar genel olarak huzursuzluğun Hindu toplumunda değil Müslüman tebaada olduğunu vurgulayarak temelde Hindu ulusalcılarından ayrılmaktadır. Bu yaklaşımların birinde, Evrengzîb’in vefatından sonra saray çevresinde etkili olan ailelerin, mezhebi aidiyetlerinin Müslüman halk arasında güven ortamını yok ettiği üzerinde durulur. Buna göre, Şîî düşünceye mensup olan Zülfikâr Han (ö. 1713) ve *Bâre Seyyidleri* olarak isimlendirilen kimselerin, Bâbürlü yönetimi üzerindeki etkisi karşısında, Sünnî düşünceye mensup olan Nizâmülmülk Âsâfcah Kılıç Han (ö. 1748) gibi kimselerin onlarla girdikleri iktidar mücadelesi, Bâbürlü topraklarındaki huzur ortamını kaldırarak Müslümanların devlete olan güvenlerini zedelemiştir. Ayrıca merkezi hükümette yaşanan bu çatışmaların ürettiği otorite boşluğundan istifade ederek palazlanan bölgesel güçlerin etkisiyle yaşanan tüm bu gelişmeler, Bâbürlülerin hızlı bir şekilde çökmesine neden olmuştur.⁴⁰ Hintli Müslümanlar arasında toplum üzerinde yönlendirici bir etkiye sahip şahıslardan birisi ise Seyyid Ahmed Han ve onun düşünsel hinterlandında kurulan Aligarh Hareketidir. Söz konusu hareketin Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin serdettikleri görüşlerin, oryantalistlerin bu hususta çizdikleri çerçeve ile uyumlu olduğu müşahede edilir.

³⁷ Sarkar Jadunath, *Fall of The Mughal Empire*, 1971, 1/XVII.

³⁸ Sir Jadu Nath Sarkar, *A Short History of Aurangzib* (Calcutta: M.C. Sarkar, 1930), 148-168.

³⁹ Sarkar Jadunath, *Fall of The Mughal Empire* (Calcutta: M. C. Sarkar & Sons LTD., 1950), 4/343-351.

⁴⁰ Pakistan History Boards, *A Short History of Hind-Pakistan*, 312-313.

3. Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketinin Yaklaşımı

1817 yılında resmi olarak Bâbürlü idaresi altında bulunan Delhi’de dünyaya gelen Seyyid Ahmed Han’ın hayatının yarısının Bâbürlü idaresi altında, kalan diğer yarısının ise İngiliz idaresi altında geçtiği ifade edilebilir. Aristokrat sınıftan kabul edilen ailesinin hem Bâbürlü idaresi ile hem de İngilizlerle derin bağlantıları vardı. Babasının 1836-7 yılında vefat etmesine müteakiben Bâbürlü idaresi ile bağlarının zayıfladığı görülür. 1837-8 yılında İngiliz Doğu Hindistan Şirketi bünyesinde memur olarak çalışmaya başlayan Seyyid Ahmed Han’ın,⁴¹ özellikle dedesi Hoca Ferid’in (ö. 1828) İngilizler nezdindeki itibarı nedeniyle⁴² Şirket bünyesinde kariyerinin olumlu yönde şekillendiği anlaşılmaktadır. Hindistan’da 1857 yılında cereyan eden Sipahi Ayaklanmasının ise gerek Alt Kıta’nın siyasi tarihinde gerekse Seyyid Ahmed Han’ın kariyer ve düşüncesinde ciddi bir kırılmaya zemin hazırladığı savunulabilir.

Hindistan’da İngilizlerin sömürgecilik kapsamında uyguladıkları politikalar neticesinde Hintli toplumda biriken gerilim, 1857 yılında İngilizleri Alt Kıta’dan uzaklaştırmak adına topyekûn bir halk ayaklanmasına neden oldu. Tarihe 1857 Sipahi Ayaklanması olarak geçen bu hareket İngilizler tarafından son derece kanlı bir şekilde bastırıldı. Ayaklanmanın bastırılmasına müteakip 1858 yılında İngilizler, Bâbürlü idaresinin varlığına resmen son verdiler.⁴³ Esasında ayaklanma öncesi de facto olarak Alt Kıta’da hegemonya kuran İngilizler, bu tarihten itibaren fiili olan bir duruma resmiyet kazandırarak İngiliz sömürge idaresini kurdular. Seyyid Ahmed Han Ayaklanma esnasında Bicnûr’da görev yapıyordu. Ayaklanmaya katılanların karşında yer alarak bulunduğu bölgede ikamet eden yaklaşık yirmi İngiliz aileyi hayatı pahasına korudu. Seyyid Ahmed Han’ın bu tavrı, İngiliz idaresi tarafından takdirle karşılandı ve çeşitli rütbe ve ödüllerle taltif edildi.⁴⁴

1858 sonrası hayatının merkezine iki ana hedef yerleştiren Seyyid Ahmed Han, bu tarihten itibaren tüm alanlara ilişkin çalışmalarını bu hedefler ekseninde yürüttü. Bunlardan ilki İngiliz idaresi ile Hintli Müslümanlar arasında samimi bir dostluk ilişkisinin tesis edilmesidir. Diğer ise Hintli Müslümanların zihin dünyalarının Batılı modern paradigmalara ile şekillendirilmesidir. Nitekim 1863 yılında kurduğu *Bilim Cemiyeti* isimli dernek, 1869-70 yılları arasında gerçekleştirdiği yaklaşık on yedi aylık İngiltere ziyareti ve 1875 yılında kurduğu *Mohammedan Anglo Oriental College* (günümüzde *Aligarh Muslim University*) isimli okul gibi faaliyetlerinin tamamı bir şekilde bu iki ana hedef ile irtibatlandırılabilen çabanın ürünleridir.⁴⁵

Seyyid Ahmed Han’ın 1857 Ayaklanması sırasında İngilizlerle siyasi zeminde yakınlaşması süreç içerisinde siyasi bir bütünleşmeye dönüşürken aynı zamanda zihinsel olarak

⁴¹ George Farquhar Graham, *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I.* (Edinburg and London: William Blackwood, 1885), 1, 7; Hâli, *Hayat-i-Javed*, 1, 29-30.

⁴² Hoca Ferid’in yaşadığı dönemde Müslümanlar arasında son derece nüfuzlu bir kimse olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim onun bir yandan Bâbürlü idaresinde vezirlik görevini yürütmüş olması ile diğer taraftan İngilizler adına İran’da sefaret görevini üstlenmiş olması kariyeri ve bağlantıları hakkında bir fikir vermektedir. Seyyid Ahmed Han, *An Account of The Loyal Mahomedans of India* (Meerut: By. J. A. Gibbons At The Mofussilite Press, 1860), 1-3/11; Seyyid Ahmed Han’ın dedesi Hoca Ferid ve ailesi hakkında kaleme aldığı risale hakkında bkz. Seyyid Ahmed Han, *Sirât-ı Ferîdiyye* (Aligarh: Sir Syed Academy, 2009).

⁴³ Sipahi Ayaklanmasının nedenleri ve sonuçları hakkında geniş bir değerlendirme için bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3/303-317.

⁴⁴ Han, *The Loyal Mahomedans*, 1-3/17, 25; K. A. Nizami, *Sayyid Ahmad Khan* (New Delhi: Publications Division, 2002), 29.

⁴⁵ Söz konusu sürece ilişkin detaylı malumat için bkz. Kalkan, *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan’da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği -*, 167-200.

de dönüşüme kapı aralamıştır denilebilir. Nitekim önceleri hemen hemen her alanda geleneksel düşünceye mensup olan Seyyid Ahmed Han zamanla bu düşünceden uzaklaşarak modernist bir çizgiye gelmiştir. Seyyid Ahmed Han öncülüğünde *Mohammedan Anglo Oriental College* çatısı altında gelişen ve birkaç istisna isim dışında sahip olunan değerlerin Batılı modern paradigmalarda ışığında reforme edilmesi gerektiği hususunda uzlaşa sağlayan kimselere Aligarh Hareketi isimlendirmesi yapılır. Aligarh Hareketi 1898 yılında Seyyid Ahmed Han'ın vefatından sonra Alt Kıta'da İngilizler nezdindeki itibarını koruyarak günümüzde dahi Hintli Müslümanlar arasında nüfuzunu muhafaza etmeye devam etmektedir.⁴⁶

Seyyid Ahmed Han zihinsel olarak geleneksel düşünceden uzaklaşıp modernist bir çizgiye gelmiştir. Söz gelimi 1848 yılında yayımladığı bir risalede dünyanın sabit olup güneşin dünyanın etrafında döndüğünü savunmuş olmasına rağmen zihinsel dönüşüm sonrası kaleme aldığı tefsir çalışmasında dünyanın hareketsiz olduğuna dair Kur'an'da herhangi bir bilgi olmadığı üzerinde ısrarla durmasına dikkat çekilir.⁴⁷ Onun zihinsel dönüşümü her sahada olduğu gibi tarihe yönelik algısında da kendisini göstermiştir. Haddizatında velüd bir yazar olan Seyyid Ahmed Han, Hintli Müslümanlar arasında sadece modernist dini düşüncesi ile değil aynı zamanda tarihçi kimliğiyle de ön plana çıkan isimlerdendir. 1839 yılında *Câm-i Cem* ve 1852 yılında *Silsiletü'l-Mülük* isimleriyle yayımladığı çalışmalar, Alt Kıta'nın siyasi tarihine ilişkin kaleme alınmış olup biyografik eserlerden kabul edilir.⁴⁸ Kişisel ilgisinin yanında oryantalistlerin telkinlerinin de onun tarih çalışmalarına yönelmesinde etkili olduğu görülür. Zira Seyyid Ahmed Han'ın Batılı entelijansiya tarafından tanınmasına neden olan çalışması, "*Kadim Kahramanlardan Geriye Kalanlar*" anlamına gelen ve 1846 yılında ilk baskısı yayımlanan *Âsârü's-Sanâdîd* isimli eseridir. Bu çalışmanın, o dönemde Delhi Koleji'nde müdürlük görevini yürüten oryantalist Aloys Sprenger'in (ö. 1893) teşvikleriyle ortaya çıktığı bizzat Sprenger tarafından belirtilir.⁴⁹ Delhi'de önceki devirlerden tevarüs eden kalıntılar üzerine yapılan bu çalışma ilk olarak Şahcihanâbâd'da görev yapan Arthur Roberts (ö. 1868) tarafından İngilizceye ve daha sonra Fransız oryantalist Garcin de Tassy (ö. 1878) tarafından Fransızcaya tercüme edildi. Bu çalışma aynı zamanda Seyyid Ahmed Han'ın oryantalist bir kurum olan *Royal Asiatic Society*'ye onursal üye olarak seçilmesini sağladı.⁵⁰

Âsârü's-Sanâdîd'in haddizatında onun zihinsel dönüşümünün tarih alanındaki yansımaları hakkında ilk ipucu veren çalışma olduğundan bahsedilebilir. Şöyle ki; Seyyid Ahmed Han söz konusu çalışmanın ilk baskısının son bölümünde, Delhi'de önceki dönemlerde yaşayan

⁴⁶ Söz konusu harekete ilişkin geniş bilgi için bkz. Shan Muhammad, *The Aligarh Movement: A Concise Study* (Aligarh: Educational Book House, 1999).

⁴⁷ Hâli, *Hayat-i-Javed*, 37; Bashir Ahmad Dar, *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Institute of Islamic Culture, 1957), 5; J. M. S Baljon, *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan* (Lahore: Orientala Publishers, 1958), 59; Seyyid Ahmed Han'ın Hadis konusunda yaşadığı zihinsel dönüşüm için ayrıca bkz. Salih Kalkan - Muharrem Akoğlu, "Sir Seyyid Ahmed Han'ın Hadis Anlayışının Oryantalizm ve Sömürgecilik Açısından Kritiği", *Bilimname* 51 (2024), 253-286.

⁴⁸ *Câm-i Cem* isimli çalışmanın tamamı için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1965), 16/14-74; *Silsiletü'l-Mülük* isimli eserin tamamı için bkz. Seyyid Ahmed Han, *Maqâlât-ı Sir Seyyid*, ed. Muhammed İsmail Panipati (Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962), 6/166-232.

⁴⁹ Aloys Sprenger, *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad* (Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861), 1/VII.

⁵⁰ Graham, *The Life and Work*, 8; Hâli, *Hayat-i-Javed*, 37; Shan Muhammad, *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography* (Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969), 47; İlgili eser hakkında detaylı malumat için bkz. Muhammed Ensârullâh (ed.), "*Âsârüs-Senâdîd*", *Fikr-ü Nazâr Sir Seyyid Özel Sayısı* (1992), 233-237.

Müslüman âlimlerin biyografilerine yer vermektedir. Fakat çalışmanın ileriki yıllarda yapılan ikinci baskısında bu bölümün çıkarılmış olması dikkat çeker. Tarihsel alana ilişkin çalışmasındaki bu revizyonun onun İngilizlerle olan siyasi yakınlaşması ile ilgili olduğu düşünülmektedir.⁵¹ Ayrıca ilk baskıda Bâbürlü idaresine ilişkin olumlu görüşler serdetmiş olmasına rağmen sonraki dönemde bu düşüncelerinin tamamen değişmiş olmasına ve Bâbürlülerin meşru bir idare olmadığını ispatlamaya çalışmasına dikkat çekilir.⁵² Esasında 1857 sonrası İngiliz idaresinin çizdiği “*sadakat*” dairesinde kalabilmek adına siyasi bir refleksiyle Bâbürlü idaresi ile arasına mesafe koymaya çalışmış olması muhtemeldir. Fakat bu durum aynı zamanda İngiliz oryantalistlerin Alt Kıta’nın tarihine ilişkin “*menfi*” bakış açılarının onun tarih algısı üzerindeki etkisi ile de ilişkilendirilebilir. Söz konusu zihinsel etkilenim noktasında, 1863 yılında Hintli Müslümanların ilerlemesi için Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan *Bilim Cemiyeti* bünyesinde tercüme edilen Batılı çalışmalar da bir fikir vermektedir.

Kurulduğu dönemden itibaren *Bilim Cemiyeti*’nin en önemli çalışma alanı Batıda yapılan bilimsel kitapların yerli dile tercüme edilmesidir. Bu çatı altında Müslümanların ilerlemesi ve gelişmesi maksadıyla tercüme edilen ilk eserlerin büyük bir kısmı oryantalistler tarafından üretilen tarih çalışmalarıdır.⁵³ Hatta bu eserler arasında yukarıda ismi zikredilen Elphinstone’un *The History of India* isimli çalışması da yer almaktadır. Hintli Müslümanların zihinsel yapılarının Batılı paradigmalara muttasıf olması için çaba gösteren Seyyid Ahmed Han’ın, *Bilim Cemiyeti* çatısı altında bu minvalde yürüttüğü faaliyetlerde tarihsel çalışmaların önemli bir yer tutmuş olması dikkat çeker. Fakat oryantalist düşüncenin tarihe ilişkin yaklaşımlarının Müslümanların sahip olduğu tarihsel hafıza ile problematik bir ilişkisinin olduğu ve onları belirli bir siyasi alana konsolide etmeye çalıştığı gözden kaçmamaktadır.

Seyyid Ahmed Han’ın yakın arkadaşlarından olan Kuzey Batı Eyaletleri Yardımcısı oryantalist Sir William Muir, (ö. 1905) Müslümanları Hindistan’daki İngiliz varlığı için bir tehdit olarak nitelendirirken bu durumu onların tarihsel süreçte Haçlılara karşı verdikleri mücadelenin oluşturduğu toplumsal hafıza ile irtibatlandırır. Yani Batı’ya doğru genişleyen ve Hristiyanlara karşı mücadele eden Müslümanların toplumsal hafızaları, İngiliz idaresine biat etmenin önündeki en büyük engeldir. Muir çalışmasında “*ilkel ve cahil*” olarak nitelendirdiği Müslümanların tarih bilgilerinin yeniden yapılandırılmalarının son derece elzem olduğunu belirtir.⁵⁴ Muir’in iddialarına odaklanıldığında; kolonyal dönemde Alt Kıta’da oryantalistler tarafından üretilen tarihsel çalışmaları salt bilimsel bir meraktan ziyade emperyal ajandanın bir ürünü olarak telakki etmenin tarihi realite açısından daha makul bir yaklaşım olacağını bu noktada yinelemek gerekir. İngiliz oryantalistlerin Hint tarihine ve Bâbürlüler özelinde geliştirdikleri yaklaşımların, Seyyid

⁵¹ Dar, *Religious Thought*, 6.

⁵² Hatta Bâbürlülerin Hintli Müslümanlar arasındaki meşruyetini zayıflatmak adına Seyyid Ahmed Han’ın, Ekber Şah sonrası Bâbürlü hanedanından kimsenin sünnet olmadığını iddia ettiği ifade edilir. Bkz. David Lelyveld, “Sayyid Ahmad Khan and the Mughal Past”, *Sir Syed Ahmad Khan Muslim Renaissance Man of India* (New Delhi: Viva Books Private Limited, 2017), 153.

⁵³ Shafey Kidwai, *Sir Syed Ahmad Khan: Reason, Religion and Nation* (London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2021), 46; Tercüme edilen Batılı çalışmaların listesi için bkz. Sarah Ahmad Qidwai, *Sir Syed (1817–1898) and Science: Popularization in Nineteenth Century India* (University of Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2021), 182-185; Kalkan, *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan’da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği -*, 177-178.

⁵⁴ Sir William Muir, *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles* (Edinburg: T.&T. Clark, 1897), 2,50-51.

Ahmed Han'ın bu husustaki görüşleri üzerinde benzerlikler taşıması dikkat çeker. Bu hususta yeniden *Bilim Cemiyeti* çatısı altında yürütülen faaliyetlere müracaat edilebilir.

Haddizatında *Bilim Cemiyeti'nin* sadece kitap tercümeleri ile değil aynı zamanda düzenlenen konferans ve söyleşiler vasıtasıyla Hintli Müslümanlara Batılı yaklaşımların aktarıldığı bir yer olarak da kullanıldığı görülür. Burada 1866 yılında Seyyid Ahmed Han, yaptığı bir konuşmada İngiliz idaresi ile önceki yöneticileri mukayese eder. Bu konuşmasında İngilizlerden önceki idarecilerin yönetim tarzlarını “*despotik*” olarak tanımlar ve onların yönetiminin ne Hindu inancına ne de İslam dinine uygun olmadığını belirterek “*hafifletilmiş kölelik*” olarak betimler. Konuşmasının devamında ise konuyu Hindistan’da teşekkül eden İngiliz sömürge idaresine getirerek, İngilizlerin “*Tanrı*” tarafından Hindistan’ın başına getirildiğini ve gerek dini gerekse dünyevi açıdan adalet ve ölçülülük konularında seçkin bir konumda olduğunu ifade eder.⁵⁵

Seyyid Ahmed Han'ın tarihsel sürece ilişkin Bâbürlüler özelinde serdettiği görüşlerin üzerinde oryantalistlerin yaklaşımlarının tesiri olduğu farklı görüşlerinde de hissedilmektedir. Bu noktada onun, Gazneliler ile Delhi Türk Sultanlığı idarelerini Türk olarak kabul etmesine rağmen aynı medeniyetin devamı olan Bâbürlüleri “*Mughal*” olarak nitelendirmiş olmasına dikkat çekilebilir. Nitekim kurucu lider olarak Bâbür Şah, kaleme aldığı eserinde bizzat kendisini ve kurduğu siyasi teşekkülü Türk olarak tanımlamaktadır.⁵⁶ Ayrıca İngiliz oryantalistlerin bilinçli olarak bu durumu görmezden geldikleri ve Bâbürlüleri kasıtlı olarak ilgili literatürde zaman zaman “*Mongol*” veya “*Mogul*” fakat genellikle “*Mughal*” olarak tanımladıkları araştırmacılar tarafından dile getirilen bir husustur.⁵⁷ Kaynakların durumu bu haldeyken Seyyid Ahmed Han'ın, Bâbürlülere ilişkin görüşlerinde, kendilerini Türk olarak niteleyen Bâbürlü kaynaklarından ziyade, onları “*Mughal*” olarak tanımlayan İngiliz kaynaklarına itibar ettiği anlaşılmaktadır. Araştırmamızda daha önceki bölümde oryantalistlerin Bâbürlü idaresi ile ilgili yaklaşımlarında Evrengzîb'e özel bir ihtimam gösterdikleri ve onun üzerinden “*menfi*” çerçevede tarihi bir karakter inşa ettiklerine işaret etmiştik. Bu propagandanın üzerindeki etkisi ile olsa gerek Seyyid Ahmed Han, Evrengzîb döneminde Hindulara baskı politikalarının benimsendiğini iddia ederek onun dönemini “*kötü*” olarak nitelendirmektedir.⁵⁸ Seyyid Ahmed Han'ın Bâbürlülere ilişkin tutumunun kendisi ile sınırlı olmadığı, Aligarh Hareketinin diğer temsilcileri tarafından da çoğunlukla üstlenildiği görülmektedir.

Seyyid Ahmed Han'ın en büyük destekçilerinden ve Aligarh Hareketinin mensuplarından olan büyük oğlu Seyyid Mahmud'un yaklaşımı, bu noktada İngiliz oryantalizminin yaklaşımları ile oldukça benzerlik arz eder. Hindistan’da İngiliz eğitim sisteminin tarihini konu edinen ve 1895 yılında yayımlanan çalışmasında Seyyid Mahmud, Alt Kıta’da Müslümanların idaresinin yıkılmasını “*fall of*” kavramı ile betimleyerek bunu on sekizinci yüzyılın sonuna konumlandırır. Müslümanların idaresinin “*yoğlaşmış*” bir karaktere sahip olduğunu ve nihayetinde buna bağlı olarak anarşinin yayıldığını belirtir. İngilizlerin on dokuzuncu yüzyılın başlarında Delhi’ye gelerek (1803 yılında Delhi’nin İngilizlerce işgal edilmesi) barış ve huzuru sağladıklarını ve “*kör*”

⁵⁵ Graham, *The Life and Work*, 89-90; Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3/381.

⁵⁶ Bâbür, *Bâbürnâme*, 3/484.

⁵⁷ Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1948, 2/1-5; Marshall G. S. Hodgson, *The Venture of Islam, The Gunpower Empires and Modern Times* (Chicago and London: University of Chicago Press, 1974), 3/62-63.

⁵⁸ Han, *Causes of the Indian Revolt*, 40-41; Graham, *The Life and Work*, 53.

olarak karikatürize ettiği Bâbürlü Sultanını muhafaza ettiklerini vurgular. Ayrıca oryantalistlerin bu döneme ilişkin menfi yorumlarının da haksız olmadığını ifade etmektedir.⁵⁹ Sonraki dönemde Aligarh Hareketi bünyesinde yürütülen tarih çalışmalarına odaklanıldığında, yeni olarak telakki edilen yaklaşımların da ana eksenin değişmediği ifade edilebilir.

Post-modern dönemde Aligarh Hareketi mensupları içerisinde yer alan bazı tarihçilerin Bâbürlülere ilişkin yaklaşımlara yeni bir perspektif kazandırmaya çalışmış olmaları dikkat çeker. Bu dönemde söz konusu tarihçilerin yaklaşımında özellikle ikinci dünya savaşı sonrası dekolonizasyon sürecinde etkili olan tarihsel sürece ilişkin Marksist yaklaşımın izlerini görmek mümkündür. Fakat onların yaklaşımında da sürecin tek taraflı olarak Bâbürlülerin iç dinamikleri üzerinden yürütülmüş olması, yeni sayılabilecek teorilerin de oryantalist yaklaşımın hinterlandında geliştiğine işaret eder. Söz gelimi Aligarh Hareketi içerisinde önemli tarihçilerden olan Muhammed Habib (ö. 1971) ve oğlu İrfan Habib'in yaklaşımları siyasi ve askeri saiklerin yanında ekonomik gerekçeleri de ön plana çıkaran yaklaşımlardandır. Marksist bir bakış açısı ile konuya yaklaşan araştırmacılardan özellikle İrfan Habib, Bâbürlülerin tarım sisteminin bir parçası olan *mansaplardık*, *caygırlık* veya *zemindarlık*⁶⁰ sisteminin bozulmasının büyük bir krize dönüştüğü üzerinde durur. O, Bâbürlülerin yıkılması ile sonuçlanan süreci Marksist bir perspektifle ezilen köylü sınıfının isyanları ile irtibatlandırmaktadır.⁶¹

Aligarh temsilcilerinin bu süreçten itibaren Bâbürlülerin gerilemesi ile ilgili görüşlerinde daha çok ekonomik gerekçeleri ön plana çıkardıkları görülür. Bu bağlamda *Aligarh Muslim University* öğretim üyelerinden Satish Chandra (ö. 2017) ve öğrencisi M. Athar Ali'nin (ö.1998) çalışmaları da uygun birer örneklem oluşturur. Mezkûr isimlerin bakış açısına göre şekillenen yaklaşımda; Bâbürlü yönetiminde toprak yönetimi ve vergilendirme gibi konuları ilgilendiren, *mansaplardık*, *caygırlık* veya *zemindarlık* gibi uygulanan sistemlerin, Evrengzîb döneminde bozulmasına ve saray çevresindeki soyluların yozlaşmasına bağlı olarak, halk arasında büyüyen bir ekonomik buhranın Bâbürlülerin yıkılmasında etkili bir unsur olduğuna dikkat çekilir.⁶² Seyyid Ahmed Han'ın bânisi olduğu üniversitenin hocalarının Bâbürlü Devleti'nin yıkılışına neden olarak ekonomik saikleri ön plana çıkarmalarına rağmen bu durumu İngilizlerin veya diğer Batılı güçlerin yürütmüş oldukları sömürgecilik faaliyetlerinden ziyade Evrengzîb ve onun yönetimi ile irtibatlandırmaları oldukça ilginçtir. Nitekim onların yaklaşımlarında Alt Kıta'da on altıncı yüzyıldan beri yürütülen sömürgecilik faaliyetlerine temas edilmemiş olmasının, oryantalistlerin Hindistan tarihine yönelik çizdikleri çerçeve ile uyumlu olduğunu belirtmek

⁵⁹ Syed Mahmood, *A History of English Education in India* (Calcutta: Baptist Mission Press, 1895), 8.

⁶⁰ Delhi Türk Sultanlığı, Selçuklular ve Osmanlılar gibi Türk-İslam Devletlerinde farklı biçimleriyle uygulana gelen toprak vergilendirme sistemidir. İktâ veya Caygır olarak isimlendirilir. Toprakta alınacak verginin zemindâr olarak isimlendirilen kişiye havale edilmesidir. Bengal Bölgesi'nin İngiliz idaresine geçmesinden sonra İngilizler bu sistemi uygulamaya devam etmişlerdir. Bkz. Bayur, *Hindistan Tarihi*, 1950, 3/295-296.

⁶¹ İrfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707* (Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1963), 317-351.

⁶² Chandra, *Parties and Politics at the Mughal Court, XIX-LIII*; M. Athar Ali, *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*, 2. Baskı (Calcutta, New Delhi, London, Newyork. Bombay, Madras: The Department of History Aligarh Muslim University Asia Publishing House, 1970), 53-59, 92-95, 169-71, 175 v.d.; İrfan Habib, *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707* (Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1963); Satish Chandra, "The Jagirdari Crisis: A Fresh Look", içinde *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 13-22; İrfan Habib, "The Agrarian Causes of the Fall of the Mughal Empire", içinde *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 22-52; Karen Leonard, "The 'Great Firm' Theory of the Decline of the Mughal Empire", içinde *The Decline of The Mughal Empire* (New Delhi: Oxford University Press, 2014), 107-28.

gerekir. Zira Hindistan tarihi üzerine çalışmaları olan bir diğer oryantalist Peter Hardy de, Bâbürlülerin gerilemesini Aligarh hareketine benzer bir yaklaşımla kaybolan ekonomik refah ile irtibatlandırır ve bunun arka planında *zemindarlık*, *mansaplardık*, *caygırlık* gibi sistemlerin bozulmasını esas neden olarak görür.⁶³ James Mill ile oğlu John Stuart Mill de aynı şekilde zemindarlık sistemini ön plana çıkaran oryantalistlerdendir.⁶⁴ Bu cihetten konuya yaklaşıldığında, Aligarh Hareketi içerisinde yer alan tarihçilerin, Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin geliştirdikleri teorilerin üzerinde, oryantalist perspektifin tesirinin hissedildiği ifade edilebilir.

Sonuç

Hindistan'da siyasal olarak Müslüman Bâbürlü idaresini ortadan kaldıran ve devasa bir sömürge sistemi kurmayı amaçlayan İngilizlerin, Hintliler tarafından kabul görmek maksadıyla Alt Kıta'da sömürgeciliği meşrulaştıracak bir tarihsel inşaya gittikleri görülmektedir. Bu kapsamda İngiliz oryantalistlerce yürütülen tarih çalışmalarında bölgede sekiz asırdan daha uzun bir süre hâkimiyet kurmuş olan Türk-İslam siyasi yapıları mercek altına alınırken, özellikle 1526-1858 yılları arasında hüküm sürmüş olan Bâbürlü idaresi üzerinde geliştirilen yaklaşımlarda olumsuz bir imaj inşası dikkat çeker. Araştırmamız bağlamında bu yaklaşımın sömürge faaliyetlerine meşru bir zemin hazırlama amacına matuf olduğu rahatlıkla iddia edilebilir.

Oryantalistlerin Alt Kıta'nın tarihine yönelik çalışmalarında Bâbürlülerin gerilemesi yönetsel veya bölgesel iç dinamikler ekseninde açıklanarak, tarihsel olarak on sekizinci yüzyıla oturtulurken, İngilizlerin sömürgecilik faaliyetlerinin mevcudiyeti kabul edilmekle birlikte, Bâbürlülerin gerilemesinden daha sonraki bir zaman dilimi olan on dokuzuncu yüzyıla ikame edilmektedir. Böylece, Bâbürlülerin gerilemesi ile sömürgecilik faaliyetleri, zamansal olarak birbirinden tefrik edilerek, bir taraftan gerilemeye dair İngiliz emperyalizminin muhtemel etkisinin tartışılmasının önüne geçilirken, diğer taraftan kendilerinden önce ve etkilerinin olmadığı bir şekilde yıkılmış olan bir topluluğu “*îmar*” etme görevi, yine İngiliz sömürge idaresinin üstlenmek zorunda kaldığı bir “*insanlık*” vazifesine dönüştürülmüştür. Nitekim bir sömürgecinin zihin dünyasında, Hindistan'ın maddi ve manevi her açıdan sömürülmesi ile Hindistan'ın *îmar* edilmesi, geliştirilmesi ve medenileştirilmesi gibi terkipler aynı anlam çerçevesine otururken, oryantalistler marifetiyle bu zihinsel tasavvur, kültür emperyalizmi bağlamında “*bilimsellik*” zırhı altında, yerlilerin de kabul etmesi gereken standart bir düşünce haline getirilmiştir. Tarihsel çalışmalarda vücut bulan ve ayrıca Modernist dini düşüncenin de neşvünema olduğu bu zemin, aynı zamanda zihinsel sömürünün başlangıcı olarak telakki edilebilir.

Hint Alt Kıtası yerlileri arasında Hindistan tarihine ilişkin kurgulanan oryantalist yaklaşımın üstlenilmesinde Hinduizm inancı mensuplarının oldukça istekli olduğu gözden kaçmamaktadır. Nihayetinde yerel siyasette İslam karşıtı politika üretebilmek için oryantalist yaklaşımların oldukça münbit bir zemin oluşturmakta olması, Hindu ulusalcılık hareketi açısından bu hevesi körüklemeye günümüzde dahi devam etmektedir. Fakat oryantalist tarihsel inşanın İngilizlerle yakın ilişki içerisinde olan Hintli Müslümanlar üzerinde de etkisinin olduğu görülür. On dokuzuncu yüzyılda Hintli Müslümanlar arasında en dikkat çeken kimselerden birisi

⁶³ Peter Hardy, *The Muslims of British India* (Cambridge: Cambridge University Press, 1972), 19-21.

⁶⁴ James Mill, *The History of British India*, ed. William Thomas (Chicago: University of Chicago Press, 1975), 130; John Stuart Mill, *Collected Works of John Stuart Mill*, ed. J. M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1977), 2/416.

şüphesiz hayatının büyük bir bölümünü Delhi’de geçiren Seyyid Ahmed Han’dır. Onun 1857 sonrası siyasi, dini ve kültürel pozisyonunun belirleyen ana unsur, Hintli Müslümanların İngiliz idaresini benimsemesi ve modernleşmesi olmuştur.

Alt Kıta’da İslam düşüncesi içerisinde modernist kırılmanın ilk temsilcisi Seyyid Ahmed Han’ın tarihsel sürece ilişkin yaklaşımları, İngiliz oryantalistlerin bu hususta çizdikleri çerçeve ile oldukça uyumludur. Söz gelimi oryantalist tarih inşasına göre sömürgeci faaliyetler “yıkıcı” olmaktan ziyade “yapıcı” bir muhtevaya sahiptir ki, bu bakış açısında göre İngilizler Hindistan’da yıkılmakta olan bir medeniyeti inşa eden kimselerdir. Haddizatında Seyyid Ahmed Han’ın İngiliz sömürge idaresini Hintli Müslümanlar için son derece büyük bir fırsat olarak nitelmiş olması, İngilizleri Müslüman Bâbürlü devletini yıkan bir güç olarak değerlendirmediklerinin bir yansıması mahiyetinde olmalıdır. Bu zihinsel temayül, onun tarihsel algısı üzerinde mezkûr oryantalist perspektifin tezahürü olarak değerlendirilebilir. Ayrıca özellikle Evrengzîb ile ilgili serdettiği görüşlerin İngilizlerin bu konudaki yaklaşımlarına uygun olarak “menfi” bir çerçevede olduğu görülür. Onun düşüncesinde Sultan Evrengzîb’e ilişkin yansıyan “menfi” tutumun, Bâbürlülerin gerilemesini açıklayıcı ve İngiliz sömürge idaresini meşrulaştırıcı bir mahiyete sahip olduğu rahatlıkla tespit edilebilir.

Seyyid Ahmed Han tarafından kurulan *Mohammedan Anglo-Oriental College* çatısı altında onun görüşleri etrafında bir araya gelen kimseler Aligarh Hareketi olarak isimlendirilir. Aligarh Hareketi içerisinde tarih çalışmaları ile ön plana çıkan Muhammed Habib, İrfan Habib, Satish Chandra ve M. Athar Ali gibi isimlerin Bâbürlülerin gerilemesine ilişkin yeni paradigmalar geliştirdiklerinden bahsedilebilir. Söz konusu şahısların dekolonizasyon döneminde yürüttükleri çalışmalarında Marksist bir bakış açısı ile ekonomik saikleri önceledikleri müşahede edilir. Fakat anti-emperyal bir çerçevede yapılan çalışmaların öncelikle bölgede sömürgecilik faaliyetleri yürüten Batılı güçleri dikkate alması gerekirken, mezkûr isimlerin özellikle Bâbürlü idaresi merkezinde süreci yürütmüş olmaları dikkat çeker. Bu durum Aligarh Hareketi tarihçilerinin konu hakkındaki yaklaşımları üzerinde İngiliz oryantalistlerin kolonyal dönemde çizdikleri çerçevenin etkisinin devam ettiği izlenimi vermektedir.

Çalışmamızda kritik etmeye gayret ettiğimiz Seyyid Ahmed Han ve Aligarh Hareketinin tarih anlayışlarından mülhem olarak, tarihsel sürece oryantalist perspektiften nazar etmenin, Müslüman düşüncesinde geçmiş dönem ile doğru bir ilişki ağı kurmanın önünde büyük bir engel olabileceğine dikkat çekilebilir. Şöyle ki; oryantalist bakış açısının hinterlandında yaşanan bu zihinsel etkilenim, Müslüman düşüncesinde menfi bir çerçevede anlam kazanan geçmiş dönem ile irtibatlandırılan değerlere olan güveni azaltırken, oryantalistlerle bölgeye taşınan modern paradigmalara öykünmeyi meşrulaştırıcı bir fonksiyon üstlenecektir. Nitekim Seyyid Ahmed Han’ın, Hintli Müslüman toplumun tarihsel bakiyesine ilişkin sahip olunan maddi ve manevi değerlerin Batılı modern paradigmalarla değiştirilmesi konusundaki ısrarcı tavrı, bu etkinin bir neticesi olmalıdır. Bu bağlamda Seyyid Ahmed Han’ın ve Aligarh Hareketinin dini düşüncede modernist bir çizgide olması, çalışmamız açısından tesadüfi bir gelişme olarak telakki edilmemektedir. Esasen bu noktada, genel itibarıyla tarihsel sürece ilişkin oryantalist inşanın, modernist dini düşüncenin “gelenek” tasavvuruna etkisinin tartışılacağı yeni çalışmalara ihtiyacın olduğu ifade edilebilir.

Sonuç olarak Bâbürlüler Alt Kıta'da teşekkül etmiş en büyük siyasi organizasyonlardan birisidir. Bu siyasi yapının, tüm rakiplerini mağlup ettiği ve en güçlü oldukları bir dönemin akabinde son derece hızlı bir şekilde yıkılma sürecine girmesi farklı yönleriyle araştırmaya değer bir konu olmalıdır. İlgili literatürde hâkim olan yaklaşımlar Bâbürlülerin gerilemesini genel itibarıyla iç dinamikler üzerinden kritik etmektedirler. Araştırmamız esasında söz konusu iddiaların Bâbürlülerin gerilemesine herhangi bir etkisinin olmadığı gibi bir iddiaya sahip değildir. Şüphesiz araştırmacılar tarafından zikredilen gerekçelerin Bâbürlülerin gerileme sürecine girmesinde etkisi olmuştur. Fakat bizim araştırmamızda dikkat çekmek istediğimiz husus, Bâbürlülerin gerileme sürecinin tek taraflı olarak Bâbürlü Hanedanlığının bizatihi yapısında mündemiç olan şartlar üzerinden yürütülmesi yerine İngilizlerin ve diğer Avrupalı güçlerin sömürge faaliyetlerinin de sürece dâhil edildiği yeni yaklaşımlara olan ihtiyacın vurgulanmasıdır. Bâbürlülerin gerileme sürecinin diyalektik bir şekilde İngiliz sömürgeciliği ile irtibatlı bir şekilde kritik edilmesinin, İngiliz sömürgeciliğinin Alt Kıta'daki tarihinin on dokuzuncu yüzyıldan önceki sürecine dair yeni perspektifler kazandırması beklenebilir.

Kaynakça/Bibliography

- Ahir, Rajiv. *A Brief History of Modern India*. New Delhi: Spectrum Books (P) Limited, 2017.
- Ali, M. Athar. *The Mughal Nobility Under Aurangzeb*. Calcutta, NewDelhi, London, Newyork. Bombay, Madras: The Department of History Aligar Muslim University Asia Publishing House, 2. Baskı., 1970.
- Arberry, A. J. *British Orientalists*. London: William Collins, 1943.
- Asif, Manan Ahmed. "How the British Convinced Hindus That Muslims Were Despots and Religious Invaders". *Scroll.in*. 16 Eylül 2017. Erişim 08 Ağustos 2024. <https://scroll.in/magazine/850787/how-the-british-convinced-hindus-that-muslims-were-despots-and-religious-invaders>
- Aydın, Ahmet. *Yavana İslam Medeniyetinin Büyük Havzası: Hint*. İstanbul: Ketebe Yayınevi, 2021.
- Bābūr, Zahirüddîn Muhammed. *Bābürnâme*. çev. Arat Reşit Rahmeti. 3 Cilt. Ankara: Milli Eğitim Basımevi, 1. baskı., 1970.
- Baljon, J. M. S. *The Reforms and Religious Ideas of Sir Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Orientela Publishers, 2. Baskı., 1958.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1946.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. 4 Cilt. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1948.
- Bayur, Yusuf Hikmet. *Hindistan Tarihi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1950.
- Bedâûnî, Abdülkâdir b. Mülûkşâh el-. *A History of India Muntakhabu-t-tawarikh(Müntehabü't-tevârih Târîh-i Bedâ'ûnî)*. çev. George S. A. Ranking. 3 Cilt. New Delhi: Atlantic Publishers, 1990.
- Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ. *Fütûhu'l Büldân (Ülkelerin Fetihleri)*. çev. Mustafa Fayda. İstanbul: Siyer Yayınları, 1. Baskı., 2013.
- Bulut, Yücel. "Hindistan'da İngiliz Sömürgeciliği, Oryantalizm ve William Jones". *İstanbul University Journal of Sociology* 3/6 (10 Şubat 2012), 71-106.
- Chandra, Satish. *Parties and Politics at the Mughal Court, 1707-1740*. New Delhi: People's Publishing House, 1972.
- Chandra, Satish. "The Jagirdari Crisis: A Fresh Look". *The Decline of The Mughal Empire*. New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- Chatterjee, Bankim Chandra. *The Abbey Of Bliss (Anandamath)*. çev. Nares Chandra. Calcutta: T.C. Dass at The Cherry Press and Padmini Mohan Neogi, ts.
- Curtis, Michael. *Şarkiyatçılık ve İslam / Avrupalı Düşünürlerin Orta Doğu ve Hindistan'daki Şark Despotizmi Üzerine Görüşleri*. çev. Mehtap Çakır. İstanbul: Matbu, 2015.
- Dar, Bashir Ahmad. *Religious Thought of Sayyid Ahmad Khan*. Lahore: Institute of Islamic Culture, First Edition., 1957.
- Elphinstone, Mountstuart. *The History of India*. London: London : J. Murray, Second Edition., ts.
- Ensârullâh, Muhammed (ed.). "Âsârüs-Senâdîd". *Fikr-ü Nazâr Sir Seyyid Özel Sayısı* (1992), 233-237.
- Erinç, Sırrı. "Hindistan". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/69-73. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1998.
- Graham, George Farquhar. *The Life and Work of Syed Ahmed Khan, C.S.I*. Edinburg and London: William Blackwood, First Edition., 1885.
- Grenard, Fernand. *Asya'nın Yükselişi Ve Düşüşü*. çev. Orhan Yüksel. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1992.
- Habib, Irfan. "The Agrarian Causes of the Fall of the Mughal Empire". *The Decline of The Mughal Empire*. New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- Habib, Irfan. *The Agrarian System of Mughal India, 1556-1707*. Aligarh: Department of History, Aligarh Muslim University, 1963.

- Hâlî, Altâf Husseyin. *Hayat-i Javed: A Biographical Account of Sir Sayyid*. çev. K.H Qadiri - David J. Matthews. Delhi: Idarah-i Adabiyat-i Delhi, 2009.
- Han, Seyyid Ahmed. *An Account of The Loyal Mahomedans of India*. 1-3 Cilt. Meerut: By. J. A. Gibbons At The Mofussilite Press, 1860.
- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1962.
- Han, Seyyid Ahmed. *Maqâlât-ı Sir Seyyid*. ed. Muhammed İsmail Panipati. 16 Cilt. Lahor: Meclis-i-Terakkî Edeb, 1965.
- Han, Seyyid Ahmed. *Sirât-ı Ferîdiyye*. Aligarh: Sir Syed Academy, 2. baskı., 2009.
- Han, Seyyid Ahmed. *The Causes of the Indian Revolt*. çev. His Two European Friends. Benares: Medical Hall Press, 1873.
- Hardy, Peter. *The Muslims of British India*. Cambridge: Cambridge University Press, 1972.
- Hodgson, Marshall G. S. *İslam'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. 3 Cilt. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Hodgson, Marshall G. S. *The Venture of Islam, The Gunpower Empires and Modern Times*. 3 Cilt. Chicago and London: University of Chicago Press, 1974.
- Hunter, William Wilson. *A History of British India*. London, Newyork and Bombay: Longmans, Green, and Co., 1900.
- Hunter, W.W. *The Indian Musalmans*. London: Trübner and Company, Third edition., 1876.
- İzgi, Mahmut Cihat. “Bugünün Tartışmasına Dünden Bakmak”. *Gzt*. 02 Nisan 2024. Erişim 08 Ağustos 2024. <https://www.gzt.com/mecra/bugunun-tartismasina-dunden-bakmak-3487883>
- Kalkan, Salih. *Oryantalizm ve Sömürgecilik Bağlamında Modernist Dini Düşüncenin Teşekkülü - Hindistan'da Sir Seyyid Ahmed Han Örneği -*. Erciyes Üniversitesi, Doktora Tezi, 2024.
- Kalkan, Salih - Akoğlu, Muharrem. “Sir Seyyid Ahmed Han'ın Hadis Anlayışının Oryantalizm ve Sömürgecilik Açısından Kritiği”. *Bilimname* 51 (2024), 253-286.
- Kant, Dr. Neeraj. “A Study on Decline and Fall of the Mughal Empire”. *International Journal of Research* 4/14 (2017), 5559-5562.
- Kidwai, Shafey. *Sir Syed Ahmad Khan: Reason, Religion and Nation*. London and Newyork: Routledge Tylor & Francis Group, 2021.
- Kipling, Rudyard. “The White Man's Burden”. *The Kipling Society*. 2021. Erişim 21 Mayıs 2024. https://www.kiplingsociety.co.uk/poem/poems_burden.htm
- Kopf, David. *British Orientalism and the Bengal Renaissance: The Dynamics of Indian Modernization, 1773-1835*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay, 1969.
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1.Baskı., 2019.
- Lelyveld, David. “Sayyid Ahmad Khan and the Mughal Past”. *Sir Syed Ahmad Khan Muslim Renaissance Man of India*. 153-164. New Delhi: Viva Books Private Limited, 2017.
- Leonard, Karen. “The ‘Great Firm’ Theory of the Decline of the Mughal Empire”. *The Decline of The Mughal Empire*. New Delhi: Oxford University Press, 2014.
- Mahmood, Syed. *A History of English Education in India*. Calcutta: Baptist Mission Press, 1895.
- Marshall, P. J. (ed.). *The Writings and Speeches of Edmund Burke*. Oxford: Oxford, Clarendon Press, 1981.
- Mercan, Gamze vd. “Çok Uluslu Şirketler ve Türkiye: Küresel Asgari Kurumlar Vergisi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 5/Özel Sayı (17 Aralık 2023), 106-130.
- Mill, James. *The History of British India*. London: J. Madden, 1858.
- Mill, James. *The History of British India*. ed. William Thomas. Chicago: University of Chicago Press, 1975.
- Mill, John Stuart. *Collected Works of John Stuart Mill*. ed. J. M. Robson. Toronto: University of Toronto Press, 1977.

- Muhammad, Shan. *Sir Syed Ahmad Khan a Political Biography*. Meerut: Meenakshi Prakshan, 1969.
- Muhammad, Shan. *The Aligarh Movement: A Concise Study*. Aligarh: Educational Book House, 1999.
- Muir, Sir William. *The Mohammedan Controversy and Other Indian Articles*. Edinburg: T.&T. Clark, 1897.
- Nizami, K. A. *Sayyid Ahmad Khan*. New Delhi: Publications Division, 3. baskı., 2002.
- Özcan, Azmi. “Şah Cihan”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/251-252. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2010.
- Özel, Taha İsmet. *İngiliz Doğu Hindistan Şirketi*. İstanbul: Vadi Yayınları, 2021.
- Pakistan History Boards. *A Short History of Hind-Pakistan*. ed. Mahmud Husain. Karachi: Pakistan Historical Society, 1955.
- Pearson, M. N. “Symposium: Decline of The Mughal Empire”. *The Journal of Asian Studies* 35/2 (1976), 221-235.
- Qidwai, Sarah Ahmad. *Sir Syed (1817–1898) and Science: Popularization in Nineteenth Century India*. University of Toronto: University of Toronto, Doktora Tezi, 2021.
- Sarkar Jadunath. *Fall of The Mughal Empire*. Calcutta: M. C. Sarkar & Sons LTD., 1950.
- Sarkar Jadunath. *Fall of The Mughal Empire*. Madras, Bombay, Calcutta, New Delhi: Orient Longman LTD., Third Edition., 1971.
- Sarkar, Sir Jadu Nath. *A Short History of Aurangzib*. Calcutta: M.C. Sarkar, 1930.
- Schendel, Willem van. *A History of Bangladesh*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- Smith, Vincent Arthur. *Akbar the Great Mogul, 1542-1605*. Oxford, Clarendon Press, 1917.
- Smith, Vincent Arthur. *The Oxford History of India, From the Earliest Times to the end of 1911*. Oxford: Oxford at The Clarendon Press, Second Edition., 1923.
- Sprenger, Aloys. *Das Leben Und Die Lehre Des Mohammad*. Berlin: Nicolaische Verlagsbuchhandlung, 1861.
- The Editors of Encyclopaedia. “Decline of Mughal Dynasty”. *Encyclopedia Britannica*. 23 Eylül 2020. <https://www.britannica.com/topic/Mughal-dynasty>
- Tomizawa, Kana. “Sympathy and Prejudice: Late Eighteenth-Century British ‘Orientalists’ and Their Ambiguous Attitudes towards India”. *Slavic Research Center, Hokkaido University, Comparative Studies on Regional Powers* 3/13 (2013), 133-144.
- Truschke, Audrey. *Aurangzeb The Man and The Myth*. Newyork: Penguin Books, 2017.
- Truschke, Audrey. “Hindu Milliyetçilerin Günah Keçisi: İftiraya Uğramış Bir Bâbürlü Sultanı Evrenzîb Âlemgîr”. çev. Mahmut Cihat İzgi. *Derin Tarih Özel Sayı* 20 (Ocak 2022), 2-9.
- Turnbull, Patrick. *Warren Hastings*. New English Library, 1975.
- Zaidan, Adam. “Mughal Dynasty”. *Encyclopedia Britannica*. 10 Eylül 2024. <https://www.britannica.com/topic/Mughal-dynasty>
- “Warren Hastings, Maker of British India(1935)”. *Journal of The Royal Central Asian Society* 22/3 (1935), 476-480.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

The Problem of Qur'ân Recitation Lessons at the Faculty of Theology: Solution to Structural/ Systemic Problems and Framework Curriculum Proposal

Hasan Hüseyin HAVUZ

<https://orcid.org/0000-0003-4388-9383>

[hhavuz@aku.edu.tr](mailto:havuz@aku.edu.tr)

Afyon Kocatepe Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Dr. Öğr. Üyesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlimi, Afyonkarahisar, Türkiye
Asst. Prof. Afyon Kocatepe University, Faculty of Theology, Department of Qur'an Recitation and Qirā'āt Science, Afyonkarahisar, Türkiye

Atıf | Cites As

Havuz, Hasan Hüseyin. "İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 141-172.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1540946>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 30 Ağustos/Ağustos 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 25 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. Hasan Hüseyin HAVUZ

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

The Problem of Qur'ān Recitation Lessons at the Faculty of Theology: Solution to Structural/ Systemic Problems and Framework Curriculum Proposal

Abstract

Faculties of Theology aim to train specialist/attendant in the religious field. To this day, he has undertaken an important role in professional Qur'ān teaching. However, in recent years, the Qur'ān recitation course, which is the most important course in the field of duty of graduates, cannot be taught at the undergraduate level. It is not possible to train candidates for officials who are specialized in the Hafs riwāyā of 'Āṣim's qirā'āt. In addition, in the current situation, courses are seen as repeating each other and the education level cannot be taken into consideration between courses. However, the gains of Imam Hatip High School and Faculty of Theology level should be different. License level professional Qur'ān teaching should be at the level of Tashīh al-hurūf. The main reason for the mentioned problem is - with many problems- that a hierarchical system was not established as Qur'ān Courses (Religious Affairs Administration) and Imam Hatip High School in the pre-graduate period. Additionally, there is no entrance qualification required for the Faculty of Theology. The domains of learning the Qur'ān recitation course are not divided. Course diversity and gains level cannot be clarified. Existing structural problems must be solved in order to provide professional Qur'ān teaching at the theology/license level in a healthy way. The aim of the study is to prevent the problem from arising, to ensure that structural problems are experienced. To represent Qur'ān recitation lessons in a higher quality. Studies have been carried out addressing technical, methodological and physical problems in the Qur'ān recitation course at the undergraduate level. However, the main problem in this study is seen as structural. It is said that in order to increase the level and efficiency of professional Qur'ān teaching in higher and secondary education, there should be questions from Imam Hatip High School professional courses in the university entrance exam. It is emphasized that Qur'ān Course and Professional/Theological (Academic) (Project) should be the most important pillar of Imam Hatip High Schools and curriculum courses are recommended. For this purpose, studies in the field of Imam Hatip and Theology were scanned, the problems in question were revealed with systematic observation and experience, and reasonable suggestions were made. First of all, those who will work in this field must have the underlying proficiency of reciting the Qur'ān correctly, without errors and with tajwīd in the (Religious Affairs Administration) Qur'ān Course, Professional/Theological (Academic) (Project) Imam Hatip High School. In this context, Quran courses and Imam Hatip High schools should form a stepping stone for Qur'ān recitation courses in theology faculties. Qur'ān teaching should not start over with teaching letters in all schools. Qur'ān recitation course should be diversified according to common/compulsory recitation from the al-muṣḥaf, memorization and tajwīd learning domain. -Depending on the institution to be employed, whether or not there is a division- Optional courses should be enriched according to the type of task to be preferred/interests and abilities of the students. Teaching the Qur'ān should be planned at the secondary level in the Religion Qur'ān Course/IHHS and at the tashīh al-hurūf level in higher education. For this, the Religion Qur'ān Course and the Professional/Theological (Academic) (Project) IHHS which students enter with special talents, should be the main student resources. With this, the sufficiency in Qur'ān recitation should be measured in the entrance exam to the Faculty of Theology - along with other professional courses. A new curriculum should be created according to students who meet the underlying proficiency.

Keywords: The Science of Qirā'āt, Qur'ān Recitation, Tajwīd, Faculty of Theology, Structural Problems, Frame Curriculum.

İlahiyat Düzeyi Kur'ān Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

Öz

İlahiyat Fakülteleri dinî alanda görevli yetiştirme amacıyla olup açılışından bu yana mesleki Kur'ān öğretiminde önemli görev üstlenmiştir. Ancak son yıllarda Kur'ān okuma, lisans düzeyi yeterliliğinde yapılamamakta ve Āsım kıraati Hafs rivayetinde ihtisaslaşmış görevli aday yetiştirilememektedir. Ayrıca mevcut durumda dersler, öğrenciler tarafından birbirinin tekrarı mahiyetinde görülebilmektedir. Dersler arasında öğretim seviyesi de gözetilememektedir. Halbuki İHL ile İlahiyat düzeyi kazanım açısından farklılık arz etmelidir. Lisans düzeyi mesleki Kur'ān öğretimi tashih-i hurūf düzeyinde olmalıdır. Zikredilen problemin -birçok tali sebebi olmakla birlikte- en temel sebebi lisans öncesi dönemde Kur'ān kursları ve İHL okulları olarak hiyerarşik bir sistemin oluşturulmamasıdır. Ayrıca, İlahiyat Fakültelerine giriş yeterliliği aranmamakta, Kur'ān okuma dersleri öğrenme alanlarına ayrılmamakta, ders çeşitliliği ve kazanım düzeyi belirginleştirilememektedir. Lisans düzeyinde mesleki Kur'ān öğretiminin sağlıklı bir şekilde yapılabilmesi için mevcut yapısal sorunlar çözümlenmelidir. Bu çalışma, sorunu ortaya koyma, yapısal problemlerin çözümüne ve Kur'ān okuma derslerinin lisans düzeyinde yapılabilmesine katkı sağlama amacına yöneliktir. Lisans düzeyinde Kur'ān okuma dersinde teknik, yöntem ve fiziki problemleri ele alan çalışmalar yapılmıştır. Ancak bu çalışmada temel problem yapısal olarak görülmekte olup yükseköğretim ve ortaöğretim mesleki Kur'ān öğretiminin düzeyini ve verimini artırmak için üniversite giriş sınavında İHL meslek derslerinden soruların olması gerektiğinden bahsedilmekte, Kur'ān kursu ile ilahiyat programı uygulaması gereken İHL okullarının İlahiyat Fakültelerinin en

İlahiyat Düzeyi Kur'an Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

önemli alt yapısı olması gerektiği üzerinde durulmakta ve müfredat dersleri önerilmektedir. Bunun için İHL ve İlahiyat alanında yapılan çalışmalar taranmış, gözlem ve tecrübe eşliğinde söz konusu problemler ortaya konmuş ve uygulanabilir önerilerde bulunulmuştur. Öncelikle bu alanda görev yapacak kişilerin Kur'an kursu ve İmam Hatip Lisesinde Kur'an'ı doğru, hatasız ve tecvidli olarak okumada temel yeterliliğini sağlamış olması gerekir. Bu çerçevede İlahiyat düzeyi Kur'an okuma dersleri için Kur'an kursu ve İHL basamak oluşturmalıdır. Böylece her öğretim kademesinde Kur'an öğretimi, harf öğretimiyle yeniden başlamamalıdır. Kur'an okuma dersleri ortak ve zorunlu olarak "yüzüne okuma, ezber okuma ve tecvid bilgisi" şeklinde öğrenme alanlarına göre çeşitlendirilmelidir. Tercih edilecek görev alanı veya öğrencilerin ilgi ve kabiliyetlerine göre -İlahiyat Fakültelerinde alan bölümleşmesi olsun veya olmasın- seçmeli dersler zenginleştirilmelidir. Kur'an öğretimi Kur'an kursu ve İHL'de orta düzey ve yükseköğretimde de tashih-i huruf yani ileri düzey olarak planlanmalıdır. Bunun için Kur'an kursu ve öğrencilerin özel yetenekle girdiği Mesleki/İlahiyat Proje İHL ana öğrenci kaynağı olmalıdır. Bununla birlikte İlahiyat Fakültelerine giriş sınavında -diğer meslek dersleri ile birlikte- Kur'an okuma yeterliliği -gerektiğinde- ölçülmelidir. Temel yeterlilikleri sağlayan öğrencilere göre yeni bir müfredat oluşturulmalıdır.

Anahtar Kelimeler: Kıraat İlmî, Kur'an Okuma, Tecvid, İlahiyat Fakültesi, Yapısal Problemler, Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat.

Giriş

Üniversitelerin amaçları arasında, araştırma yapmanın yanında yüksek seviyede meslek insanı yetiştirmek de vardır.¹ Bu amaca uygun olarak da İlahiyat Fakülteleri, araştırma ile beraber dinî alandaki hizmetleri ifa edecek ihtisas sahibi görevliler yetiştirmek için kurulmuştur.² Söz konusu hedefler daha ayrıntılı bir şekilde de fakültelerin resmî sitelerinde zikredilmiştir.³ Bu amaçlara uygun olarak yetiştirilmesi hedeflenen İlahiyat Fakültesi mezunları, genellikle Millî Eğitim Bakanlığında Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ve Seçmeli Kur'an-ı Kerim dersi, İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri; Diyanet İşleri Başkanlığında Kur'an kursu öğreticiliği, imam-hatiplik, müezzin-kayyımlik, vaizlik, müftülük ve manevî danışmanlık vb. istihdam alanlarında görev yapmaktadırlar. Bu sebeple ilgili kurumların fakültelerden beklentileri vardır. Bu beklentiler temel yeterlilik olarak Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yönergelerinde belirtilmiştir.⁴ Her ne kadar Millî Eğitim Bakanlığı, Kur'an okuma adına bir sınav yapmasa da DİB'in bu yeterliliklerinin bütün kurumlar için geçerli olduğu söylenebilir. Hatta mesleki olarak özel yetenekle öğrenci alan bazı okullarda görev almak için başta Kur'an okuma olmak üzere daha üst yeterlilik aranabilir.⁵

İlahiyat Fakülteleri mesleki alanda dinî eğitim veren ihtisas kurumlarıdır. Bu doğrultuda öğrencilerini tüm alanlarda donanımlı yetiştirmek ve onları kabiliyetine göre alanlarda daha ileri araştırmalar ve çalışmalara veya ortaöğretimde çocukların kaliteli din eğitimi almaları için öğretmenliğe, toplumsal bir misyon yüklenmeleri için cami görevlisi (imam-müezzin, vaiz vs.) olmaya yönlendirmek, bu kurumların en temel görevleridir. İlahiyat alanında temel düzeyde

¹ Cahit Baltacı, "Türk Eğitim Sisteminin Tarihi Gelişimi", *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993), 21. Üniversite eğitimi bir meslek eğitimi midir? yoksa bir entelektüel eğitim midir? soruları bizim konumuz dışındadır. Kerim Yılmaz, "Lisansüstü Tefsir Çalışmalarında Alınan Ek Eğitimlerin ve Çalışılan Kurumun Öğrenci Yeterliğine Etkisi", *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler I- Türkiye ve Batı-Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul*, ed. Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018), 438.

² İbrahim Turan, "Türkiye'de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 63; Hulusi Yiğit, *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Yüksek Din Öğretimi Algısı (İstanbul Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 38; Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din eğitimi ve Öğretimi", *Din Eğitimi El Kitabı*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 190.

³ bk. Erciyes Üniversitesi (ERÜ), "Vizyon-Misyon" (Erişim 14 Ocak 2024); Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), "Vizyon ve misyon", (Erişim 14 Ocak 2024); İstanbul Üniversitesi (İÜ), "Misyon, Vizyon, Stratejik Amaçlar ve Değerler", (Erişim 14 Ocak 2024); Adem Güneş, "İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları", *darulfunun ilahiyat* 29/1 (Mayıs 2018), 76.

⁴ Aşkoğlu, "Yüksek Öğretimde Din eğitimi ve Öğretimi", 193; Ömer Türker - Ramazan Önal, "İlahiyat Fakülteleri ve Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme", *ASAR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Ekim 2021), 8.

⁵ MEB, özel alan yeterliliklerini genel yeterliliklerin içinde olması sebebiyle yürürlükten kaldırmıştır. Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Özel Alan Yeterliliklerinin Yürürlükten Kaldırılması", (Erişim 04 Ocak 2024).

aranması gereken yeterlilik -diğer temel İslam bilimleri ile beraber- Kur'an okuma yeterliliğidir.⁶ Bu dersin önceki dönemlerde sıkıntısız bir şekilde yürütülmesi ve başarı oranının yüksek olmasının sebebi, Kur'an kurslarının İHL okullarına ve İlahiyat Fakültelerine yüksek düzeyde alt yapı/zemin oluşturmasıdır. Ancak 2000'li yıllardan sonra başta İHL okullarında, sonrasında İlahiyat Fakültelerinde Kur'an okuma düzeyinde gerilemenin baş gösterdiği görülmektedir.

Bu fakültele genellikle %70-80 oranında İHL mezunu, %20-30 oranında (bu oran fakülteye göre değişiklik arz edebilir) diğer lise mezunları gelmektedir. Mesela, 2023 verilerinde Bursa Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesine yerleşen 190 öğrencinin 123'ü İHL, 67'si diğer lise mezunudur.⁷ Diğer lise mezunlarının oranı neredeyse %40'a yaklaşmaktadır. Bu öğrenciler arasında Kur'an kursuna gitmeyenlerin oranı yüksek seviyede olup okuma ve ezber yapmakta zorlanan, tecvid konularını kavrayamayan öğrenciler oldukça fazladır.⁸ Halihazırda sözü edilen durum sebebiyle mezunlar arasında Kur'an kârîsi ve öğreticisi niteliklerine sahip olamayan ilahiyatçılar bulunmaktadır. Bunlar önemli kurumlarda görev almaktadırlar. Dolayısıyla Kur'an okuma ve öğretiminde yetersiz olan bir öğreticinin bu dersi okutması, öğrenci üzerinde olumsuz sonuçlar doğurmaktadır.⁹ Bu anlamda öğretimin en önemli unsuru olan öğretmen konusunda günden güne problem derinleşmektedir. Bugün öğretmenlerin İHL ve diğer okullarda Kur'an ve Arapça derslerine girmek istemediği ifade edilmektedir. Halbuki İHL meslek derslerinde en yetkin olunan alanın temel olarak Kur'an okuma ve Arapça dersi olması gerekir. Bugün alanlarda yetkinlik aranmaması, bu iki dersi mesleki alanda en zayıf ders konumuna getirmiştir.¹⁰

Kur'an okuma dersinin ilahiyat düzeyinde problemlerini ve mevcut sistem içinde bazı çözüm önerilerini dile getiren değerli çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Bu çalışmalar belli müfredat içinde

⁶ Nurullah Altaş - Umur Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, Eğitim Raporu (İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2023) (İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı), 78.

⁷ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), "Yükseköğretim Girdi Göstergeleri (2023 YKS)", (Erişim 17 Ekim 2024).

⁸ bk. Mehmet Maşuk Acar - Muhammet Fatih Genç, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 616, 618, 624; Muhammet Esat Altıntaş – Hatice Kübra Kirenci, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı 1. Cilt*, ed. İbrahim Aşlamacı (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019), 99.

⁹ Sevda Pehlivan (Yartaşı), *Yetişkinlere Yönelik Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)* (İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 158.

¹⁰ bk. İbrahim Aşlamacı, "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma", *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/10 (2017), 61.

¹¹ Bu çalışmalar için bk. Ahmet Gökdemir, "İlahiyat Fakültelerindeki Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler", *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi* (İstanbul: İlahiyat, 2021), 11; Kadir Taşpınar, "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019); Recep Koyuncu, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019); Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2016), 215-237; Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri"; Mehmet Mahfuz Ata, "Kur'an Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2013), 167-189; Şuayip Karataş, "Kur'an Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği", *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) I* (2019), 129-147; Ahmet Gökdemir, "Kur'an Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, (2019), 17-42; Ağırbaş, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri"; Fatih Cankurt, "İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde Kur'an-ı Kerim Dersleri: Ezber mi, Yüzünden Okuma mı?", *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 467-490; Recep Koyuncu, "İdeal Kur'an Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

verimliliği artırma noktasında neler yapılabilir? sorusunun cevabını vermektedir. Bu açıdan yararlanılacak çalışmalardır. Abdullah Benli'ye ait mevcut dersler çerçevesinde müfredat programı ve derslerin yapıma keyfiyetine dair bir çalışma bulunmaktadır.¹² Bunun yanı sıra Süleyman Yıldız'a ait mevcut durumda problemleri çözücü nitelikte bir çalışma da yapılmıştır.¹³

Elbette mevcut sistem içinde uygulanmakta olan yöntemlerle bazı kazanımlar elde edilmektedir. Ancak bu kazanımlar sınırlı kalmakta ve öğrencileri meslekte istenilen üst düzey yeterliliğe ulaştıramamaktadır. Bu noktada bazı öğrencilerin Kur'ân kursu ve İHL eğitimini yeterli düzeyde alamamaları, bazı öğrencilerin de İlahiyat Fakültesini mesleki olarak tercih etmemeleri¹⁴ ve İlahiyat müfredatına aşına olmamaları,¹⁵ ideal bir müfredat düzeyinde eğitim yapmada problemin yapısal olduğunu göstermektedir. Bunun nedenleri olarak; öğrenci, ders mekânı, öğretim elemanı gibi diğer sebepler sayılabilir de¹⁶ en temel sebep; Kur'ân kursu, İHL ayağının zayıflaması ve bu kurumların İlahiyat Fakültelerinin mesleki öğretim anlamında alt yapısı olmaktan çıkması, buna bağlı olarak müfredat olarak Kur'ân okuma derslerinin tekrardan öteye geçmemesidir.¹⁷

Biz bu problemin temelinin, ders saatinin azlığı-çokluğu, öğretim yöntemleri, fiziki problemler ve öğretici sorunu vb. problemler olmadığını düşünüyoruz. İdeal bir öğretimin en önemli öğeleri olan *öğretmen, öğrenci ve müfredat* üçlüsünde mevcut durumdaki en temel problemi, yapısal problemlere bağlı olarak öğrenci seviyesini ve ona uygulanacak müfredatı görmekteyiz.¹⁸ Diğer problemlerin (varsa) bu temel probleme bağlı olduğunu düşünüyoruz. Başka bir deyişle en temel problem, mesleki Kur'ân eğitiminde öğretim kademelerinde seviyelerin gözetilmemesi, yapısal problemlere bağlı olarak öğrenci hazırbulunuşluğun ve müfredat çeşitliliğinin olmaması sebebiyle derslerin teorik ve pratik olarak lisans düzeyinde yapılamaması ve mesleki kazanımların elde edilememesidir.

Makalenin temel problemi mevcut derslerin birbirinin tekrarı mahiyetinde olması ve mesleki açısından çeşitliliğin yetersiz olmasıdır. Bunun için de lisans düzeyi ideal Kur'ân okuma dersleri için çeşitlendirilmiş ders önerisi sunulmaktadır. Bu müfredatın gerçekleştirilebilmesi için çalışma iki temel sorun üzerine kurgulanmıştır. Birincisi; İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân okuma düzeyinin ve hazırbulunuşluğun yetersiz olmasıdır. Bunun en temel çözümü olarak mesleki

¹² bk. Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi", *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 125-165.

¹³ bk. Süleyman Yıldız, "Kur Sistemine Dayalı Kur'ân Eğitimi Uygulaması Üzerine Bir Deneme: Yöntem-Analiz-Teklif (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)", *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019). Yapısal problemlerin çözülememesi durumunda üniversiteler/fakülteler hazırlık sınıflarını Kur'ân öğretimi açısından yapılandırmak durumundadır. Bu durumda kur sistemi uygulanabilir. Böyle durumda bilerek isteyerek meslek derslerinde belli bir alt yapı ile gelen öğrenci hazırlık sınıfında komisyon marifetiyle seviye sınavına tâbi tutulmalıdır. Bunun sonucunda iyi düzey okuyan öğrenciler hazırlıktan muaf tutulmalıdır. Yeterli olmayanlar ise 20'er kişilik sınıflarda yüzüne okuma eğitimine tâbi tutulmalıdır. Bu dersler haftada 10 saat, haftanın beş günü olmalıdır. Bunun sonucunda yeterlilikleri sağlayamayan öğrenci Arapça dersinden başarılı olsa bile Kur'ân dersi baraj olarak tekrar hazırlık okumalıdır. Fatma Asiye Şenat, "Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalıştayı", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 320.

¹⁴ Hüseyin Algur - Halil İbrahim Özasma, "Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)", *Dini Araştırmalar* 23/59 (Aralık 2020), 409.

¹⁵ Cevat Sıddıki, "İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 181.

¹⁶ Bizim en temel problemi yapısal görmemiz, söz konusu problemlerin olmadığı anlamına gelmemektedir. İlahiyat Fakültelerinde fiziki, öğretim elemanı gibi problemler mevcuttur. Abdulhekim Ağırbaş, "İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri Eğitim-Öğretimiyle İlgili Tespitler, Teklifler (ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi Örneği)", *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 96.

¹⁷ Yusuf Alemdar, "İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 179.

¹⁸ Diğer problemler için bu konuda yapılan ve dipnotta belirtilen çalışmalara bakılabilir.

Kur'an eğitiminde Kur'an kursları ve yeni ihdas edilmesi gereken Mesleki/İlahiyat Proje İHL okullarının¹⁹ İlahiyat Fakültelerine Kur'an okumada yeterliliği sağlamış öğrenci yetiştirerek alt yapı oluşturması ve giriş sınavının belirlenecek "İlahiyat temel yeterlilikleri" çerçevesinde yeniden yapılandırılması gereğinin ifade edilmesidir.²⁰ İkincisi; bu hazırbulunuşluk üzerine ders çeşitliliği çerçevesinde Âsım kıraatinin pratik ve teorik düzeyde öğretimi için *Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi* adına müfredat dersleri önerisidir.

Makalede İlahiyat Fakültelerinin mesleki fonksiyonuna, mevcut durumda Kur'an derslerinin seviyesinin yetersizliğine, nitelikli öğretici hedeflerine ulaşamadığına ve gerek Kur'an okuma gerekse ilahiyat alanı dersleri adına giriş sınavlarında hiçbir elemanın yapılmadığına vurgu yapılmaktadır. Ayrıca, İlahiyat lisans programının, Âsım kıraati Hafs rivayetinin pratik ve teorik düzeyde ihtisasın yapılacağı seviye olarak planlanması gereğinden söz edilmekte, Kur'an eğitiminin daha nitelikli olabilmesi için ilgili derslerin çeşitlendirilmesi, belirlenen yeterlilikler doğrultusunda ortak derslerin yanı sıra ilgi ve yeteneğe göre seçmeli derslerin olması gerektiğine işaret edilmektedir.

Makale ile, uzun yıllardır İlahiyatların yeniden yapılandırılması konusunda serdedilen yaklaşımlara mesleki Kur'an öğretiminin niteliğinin yükseltilmesi açısından katkıda bulunma ve aynı zamanda -akademik yeterlilik olması şartıyla- diğer derslerdeki seviyenin de yükseltilmesi²¹ amaçlanmaktadır. Bu yapılırken Kur'an öğretimi üzerine yapılan çalışmalar taranmış, görüşler incelenmiş ve uzun süre yapılan mesleki gözlem ve tecrübe ile sorunlar dile getirilmiş ve bunlara yapısal bazda bazı çözüm önerileri sunulmuştur.

1. İlahiyat Düzeyi Kur'an Derslerinin Yapısal Problemleri ve Çözüm Önerileri

1.1. Kur'an Okuma Dersinde Seviye Problemi

Kur'an öğretimi açısından lisans düzeyi, örgün eğitimde mesleki eğitim-öğretiminin son aşaması olması ve mezun öğrencilerin çalışma hayatına geçiş yapmaları sebebiyle kritik öneme sahiptir. Bu önem, İHL meslek dersleri, Kur'an kursu öğreticiliği ve cami hizmetlerinde daha çok ön plana çıkmaktadır.²² Bu çerçevede İlahiyat Fakültesi mezunları çoğunlukla Kur'an öğretiminde görev almaktadırlar. Kur'an dersi lisans programının, fem-i muhsin²³ özelliklerine sahip bir öğretici yetiştirmesi gerektiği,²⁴ dolayısıyla her İlahiyat Fakültesi mezununun mesleki hayatında Kur'an'ı usûlüne uygun okuması gerektiği izahtan varestedir.²⁵ Bu sebeple fakültelerde ortak dersler olarak "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid" dersleri zorunlu bir derstir.

¹⁹ Mesleki Kur'an öğretiminde İHL Kur'an-ı Kerim dersi müfredatının işlevselliği ve mesleğe yönelik yeniden okul ihdas edilmesinin gerekliliği konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Hasan Hüseyin Havuz, "İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatının Mesleki Öğretim Açısından İşlevselliği -Yapısal Sorunlar ve Öneriler", *Mevzu/sosyal bilimler dergisi* 11 (2024), 81-123.

²⁰ Bu problemin muhatapları eğitim yönetimi, Diyanet, YÖK ve siyaset kurumudur.

²¹ Mahmut Adem, *Eğitim Planlaması* (Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1981), 17.

²² Alemdar, "Kur'an Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri", 179.

²³ Fem-i muhsin (okutucu), Kur'an'ı tecvid kurallarına göre okutan ve öğretme yeterliliğine sahip olan kişi demektir. Fetullah Bakırcı, *Kur'an Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı* (İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 13.

²⁴ Bilal Atik, "Kur'an Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi", *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 684.

²⁵ Adnan Demircan, "İlahiyatların Adı ve Amaçları Ne Olmalıdır Adlı Tebliği Müzakeresi", *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?*, ed. Süleyman Akyürek (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 62; Mehmet Görmez, *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma* (Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü (İDE), Şubat 2021), 72.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

Yüksek din öğretimi adına yapılan çalışmalarda bu derse dair problemlerden söz edilmektedir.²⁶ DİB din görevliliği giriş sınavlarında da aynı problemler dile getirilmektedir.²⁷ Mevcut durumda İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân okumada doğru, hatasız, tecvidli ve seri okuyamama problemi had safhaya çıkmıştır. Sayıları artan İlahiyat Fakültelerine dair, açılışından bu yana kaliteli ilahiyatçı yetiştirme adına dile getirilen problemler²⁸ çözülemediği gibi temel yeterlilik olan Kur'ân okuma konusunda mesleki anlamda gerileme baş göstermiştir.²⁹ Bu problem yapılan araştırmalarda öğrencilerin okumada zorlanmaları, Kur'ân dersini zor görmeleri, ezber problemi, Kur'ân okumaya karşı olumsuz tutumun olması şeklinde görülmektedir.³⁰

Yapılan saha çalışmalarında “İyi ki İlahiyat'ta okuyorum.” diyen öğrenci oranının azlığı dikkati çekmektedir.³¹ Mesleki seviye düşüklüğü bir yana hiç okuma bilmeden gelmesi³² dersin yükseköğretim düzeyinde yapılmasını daha da güçleştirmektedir.³³ Bu derste hafızlar, üst düzey okuyan öğrenciler olduğu gibi başlangıç düzeyinde olan öğrenciler de bulunmaktadır.³⁴ Bu durumda her öğrenciye hitap edebilmek için alt seviye bir öğretim planı ve kazanımı hedeflemek zorunda kalınmaktadır.³⁵ Bu sorunu aşabilmek için öğretim elemanları ilave dersler koyarak adeta iki kat enerji sarf etmektedir. Ancak mevcut öğrenci seviyesi açısından müfredatın ağır gelmesi, öğrencilerin de Kur'ân okuma seviyelerini fark edememeleri, sadece dersi geçmeye odaklanmaları ve hepsinden önemlisi Kur'ân okuma temel yeterliliğinin yoğun ve uzun bir süre gerektirmesi³⁶ bu gayretleri çoğu zaman akim bırakmaktadır. Ayrıca bu durum, ders hocasını bıkkınlığa sevk etmekle birlikte ölçme-değerlendirmede problemlerin yaşanmasına, Kur'ân dersine, öğretim elemanına karşı olumsuz algıların oluşmasına ve mesleki hayatta Kur'ân okuma dersinin daima problem olarak telakki edilmesine sebep olmaktadır.³⁷

²⁶ Mustafa Öcal, “İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistikî Yapı)”, *Din Şûrası (Sempozyum) II* (2009), 600; Altıntaş – Kirenci, “İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitimi”, 99-127.

²⁷ Adem Korukçu, “Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 113.

²⁸ Suat Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2005), 198; Nazif Yılmaz, “İmam Hatip Okulları Kur'ân-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (Haziran 2021), 154.

²⁹ Aslıhan Kuşçuoğlu, *İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 50.

³⁰ Güneş, “Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumu”, 74; Mustafa Kılıç, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 85; Şenat, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi”, 220; Ejder Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 76.

³¹ Okumuş, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri”, 70.

³² Kur'ân okumayı İlahiyat Fakültesinde öğrenen öğrencilerin oranı bazı araştırmalarda yüzde 5'e yaklaşmaktadır. Acar - Genç, “Öğrencilerin Kur'ân Okuma Dersine Karşı Tutumları”, 617.

³³ Şenat, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi”, 220; Ağırbaş, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri”, 99.

³⁴ İshak Kızılaslan, “İngilizce İlahiyat Programı'ndaki Kur'ân-ı Kerim Derslerinin Uygulanmasında Karşılaşılan Problemler (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, *Türkiye'de Kur'ân ve Kıraat Eğitimi*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021), 40; Gökdemir, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”, 32, 33.

³⁵ Mustafa Öcal, “İlahiyat Fakülteleri ve Mezunları”, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi* (İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993), 49; Şenat, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi”, 217.

³⁶ Mehmet Sami Yıldız, “Ana Dili Arapça Olmayanlara Verilen Kur'ân Eğitiminde Eğitimin Aşamalandırılmasının Önemi ve Kur'ân'ı Ezberlemeye Katkısı”, *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*, ed. Ahmet Gökdemir (İstanbul: Ravza Yayınları, 2019), 156.

³⁷ Tuncay Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'ân-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi* (Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 190; Zeliha Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Öğretimiyle İlgili Görüşleri* (Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 46; Acar - Genç, “Öğrencilerin Kur'ân Okuma Dersine Karşı Tutumları”, 618.

Bugün Kur'an kursu ve İmam Hatip Liselerinin yaygın bir öğretim ağına sahip olduğu vasatta İlahiyat Fakültelerine Kur'an okuma temel yeterliliklerini sağlayamayan her öğrencinin gelebilmesi büyük bir handikaptır. Öncelikle İlahiyat Fakültesine mesleki ve akademik temel yeterliliğe sahip öğrencilerin gelmesi gerektiği kanaatindeyiz. Yükseköğretim düzeyinde Kur'an eğitiminde ileri seviye öğretim ve kazanımların olması, ancak bununla mümkündür.

Zikredilen mevcut durumunun birçok sebebi olmakla beraber en temel problem yapısal konulardadır. Var olan bu problem, sistem içindeki iyileştirmelerle ideal düzeyde çözülebilecek bir mesele olmayıp³⁸ Kur'an öğretiminde sıralı bir sistemin varlığını gerekli kılmaktadır.

1.2. Öğretim Kademelerinin İlahiyat'a Zemin Oluşturmasının Gerekliliği: Kur'an Kursları ve Mesleki/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri³⁹

Dinî alanda görev yapacaklar için meslek seçimi birikim ve kabiliyete göre ortaöğretimde şekillenmelidir. Bu şekilde lise veya üniversite döneminde mesleki olarak başlangıç düzeyinde Kur'an öğrenimi söz konusu olmamalıdır.⁴⁰ Kur'an kurslarında öğrenilmesi ve belli düzeye getirilmesi gereken Kur'an'ı yüzüne düzgün okuma, bir takım dua ve sûrelerin ezberi, vs. konular İlahiyat Fakültelerinin temel görevi olmamalıdır. İlahiyat Fakültelerinin görevi Kur'an okuma ve diğer derslerde belli düzeyde yeterliliği olan öğrencilerin mesleki yeterliliğini üst düzeye çıkarmak olmalıdır. Bu düzey, Kur'an okumanın daha detaylı bir talimle geliştirileceği, Kur'an okumaya dair diğer derslerin görüleceği bir seviye olmalıdır.⁴¹

Bu amaçla, ülkemizin Kur'an öğretimindeki birikimi dikkate alındığında geçmişte Dâru'l- Kur'an ve Dâru'l-Huffâz'ların yaptığı Âsım kıraatinin pratiğinin, DİB Kur'an kursları ve İHO/İHL okullarında; talim yani ileri düzey okuma ve tilavete dair teorik bilgilerin İlahiyat lisans eğitiminde; üst düzey Dâru'l-Kurrâ'ların⁴² yaptığı kıraat ilmi pratiği eğitiminin Diyanet Akademisi Aşere-Takrib⁴³ kurslarında; araştırma kısmının da ilahiyat lisansüstü eğitimde yapılması makul görünmektedir.⁴⁴ Dolayısıyla Kur'an öğretiminde ilahiyat lisans programı, Âsım

³⁸ Karateke, *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi*, 175.

³⁹ İmam Hatip Liseleri Kur'an-ı Kerim dersinin İlahiyat Fakültesine alt yapı oluşturabilmesi ve mesleki Kur'an öğretiminin gerekliliği noktasında ayrıntılı bilgi için bk. Havuz, "İmam Hatip Lisesi Kur'an-ı Kerim Dersi Müfredatının Mesleki Öğretim Açısından İşlevselliği -Yapısal Sorunlar ve Öneriler".

⁴⁰ Mahmut Gündüz, "Yüksek Öğretimde Nitelik Arayışına Dair Bazı Teklifler", *Teklif (Üniversite)* 8 (Mart 2023), 161.

⁴¹ Koyuncu, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", 115; Hasan Hüseyin Havuz, "Kıraat İlmi Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar ve Müfredat Önerisi", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Güz 2023), 637.

⁴² Dâru'l- Kur'an ve Dâru'l-Huffâzların, tecvid ve mehâric-i hurûfun öğretildiği ve Kur'an'ın ezberlendiği yer; Dâru'l-Kurrâ'nın da kıraat-ı aşerenin öğretildiği yer olarak tanımlanması daha uygun görülmektedir. Yusuf Alemdar, *İstanbul'da Kur'an Okulları* (Ankara: TDV Yayınları, 2007), 90, 163.

⁴³ Aşere-Takrib eğitimi 10 kıraatin tedris edildiği bir programdır. Programın detaylı içeriği için bk. Diyanet Akademisi Başkanlığı (DAB), "Aşere Eğitim Programı, Ankara, 2021", (Erişim 9 Nisan 2024). Arap ülkelerinde kıraat bölümünde kıraat-ı aşere hem teorik hem pratik olarak Şâtıbiyye ve Dürre öğretilmektedir. Ancak, bu üniversitelerde fakülte yapısı, "Kur'an Araştırmaları Fakültesi, Tefsir-Kıraat Bölümü" olarak kurulmuştur. Diyanet İşleri Başkanlığında ve Millî Eğitim Bakanlığında görev yapacak her öğretmenin ve imam/müezzin/ Kur'an kursu öğreticisinin 10 kıraati okumasından ziyade Âsım kıraatini ihtisas seviyesinde öğrenmesi önemlidir. Muhammed Selci, "Arap Ülkelerinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi: Ürdün ve Suudi Arabistan Örneği", *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, (2008), 175; Mustafa Kırkız, "el-Ezher Özelinde Klasik ve Modern Eğitim", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 185. Daha ayrıntılı teklif için bk. Havuz, "Kıraat İlmi Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar ve Müfredat Önerisi", 636-638.

⁴⁴ Ahmet Gökdemir, "Anadolu'da Osmanlı Öncesi Kur'an Kültürü (Tadrîsât/Tilâvet/Kıraat)", *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 28. Osmanlıdaki Kur'an öğretim aşamaları için bk. Kasım Kocaman, "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Daru'l-kurrâları", *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021), 1465, 1466.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

kıraati Hafs rivayetinin pratik ve teorik düzeyde ihtisasının yapıldığı seviye olarak planlanmalıdır.⁴⁵

Bu çerçevede farklı platformlarda -Kur'ân okuma açısından olmasa da- İlahiyat Fakültelerinin toplumun ihtiyaçlarına göre yeniden dizayn edilmesi gerektiği zaman zaman dillendirilmektedir.⁴⁶ Bugün de mesleki öğretim açısından, başta “Kur'ân okuma” olmak üzere gerek müfredat gerekse programa giriş temel yeterliliklerinin yeniden dizayn edilmesine eskisinden daha fazla ihtiyaç vardır.⁴⁷ Hedeflenen amacı gerçekleştirebilmek için başta mesleki Kur'ân öğretimi olmak üzere hizmet alanlarında istenen yeterliliklere göre İlahiyat Fakültelerinin misyon ve vizyonunun yeniden gözden geçirilmesinde fayda vardır.⁴⁸ Günümüzde kısır döngüye dönen bu problemin çözümü, ancak ilgili bütün kurumların iş birliği çerçevesinde sıralı/kademeli bir öğretim sisteminin ihdas edilmesiyle mümkün olabilir.⁴⁹ Bu sistemin halkalarında Kur'ân kursu, Mesleki/İlahiyat Proje İHL olmalıdır.

1.2.1. Kur'ân Kursları

Mesleki olarak düşünüldüğünde Kur'ân okumanın, çocukluk döneminde öğrenilmesinde mesleğe yakınlık açısından daha verimli olacağına kuşku yoktur.⁵⁰ Çocukluk döneminde Kur'ân okumanın öğrenilmesi, dua ve sûrelerin ezberlenmesi daha kolay olup telaffuz keyfiyetini olumlu yönde etkilemektedir. Bunun gerçekleşmesi için her türlü alt yapı imkânı (Kur'ân kursu ağı) büyük oranda mevcut durumdadır. Bu alt yapıdan faydalanma İHL/lise öncesi dönemde olmalıdır.⁵¹ Mesleki alt yapı olarak Osmanlı döneminde ilkokul programlarında “Kur'ân-ı Kerim ve Mâlûmât-ı Dîniyye” veya “Kur'ân-ı Kerim maa Tecvid” derslerinin okutulduğunu⁵² ama Cumhuriyet dönemine geçtikten sonra Tevhid-i Tedrisat Kanunu gereği bu derslerin program dışı kaldığı bilinmektedir.⁵³ Bu boşluğu bugün Kur'ân kursları doldurmaktadır.⁵⁴ Bu kurslar, İHL ve İlahiyat Fakültelerine mesleki Kur'ân öğretiminde altyapısını oluşturmuş öğrenci hazırlamakta⁵⁵

⁴⁵ Hatice Şahin, “Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı”, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 207; Havuz, “Kıraat İlimi Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar ve Müfredat Önerisi”, 638.

⁴⁶ Ramadan Buyrukçu, “İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi”, *Türkiye’de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 511.

⁴⁷ Adem Korukçu, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”, *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 168.

⁴⁸ Nevzat Yaşar Aşikoğlu, “İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 1-6.

⁴⁹ Muhsin Demirci, “Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Kalite ve Bilimsellik Değeri (Sorunlar-Öneriler)”, *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler I- Türkiye ve Batı-Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul*, ed. Bilal Gökçür vd. (İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018), 26.

⁵⁰ Halil İbrahim Önder, “Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminin İdeal Yaşı”, *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 10/20 (Aralık 2023), 441-463; Abdurrahman Çetin, *Yedi Harf ve Kıraatler* (Ensar Neşriyat, 2013), 310.

⁵¹ Mustafa Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2017), 364.

⁵² Öcal, *Türkiye’de Din Eğitimi*, 43.

⁵³ Mustafa Öcal, “Türkiye’de Din Eğitimi Tarihi Literatürü”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 [Türk Eğitim Tarihi] (2008), 408.

⁵⁴ Önceki yıllarda sistemin içinde olan İmam Hatip Ortaokullarının, Kur'ân kursunun gördüğü işlevi yapabilmesi mümkün görünmemektedir. Ayrıca önceki yıllarda İHO okullarından İHL haricinde diğer okullara çok öğrenci gitmezken bugün tam tersi bir durum vardır. İHO okullarının işlevi için bk. Altaş - Kaya, *Türkiye’de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, 54-56; Öcal, “İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistikî Yapı)”, 591; Alemdar, “Kur'ân Dersleri ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri”, 181; Adem Korukçu, “Mesleki Orta Öğretim: İmam Hatip Liseleri”, *Din Eğitimi*, ed. Recai Doğan - Remziye Ege (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 166.

⁵⁵ Medreselerin tetimmesi/tamamlayıcısı olabilecek okul örneği için bk. Öcal, *Osmanlı’dan Günümüze Türkiye’de Din Eğitimi*, 59.

ve örgün eğitim sistemine yardımcı olmaktadır.⁵⁶ Bu kursların yaygın eğitim içinde yer alması bunun önemini ortadan kaldırmaz. Bu kurumlar mesleki olarak da bu alana öğrenci yetiştirmektedir.⁵⁷ Nasıl ki bu kurslar, Hafızlık/Proje İHL okullarının öğrenci kaynağı ise Mesleki/İlahiyat Proje İmam Hatip Liselerinin ve yükseköğretim olarak İlahiyat Fakültelerinin de mesleki öğretimin temel yeterliliklerini sağlama açısından en önemli öğrenci kaynağı olacaktır.⁵⁸ Bu konuda “Okul- Kur'an kursu Hafızlık İş birliği Projesi”⁵⁹ gibi hafızlık eğitimi dışında da mesleki eğitimde oturmuş bir sisteme ihtiyaç vardır.

Kur'an kursları hafızlık olarak büyük rağbet görmesine rağmen 4+4+4 zorunlu eğitim sebebiyle ilkokulu veya ortaokulu bitiren öğrencilerin -hafızlık dışında- Kur'an kursu kaydında (2024 yılı itibariyle) resmî engeller devam etmektedir. Bu konuda DİB ve MEB arasında yapılan protokoller geçici çözüm niteliğindedir. Hafızlık için olsa da örgün eğitime bir yıl ara verilebilmesi güzel olmakla birlikte yeterli değildir. Bu sebeple söz konusu izin hafızlıkla -bir yılı yüzüne okuma olmak üzere- bir yıldan üç yıla kadar uzatılmalıdır. Öte yandan hafızlık düşüncesi olan ilkokulda/ortaokulda akademik seviyesi yüksek öğrencilerin merkezi sınavla/özel yetenekle öğrenci alan okullara yerleşme ve Devlet Parasız Yatılı okuma hakları saklı tutulmalıdır. Bu sayede sadece nitelikli okullara yerleşemeyen öğrenciler hafızlık için ayrılmayacak, akademik düzeyi yüksek, İHL ve İlahiyat eğitimi almak isteyen öğrenciler de hafızlığa yönelecektir. Ayrıca Kur'an kursları sadece hafız yetiştiren kurumlar değildir. Hafızlık dışında bu kurumlarda Kur'an okumayı öğrenip belli sûreleri ezberleyen mesleğe yatkın öğrenciler de bulunmaktadır. Bu öğrenciler, mesleki programın uygulandığı nitelikli bir İHL okulunda öğrenim görmelidir.

1.2.2. Mesleki/İlahiyat Proje İmam Hatip Liseleri ve Önemi

Mevcut durumda İHL okullarında farklı programlar uygulanmaktadır. Ancak bu programlar arasında mesleki olarak özel yetenek sınavı ile üst öğrenime öğrenci hazırlayan bir program (hafızlık proje okulları haricinde) bulunmamaktadır. Üstelik İmam Hatip Liselerinde Kur'an öğretimi elifba/harf öğretimiyle başlamaktadır. Böyle bir durumda daha erken yaşta Kur'an'ı temel düzeyde okuma aşaması geçilmiş olması gerekirken diğer derslere nispeten fazla emeğin gerektirdiği ortamda mesleki anlamda arzulanan hedefe ulaşılması mümkün görünmemektedir. Bu durum farklı sebeplerle İlahiyat Fakültelerine gelen öğrencilerin büyük sıkıntı yaşamasına ve mesleki alanda yetersiz olmalarına sebep olmaktadır.⁶⁰

Bugün (2024 yılı) İHL okulları program çeşitliliğinde öğrenciler diğer alanlara yoğunlaşmaktadır. Bu da tabii bir durumdur. Hedeflerin mesleki alan dışında olması, ayrıca İHL meslek derslerinin üniversiteye yerleşmede herhangi bir tesirinin olmaması, bu dersleri önemsiz hale getirmektedir. Mevcut İHL okullarında genel olarak mesleki hedef ikinci planda kalmış ve (sınav puanı ile öğrenci alan) nitelikli okullar, “Diyanet” ve “İlahiyat” eksenli öğretim üzerine programlanmamıştır.⁶¹ Halihazırda merkezi sınavla öğrenci alan nitelikli yani Sosyal ve Fen

⁵⁶ Pehlivan (Yartaşı), *Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemleri*, 144.

⁵⁷ Adem Korukçu - Davut İşıkdoğan, “Yaz Kur'an Kurslarında Uygulanan Kur Sistemiyle İlgili Öğreticilerin Görüşleri Üzerine Karşılaştırılmalı Bir Çalışma”, *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), 16.

⁵⁸ Mehmet Faruk Bayraktar, “İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme”, *Din Eğitiminde Kalite (Sempozyum Bildirileri 10 Mayıs)*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 47.

⁵⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), “Okul- Kur'an Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Protokolü- Ankara 2019”, (Erişim 04 Ocak 2024).

⁶⁰ Ağırbaş, “Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri”, 98.

⁶¹ Yapılan araştırmalarda İlahiyat Fakültesinde okumak isteyenlerin oranı %10 ila 20 arasında değişmektedir. bk. Cebeci, *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*, 113; Yiğit, *Yüksek Din Öğretimi Algısı*, 56; Ömer Faruk Çelik, *Katsayı Uygulamasının Kaldırılması Sonrasında İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Davranış, Tutum ve Özellikleri* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016), 132.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

Bilimleri vb. projesi uygulayan okullara yerleşemeyen ama dinî/mesleki alanda başarılı olan öğrencilerin (Hafızlık Pekiştiren İHL dışında) yerleşebileceği özel yetenekle öğrenci alan bir okul bulunmamaktadır. Bu da Kur'ân kursunun devamı olarak mevcut program çeşitliğine *Mesleki/İlahiyat Proje İmam Hatip Lisesi* program türünü gerekli kılmaktadır.⁶²

Söz konusu İHL okullarına Kur'ân okumayı, diğer bilgileri belli düzeyde öğrenen ve hem mesleğe yatkın hem de akademik kapasitesi yeterli öğrencilerin girmesi hedeflenmelidir. Böylece İHL Kur'ân öğretim programını işlevsel hale gelecek ve mesleki Kur'ân öğretimi (diğer derslerle beraber) daha nitelikli yapılacaktır. Bu çerçevede Kur'ân öğretiminde kademeli yaklaşım getirilmeli, Mesleki Kur'ân öğretiminde Kur'ân kursu (yüzünden okuma/hafızlık) > Mesleki/İlahiyat Proje İHL (Mesleki gelişim) > İlahiyat Fakülteleri (Mesleki uzmanlık, tashîh-i hurûf/talim⁶³ ve teorik tecvid/tilavet/kıraat) şeklinde sıralı ve birbirini tamamlayıcı bir yapı oluşturulmalıdır.⁶⁴ Sıralı bir mesleki Kur'ân öğretiminde İmam Hatip Liselerindeki öğretim seviyesinin yükselmesi, İlahiyat Fakültelerini de olumlu yönde etkileyecek dolayısıyla mesleki alanda görev yapan adayları daha planlı ve sürdürülebilir bir programla yetiştirme imkânı sağlayacaktır.⁶⁵

Nihayetinde İlahiyat Fakültelerine girişte yükseköğretim/ıhtisas eğitiminin alt kademesi olarak -normal İHL ve liselerden Kur'ân okuma ve meslek derslerinde temel yeterliliği sağlayan her öğrencinin girebilmesi mümkün olması kaydıyla.⁶⁶ özel yetenekle öğrenci alması gereken *Mesleki/İlahiyat Proje İHL okulların/programları* ihdas edilmelidir. Bu okullar meslekte temel bir işlev görmelidir. Buna bağlı olarak “İlahiyat Fakültelerine giriş sınavı”, Kur'ân okuma/meslek dersleri odaklı yeniden yapılandırılmalıdır.

1.3. İlahiyat Fakültelerine Giriş Sınavının Yeniden Düzenlenmesinin Gerekliği

İlahiyat Fakültesini tercih eden bir öğrencinin İHL döneminde aldığı eğitim, lisans öğrenimine temel oluşturmaktadır. Bu şekilde öğrenciler, ilahiyat programını seçmeden önce konuya ve mesleğe dair bilişsel, duyuşsal ve psikomotor/mesleki beceri hazırbulunuşluk içinde olmaktadır.⁶⁷ İHL dışında yapılan din eğitimi (seçmeli din/ Kur'ân dersi haricinde) zorunlu “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersi ile sınırlı kalmaktadır.⁶⁸ Kur'ân kursu ve din eğitimi alt yapısı olmayan öğrencinin ilahiyat müfredatı gibi diğer bölümlere göre ağır olan ve mesleki eleman

⁶² Mevcut durumda meslek dersleri müfredatının işlevselliği, ilahiyat alanında yüksek öğrenime öğrenci hazırlayan program türünün gerekliliği ve Kur'ân-ı Kerim dersleri mesleki ve mesleki olmayan müfredat teklifleri konusunda ayrıntılı bilgi için bk. Havuz, “İmam Hatip Lisesi Kur'ân-ı Kerim Dersi Müfredatının Mesleki Öğretim Açısından İşlevselliği -Yapısal Sorunlar ve Öneriler”, 102-112.

⁶³ Ülkemizde tashîh-i hurûf/talim çalışması, Kur'ân okuma belli düzeye geldikten sonra yapılmaktadır. Nitekim, Diyanet Akademisi, *Tashîh-i Hurûf veya Hüsn-i Tilavet* olarak adlandırdığı üst düzey kurslara, okuma düzeyi iyi olan adayları seçmektedir.

⁶⁴ Ömer Demir, “Kur'ân Kurslarında Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, ed. Hasan Dam (Ankara: Lisans Yayıncılık, 2019), 216; Nazif Yılmaz - İrfan Üstündağ, “Din Eğitimi ve Din Hizmeti Veren Kurumlar Arasında İşbirliği ve Ortak Projeler (Camiler - İlahiyat Fakülteleri - İmam Hatip Liseleri - Kur'ân Kursları)”, *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (Yecder)*, (2013), 121.

⁶⁵ Kılıç, “Kur'ân Eğitimi Üzerine Bir Araştırma”, 85.

⁶⁶ Nasıl ki İHL okullarında farklı program çeşitliliği içinde okuyanların ilgili üniversite programlarının temel yeterlilikleri sağlamak üzere diğer alanlara yerleşebilmesi doğal bir hak ise normal liselerde okuyup Kur'ân kursu geçmişi olan hafız veya Kur'ân okuma başta olmak üzere meslek derslerinde yetkin olan öğrencilerin de temel yeterlilikleri sağlamak kaydıyla ilahiyat programlarına yerleşebilmeleri doğal bir haktır. Burada öğrenciyi önceden seçtiği alana mahkûm etmek doğru değildir. Önemli olan üniversite programlarının temel giriş yeterliliklerine sahip olmak ve sınavda başarılı olmaktır.

⁶⁷ Ayhan Bekiroğlu, *İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerin Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik Duyuşsal Hazır Bulunuşlukları (Kastamonu Örneği)* (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 34-36.

⁶⁸ Sıddıki, “İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)”, 178.

yetiştirme hedefi de olan bir müfredatı hakkıyla başarabilmesi -mezun olsa bile- zor görünmektedir. Dört-beş yıl içinde daha önce aşına olunmayan derslerde özellikle Kur'an okuma dersinde istihdam kurumlarının istediği seviyenin kazanılması her zaman mümkün olamamaktadır.⁶⁹ Bu sebeple Kur'an kursu ve İmam Hatip Liselerinde Kur'an dersleri ve diğer meslek derslerinin verimini artırmak için İlahiyat Fakültesine girişte öğrencilerin asgari yeterliliklerini belirleyecek bir sınav sisteminin oluşturulması ihtiyaç haline gelmiştir.⁷⁰

Oluşturulacak bu sınav sistemi ile mesleki birikimi olmayan öğrencilerin İlahiyat Fakültelerine gelmelerinin önü alınmalıdır.⁷¹ İlahiyat derslerine aşına olan ve mesleki/dinî ders ortamını bilen öğrencilerin bu fakülteyi tercih etmesi sağlanmalıdır.⁷² Giriş sınavında fakülte yeterlilik şartlarını resmî veya gayriresmî okul kursları vs. ile sağlayan yani ilahiyat eğitimi için hazırbulunuşlukta olan her öğrencinin İlahiyat'a girmesi mümkün olmalıdır. Oluşturulacak sistemde lise diplomalarında "sosyal bilimler", "ilahiyat bilimleri", "fen bilimleri" alanı olarak yazılsa da alan sınırlamasına gitmeksizin her alanın yeterliliklerini sağlayan öğrencilerin önü açık olmalıdır. Bununla birlikte lise düzeyinde mesleki alanı teşvik kabilinden bu sistemle mesleki olarak, ihdas edilecek *Mesleki/İlahiyat Proje İHL okullarına, Hafızlık Proje Okullarına, hafızlık eğitimine ve diğer İHL okullarına* belli oranda ek puan verilebilmelidir.⁷³

Bu sınav sisteminde, merkezi olarak kültür derslerinin yanında ayrıca İHL meslek derslerini ihtiva edecek şekilde en az %50 oranında soru sorulduğu, mümkünse yüzdelik dilimin olduğu bir sistem getirilmelidir.⁷⁴ Gerektiğinde -Diyanet İşleri Başkanlığının her zaman başarıyla uyguladığı gibi- öğrencinin Arapça, Kur'an okuma, ezberleme yeteneğini test etmek için sözlü sınav uygulanabilmelidir.⁷⁵ Zikredilen hususların geçmişte örnekleri vardır. Yüksek İslam Enstitüleri de ilk yıllarda sadece İmam Hatip Okullarından öğrenci kabul etmişler, bunun yanında Türkçe Kompozisyon, Arapça ve Tefsir, Hadis ve Kur'an dersinden sözlü sınav yaparak öğrenci almıştır. Daha sonra da merkezi sınavda yerleşenlere komisyon Kur'an ve Arapça derslerinden sınav yapmıştır.⁷⁶

Bu şekilde meslek derslerinden alan sınavı yapılması durumunda gerçekten "İlahiyat" okumak ve bu mesleği yapmak isteyen öğrencilerin alana dair yeterlilikleri ölçülecektir.⁷⁷ Ayrıca İHL okullarında başta Kur'an okuma ve diğer meslek dersleri, emek kaybı olarak görülmeyecek,

⁶⁹ Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 364.

⁷⁰ Ömer Türker, "Türkiye'de İlahiyatların ve İlahiyatçılığın Sorunları", *Teklif (Üniversite)* 8 (Mart 2023), 120.

⁷¹ Yakup Coştu, "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Uygulanan Zorunlu İngilizce Hazırlık Programı Üzerine Boylamsal Bir Araştırma", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 188; İsmail Yürük, "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitiminin Temel Problemleri", *İdari ve Beşeri Bilimler VI. Cilt*, ed. Bahadır Bumin Özarslan (Ankara: y.y., 2016), 646. Yapılan araştırmada mecburen gelenleri oranı yüzde 20-31 arası olacak şekilde azımsanmayacak düzeydedir. bk. Okumuş, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri", 73, 74.

⁷² Cemil Osmanoğlu, "Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği", *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2017), 210.

⁷³ Yiğit, *Yüksek Din Öğretimi Algısı*, 59; Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlere Göre İmam Hatip Liseleri*, 143; Fahri Kayadibi, "İlahiyat Fakültelerinde Kalite ve Verimlilik", *Din eğitiminde Kalite (Sempozyum Bildirileri 10 Mayıs 2013)*, ed. Fahri Kayadibi (İstanbul: Dem Yayınları, 2014), 24.

⁷⁴ Yiğit, *Yüksek Din Öğretimi Algısı*, 59, 66.

⁷⁵ Abdulhekim Ağırbaş, *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2023), 392.

⁷⁶ Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 376; Öcal, "İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistiksel Yapı)", 592.

⁷⁷ Strateji ve düşünce Merkezi (SDAM), "Türkiye'de Medreseler ve Din Öğretimi", 25, (Erişim 3 Kasım 2023).

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

program daha işlevsel hale gelecek ve İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Okuma ve Tecvid derslerine dair ideal bir müfredatı uygulama imkânı olacaktır.⁷⁸

2. İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Öğretim Programı Önerisi

İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân okuma dersi müfredatı, *Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı* öğretim elemanlarının ortak kararıyla oluşturulmaktadır.⁷⁹ Zorunlu derslerin çerçevesinde ortak olması kaydıyla fakültelere göre bazı farklılıkların olması mümkündür. Bu çerçevede lisans düzeyinde mesleki Kur'ân öğretiminin yapılabilmesi için yapısal değişikliklere bağlı olarak daha işlevsel bir program önerilmelidir.

Üniversite seviyesinde temel yeterlilikten yoksun ve ortaöğretimin tekrarı mahiyetinde bir mesleki öğretim yapılmamalıdır.⁸⁰ Aksine birer meslek/ihtisas müessesesi olan İlahiyat Fakültelerinin Kur'ân okuma dersleri programının mesleki yeterliliğin düzeyine göre olması gerekmektedir.⁸¹ Dolayısıyla ders çeşitliliği ve içerikleri bu amaca hitap etmelidir.⁸² Bu da Diyanet İşleri Başkanlığı "Din Hizmetleri", Millî Eğitim Bakanlığı "Din dersi, İHL Meslek Dersleri öğretmenliği" ve diğer kurumlarda "Kur'ân öğreticiliği"nin temel yeterlilikleridir. Nitekim Türkiye Yeterlilik Çerçeve İlkeleri'ne göre bu amaç, eğitim ile istihdam arasındaki ilişkiyi güçlendirmek ve yeterliliklerin öğrenme kazanımlarına dayalı olarak hazırlanmasını sağlamaktır.⁸³

İlahiyat lisans programının günlük hayatta somut karşılığı olan meslekler için uzmanlar yetiştirmek suretiyle toplumun ve bireyin ihtiyaçlarını karşılayıcı olması beklenmektedir.⁸⁴ Bu çerçevede zikredeceğimiz program, Kur'ân okumada ilgili kurumların nitelikli eleman ihtiyacına cevap verecek, aşamalı ve sarmal olarak alt yapı hazırlayacak şekilde sürekliliği ve genelden özele doğru bir kazanımı hedeflemektedir. Bu program, ülkemiz öğrenci potansiyeline uygun olarak öncelikle lafız öğretiminin, Kur'ân öğretimine dair bilgi ve kültürün geliştirilmesini esas almakta⁸⁵ ve bütün İlahiyat Fakültelerinde uygulanabilecek bir ders çeşitliliği önermektedir.⁸⁶

Programda mevcut ders saatinden fazla bir süre öngörülmemektedir. Bu saatler zorunlu/ortak dersler açısından mevcut ders saatlerini aşmayacak şekilde belirlenmiştir. Çünkü

⁷⁸ İbrahim Aşlamacı, *Öğrenci ve Öğretmenlere Göre İmam Hatip Liseleri (Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet)* (İstanbul: Dem Yayınları, 2017), 154; Sena Ay, *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020), 41; Nurullah Altaş, *Din Eğitimi* (Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022), 302; Zehra Özgül, *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 35, 36; Karadeveci, *İmam Hatip Liseleri Yöneticilerinin Öğrencilerden Kaynaklanan Sorunlara İlişkin Görüşleri (Pamukkale ve Merkezefendi Örneği)* (Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, 2020), 53.

⁷⁹ Kızılaslan, "Kur'ân-ı Kerim Derslerinin Uygulanmasında Karşılaşılan Problemler", 36.

⁸⁰ Türker - Önal, "İlahiyat Fakülteleri ve Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme", 8.

⁸¹ Kasım Kocaman, "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Mesleki Uygulama", *Turkish Studies* 14/4 (2019), 2537.

⁸² Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları", 6.

⁸³ Yüksek Öğretim Kurulu (YÖK), "TYÇÇ, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinin Uygulanmasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik", 19/11/2015 No : 29537, 5 Cilt : 57, md. 4.

⁸⁴ M. Şevki Aydın, "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu", *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, (2004), 24.

⁸⁵ Kur'ân derslerinin anlam merkezli olması gerektiği birçok çalışmada dillendirilmektedir. bk. Fatma Asiye Şenat, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'ân Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 150. Ancak lafız öğretimi ile beraber anlam öğretiminin mesleki öğretimde beraber olması imkan dahilinde değildir. Bu sebeple meal/anlam konusu veya bazı âyetlerin anlamıyla beraber okunması ve ezberlenmesi ayrı bir dersin konusudur. Bunun için bk. Hasan Hüseyin Havuz, "Kur'ân Okuma Dersinin Meal Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi", *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1165-1207.

⁸⁶ Şenat, "Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalışmayı", 322.

program hem mevcut ilahiyat müfredatı hem de *Din hizmetleri, İHL Meslek Dersleri ve Din dersleri* gibi hizmet alanı bölümleşmesi⁸⁷ ile oluşacak müfredata uygun bir şekilde tasarlanmıştır. Dolayısıyla teklif edilen zorunlu ders saati mevcut programla aynıdır. Bu sürenin, Kur'an okuma seviyesinin yüksek olduğu dönemlerde bile 1. ve 2. sınıflarda dörder (4) saat olduğu görülmektedir.⁸⁸ Programda bazı derslerin, -ders adedinin düşürülmesi durumunda- birleştirilmesi de mümkündür. Ayrıca, bu program için Kur'an kursu ve İHL alt yapısı olmalıdır. Sınıf mevcutları İmam Hatip Liselerindeki gibi 25'i geçmemesi şeklinde yönergelerle yazılı kurula/sisteme bağlanmalıdır.⁸⁹ Öte yandan yüzüne okuma ve ezber okumada hedeflenen kazanımları sağlayan tashih-i huruf düzeyinde İHL eğitimi alan hafız öğrenciler veya Diyanet Akademisinde talim üzere (yüzüne ve ezbere) okuduğunu, tecvid bilgisi aldığını -süre kredi ve saat olarak- belgeleyen öğrenciler, gerekli görüldüğü takdirde üniversite senato kararı doğrultusunda yapılacak sınavla belirli derslerden muaf tutulabilmelidir.

2.1. Ders Çeşitliliğinin Gerekliliği

Kur'an okumaya dair bütün kazanım alanlarının "Kur'an-ı Kerim ve Tecvid" dersi altında toplanması, üst düzey lisans öğreniminin kazanımları ve mesleki ihtisas açısından doğru değildir. İlahiyat Fakültesinde İHL düzeyinin üzerine daha ileri okuma seviyesi, tecvid bilgisi ve Kur'an tilavetine dair bilgilerin okunabilmesi için farklı derslerin konulması gerekir.⁹⁰ Kur'an okumaya dair dersler, "İlahiyat" giriş temel yeterlilikten sonra öğrenme alanlarına ayrılmalıdır. Bu alanlar *yüzüne okuma, ezber okuma/hafızlık, tecvid bilgisi, Kur'an tilaveti ve öğretimi ve anlam merkezli okuma/meal okumadır*.⁹¹ Bu şekilde dersler İHL ortamından farklı yöntemle ve kazanım amaçlı yapılmalıdır. Çünkü dört-beş yıl boyunca aynı konuların işlenmesi, dersler arasında bir ayırımın ve kazanım farklılığının belirgin olmaması, dersi verimsiz hale getirmektedir.⁹² Nitekim İlahiyat Fakültesinde "Kur'an-ı Kerim Okuma ve Tecvid" dersi müfredatının, İHL Kur'an-ı Kerim dersi müfredatıyla genel olarak benzerlik göstermesi, öğrenciler tarafından eksiklik olarak algılanmaktadır.⁹³ Ayrıca, beş yıl boyunca aynı şeylerin işlendiği yaklaşımı sıkıcılığa sebep olmakta ve Kur'an okumaya dair dersler hafife alınabilmektedir.⁹⁴ Dolayısıyla Kur'an okuma ve

⁸⁷ İlahiyat Fakültelerinin bölümleşmesi açısından bu yana dile getirilen bir konudur. Bunun gerekliliği konusunda geniş bilgi için bk. Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinde Programlar ve Bölümleşme", *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, (1988), 171-194; Buyrukçu, "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi", 511, 512.

⁸⁸ Mustafa Öcal, "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 121. Bu dersler Yüksek İslam Enstitüsünde 1959-1960 yılı sırasıyla 5+4+1+1 şeklinde ders saati belirlemiştir. Daha sonra bu 4+4 ve son sınıfta 1 saat *Vücûh* dersi şeklinde belirlenmiş, öğrenciler toplamda dört yıl boyunca 28 saat (14 hafta üzerinden) 392 saat Kur'an okuma dersi görmüştür. 1978-1982 arası programda ise ilk iki yıl 3'er saat; Tefsir-Hadis ve Kalam bölümünde 3. ve 4. yıl 2 saat; İslam Dini Esasları bölümünde ise ilk iki yıldan sonra verilmemiştir. Öcal, *Türkiye'de Din Eğitimi*, 373, 378, 380. 1982-1997 arası İlahiyat müfredatlarında bile hazırlık sınıfında 5 saat Kur'an okuma dersi vardı. Recai Doğan, "Darülfünundan Üniversiteye Dini Yüksek Eğitim Öğretim", *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi* (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023), 173.

⁸⁹ Millî Eğitim Bakanlığı (MEB), "Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi 24/08/2023", (Erişim 21 Aralık 2023).

⁹⁰ Altaş, *Din Eğitimi*, 286; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese programları - icazetnameler ıslahat hareketleri* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1983), 187.

⁹¹ Halil İbrahim Önder, "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1206-1222; Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Mesleki Eğitim Programı 2023 (İmam-Hatip)", (Erişim 28 Aralık 2023).

⁹² Altaş - Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, 78.

⁹³ Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 51.

⁹⁴ Şenat, "Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi", 217; Mehmet Akif Koç, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 'Kur'an-ı Kerim Okuma Öğretimi'", *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*, ed. İrfan Aycan vd. (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023), 322.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

tecvid dersinde Âsım kıraati Hafs rivayetinde ihtisas seviyesinde okumanın hedeflendiği bir öğretim ortamında, üç öğrenme alanının aynı derste işlenmeye çalışılması dersin hedeflerinin gerçekleştirilmesine engel teşkil etmektedir.

Söz konusu sebeplerle beş yıl boyunca öğretmen ve öğretici adaylarına Kur'ân okumada yüzüne okuma dersi verilmemeli, bir yıl veya iki yıl içinde daha üst düzey ve yoğun olarak verilmelidir. İmam-Hatip Lisesinden sonra İlahiyat Fakültesindeki Kur'ân-ı Kerim dersi, tekrardan ziyade yüzüne-ezber okumayı pekiştirme, serileştirme, tashîh-i hurûf düzeyinde geliştirme ve kabiliyete göre farklı kazanımları elde etme fırsatı sunmalıdır. Bu ders çeşitliliğinde “Kur'ân'ı usûlüne uygun okuma” şeklinde belirtilen kazanım, lisans düzeyinde ve ideal öğretim ortamında, gelişmeye uygun öğrencilerle gerçekleşecektir.

Görev alanı bazlı bölümleşme olsun veya olmasın bugünkü yaklaşıma göre ilk iki yıl derslerin ortak olması, sonraki yıllarda öğrencilerin ilgi alanlarına göre seçtiği dersleri okuması günümüzde de kabul gören yaklaşımdır.⁹⁵ Bu çerçevede ortak derslerden sonra seçmeli dersler ile resmî veya gayiresmî bölümleşme dahilinde öğrencilerin tercihine göre ilgilerini artırma ve yeteneklerini geliştirme hedeflenmektedir.⁹⁶

2.2. Derslerin Kazanım Seviyeleri

Türkiye Yeterlikler Çerçevesine⁹⁷ göre yapılacak uygulamaların tümü, belirlenen amaçlara göre düzenlenip gerçekleştirilmelidir. Bu kapsamda Kur'ân-ı Kerim okumada ve öğretmede pratik ve teorik düzeyde yeterlilik kazanılması gerekir. İlahiyat Fakültelerinin programları amaç belirsizliği açısından eleştirilse de⁹⁸ Kur'ân öğretiminde öğretmen ve din görevlisi yetiştirmede ortak kazanımlar vardır. Bu çerçevede söz konusu kazanımlar, “*mehâric-i hurûf ve tecvid kurallarına uygun olarak okuma, hadr, tedvir, tahkik usullerini uygulama ve belli sûreleri ezberleme,*⁹⁹ ayrıca âyetleri manalarına yarasır şekilde okuma ve diğer kıraatler hakkında bilgi sahibi olma” şeklinde dile getirilmektedir.¹⁰⁰

Programlarda bazen Kur'ân okuma konusunda genel olarak “*Yüzüne doğru okumayı yapar.*” şeklinde genel kazanımlar zikredilmektedir. Ancak söz konusu derslerden istenen verimin alınabilmesi için her dersin hedefleri/kazanımları daha açık olarak belirlenmeli¹⁰¹ ve ölçme-değerlendirme kriterleri buna göre oluşturulmalıdır.¹⁰² Ayrıca, Kur'ân okuma derslerinde zikredilen bu kazanımlar ders bazında ayrılmalı, mezun yeterlilikleri ile derslerin başarı

⁹⁵ Elif İlhan, “Mezunlar Anlatıyor: Üniversite Geneli Seçmeli Dersler Zaman Kaybı mı Yoksa Geleceğe Yatırım mı?”, *Millî Eğitim* 51/236 (2022), 3564, 3565, 3585.

⁹⁶ Korukçu, “İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”, 159.

⁹⁷ Türkiye Yeterlilikler Veri Tabanı (TYVT), “İlahiyat Lisans Diploması”, (Erişim 2 Ekim 2023).

⁹⁸ Recai Doğan, “İlahiyat Fakültelerinin Mevcut Durumu ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme”, *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi (Kurumsallaşma-Sorunlar-Beklentiler)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2019), 130; Altaş - Kaya, *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*, 94.

⁹⁹ Remziye Ege, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 131; Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü (DİB), “Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlilikleri”, (Erişim 27 Kasım 2023).

¹⁰⁰ Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 26.

¹⁰¹ Osman Taştekin, “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 179.

¹⁰² Daha önce ilahiyat düzeyinde dile getirdiğimiz temel yeterlilikler ve örnek olarak gösterdiğimiz ölçme ve değerlendirme kriterleri mevcut durum itibarıyla ifade edilmiştir. Burada zikrettiğimiz İlahiyat giriş yeterlilikleri ve ders geçme yeterliliklerinin *Yüzüne Okuma, Ezber Okuma, Tecvid Bilgisi (sözlü), Tashih-i Hurûf, Güzel Kur'ân Okuma* gibi sözlü yapılacak dersler için yeniden oluşturulması gerekir. bk. Hasan Hüseyin Havuz, “Kur'ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 214-253; Hasan Hüseyin Havuz, “Kur'ân Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 123-153.

yeterlilikleri oluşturulmalı, derslerin adları ile içerikleri ortak konular çerçevesinde belirlenmelidir.¹⁰³

2.3. Program Dersleri ve İçerikleri

2.3.1. Zorunlu/Ortak Dersler

Zorunlu dersler, mevcut durumda veya yapılacak ihtisaslaşmaya göre “Kur’ân okuma dersleri” olarak 1. ve 2. sınıfta okunmalıdır. Gerekğinde bölümleşme veya hazırlık yerine fakültelerin beş yıl olması durumunda bu süre bir yıl artırılabilir. Bu dersler, mevcut “İlahiyat” yapısında ve yapılabilecek “Din hizmetleri”, “İHL Meslek Dersleri” ve “Din dersi” ağırlıklı alan tercihlerinde de temel ders olarak okutulabilir. Ayrıca, yüzüne okuma, ezber okuma ve tashîh-i hurûf gibi yüz yüze okunması gereken derslerde alt sınıftan alınması durumunda derslere devam etme şartı da konulabilir.

Zorunlu/ortak dersler şunlar olabilir:

ZORUNLU/ORTAK DERSLER		
1. Sınıf	1. Dönem Güz	1- Kur’ân-ı Kerim Yüzüne Okuma I (2 Saat) 2- Temel Tecvid Bilgisi (1 Saat)
	2. Dönem Bahar	1- Kur’ân-ı Kerim Yüzüne Okuma II (2 Saat) 2- İleri Tecvid Bilgisi (1 Saat)
2. Sınıf	3. Dönem Güz	1-Tashîh-i Hurûf I (2 Saat) 2- Kur’ân-ı Kerim Ezber Okuma I (2 Saat)
	4. Dönem Bahar	1- Tashîh-i Hurûf II (2 Saat) 2- Kur’ân-ı Kerim Ezber Okuma II (2 Saat)

2.3.1.1. Kur’ân-ı Kerim Yüzüne Okuma (2 Dönem, 2 Saat)

Bu derste, harfleri ve kelimeleri tecvid kaidelerine göre doğru okuyan öğrenci grubuna ideal bir öğretim ortamında yüzüne okuma yaptırılmalıdır. Derste koro ile okumaların yanında her öğrenciye doğru, seri okumalar pratik olarak yaptırılmalıdır. Gerekğinde Yâsîn sûresi, namaz sûreleri, Duhâ ve Nâs arası sûreler de yüzüne tecvid kaideleri üzere okunmalıdır. Bu derste sadece Hafs rivayetinin Teysîr/Şâtıbiyye tarikinde tek vecih üzere mukaddem olan vecihler okunmalıdır. Diğer vecihler teorik açıklamaya girmeden verilmelidir. Bu dersteki kazanım, iki dönem boyunca her öğrencinin takılmadan, teklemekten azami miktarda sayfayı/sûreyi doğru okumasıdır. Bu ders, Tashîh-i Hurûf dersi için baraj olabilir.

2.3.1.2. Kur’ân-ı Kerim Ezber Okuma (2 Dönem, 2 Saat)

Ezber okuma dersi, hem ilk sene yüzüne okumanın hatasız, seri hale getirilmesi ve ezber sayfalarının okunması hem de dönem bazında iki dersin olması için 2. yılda/sınıfta verilmesi uygun görülmektedir. Bu derste, İHL düzeyinde ezberlenen sûreler doğru ve tecvidli okuma üzerine pekiştirilmelidir. Okumalar hadr üzere yapılsa da gerektiğinde tedvir ile okunabilmelidir. Bu sayfalar/sûreler öncelikle tecvidli okutulmalı, aynı usulle mevcudu 20-25’i geçmeyen sınıf ortamında baştan sona her öğrenciden dinlenilmelidir.

¹⁰³ Hasan Onat, “İlahiyat Fakültesi’nde Program Tartışmaları Üzerine”, *Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği*, ed. Mahmut Ay - Rabia Çetin (Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2016), 318.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

Ezber sûre ve sayfalar imkân ve duruma göre artırılabilir.¹⁰⁴ Lakin bunların artırılması, nitelikli okumanın gerçekleşmesi için ders saatinin artırılmasını¹⁰⁵ gerektirmektedir. Bu sebeple Feth, Hucurât, Rahmân ve 30. cüz sûreleri görev alanı seçimine göre seçmeli derste alınabilmelidir. Bu çerçevede İmam Hatip ve Kur'ân kursu öğretici yeterlilikleri için niteliğe ağırlık verilmelidir. Bu çerçevede ezber sûreleri/sayfaları şunlar olabilir: Namaz Duaları: “Sühbâneke, Tahiyât, Salli-Bârik, Rabbenâ, Kunut Duaları, Namaz Sûresi ve Âyetleri: (Âyetü'l-Kürsî, Fâtiha, Fil, Kureys, Mâûn, Kevser, Kâfirûn, Nasr, Tebbet, İhlâs, Felak, Nâs), Duhâ. İnşirâh, Tîn, Alak, Kadr, Beyyine, Zilzâl, Âdiyât, Kâria, Tekâsür, Asr, Hümeze, Yâsîn, Mülk ve Nebe' Sûreleri.” Bu ders, seçmeli olabilecek İleri Düzey Ezber dersi için baraj olabilir.

2.3.1.3. Tashîh-i Hurûf (2 Dönem, 2 Saat)

Bir yıllık doğru ve seri okuma çalışmasından sonra ezber okunan sûreler başta olmak üzere daha özel kelime ve âyetler, Hafs rivayeti açısından bütün vecihleriyle talim üzere okunmalıdır. Ayrıca tilavet hataları, uygulamalı ve açıklama olarak ele alınmalıdır.¹⁰⁶ Bu derste kazanım hedefi, yüzüne seri okumanın üzerine “hadr, tedvir ve tahkik ile okuyabilme”, özellikle telaffuzu zor olan harflerin ve kelimelerin doğru okunmasını sağlamak olmalıdır.

2.3.1.4. Temel Tecvid Bilgisi (1 Dönem, 2 Saat)

Tecvid bilgisi dersinde, teorik bilginin bütün dönemlere konu olarak dağıtılmasının öğrencilerin gelişimine katkıda bulunmadığı görülmektedir. Çünkü tecvid bilgisinin temel yeterliliği konusunda ortak yaklaşım sağlanamamakta, süreç içinde yeterli dönüt alınamamaktadır. Ayrıca, ölçme-değerlendirme, yüzüne okuma ve ezber okumanın gölgesinde kalmaktadır. Bu sebeple ilahiyat düzeyinde bu öğrenme alanının ayrı bir ders olmasında yarar vardır. Bu ders, İleri Düzey Tecvid Bilgisi dersi için baraj olabilir.

Öğrencilerin tecvid kurallarını yeterli düzeyde kavrayabilmesi için “Temel Tecvid” olarak adlandırdığımız bu derste İHL sürecinde öğrenilen temel konularının, tekrar Türkçe/Osmanlıca/Arapça üzerinden okunması, pekiştirilmesi sağlanmalıdır.¹⁰⁷ Yani başlangıç düzeyi için hazırlanan “Karabaş Tecvidi” konuları İHL okulunda alt yapıyı oluşturmalıdır. Bu derste, temel konular, *Mukkaddimetü İbni'l-Cezerî, Karabaş Tecvidi, Temel Tecvid Kuralları (Teysîr/Şâtıbiyye ve Mukaddimetü'l-Cezeriyye Çerçevesinde)*¹⁰⁸ ve Hacı Önen'in *Tecvid İlminin Temel Kuralları*¹⁰⁹ gibi eserler çerçevesinde Hafs rivayeti Teysîr/Şâtıbiyye tarikleri esas alınarak ele alınabilir. Dolayısıyla konular, tecvid tanımı, harfler, hareketler, mahreçler, sıfatlar, medler, sâkin nun tecvidleri, idgâmlar, izhârlar, vakf konusu, eüzü-besmele şeklinde olabilir.

2.3.1.5. İleri Tecvid Bilgisi (1 Dönem, 2 Saat)

İlahiyat düzeyinde “Temel Tecvid Bilgisi” dersinin üzerine Teysîr/Şâtıbiyye tarihi dışında farklı vecihler de bilinmeli, ihtilaflı bazı tecvid konuları ele alınmalıdır. Bunun dışında tilavet konularına girmeden istiâze, besmele ve vakf konularının -akademik/ilmî tartışmalara yer vermeden- öğrenilmesi sağlanmalı, tecvid konularının derinlemesine ele alınması

¹⁰⁴ Arap ülkelerinde ilahiyat alanında birkaç fakülte bulunmaktadır. Kur'ân İlimleri Fakültesinde Kıraat ve Tefsir bilimleri bölümleri vardır ve bu fakülteden mezun olanlar en az 10 cüz ezberlemektedirler. Ürdün Şeriat Fakültesinde en az 6 cüz ezberlenmektedir. Bu hedefler bütün öğrencilerden ziyade seçilmiş öğrenci grubu için uygulanması mümkündür. Selci, “Arap Ülkelerinde Kur'ân-ı Kerim Eğitimi”, 173-176.

¹⁰⁵ Diyanet Akademisinde bu ezberler için haftalık 4 saatlik bir zaman ayrılmıştır. DİB, “Mesleki Eğitim Programı”.

¹⁰⁶ Diyanet Akademisinde Tashîh-i Hurûf kursunda bu derse “Talim Üzere Yüzüne Okuma” adıyla toplamda 188 ders saati ayrılmıştır. DİB, “Tashîh-i Hurûf Hizmetiçi Eğitim Programı”, 9.

¹⁰⁷ Şenat, “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişi”, 230.

¹⁰⁸ Hasan Hüseyin Havuz, *Temel Tecvid Kuralları (Teysîr/Şâtıbiyye ve Mukaddimetü'l-Cezeriyye Çerçevesinde)* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024).

¹⁰⁹ Hacı Önen, *Tecvid İlminin Temel Kuralları* (İstanbul: Bend Kitap Yayınları, 2022).

hedeflenmelidir.¹¹⁰ Bu derste, başta Abdurrahman Çetin'in *Kur'an Okuma Esasları (İlgili bölümleri)*¹¹¹ adlı eseri olmak üzere, İsmail Karaçam'ın *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*,¹¹² Ramazan Pakdil'in *Ta'lim, Tecvid ve Kıraat*,¹¹³ Mustafa Atilla Akdemir'in *Tecvid-i Mâhir*,¹¹⁴ Mustafa Kılıç'ın *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*,¹¹⁵ Soner Akdağ'ın *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*¹¹⁶ adlı eserlerinden karşılaştırmalı olarak yararlanılabilir.

2.3.2. Seçmeli Dersler

Seçmeli dersler temel derslerin üzerine bina edilmelidir.¹¹⁷ Bu dersler, öğretim üyelerinin uzmanlık alanlarına göre değil ortak konuların yer aldığı, lisans düzeyine hitap eden standartlara göre düzenlenmelidir. Öğrenciler bu dersleri, seçeceği hizmet alanı açısından yeterliliğini üst düzeye çıkarmak ve alanda uzmanlaşmak amacıyla alabilirler.¹¹⁸ Bu çerçevede mevcut ilahiyat programı veya dizayn edilebilecek *Din Hizmetleri, İHL Meslek Dersleri ve Din dersi* bölümünde seçilecek ağırlıklı derslerde diğer ilahiyat dersleri ile beraber -3. ve 4. sınıfta her dönem en az bir anabilim dalının dersini alacak şekilde de olabilir- bir seçki oluşturulabilir.

Programda önerilen 14 saatlik zorunlu ders saatinin üzerine bütün hizmet alanlarına hitap edebilecek şekilde Kur'an okumaya dair 3. ve 4. sınıfa tekabül eden ve her dönemde üç ders olacak şekilde dokuz adet ders önerilmektedir. Bunların ders saati toplamı 22 saat olmaktadır. Programa daha farklı derslerin ilave edilmesi de mümkündür.¹¹⁹ Söz konusu seçmeli derslerin alınabilmesi için Kur'an okuma ve tecvide dair zorunlu derslerden başarılı olma şartı aranmasında yarar vardır.

Kur'an okuma ve kıraat ilmine dair seçmeli dersler şöyle olabilir:

SEÇMELİ DERSLER		
3. Sınıf	5. Dönem Güz	1- İleri Düzey Ezber Okuma I (2 Saat) 2- Hafızlık Pekiştirme I (2 Saat) 3- Güzel Kur'an Okuma/Hüsn-i Tilavet I (2 saat)
	6. Dönem Bahar	1- İleri Düzey Ezber Okuma II (2 Saat) 2- Hafızlık Pekiştirme II (2 Saat) 3- Güzel Kur'an Okuma/Hüsn-i Tilavet II (2 Saat)
4. Sınıf	7. Dönem Güz	1- Kur'an Okuma Öğretim Metotları (2 Saat) 2- Anlam Merkezli Kur'an Okuma (2 Saat) 3- Tecvid Metinleri (2 Saat)
	8. Dönem Bahar	1- Kur'an Tilaveti ve İlgili Meseleler (2 Saat) 2- Hafs Rivayeti ve Usûlü (2 Saat) 3- Kur'an ve Kıraat İlmine Giriş (2 saat)

¹¹⁰ Abdulhamid Pehlivan, *Türkiye'de Kur'an Eğitiminde Öne Çıkan İhtilaflar* (Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 36.

¹¹¹ Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2017).

¹¹² İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İfav Yayınları, 1998).

¹¹³ Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: İfav Yayınları, 2016).

¹¹⁴ Mustafa Atilla Akdemir, *Tecvid-i Mâhir* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019).

¹¹⁵ Mustafa Kılıç, *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar* (İstanbul: İfav Yayınları, 2022).

¹¹⁶ Soner Akdağ, *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı* (Ankara: Fece Yayinevi, 2022).

¹¹⁷ Muhammed Tayyib Kılıç, "İslam Hukuku Anabilim Dalı Bünyesindeki Lisans ve Lisansüstü Derslerle İlgili Tespit ve Teklifler", *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 379.

¹¹⁸ Korukçu, "İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi", 169.

¹¹⁹ Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde "Farklı Kıraatlarla Kur'an Tilaveti" adlı seçmeli ders konulmuştur. Koç, "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde 'Kur'an-ı Kerim Okuma Öğretimi'", 314.

2.3.2.1. Hafızlık Pekiştirme (2 Dönem, 2 Saat)

Son yıllarda İlahiyat Fakültelerine hafız öğrenciler daha fazla gelmeye başlamıştır. Hafızlık alt yapısının güçlü olduğu bir ülkede bu sayı daha da yukarıya çıkarılmalıdır. Çünkü başta Kur'ân okuma dersleri olmak üzere ilahiyat alanında hafızlık önemli bir payedir. Bu sebeple hafız öğrencilerin hafızlıklarını koruma, takip etmenin yanında hafızlık üzerine bazı teorik konuların müzakere edilmesi için Hafızlık Pekiştirme dersine ihtiyaç vardır. Bu dersin verimli olabilmesi için öğrenci sayısı 10-15 arası olmalıdır. Derste, Mahir Demirkol'un hafızlığa dair telif ettiği eserleri ile¹²⁰ Hatice Şahin Aynur'un *Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*¹²¹ adlı eserinden yararlanılabilir.

2.3.2.2. Güzel Kur'ân Okuma/Hüsn-i Tilavet (1 Dönem, 2 Saat)

Kur'ân öğreticisinin temsili okuma yeteneğine sahip olması, onu görevinde daha etkin kılacaktır. Bu sebeple özellikle Diyanet hizmetleri alanına hitaben özel yetenekli öğrencilerin bu dersi almasında yarar vardır. Bu ders, tashih-i huruf düzeyinde okunanın belli aşr-ı şerifler üzerinde eda-seda çalışmasının yapılacağı bir derstir.¹²² Derste, musiki ve tashih-i huruf dersine dönüştürmeden tamamen merasim merkezli aşır uygulamasında makam ve temsili tilavet çalışması yapılmalıdır. Uygulama çalışmasının yanında kariler (okuyucu) hakkında genel bilgiler verilmekle birlikte okuma örnekleri de dinlettirebilir. Bu derste, Mehmet Ali Sarı'nın *Kur'ân-ı Kerim ve Dinî Mûsiki*¹²³ ve *Kur'ân Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*¹²⁴ ve Nurettin Başyigit'in *Güzel Kur'ân Okuma Usûlü*¹²⁵ adlı eserlerinden yararlanılabilir.

2.3.2.3. Kur'ân Tilaveti ve İlgili Meseleler (1 Dönem, 2 Saat)

Bu ders, Kur'ân okumaya dair teorik konuları içermektedir. Bunların bazıları tecvid dersinde hali hazırda anlatılmaktadır. Ancak bu konular müstakil bir dersin konusu olup ilahiyat alanı açısından önemlidir. Bu derste, Kur'ân'ın/Mushaf'ın genel özellikleri, Kur'ân'ı okumanın önemi, gayesi, hatim ve hükümleri, abdestli ve abdestsiz okuma meselesi, okuma ve öğretmede ücret meselesi, tilaveti dinleme, temsili okuma, makamla okuma, okuma âdâbı, okumanın faziletleri, Hz. Peygamber'in okuma tarzı, namazda tilavet ve hükmü, tilavet ustaları, merasim tilavetleri ve tilavet secdesi gibi konular teorik olarak işlenmelidir. Bu derste, başta Abdurrahman Çetin'in *Kur'ân Okuma Esasları* kitabının ilgili bölümleri¹²⁶ olmak üzere, Ahmet Madazlı'nın *Kur'ân Okuma Adabı*¹²⁷ gibi eserlerden yararlanılabilir.¹²⁸

2.3.2.4. Anlam Merkezli Kur'ân Okuma (1 Dönem, 2 Saat)

Kur'ân okuma derslerinde klasik ezber sürelerinin yanında konusu ve verdiği mesajla öne çıkan bazı âyetlerin ezberlenmesi, anlam ve mesajının kısaca bilinmesi mesleki açıdan önem arz etmektedir.¹²⁹ Anlam/meal konusunun zorunlu veya seçmeli olarak daha etkin olması

¹²⁰ Mahir Demirkol, *Hafızlığı Kodlama Metotları* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2022); Mahir Demirkol, *Hafızlık Çalışmalarında Plaka Sistemi* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2023); Mahir Demirkol, *Hafızlık Usulü Meal Soru Bankası* (İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2020).

¹²¹ Hatice Şahin Aynur, *Kur'ân Hıfzı Geleneği ve Günümüzdeki Uygulama Biçimleri*, Ankara: DİB Yayınları, 2015).

¹²² Bursa Uludağ Üniversitesi (BUÜ), "Bilgi Paketi & Ders Kataloğu, Makam Uygulamalı Tilavet I", (Erişim 25 Temmuz 2023).

¹²³ Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân-ı Kerim ve Dinî Mûsiki* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

¹²⁴ Mehmet Ali Sarı, *Kur'ân Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri* (İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021).

¹²⁵ Nurettin Başyigit, *Güzel Kur'ân Okuma Usûlü* (Bursa: Emin Yayınları, 2013).

¹²⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (İstanbul: Emin Yayınları, 2017).

¹²⁷ Ahmet Madazlı, *Kur'ân Okuma Adabı* (Kayseri: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011).

¹²⁸ Nevevi, *Kur'ân Okuma Adabı -Tıbyan-*, çev. Muhammed Salih (İstanbul: Semere Yayınları, 2016).

¹²⁹ Nevzat Yaşar Aşkoğlu, "Kur'ân Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar", *Etkili Din Öğretimi* (İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 2010), 552; Şenat, "Anlayarak Kur'ân Okuma", 152.

gerektiği ilahiyat öğretimi açısından önemlidir. Ancak bu konu Kur'an okuma derslerinin her birinin öğrenme alanının farklı olması sebebiyle ayrı bir ders olmalıdır. Bu konu Kur'an derslerinin içine sıkıştırılarak çözülecek bir konu değildir.¹³⁰ Bu derste Diyanet hizmetleri ve MEB meslek derslerini öğretmenliğini tercih edecek öğrencilerin bazı berceste âyetleri ezberlemeleri (metin, meal, kısa tefsir) öğrencinin Kur'an kültürünü artıracaktır.¹³¹ Bu derste, *Hâfız/Lafzın Hâmili Mananın Âmili*¹³² gibi ilgili eserlerden yararlanılabilir.

2.3.2.5. İleri Düzey Ezber Okuma (2 Dönem, 2 Saat)

Kur'an öğreticisi yeterliliğinde temel ezberlerin aranması ve yüzüne okumada ve tecvid ilminde asgari ihtisasın sağlanması önem arz etmektedir. Ezber yoğunluğu içinde bu yeterlilikler gölgelenmemelidir. Ancak isteyen öğrencinin de ezberlerini artırabilmesi için ilave ezber dersi olmalıdır. Bu derste Fetih, Hucurât ve Rahmân ve Cuma sûreleri ile 30. cüz ezberlenebilir. Bu ezberler, imkân ve şartlara göre daha da artırılabilir.

2.3.2.6. Kur'an Okuma Öğretim Metotları (1 Dönem, 2 Saat)

Bu ders, İlahiyat Fakültelerinin bölümlenmesi veya öğrencilerin tercihine göre çalışma alanına yönelik lisans düzeyinde okunabilir.¹³³ Çünkü çalışma hayatında elzem olan Kur'an okuma dersinde mezunların iyi bir öğretici olmasıdır. Ancak öğretim yöntemleri öğrenme ortamına göre değişiklik arz edebilir. Dolayısıyla, öğretimde muhatap kitle, 4-6 yaş Kur'an kursu, İHO ve diğer ortaokul, yetişkin Kur'an kursu, engelli Kur'an kursu, hafızlık Kur'an kursu, yaz Kur'an kursu öğrencileri ile yetişkin cami cemaati, yetişkin kadın kursiyerler, gençler vs. şeklinde çok farklıdır. Bu öğretim seviyelerinde genel amacının mesleki olup olmasına göre hedefler, beklentiler ve uygulanan müfredat farklı olmalıdır.¹³⁴

Bu alanda pedagojik formasyon dersi sayılabilecek genel öğretme ilkeleriyle beraber daha özeldir elifba öğretimi, düzeylere göre Kur'an öğretimi, sınıf yönetimi, yüzüne ve ezbere okuma teknikleri, hafızlık ve metotları, engellilere yönelik Kur'an öğretimi vb. konular ele alınabilir.¹³⁵

Bu derste, Nazif Yılmaz'ın *Kur'an'ı Nasıl Öğretelim?*¹³⁶ ve *Kur'an-ı Kerim Öğretimi, Temel İlkeler, Yeni Yöntem ve Teknikler*,¹³⁷ İHL Okullarında *Kur'an-ı Kerim Dersinde Materyal Kullanımı*,¹³⁸ Tuncay Karateke'nin *Kur'an Dersinde Sınıf Yönetimi*,¹³⁹ Emrullah Tuncel'in

¹³⁰ Mehmet Yaşar, *Kur'an Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006), 140.

¹³¹ Nazif Yılmaz, "İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretimi (Öğretim Programları Üzerine Bir Değerlendirme)", *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*, ed. Recep Kaymakcan vd. (İstanbul: Dem Yayınları, 2015), 519-522.

¹³² Komisyon, *Hafız/Lafzın Hâmili Mananın Âmili* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023).

¹³³ bk. Havuz, "Kıraat İlmi Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar ve Müfredat Önerisi", 644.

¹³⁴ Ahmet Koç, "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 27; Yılmaz, "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programları", 152.

¹³⁵ Aşıkoğlu, "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları", 3; Kara, *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Öğretimiyle İlgili Görüşleri*, 3; Yılmaz, "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programları", 153; Ramazan Buyrukçu, "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 109; Mustafa Başkanak, *Türkiye'deki Lise Mezunu İhtime Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 147.

¹³⁶ Nazif Yılmaz, *Kur'an'ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* (İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016).

¹³⁷ Nazif Yılmaz, *Kur'an-ı Kerim öğretimi, Temel İlkeler, Yeni Yöntem ve Teknikler* (İstanbul: Dem Yayınları, 2023).

¹³⁸ Nazif Yılmaz, *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı* (Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).

¹³⁹ Tuncay Karateke, *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020).

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

*Kur'ân Öğretiminde Metodoloji*¹⁴⁰ Yunus Biceğez'in *Kur'ân Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler*¹⁴¹ adlı eserleri en önemli kaynaklardır.

2.3.2.7. Tecvid Metinleri (1 Dönem, 2 Saat)

Bu dersin amacı, bilinen konuların Arapça metin üzerinden okunması veya Türkçe olarak alanın metinlerini tanıtmaya ve bu alanda uzmanlaşacak olan öğrencilere zemin hazırlamaktır. Bu dersin, yüksek lisansta araştırmaya yönelik farklı tecvid eserleri üzerinden metinlere aşına olma; lisansta tek metin üzerinden bazı ibareleri ezberleme/kavrama amaçlı okunması mümkündür. Bu konuda; Gânim Kaddûrî el-Hamed'in *el-Müyyesser fi 'ilmi't-tecvîd*, Eymen Rüşdü Süveyd'in *Tecvîdü'l-musavver*, Atıyye Kâbil Nasr'ın *Gâyetü'l-mürîd fi 'ilmi't-tecvîd* ve Mustafa Atilla Akdemir'in *Miftâhu'l-mehâratî fi tecvîdi'l-kıraat*¹⁴² adlı eseri önemli kaynak olabilir.

2.3.2.8. Hafs Rivayeti ve Usûlü (1 Dönem, 2 Saat)

Bu derste, okuduğumuz ama genel kurallarını tecvid bilgisi haricinde bilmediğimiz İmam-ı Âsım ve Hafs'a dair bilgilerin yanında kıraatin/rivayetin Teysîr/Şâtıbiyye (gerektiğinde Tayyibe tariki) tariki çerçevesinde bütün vecihlerinin, kıraat usûlünün ve kavramlarının takdim edilmesi amaçlanmaktadır. Dersin işlenmesinde Fatih Çollak'ın *Âsım Kıraatı*,¹⁴³ Recep Koyuncu'nun *Aşere Kâideleri*,¹⁴⁴ Rıfat Ablay'ın *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı*¹⁴⁵ ve Mehmet Kara'nın *Âsım ve Kıraatinin Özellikleri*¹⁴⁶ adlı çalışmalarından yararlanılabilir.

2.3.2.9. Kur'ân ve Kıraat İlmine Giriş (1 Dönem, 2 Saat)

Bu derste, Mushaf ve Kur'ân bilgisine/kültürüne dair konular incelenebilir. Kur'ân'a giriş olarak Kur'ân'ın tanımı, yazılması, derlenmesi, toplanması ve harekelenmesi gibi konular ele alınabilir. Bununla birlikte; kıraat ilmi ve gelişimi, meşhur kıraat eserleri, konu ve kavramları işlenebilir. Derste, Osman Keskiöğlü'nun *Kur'ân-ı Kerim Bilgileri*,¹⁴⁷ Abdurrahman Çetin'in *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*¹⁴⁸ ve Abdülhamit Birışık'ın *Kıraat İlmî ve Tarihi*¹⁴⁹ ve Abdülmecit Okçu'nun *Kur'ân Kıraat ve Tecvîd*¹⁵⁰ adlı eserlerinden faydalanılabilir.

Sonuç

İlahiyat Fakültelerinin görevlerinden biri de dinî alanda görev yapacak elemanlar yetiştirmektir. Bu fakültelerden mezun olanların; DİB, MEB ve diğer kurumlarda Kur'ân öğreticiliği yaptıkları için mesleki Kur'ân öğretimi özel alan yeterliliklerine sahip olması gerekmektedir. Ancak mevcut durumda Kur'ân okuma açısından henüz temel düzeyde yeterliliğe sahip olmayan birçok öğrenci İlahiyat Fakültelerine gelebilmektedir. Dolayısıyla lisans düzeyindeki Kur'ân dersleri ihtisas/mesleki öğretim seviyesinde yapılamamakta ve istenilen düzeyde alan yeterliliğine sahip mezunlar verilememektedir. Bu yapı içerisinde lisans düzeyi

¹⁴⁰ Emrullah Tuncel, *Kur'ân Öğretiminde Metodoloji (Strateji-Yöntem ve Teknikler)* (İstanbul: İfav Yayınları, 2023).

¹⁴¹ Yunus Biceğez, *Kur'ân Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017).

¹⁴² Mustafa Atilla Akdemir, *Miftâhu'l-mehâratî fi tecvîdi'l-kıraat*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018).

¹⁴³ Fatih Çollak, *Hafs Rivayetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Huccetleriyle Âsım Kıraatı* (İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006).

¹⁴⁴ Recep Koyuncu, *Aşere Kaideleri (Mısır Tarihi)* (İstanbul: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019).

¹⁴⁵ Rıfat Ablay, *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı Köprülüzâde Abdullah Paşa ve Şifâül'l-Hâim fi Tahlisî Kıraatî Âsım Adlı Eseri (Edisyon-Kritik)* (İstanbul: Siyer Akademi, 2023).

¹⁴⁶ Mehmet Kara, "Âsım ve Kıraatinin Özellikleri", *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*, ed. Ahmet Gökdemir (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023), 137-166.

¹⁴⁷ Osman Keskiöğlü, *Nüzulünden İtibaren Kur'ân-ı Kerim Bilgileri (Ulumu'l- Kur'ân)* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008).

¹⁴⁸ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2012).

¹⁴⁹ Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yayınları, 2018).

¹⁵⁰ Abdülmecit Okçu, *Kur'ân Kıraat ve Tecvîd* (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024).

açısından Âsım kıraati Hafs rivayeti, tecvid kuralları kazanımları ve Kur'ân tilaveti ve öğretimine dair yetkinlik elde edilememektedir. Mevcut öğrenme ortamı ve öğrenci profili ve ders yapısı ile bu mümkün olmamakta, ilahiyat düzeyi Kur'ân eğitimi başlangıç düzeyinde Kur'ân kursuna dönüşmektedir.

İlahiyat Fakülteleri, bütün seviyelerdeki Kur'ân öğretiminin tamamını üstlenmesi olağan dışıdır. Bu anlamda İlahiyat Fakülteleri Kur'ân kurslarının işlevini yerine getirmemeli ve mesleki Kur'ân öğretiminde sıralı bir sistem olmalıdır. Dolayısıyla her öğretim kademesinde bir seviye ve kazanım farklılığı olmalıdır. Bu durum alan çalışmalarına yansıdığı gibi yapılan gözlemlerde de ortaya çıkmaktadır. Bunun temel sebebi ders saatinin azlığı, çokluğu veya öğretim yöntem ve teknikleri değil, lisans düzeyi mesleki Kur'ân eğitimi için Kur'ân kursu, Mesleki/İlahiyat Proje İHL ve İlahiyat Fakültesi olarak hiyerarşik sistemin oluşturulmamasıdır. Üst düzey bir öğretim ortamının oluşturulması ve ders çeşitliliğinin sağlanarak mesleki gelişimi sağlayacak nitelikli bir müfredatın uygulanması hizmet alanlarında kaliteyi artıracaktır. İlahiyat Fakültelerine öğrenci hazırlayacak Kur'ân kursu ve İHL okullarında bu potansiyel mevcuttur. Bu potansiyelin lisans düzeyine katkısı için bazı yapısal düzenlemelerin yapılması yarar sağlayacaktır. Bunun üzerine günümüz yaklaşımını ortaya koyan kıraat ilmine dair zorunlu ve seçmeli derslerin olduğu yeni bir müfredat hazırlanmalıdır. Bunun için şu öneriler dikkate değerdir:

1-En başta İlahiyat Fakültelerinin, akademik başarı düzeyi yüksek ve aynı zamanda alanı bilen ve temel yeterliliği sağlamış öğrencilerin tercih ettiği fakülteler olabilmesi için bazı yapısal düzenlemeler yapılmalıdır. Bunun için İlahiyat Fakülteleri ile Din Öğretimi Genel Müdürlüğü ve Diyanet İşleri Başkanlığı arasında iş birliği oluşturulmalıdır.

2-Mesleki Kur'ân eğitimi alacak öğrencinin, mutlaka erken yaşta Kur'ân kursu eğitimi alması gerekir. Bu alanda mesleki kabiliyeti ve akademik yeterliliği olan öğrenciler Kur'ân kursuna yönlendirilmelidir. Hafızlık için -yüzüne okuma dahil- bir ila üç yıla kadar resmî olarak ara verilebilmelidir. İkinci aşama olarak da Mesleki/İlahiyat Proje İHL okulunda öğrenim görmelidir. Buradaki öğrenciler de İlahiyat Fakültelerine yönlendirilmelidir

3-İlahiyat Fakültelerinde -bütün sınıfları/öğrencileri kapsayacak şekilde- Âsım kıraati Hafs rivayeti açısından mesleki Kur'ân eğitimi, pratik olarak tashîh-i hurûf/talim üzere okuma ve teorik tecvid-tilavet bilgileri düzeyinde yapılmalıdır. Bu eğitimin yapılabilmesi için de "İlahiyat giriş yeterlilikleri" oluşturulabilir.

4-İHL okullarında Kur'ân okuma ve diğer meslek derslerinin işlevsel hale gelmesi için YKS (üniversiteye giriş) sınavlarında İlahiyat Fakülteleri için ayrı bir alan sınavı, hatta gerekirse Kur'ân okuma yeterliliği ölçen bir sınav bile yapılabilir.

5- İlahiyat Fakültelerine girişte hafız ve İHL sürecinde Kur'ân okumada beceri kazanmış öğrencilere lisans akademik yeterlilikleri de sağlamak kaydıyla az da olsa ek puan verilmeli, ayrıca "giriş yeterliliklerini" sağlayan tüm lise mezunlarına da imkân tanınmalıdır.

6- İlahiyat Kur'ân okuma müfredatı, alan bölümlenmesi veya mevcut durum itibarıyla ilk iki yıl zorunlu/ortak Kur'ân okuma dersleri ve tecvid bilgisinden oluşmalı, iki yıldan sonraki dersler de öğrencilerin ilgi, kabiliyet ve isteklerine göre seçmeli derslerden oluşmalıdır.

7- Hafız ve tashîh-i hurûf okuyan öğrenciler gerektiğinde bazı derslerden muaf tutulabilmelidir.

8-Yüzüne okuma, ezber okuma ve tashîh-i hurûf gibi yüz yüze okunması gereken derslerde alt sınıftan alınması durumunda senato kararıyla derse devam şartı aranabilmelidir.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

9-İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân okumaya dair derslerin kazanımları “Yüzüne doğru okumayı yapar, Yâsîn sûresini ezbere okur.” şeklinde genel değil, hatasız tecvid kaidelerini uygulama ve seri okuma, hadr, tahkik ve tedvir ile okuma, Hafs rivayeti özel okumaları yapabilme, Yâsîn sûresini talim üzere okuma” şeklinde daha detaylı belirlenmeli ve uygulanmalıdır.

10-Zorunlu/ortak dersler, “Kur'ân-ı Kerim Yüzüne Okuma, Kur'ân-ı Kerim Ezber Okuma, Temel Tecvid Bilgisi, Tashîh-i Hurûf, İleri Tecvid Bilgisi” olarak her bir öğrenme alanlarında müstakil bir ders olmalı ve derslerin öğrenim seviyesi ve kazanımlarında farklılık olmalıdır.

11-Seçmeli dersler öğrencilerin ilgilerine, kabiliyetlerine ve çalışma alanlarına göre “Hafızlık Pekiştirme, Güzel Kur'ân Okuma, Kur'ân Tilaveti ve İlgili Meseleler, İleri Düzey Ezber Okuma, Kur'ân Okuma Öğretim Metotları, Tecvid Metinleri, Hafs Rivayeti ve Usûlü, Kur'ân ve Kıraat İlmine Giriş” adlı derslerden oluşmalıdır.

Kaynakça/Bibliography

- Ablay, Rıfat. *Ana Hatlarıyla Âsım Kıraatı Köprülüzâde Abdullah Paşa ve Şifâül'l-hâim fî tahlîsi kırâeti Âsım Adlı Eseri (Edisyon-Kritik)*. İstanbul: Siyer Akademi, 2023.
- Acar, Mehmet Maşuk - Genç, Muhammet Fatih. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersine Karşı Tutumları (Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 605-630.
- Adem, Mahmut. *Eğitim Planlaması*. Ankara: Ankara Üniversitesi Eğitim Fakültesi, 1981.
- Ağırbaş, Abdulhekim. "İlahiyat/İslami İlimler Fakültelerinde Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri Eğitim-Öğretimiyle İlgili Tespitler, Teklifler (ÇAKÜ İslami İlimler Fakültesi Örneği)". *Diyanet İlmî Dergi* 59/1 (2023), 89-120.
- Ağırbaş, Abdulhekim. *Kıraat Eğitim Öğretim Geleneği ve Günümüzdeki Uygulamalar*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2. Basım, 2023.
- Akdağ, Soner. *Kur'an Dilinin Fonetik Yapısı*. Ankara: Fecr Yayınevi, 2022.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Tecvîd-i Mâhir*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Miftâhu'l-mehâratî fî tecvîdi'l-kıraat*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2018.
- Alemdar, Yusuf. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Dersleri İle İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 177-212.
- Alemdar, Yusuf. *İstanbul'da Kur'an Okulları*. Ankara: TDV Yayınları, 2007.
- Algur, Hüseyin - Özasma, Halil İbrahim. "Öğrencilerin Gözüyle Yüksek Din Öğretimi (Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği)". *Dini Araştırmalar* 23/59 (Aralık 2020), 397-424.
- Altaş, Nurullah. *Din Eğitimi*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2022.
- Altaş, Nurullah - Kaya, Umut. *Türkiye'de Din Eğitimi Genel Görünüm ve Eğilimler (2012-2022)*. Eğitim Raporu. İstanbul: İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı, 2023. İLKE İlim Kültür Eğitim Vakfı.
- Altıntaş, Muhammet Esat – Kirenci, Hatice Kübra. "İlahiyat Fakültelerinde Kur'an Öğretimi ile İlgili Problemler ve Çözüm Önerileri (Nitel Bir Araştırma)". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu Bildiriler Kitabı I. Cilt*. ed. İbrahim Aşlamacı. Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "İlahiyat Fakültelerinin Eğitim Öğretime Katkıları ve Kaliteye Yolculuk". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (2005), 1-9.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Kur'an Öğretiminde Yeni Anlayış ve Yaklaşımlar". *Etkili Din Öğretimi*. 549-560. İstanbul: Türkiye İlahiyat Tedrisatına Yardım Eden Dernekler Federasyonu, 3. Basım, 2010.
- Aşıkoğlu, Nevzat Yaşar. "Yüksek Öğretimde Din eğitim ve Öğretimi". *Din Eğitimi El Kitabı*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. 183-199. Ankara: Grafiker Yayınları, 4. Basım, 2016.
- Aşlamacı, İbrahim. "İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitiminin Niteliği ile İlgili Sorunlar: Okul Yöneticilerinin Görüşlerine Dayalı Nitel Bir Araştırma". *Turkish Studies = Türkoloji Araştırmaları (Dergi)* 12/10 (2017), 49-80.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

- Aşlamacı, İbrahim. *Öğrenci ve Öğretmenlere Göre İmam Hatip Liseleri (Profiller, Algılar, Memnuniyet, Aidiyet)*. İstanbul: Dem Yayınları, 2017.
- Ata, Mehmet Mahfuz. "Kur'ân Öğretim Yöntem ve Teknikleri Problem ve Çözüm Yolları". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Ocak 2013), 167-189.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi: Medrese programları - icazetnameler ıslahat hareketleri*. İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.
- Atik, Bilal. "Kur'ân Öğretiminde Ta'lim Usûlünün Yeri ve Önemi". *Abant İzzet Baysal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/2 (2021), 674-689.
- Ay, Sena. *Velilere Göre İmam Hatip Liselerindeki Din Eğitimi (İstanbul Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Aydın, M. Şevki. "İlahiyat Lisans Programının Amaç Sorunu". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 19-25.
- Bakırcı, Fetullah. *Kur'ân Kıraatinde Fem-i Muhsin Kavramı*. İstanbul: Sabahattin Zaim Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- Baltacı, Cahit. "Türk Eğitim Sisteminin Tarihi Gelişimi". *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993.
- Başkonak, Mustafa. *Türkiye'deki Lise Mezunu İşitme Engellilerin Din Eğitiminde Karşılaştıkları Güçlüklerin Öğrenci ve Eğitimci Görüşleri Açısından Değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.
- Başığit, Nurettin. *Güzel Kur'ân Okuma Usûlü*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.
- Bayraktar, Mehmet Faruk. "İmam Hatip Liseleri ve İlahiyat Fakülteleri Üzerine Genel Bir Değerlendirme". *Din Eğitiminde Kalite (Sempozyum Bildirileri 10 Mayıs)*. ed. Fahri Kayadibi. 32-42. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Bekiroğlu, Ayhan. *İlahiyat Fakültesindeki Öğrencilerin Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersine Yönelik Duyuşsal Hazır Bulunuşlukları (Kastamonu Örneği)*. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri için Bir Program Önerisi". *Bilimname : Düşünce Platformu* 28 (Ocak 2015), 125-165.
- Biceğez, Yunus. *Kur'ân Öğretiminde Temel İlkeler, Yöntem ve Teknikler*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 3. Basım, 2018.
- BUÜ, Bursa uludağ Üniversitesi. "Vizyon ve misyon". Erişim 14 Ocak 2024. <http://www.uludag.edu.tr/ilahiyat/default/konu/1283>
- BUÜ, Bursa Uludağ Üniversitesi. "Bilgi Paketi & Ders Kataloğu, Makam Uygulamalı Tilavet I". Erişim 25 Temmuz 2023. <http://bilgipaketi.uludag.edu.tr/Ders/Index/1233128>
- Buyrukçu, Ramazan. "İlahiyat Fakültelerinin Yeniden Yapılandırılması Problemi". *Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi Sorunları, Yeniden Yapılanması ve Geleceği Sempozyumu*, 509-520.
- Buyrukçu, Ramazan. "Türkiye'de Din Görevlisi Yetiştirme Problemi ve Çözüm Önerileri". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47/2 (2006), 99-126.
- Cankurt, Fatih. "İlahiyat/İslâmi İlimler Fakültelerinde Kur'ân-ı Kerim Dersleri: Ezber mi, Yüzünden Okuma mı?" *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 15 (2022), 467-490.

- Cebeci, Suat. *Din Eğitimi Bilimi ve Türkiye'de Din Eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2005.
- Coştu, Yakup. "Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde Uygulanan Zorunlu İngilizce Hazırlık Programı Üzerine Boylamsal Bir Araştırma". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/20 (2011), 61-80.
- Çelik, Ömer Faruk. *Katsayı Uygulamasının Kaldırılması Sonrasında İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Davranış, Tutum ve Özellikleri*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an İlimleri ve Kur'an-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. İstanbul: Emin Yayınları, 43. Basım, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. *Yedi Harf ve Kıraatler*. Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2013.
- Çollak, Fatih. *Hafız Rivayetiyle Gelen Muhtelif Vecihler ve Huccetleriyle Âsım Kıraatı*. İstanbul: Üsküdar Yayınevi, 2006.
- Demir, Ömer. "Kur'an Kurslarında Din Eğitimi". *Din Eğitimi*. ed. Hasan Dam. Ankara: Lisans Yayıncılık, 2019.
- Demircan, Adnan. "İlahiyatların Adı ve Amaçları Ne olmalıdır Adlı Tebliği Müzakeresi". *Bugünün İlahiyatı Nasıl Olmalıdır?* ed. Süleyman Akyürek. 61,62. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Demirci, Muhsin. "Lisansüstü Tefsir Tezlerinin Kalite ve Bilimsellik Değeri (Sorunlar-Öneriler)". *Kur'an Araştırmalarında Akademik Tezler I- Türkiye ve Batı-Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul*. ed. Bilal Gökçır vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlığı Kodlama Metotları*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2. Basım, 2022.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlık Çalışmalarında Plaka Sistemi*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2023.
- Demirkol, Mahir. *Hafızlık Usulü Meal Soru Bankası*. İstanbul: Kutup Yıldızı Yayınları, 2020.
- DAB, Diyanet Akademisi Başkanlığı. "Aşere Eğitim Programı, Ankara, 2021". Erişim 9 Nisan 2024. <https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/sayfa/488>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı. "Diyanet Akademisi Aday Din Görevlileri Mesleki Eğitim Programı 2023 (İmam-Hatip)". Erişim 28 Aralık 2023. <https://diyanetakademi.diyanet.gov.tr/sayfa/489>
- DİB, Diyanet İşleri Başkanlığı Eğitim Hizmetleri Genel Müdürlüğü. "Diyanet İşleri Başkanlığı Personel Yeterlikleri". Erişim 27 Kasım 2023. <https://hukukmusavirligi.diyanet.gov.tr/Detay/285/diyanet-i%20C5%9Fleri-ba%20C5%9Fkanl%20C4%B1%20C4%9F%20C4%B1-personel-yeterlikleri>
- Doğan, Recai. "İlahiyat Fakültelerinin Mevcut Durumu ve Problemleri Üzerine Bir Değerlendirme". *Türkiye'de Yüksek Din Öğretimi (Kurumsallaşma-Sorunlar-Beklentiler)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Yayınları, 2019.
- Doğan, Recai. "Darülfünundan Üniversiteye Dini Yüksek Eğitim Öğretim". *Cumhuriyetin 100. YılındaTürkiyede İlahiyat Eğitimi*. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

- Ege, Remziye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Vaaz ve Vaizlik Konularına Bakışları: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 54/2 (2013), 129-158.
- ERÜ, Erciyes Üniversitesi. “Vizyon-Misyon”. Erişim 14 Ocak 2024. <https://ilahiyat.erciyes.edu.tr/>
- Gökdemir, Ahmet. “Anadolu’da Osmanlı Öncesi Kur’ân Kültürü (Tedrîsât/Tilâvet/Kıraat)”. *İslâm Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 7 (2019), 24-47.
- Gökdemir, Ahmet. “İlahiyat Fakültelerindeki Kur’ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bazı Teklifler”. *Türkiye’de Kur’ân ve Kıraat Eğitimi*. 9-24. İstanbul: İlahiyat, 2021.
- Gökdemir, Ahmet. “Kur’ân Okuma ve Tecvid Derslerinde Karşılaşılan Problemler (Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur’ân Eğitimi ve Öğretimi (Sorunlar-Çözümler-Yöntemler)*, 17-42.
- Görmez, Mehmet. *Din Eğitiminde Yeniden Yapılanma*. Ankara: İslam Düşünce Enstitüsü (İDE), Şubat 2021.
- Gündüz, Mahmut. “Yüksek Öğretimde Nitelik Arayışına Dair Bazı Teklifler”. *Teklif (Üniversite)* 8 (Mart 2023), 154-163.
- Güneş, Adem. “İlahiyat Fakültesi Öğretim Elemanlarının Lisans Düzeyindeki Derslerde Yöntem ve Materyal Kullanma Durumları”. *darulfunun ilahiyat* 29/1 (Mayıs 2018), 71-93.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “İmam Hatip Lisesi Kur’ân-ı Kerim Dersi Müfredatının Mesleki Öğretim Açısından İşlevselliği -Yapısal Sorunlar ve Öneriler”. *mevzu/sosyal bilimler dergisi* 11 (2024), 81-123.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kıraat İlmî Lisansüstü Derslerinin Değerlendirilmesi: Yapısal Sorunlar ve Müfredat Önerisi”. *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (Güz 2023), 618-656.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur’ân Okuma Dersi Ölçme ve Değerlendirme İlkeleri”. *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2023), 214-253.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur’ân Okuma Dersinin Meâl Merkezli Yapılması Meselesi: Müfredat İncelemesi”. *Tasavvur: Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/2 (2023), 1165-1207.
- Havuz, Hasan Hüseyin. “Kur’ân Okuma Dersinin Ölçme ve Değerlendirmesinde İlahiyat Fakültesi Düzeyindeki Temel Yeterlilikler”. *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2023), 123-153.
- Havuz, Hasan Hüseyin. *Temel Tecvid Kuralları (Teyşîr/Şâtıbiyye ve Mukaddimetü'l-Cezeriyye Çerçevesinde)*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- İlhan, Elif. “Mezunlar Anlatıyor: Üniversite Geneli Seçmeli Dersler Zaman Kaybı mı Yoksa Geleceğe Yatırım mı?” *Millî Eğitim* 51/236 (2022), 3563-3592.
- İÜ, İstanbul Üniversitesi. “Misyon, Vizyon, Stratejik Amaçlar ve Değerler”. Erişim 14 Ocak 2024. <http://ilahiyat.istanbul.edu.tr/tr/content/fakultemiz/misyon-ve-vizyon>,
- Kara, Mehmet. “Âsım ve Kıraatinin Özellikleri”. *On Dört Kıraat İmamı ve Kıraatlerinin Özellikleri*. ed. Ahmet Gökdemir. 137-166. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.
- Kara, Zeliha. *İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’ân Öğretimiyle İlgili Görüşleri*. Tokat: Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*. İstanbul: İfav Yayınları, 7. Basım, 1998.
- Karadeveci. *İmam Hatip Lisesi Yöneticilerinin Öğrencilerden Kaynaklanan Sorunlara İlişkin Görüşleri (Pamukkale ve Merkezefendi Örneği)*. Denizli: Pamukkale Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Tezsiz Yüksek Lisans Projesi, 2020.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu (Akademik ve Sosyal Yönleriyle) I* (2019), 129-147.
- Karateke, Tuncay. *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Kur'an-ı Kerim Dersi Sınıf Yönetimi Davranışlarının İncelenmesi*. Elazığ: Fırat Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Karateke, Tuncay. *Kur'an Öğretiminde Sınıf Yönetimi*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2020.
- Kayadibi, Fahri. "İlahiyat Fakültelerinde Kalite ve Verimlilik". *Din eğitiminde Kalite (Sempozyum Bildirileri 10 Mayıs 2013)*. ed. Fahri Kayadibi. 23-32. İstanbul: Dem Yayınları, 2014.
- Keskioglu, Osman. *Nüzulünden İtibaren Kur'an-ı Kerim Bilgileri (Ulumu'l- Kur'an)*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.
- Kılıç, Muhammed Tayyib. "İslam Hukuku Anabilim Dalı Bünyesindeki Lisans ve Lisansüstü Derslerle İlgili Tespit ve Teklifler". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 20 (2012), 367-388.
- Kılıç, Mustafa. "İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 47 (2014), 69-106.
- Kılıç, Mustafa. *Kur'an Tilavetinde Usul ve Esaslar*. İstanbul: İfav Yayınları, 2022.
- Kırkız, Mustafa. "el-Ezher Özelinde Klasik ve Modern Eğitim". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 14/1 (2014), 167-189.
- Kızılaslan, İshak. "İngilizce İlahiyat Programı'ndaki Kur'an-ı Kerim Derslerinin Uygulanmasında Karşılaşılan Problemler (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)". *Türkiye'de Kur'an ve Kıraat Eğitimi*. ed. Ahmet Gökdemir. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2021.
- Kocaman, Kasım. "Türkiye'de Din Hizmetleri Bağlamında Yüksek Din Öğretiminde Meslekî Uygulama". *Turkish Studies* 14/4 (2019), 2526-2545.
- Kocaman, Kasım. "Evliya Çelebi'nin Seyahatnamesine Göre 17. Yüzyılda Dinî Eğitim Kurumu Olarak Osmanlı Darülcerrahîleri". *Türk Akademik Araştırmalar Dergisi* 6/5 (2021), 1447-1482.
- Koç, Ahmet. "İlahiyat Fakültesi (İlahiyat Lisans Programı) Öğrencilerinin Sorunları ve Beklentileri". *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 25 (Şubat 2003), 25-64.
- Koç, Mehmet Akif. "Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinde ' Kur'an-ı Kerim Okuma Öğretimi". *Cumhuriyetin 100. Yılında Türkiye'de İlahiyat Eğitimi*. ed. İrfan Aycan vd. 311-328. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2023.
- Komisyon. *Hafız Lafzın Hamili Mananın Amili*. 3 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2023.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

- Korukçu, Adem. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin İlahiyat Fakültelerinde Vaizlik Eğitimi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 10/23 (2012), 157-179.
- Korukçu, Adem. “Meslekî Orta Öğretim: İmam Hatip Liseleri”. *Din Eğitimi*. ed. Recai Doğan - Remziye Ege. Ankara: Grafiker Yayınları, 2016.
- Korukçu, Adem. “Yaygın Din Eğitiminde İlahiyat Fakültelerinin Yeri ve Önemi”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 8/20 (2010), 99-122.
- Korukçu, Adem - Işıkdogan, Davut. “Yaz Kur'ân Kurslarında Uygulanan Kur Sistemiyle İlgili Öğreticilerin Görüşleri Üzerine Karşılaştırılmalı Bir Çalışma”. *e-Şarkiyat: İlmî Araştırmalar Dergisi* 8/15 (2016), 15-35.
- Koyuncu, Recep. *Aşere Kaideleri (Mısır Tarihi)*. İstanbul: Hacıveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2019.
- Koyuncu, Recep. “Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersi Bağlamında Karşılaşılan Sorunlar ve Çözüm Önerileri”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. 121-148. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Koyuncu, Recep. “İdeal Kur'ân Öğretimi: Sorunlar ve Çözüm Önerilerine İlişkin Bir İnceleme”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 291-324.
- Kuşçuoğlu, Aslıhan. *İlahiyat Eğitimi Üzerine Akademisyen Görüşleri Çerçevesinde Nitel Bir Araştırma*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Madazlı, Ahmet. *Kur'ân Okuma Âdâbı*. Kayseri: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı. “Özel Alan Yeterliklerinin Yürürlükten Kaldırılması”. Erişim 04 Ocak 2024. <https://oygm.meb.gov.tr/www/ozel-alan-yeterliklerinin-yururluktan-kaldirilmesi/icerik/647>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu Başkanlığı. “Anadolu İmam Hatip Lisesi ve Hazırlık Sınıfı Bulunan Anadolu İmam Hatip Lisesi Haftalık Ders Çizelgesi 24/08/2023”. Erişim 21 Aralık 2023. <https://dogm.meb.gov.tr/www/haftalik-ders-cizelgeleri/icerik/11>
- MEB, Millî Eğitim Bakanlığı Din Öğretimi Genel Müdürlüğü. “Okul- Kur'ân Kursu İşbirliğine Dayalı Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi Protokolü- Ankara 2019”. Erişim 04 Ocak 2024. <https://hafiz.meb.gov.tr/>
- Nevevî. *Kur'ân Okuma Adabı -Tıbyan-*. çev. Muhammed Salih. İstanbul: Semere Yayınları, 2016.
- Okçu, Abdülmecit. *Kur'ân Kırâat ve Tecvid*. İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2024.
- Okumuş, Ejder. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Problemleri -Dicle Üniversitesi Örneği-”. *Değerler Eğitimi Dergisi* 5/13 (2007), 59-94.
- Onat, Hasan. “İlahiyat Fakültesi'nde Program Tartışmaları Üzerine”. *Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinin Konumu ve Dini Bilginin Niteliği*. ed. Mahmut Ay - Rabia Çetin. 309-318. Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları, 2016.
- Osmanoğlu, Cemil. “Türkiye'de Yüksek Din Eğitimi ve Kurumsal Yabancılaşma: İlahiyat Fakültesi Örneği”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 2 (2017), 197-262.
- Öcal, Mustafa. “İlahiyat Fakülteleri ve Mezunları”. *Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*. İstanbul: İslam Medeniyeti Vakfı, 1993.

- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinde Programlar ve Bölümleşme". *Yüksek Öğretimde Din Bilimleri Öğretimi Sempozyumu*, 171-194.
- Öcal, Mustafa. "İlahiyat Fakültelerinin Tarihçesi". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (1986), 111-123.
- Öcal, Mustafa. "İmam-Hatip Liselerinde Din Öğretimi (Tarihi Süreci ve İstatistik Yapı)". *Din Şûrası (Sempozyum) II* (2009), 590-606.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2. Basım, 2017.
- Öcal, Mustafa. "Türkiye'de Din Eğitimi Tarihi Literatürü". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 6/12 [Türk Eğitim Tarihi] (2008), 399-430.
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Dersi Öğrenme Alanları (Örgün Öğretim Bağlamında)". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (2021), 1197-1225.
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminin İdeal Yaşı". *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Dergisi* 10/20 (Aralık 2023), 441-463.
- Önen, Hacı. *Tecvid İlminin Temel Kuralları*. İstanbul: Bend Kitap Yayınları, 2022.
- Özgül, Zehra. *Öğrenci Görüşlerine Göre İmam Hatip Liselerinde Meslek Dersi Öğretiminin Değerlendirilmesi (Şanlıurfa Örneği)*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*. İstanbul: İfav Yayınları, 10. Basım, 2016.
- Pehlivan, Abdulhamid. *Türkiye'de Kur'an Eğitimi Öne Çıkan İhtilaflar*. Karabük: Karabük Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.
- Pehlivan (Yartaşı), Sevdâ. *Yetişkinlere Yönelik Kur'an Kurslarında Kur'an-ı Kerim Öğretim Yöntemleri ve Okuma Problemleri (İstanbul/Kartal Örneği)*. İstanbul: İstanbul Sabahattin Zaim Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2020.
- SDAM, Strateji ve düşünce Merkezi. "Türkiye'de Medreseler ve Din Eğitimi". Erişim 3 Kasım 2023. <https://sdam.org.tr/birim/turkiye-de-medreseler-ve-din-egitimi.html>
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an Tilavetinde Türk Tavrı ve Merhum Temsilcileri*. İstanbul: Mihrabad Yayınları, 2021.
- Sarı, Mehmet Ali. *Kur'an-ı Kerim ve Dinî Mûsikî*. İstanbul: İfav Yayınları, 4. Basım, 2023.
- Selci, Muhammed. "Arap Ülkelerinde Kur'an-ı Kerim Eğitimi: Ürdün ve Suudi Arabistan Örneği". *Kur'an Sempozyumu (Fecr Yayınları)*, 173-178.
- Sıddiki, Cevat. "İmam-Hatipli Olmayan İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Derslere Uyum Sorunları Hakkında Nitel Bir Değerlendirme (Trabzon Üniversitesi Örneği)". *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 171-198.
- Şahin, Hatice. "Başlangıcından Günümüze Kadar İslam Coğrafyasında Hafızlık Tedrisatı". *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 11/2 (2011), 199-220.
- Şenat, Fatma Asiye. "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Anlayarak Kur'an Okuma Durumları Üzerine Bir Çalışma". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 52/1 (2011), 143-164.

İlahiyat Düzeyi Kur'ân Okuma Dersleri Sorunu: Yapısal Problemlerin Çözümü ve Çerçeve Öğretim Programı/Müfredat Önerisi

- Şenat, Fatma Asiye. “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine Bir Araştırma”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42 (2016), 215-237.
- Şenat, Fatma Asiye. “Kur'ân ve Kıraat Eğitimi Müfredat Çalıştayı”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30/30 (2010), 313-323.
- Taşpınar, Kadir. “Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Tecvid Dersi Müfredatının Öğrenci Başarısı Üzerindeki Etkisine Dair Bir Değerlendirme (RTEÜ İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. 103-120. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Taşpınar, Kadir. “Türkçe Tecvid Eserleri Üzerine Bir Değerlendirme -Karabaş Tecvidi Örneği-”. *Yunus Emre-Mehmet Akif Armağanı Türk Edebiyatı Araştırmaları*. ed. Orhan Kemal Tavukçu vd. Ankara: Akçağ Yayınları, 2021.
- Taştekin, Osman. “İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programının Öğretmenlere Göre Değerlendirilmesi”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2004), 177-207.
- Tuncel, Emrullah. *Kur'ân Öğretiminde Metodoloji (Strateji-Yöntem ve Teknikler)*. İstanbul: İfav Yayınları, 2023.
- Turan, İbrahim. “Türkiye’de İlahiyat Eğitimi: İstihdam Alanı-Program İlişkisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 37 (2017), 59-77.
- Türker, Ömer. “Türkiye’de İlahiyatların ve İlahiyatçılığın Sorunları”. *Teklif (Üniversite)* 8 (Mart 2023), 114-120.
- Türker, Ömer - Önal, Ramazan. “İlahiyat Fakülteleri ve Eğitimi Üzerine Bir Değerlendirme”. *ÂSÂR Akademik Dinî Araştırmalar Dergisi* 1/1 (Ekim 2021), 1-19.
- TYVT, Türkiye Yeterlilikler Veri Tabanı. “İlahiyat Lisans Diploması”. Erişim 2 Ekim 2023. <https://www.tyc.gov.tr/yeterlilik/ilahiyat-lisans-diplomasi-TR0030025665.html>
- Yaşar, Mehmet. *Kur'ân Öğretiminde Metin-Anlam İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2006.
- Yıldız, Mehmet Sami. “Ana Dili Arapça Olmayanlara Verilen Kur'ân Eğitiminde Eğitimin Aşamalandırılmasının Önemi ve Kur'ân'ı Ezberlemeye Katkısı”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. ed. Ahmet Gökdemir. 149-168. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Yıldız, Süleyman. “Kur Sistemine Dayalı Kur'ân Eğitimi Uygulaması Üzerine Bir Deneme: Yöntem-Analiz-Teklif (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Örneği)”. *İlahiyat Fakültelerinde Kur'ân Eğitim ve Öğretimi*. ed. Ahmet Gökdemir. İstanbul: Ravza Yayınları, 2019.
- Yılmaz, Kerim. “Lisansüstü Tefsir Çalışmalarında Alınan Ek Eğitimlerin ve Çalışılan Kurumun Öğrenci Yeterliliğine Etkisi”. *Kur'ân Araştırmalarında Akademik Tezler I- Türkiye ve Batı-Uluslararası Sempozyum 24-26 Kasım 2017 İstanbul*. ed. Gökçır vd. İstanbul: İlim Yayma Vakfı, 2018.
- Yılmaz, Nazif. “İmam Hatip Liselerinde Kur'ân-ı Kerim Öğretimi (Öğretim Programları Üzerine Bir Değerlendirme)”. *100. Yılında İmam Hatip Liseleri*. ed. Recep Kaymakcan vd. 501-543. İstanbul: Dem Yayınları, 2015.

- Yılmaz, Nazif. *İmam Hatip Liselerinde Kur'an-ı Kerim Öğretiminde Yeni Yöntemler ve Materyal Kullanımı*. Bursa: Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Yılmaz, Nazif. "İmam Hatip Okulları Kur'an-ı Kerim Dersi Öğretim Programlarında Yer Alan Yöntem ve Tekniklerin Değerlendirilmesi (1924-2016)". *Değerler Eğitimi Dergisi* 19/41 (Haziran 2021), 129-169.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an-ı Kerim öğretimi, Temel İlkeler, Yeni Yöntem ve Teknikler*. İstanbul: Dem Yayınları, 2023.
- Yılmaz, Nazif. *Kur'an'ı Kerim'i Nasıl Öğretelim?* İstanbul: Değerler Eğitim Merkezi, 2016.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "Yükseköğretim Girdi Göstergeleri (2023 YKS)". Erişim 17 Ekim 2024. <https://yokatlas.yok.gov.tr/lisans.php?y=109710296>
- Yılmaz, Nazif - Üstündağ, İrfan. "Din Eğitimi ve Din Hizmeti Veren Kurumlar Arasında İşbirliği ve Ortak Projeler (Camiler - İlahiyat Fakülteleri - İmam Hatip Liseleri - Kur'an Kursları)". *Ulusal Din Görevlileri Sempozyumu (Yecder)*, 120-156.
- Yiğit, Hulusi. *İmam Hatip Lisesi Öğrencilerinin Yüksek Din Öğretimi Algısı (İstanbul Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.
- YÖK, Yüksek Öğretim Kurulu. "TYÇÇ, Türkiye Yeterlilikler Çerçevesinin Uygulanmasına İlişkin Usul ve Esaslar Hakkında Yönetmelik". 19/11/2015 No : 29537, 5 Cilt : 57.
- Yürük, İsmail. "İlahiyat Fakültelerinde Din Eğitiminin Temel Problemleri". *İdari ve Beşeri Bilimler VI.Cilt.* ed. Bahadır Bumin Özarslan. Ankara: y.y., 2016.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Gökmen Arslan ve Murat Yıldırım (Ed.). Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021, 395 sayfa.

Gokmen Arslan And Murat Yıldırım (Eds.). Positive Psychology At School From Theory To Practice.
Ankara: Pegem Akademi Publishing, 2021, 395 pages.

Numan İNCE

<https://orcid.org/0000-0002-0161-2282>

incenuman@hotmail.com

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi | <https://ror.org/04xk0dc21>

Uzman Psikolog, Burdur, Türkiye

Expert Psychologist Burdur, Türkiye

Atıf | Cites As

İnce, Numan. "Gökmen Arslan ve Murat Yıldırım (Ed.). Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan
Uygulamaya". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 173-179.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1516847>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

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

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Gokmen Arslan And Murat Yıldırım (Eds.). *Positive Psychology At School From Theory To Practice*. Ankara: Pegem Akademi Publishing, 2021, 395 pages.

Abstract

Although it is a new branch of science, many theories have emerged in psychology. New theories are still needed with the changing conditions of the world and human life. The science of psychology, like every branch of science, guides humanity by creating new theories according to changing conditions. The positive psychology theory, which has emerged in recent years, is one of them. Positive psychology theory focuses on the positive, strong and active characteristics of the individual and aims to make him/her resilient and resistant to life challenges. Positive psychology is not about addressing and evaluating the individual in a separate environment; it is about dealing directly with dynamics such as gratitude, satisfaction, patience, compassion and forgiveness in life. For an individual's psychological resilience and quality of life, he/she should be raised in line with positive psychology throughout his/her life, starting with his/her family. Positive education that starts in the family and continues in the school environment is necessary for permanence and continuity. The implementation of curricula that adopt the positive psychology approach in educational life is also valuable for this purpose. In this study, the theoretical framework and application forms of positive psychology as a new psychology theory will be evaluated in the book titled Positive Psychology in School: From Theory to Practice.

Keywords: Positive Psychology, Positive Psychology Theories, Positive Psychology Practices, School, Education, Psychology.

Gökmen Arslan ve Murat Yıldırım (Ed.). *Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 2021, 395 sayfa.

Öz

Yeni bir bilim dalı olmasına rağmen psikoloji biliminde pek çok kuram ortaya çıkmıştır. Dünyanın ve insan hayatındaki koşulların değişkenliği ile halen yeni kuramlara ihtiyaç duyulmaktadır. Psikoloji bilimi, her bilim dalı gibi değişen şartlara göre yeni kuramlar oluşturarak insanlığa yol göstermektedir. Son yıllarda ortaya çıkan pozitif psikoloji kuramı bunlardan biridir. Pozitif psikoloji kuramı bireyin olumlu, güçlü ve aktif özelliklerine odaklanarak onun yaşam zorlukları karşısında dayanıklı ve dirençli olmasını amaçlar. Pozitif psikoloji, bireyin ayrı bir ortamda ele alınması ve değerlendirilmesi değil; doğrudan hayatın içindeki şükür, memnuniyet, sabır, merhamet ve affetme gibi dinamiklerle ele alınmasıdır. Bireyin psikolojik sağlamlığı ve hayat kalitesi için yaşamı boyunca ailesinden başlayarak pozitif psikoloji doğrultusunda yetiştirilmesi gerekir. Ailede başlayan pozitif eğitimin okul ortamında devam etmesi kalıcılık ve süreklilik açısından gereklidir. Eğitim hayatında pozitif psikoloji yaklaşımını benimseyen öğretim programlarının uygulanması da bu amaç bakımından değerlidir. Bu çalışmada yeni bir psikoloji kuramı olarak pozitif psikolojinin kuramsal çerçevesi ve uygulama biçimlerinin anlatıldığı *Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya* adlı kitabın değerlendirmesi yapılacaktır.

Anahtar Kelimeler: Pozitif Psikoloji, Pozitif Psikoloji Kuramları, Pozitif Psikoloji Uygulamaları, Okul, Eğitim, Psikoloji.

Bilim dalı olarak resmiyet kazanması sonrasında kendi çizgisini oluşturan psikoloji bilimi Freud'un psikanalitik kuramıyla başlamış ve sonrasında davranışçılık, bilişsel yaklaşım hümanist yaklaşım, biyolojik yaklaşım gibi insanın çoğunlukla bir yönünü ele alan kuramlar ortaya atılmaya başlanmıştır. İnsan çok yönlü ve keşfedilmesi zor bir canlı olduğu için her kuram bir yönden insana yaklaşarak psikolojik sorunlara açıklama getirerek çözüm yolları sunmayı amaçlamıştır. Kuramların genel bakış açısı kurtarıcı ve müdahale edici niteliktedir. Kısaca, bireyin etkilendiği sorunlardan sonra terapi desteği verilerek iyileşmesi amaçlanır. Burada psikolojik bağımsızlık temelli koruyucu ve önleyici bir yaklaşım ihtiyacı olduğu aşıkardır. Bunun için son yıllarda önem kazanan pozitif psikoloji kuramı ortaya atılmıştır. Bireyin güçlü ve olumlu yanları üzerinde durarak hayattaki zorluklara daha kolay göğüs germesini amaçlayan pozitif psikoloji, bireyin içinde doğup büyüdüğü aile ortamında önem kazanmaya başlar. Ailenin yetiştirme tarzı ile eğitim hayatında da pozitif psikoloji yaklaşımı doğrultusunda öğretim programlarının uygulanması, bireyin yaşamı boyunca hayat kalitesini sürdürmesine önemli

katkıları olacaktır. Bu amaçla, okulda pozitif psikolojinin kuramsal çerçevesi ve uygulanma biçimlerinin anlatıldığı kitabın değerlendirilmesi yapılacaktır.

Gökmen Arslan ve Murat Yıldırım'ın editörlüğünü üstlendiği *Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya* adlı kitabın 2021 yılında ilk baskısını yaptığı görülmektedir. Kitap bir giriş ve 19 ayrı bölümden oluşmaktadır. Her bölümde alanın uzmanları tarafından ayrı bir pozitif psikoloji alt kuramı ve okuldaki uygulama biçimi ele alınmıştır. Giriş bölümünde, pozitif psikolojinin tanımlanması ve hayatımızdaki koruyucu etkilerinden bahsedilmekte, aile ve özellikle konusu itibarıyla okul için pozitif psikolojinin uygulama amaçlarına ve katkılarına değinilmektedir (s. 1).

Pozitif psikolojinin kapsamında mutluluk ve pozitif duygular, psikolojik sağlık, minnettarlık ve şükür, affetme, umut, bilinçli farkındalık ve prososyal davranışlar gibi bileşenler yer almaktadır. Birinci bölümde okulda mutluluğun ölçülmesi ve desteklenmesi konusu ele alınmıştır (s. 5). Mutluluk, her birey için hayatta amaçlanan en büyük edimlerden biridir. Hayatının ilk yılları ve okul dönemlerinde bireyin mutluluğu tanınması, bilmesi ve mutluluğa ulaşma yollarını öğrenmesi açısından önemli bir konudur (s. 7). Bu bölümde mutluluğun ne olduğunun anlaşılması ile mutluluğu açıklayan yaklaşımlar ele alınmış (s. 8) ve mutluluk düzeyleri ölçümü için uygulanabilecek ölçeklerden bahsedilmiştir (s. 11). Mutlu olan çocukların okulda akademik ve sosyal olarak da başarılı olduklarını ve diğer olumlu bileşenlerle uyumlu sonuçlar elde ettikleri bulgularına yer verilmiştir (s. 12-13). Çocukların mutluluğunun desteklenmesi amacıyla okulda öğretmen ve yöneticilerin, okul dışında ise aile ve eğitim politikacılarının yapması tavsiye edilen uygulamalara değinilmiştir (s. 14).

İkinci bölümde pozitif duygulara yer verilmiştir (s. 17). Duygular bireyde yaşanan olay ve durumlara bağlı olarak ortaya çıkan hisler olarak tanımlanabilir (s. 18). Pozitif ve negatif duygular olarak ayrılan duygular içinde pozitif duygular birey için yararlı ve ona iyi hissettiren, aynı zamanda işlevsel etkileri olan duygulardır (s. 19). Bu bölümde pozitif duygular çatısı altında mutluluk, sevinç, memnuniyet, sevgi, ilgi, şefkat, minnettarlık, gurur, hayranlık ve umut duyguları açıklanmıştır (s. 20-26). Pozitif duyguları tanımak amacıyla ortaya atılan yaklaşım ve modellerden bahsedilmiştir (s. 27). En kapsamlı ve ilk kuramsal yaklaşım Fredrickson'un kuramı (s. 27) ve okul ortamındaki duyguların incelendiği Pekrun'un Kontrol-Değer Kuramı bu kuramlardan önemli olanlarıdır (s. 30). Ayrıca pozitif duyguların ölçülebilmesi amacıyla geliştirilen veya uyarlanan ölçeklere değinilmiştir. Pozitif duyguların ölçülmesi sonucu genel olarak akademik başarı, olumlu sosyal ilişkiler, başarı hissi ve okula aidiyet çıktıları gözlenmiştir (s. 34-35). Pozitif duyguların okul ortamında desteklenmesi amacıyla çevresel şartların düzenlenmesinin yanında okul ortamında yapılabilecek bazı uygulamalardan, araştırmacıların önerdiği teknikler ve egzersizlerden bahsedilmiştir (s. 37-40). Ayrıca eğitimcilerin iyi yetişmiş olması, yöneticiler ve ailelerin çocuklara uygun şartları sağlaması pozitif duyguların gelişimi açısından çok önemli olduğu bilgisine yer verilmiştir (s. 40-42).

Üçüncü bölümde bilinçli farkındalık kavramının okul ortamında ele alınması söz konusudur (s. 49). Bilinçli farkındalık, bireyin bulunduğu anın içinde kalarak her türlü deneyime ve hisse açık ve kabul edici bir şekilde yaklaşması olarak tanımlanabilir. Bilinçli farkındalık doğu mistik öğretiler ve Budist kültürle ortaya çıkan ve günümüzde bireylerin psikolojileri üzerinde olumlu katkıları olduğu anlaşılan yeni bir psikoloji kuramı olarak yerini almaktadır (s. 50-51). Bu bölümde pozitif psikolojinin en önemli bileşenlerinden olan ve yapılan çalışmalarda tüm yaş

grupları üzerinde olumlu etkileri olduğu ortaya çıkan bilinçli farkındalık üzerinde çalışmalara ve ölçeklere değinilmiştir (s. 54). Özellikle okul ortamında bilinçli farkındalığın önemi ve öğrencilerden eğitimciler kadar kazandırılması amacıyla ölçme çalışmaları yapıldığı ve buna uygun müdahale programları oluşturulduğundan bahsedilmiştir (s. 56). Bu programların ilkinde, öğretmenler öğrencilere müdahale uygulamalarını örnek olarak göstermektedir. İkincisinde, öğretmenler öğrencilere müdahale programlarını birebir öğreterek uygulamaktadır. Sonuncusunda ise ilk iki programa benzer karma modellenli uygulamalar yapılmaktadır (s. 58). Her yaş grubu için önemli olan bilinçli farkındalığın anaokulundan itibaren doğru tekniklerle öğretilmesi gerektiğinden bahsedilmiştir (s. 61).

Dördüncü bölümde yine önemli konulardan biri olan psikolojik sağlamlığın çocuk ve ergenlerde geliştirilmesi ele alınmıştır (s. 71). Afetler, hastalıklar, savaşlar gibi küresel veya istismar, ihmal ve kayıplar gibi küçük ölçekli zorlu yaşam koşulları bireylerin psikolojik sağlığını ve iyi oluş halini tehdit ettiği için psikolojik yönden sağlam bireyler yetiştirilmesi gerekmektedir (s. 72). Bu bölümde bahsedilen zorlu yaşam koşulları psikolojik sağlamlık için risk faktörleri olarak ele alınırken, aile desteği, benlik saygısı, umut ve iyimserlik gibi bireysel ve sosyal kaynaklar koruyucu faktörler olarak ele alınmıştır (s. 74). Psikolojik sağlamlığı açıklama amacıyla kişi, duygu ve karma odaklı yaklaşımlara değinilmiş, psikolojik sağlamlığın ölçümü için geliştirilen ölçeklere değinilmiştir (s. 75-76). Okullarda çocuk ve ergenlerin psikolojik sağlamlığını geliştirmek amacıyla yaygın olarak kullanılan Penn Psikolojik Sağlamlık Programından bahsedilmiş ve bireylerin bilişsel, duygusal, karakter gücü ve sosyal ilişkileri gibi geliştirmesi gereken özelliklere vurgu yapılmıştır (s. 79). Diğer önemli programlarla birlikte bunların ortak noktaları bireylerin güçlü yönlerini artırarak koruyucu faktörleri geliştirmek ve risk faktörlerini minimize etmek üzerinedir. Okullarda bu programların uygulanması öğrencilerin psikolojik sağlamlıklarını güçlendirmeleri adına çok önemli olduğu düşünülmektedir (s. 82).

Altıncı ve yedinci bölümlerde prososyal davranışlar (s. 109) ile affetme (s. 129) kavramından ve bunların okul ortamında desteklenmesinden bahsedilmiştir. Prososyal davranışlar konusunda empati, yardım etme isteği ve özgecilerik yetenekleri ön plana çıkmaktadır (s. 111-112). Okul ortamında geliştirilmesi amacıyla sosyal öğrenme yoluyla örnek yetişkinler ile ebeveynlik tarzları, olumlu sosyal ilişkiler geliştirilmesi için etkinlikler, empatik beceri kazandırılması, prososyal içerikli oyunlar ve sosyal sorumluluk projelerine değinilmiştir (s. 119-123). Affetme davranışının kazandırılması amacıyla aile ve arkadaşlarından affetme konusunda destek almak, otorite sahibi yetişkinleri dinlemek ve affetmenin sonuçlarına odaklanmak gibi bakış açılarına değinilmiştir (s. 140). Ayrıca affetme odaklı müdahale programları diğer ülkelerde uygulanmaktadır (s. 134). Aile ve öğretmenlerin sosyal öğrenme yoluyla affetmeyi rol model olarak sergilemeleri çok önemlidir. Bunlara ek olarak acı ve öfke ile yüzleşme çalışmalarının yapılması, çocuk ve ergenlere özel öfke kontrol mekanizmalarının geliştirilmesi önerilebilir (s. 142).

Minnettarlık (s. 149) ve umut (s. 241) kavramları pozitif psikolojinin diğer önemli kavramlarıdır. Bu kavramlar da benzer şekilde tanımlama ve kuramsal çerçevesi çizilerek açıklanmış ve konuyla ilgili geliştirilen ölçeklerden bahsedilmiştir. Doyumsuzluğun arttığı ve her şeyin maddi karşılıklarla ölçüldüğü günümüzde minnettarlık unutulmuş ancak önemi çok olan bir kavramdır. Bu bölümde örneklerle ve iyi oluşa sağladığı katkılara değinilmesi; ayrıca minnettarlık listesi, şükür günlükleri ve minnettarlık ziyaretleri gibi okullarda basit uygulama yollarının

gösterilmesi kaybolan bir değer olan minnettarlığın küçük yaşlardan itibaren kazandırılması bakımından çok önemlidir (s. 158-162). Benzer şekilde umut, küçük yaşlardan itibaren geleceğe yönelik beklentilerimizi güçlü tutan ve bizi motive eden çok önemli bir kavramdır. Bölümde çocuklar için okullarda yüksek umutlu kişilerin umut hikayeleri üzerine tartışmalar, poster ve çizim etkinlikleri, eşli umut etkinlikleri gibi kısa etkinlikler ve uzun oturumlu müdahale etkinlikleri gibi umudu kazandırma ve sürdürme amacıyla uygulanabilecek güzel etkinliklerden bahsedilmektedir (s. 248-251).

Diğer bölümlerde sırasıyla; okulda güçlü yönlerin keşfedilmesi (s. 205), duygusal zeka (s. 223), yaratıcılık (s. 255), duygu düzenleme becerileri (s. 275), sakin benlik (s. 295) ve özel iyi oluş (s. 315) konuları ele alınmıştır. Her bir konunun önceki bölümlere benzer şekilde açıklaması yapılmış, kuramsal çerçevesi çizilmiş, konu ile ilgili geliştirilen test ve ölçeklere değinilmiştir. Sonrasında okul ortamında öğrencilere kazandırılması ve geliştirilmesi bakımından örnek uygulamalara yer verilmiştir.

Son iki bölümde ise öğretmenler ile özel gereksinimli öğrenciler üzerinde durulmuştur. 18. bölümde (s. 333) geleneksel öğretim modelinde sadece akademik başarıya odaklanan yaklaşımın yerini pozitif eğitim modeliyle hem akademik hem de iyi oluş becerilerini artıran yaklaşımın aldığından bahsedilmektedir. Eğitim karşılıklı bilgi alışverişi olduğu için öğrenciler kadar öğretmenlerin de iyi oluşları çok önemlidir (s. 334). Pozitif eğitim yöntemini kullanan öğretmenler, öğrencilerin hem akademik hem de iyi oluş becerilerine katkı sağlamaktadır. Öğretmenlerin de bu süreçten karşılıklı beslendiğini, öğrencilerin olumlu duygular kazanması sonucu mesleki doyum, işini severek yapma, özveri ve sınıf yönetim becerileri gibi çıktılar kazandığı görülmüştür (s. 335). Öğretmenlerin iyi oluşunu artırmak amaçlı okul yönetimine bazı öneriler verilmektedir (s. 338). Ayrıca PERMA uygulaması ile öğretmenlerin olumlu duygulara odaklanmaları, işi tutkuyla yapmaları, olumlu ilişkileri sürdürebilmeleri, hayatın anlamını kavramayı ve başarıyı istemeyi şeklinde iyi oluşlarının artırılmasına yönelik model önerilmektedir (s. 339-340). Buna ek olarak, öğretmenlerin okullarda uygulayabileceği pozitif psikoloji etkinlikleri tavsiye edilmektedir (s. 346). Bahsi geçen etkinlikler yukarıda bahsedilen karşılıklı iyi oluşun sağlanmasında çok önemli bir yardımcı olacaktır. Özel olarak okul psikolojik danışmanları için pozitif psikoloji ile öğrencilerde odaklanılması gereken durumlara ve çalışılacak alanlara değinilmiştir (s. 356).

19. ve son bölümde özel gereksinimli çocukların özel eğitimine (s. 369) yer verilmiştir. Özel eğitimde günümüze kadar ortaya atılan yaklaşımlara değinilerek “sosyal ve ekolojik yaklaşımla” en az kısıtlayıcı eğitim modelinde aşına olduğumuz kaynaştırma/bütünleştirme/normalleştirme ilkelerinden ve ülkemizdeki uygulamalarından bahsedilmiştir (s. 373). Pozitif psikolojinin temel prensibi olumsuz değil olumlu ve güçlü yönlerle odaklanmak olduğundan özel gereksinimli öğrenciler için katkıları çok fazladır. Buna özel olarak geliştirilen uygulamalarda; duygu ve davranışları düzenleme, yetenek ve becerileri geliştirme inancı, dikkat dağınıklığını giderici etkinlikler ve güçlü karakter temaları kullanılmaktadır (s. 377). Bu bölümde ayrıca, zihinsel yetersizlik, otizm spektrum bozukluğu, DEHB, özgül öğrenme güçlüğü ve üstün yetenekli öğrenciler için birebir pozitif psikoloji önerilerine yer verilmiştir (s. 378-384). Her özel gereksinimin ayrı konu başlığı altında ele alınması ve ona uygun yaklaşımlar önerilmesi çok değerli katkılar sunmaktadır. Özel gereksinimli bireylere bakım veren kişiler maddi ve ruhsal açıdan yıpranmaktadır. Onların iyi oluşları ve

dolayısıyla bu bireylere olumlu dönüşler sergilemeleri için strese ve tükenmişliğe karşı pozitif yaklaşımlar önerilmektedir (s. 378).

Genel olarak değerlendirildiğinde pozitif psikolojinin önemi ve bileşenlerinin ayrı ayrı ele alınması bakımından *Okulda Pozitif Psikoloji Kuramdan Uygulamaya* adlı kitabın psikoloji ve özellikle eğitim psikolojisi literatürüne önemli katkılar sunabileceği ifade edilebilir. Pozitif psikoloji hayatın içinde var olan kavramlarla ilişkili bir bütün olduğu için okuyucu sıkılmadan okuyabilir ve kendinden parçalar bulabilir. Alanyazında Şerife Işık'ın editörlüğünü üstlendiği *Okulda Pozitif Psikoloji Uygulamaları*¹ ile yine Bengü Ergüner Tekinalp ve Şerife Işık'ın editörlüğünü üstlendiği *Eğitimde Pozitif Psikoloji Uygulamaları*² adlı kitapların konusu ve içindekiler kısmı incelendiğinde değerlendirmesini yaptığımız kitabın içeriği ile benzeştiği söylenebilir. Ancak bu eser, pozitif psikolojinin alt konuları hakkında bilgiler verip açıklamasının yanı sıra ilkokuldan üniversiteye kadar olan yaş aralığını ve bu aralıktaki eğitim sürecini ele alması bakımından Şerife Işık'ın editörlüğünü üstlendiği *Okulda Pozitif Psikoloji Uygulamaları* kitabından farklılaşmaktadır. Ek olarak öğretmenler ile özel gereksinime muhtaç çocuklar için pozitif psikoloji uygulamalarının önerilmesi incelediğimiz kitabın benzerleri içindeki en önemli farklılıklardan biridir. Okul ortamında verilen akademik desteğin yanında pozitif psikoloji destekli eğitimlerin ve uygulamaların verilmesi öğrencilerin psikososyal yönden sağlıklı ve dayanıklı bireyler olarak yetişmesine önemli katkılar sunacağı aşıkardır. Sade ve basit anlatımıyla dikkat çeken kitabın her bölümünde alanında uzman yazarlar kendi uzmanlıklarına uygun pozitif psikoloji bileşenini ele alırlar. Bu bileşenlerin açıklanarak kuramsal çerçevesinden bahsedilmesi, hakkında geliştirilen ölçeklere değinilmesi ve en önemlisi okul ve eğitim ortamlarında bunların nasıl uygulanacağını gösterilmesi kitabı değerli kılan bazı niteliklerdir. Pozitif psikolojinin desteklenmesi amacıyla bahsedilen ve önerilen etkinliklerin birçoğu günlük yaşamda çocuklarımıza uygulayabileceğimiz şekildedir. Ancak imla ve yazım hatalarının çokça bulunması dikkat çekicidir. Sonraki basımlarında bu hataların giderilerek eserin hak ettiği neşrin vücuda getirilmesi umulur. Ayrıca her bölümün sonuna okuyucuların kendilerini değerlendirebileceği bölümle alakalı öz değerlendirme ölçekleri eklenebilirse kitabın interaktif yapısı artırılır ve konunun daha çok benimsemesi sağlanabilir.

¹ Şerife Işık (ed.), *Okulda Pozitif Psikoloji Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2024).

² Bengü Ergüner Tekinalp – Şerife Işık (ed.), *Eğitimde Pozitif Psikoloji Uygulamaları* (Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2022).

Kaynakça/Bibliography

Işık, Şerife (ed.). *Okulda Pozitif Psikoloji Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 7. Basım, 2024.

Tekinalp, Bengü, Ergüner – Işık, Şerife (ed.). *Eğitimde Pozitif Psikoloji Uygulamaları*. Ankara: Pegem Akademi Yayıncılık, 6. Basım, 2022.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Mustafa Yeşil, Fârâbî Ve Quine'da Dil, Anlam Ve Doğruluk İlişkisi, İstanbul, Litera, 2019, 336 sayfa.

Mustafa Yeşil, The Relation Between Language- Meaning and Truth in al- Fârâbî and Quine, İstanbul, Litera, 2019, 336 pages.

Rumeysa Nur ŞEVKAN

<https://orcid.org/0000-0002-7833-994X>
yl2230231001@ogr.sdu.edu.tr

Süleyman Demirel Üniversitesi <https://ror.org/04fjtte88>
Yüksek Lisans Öğrencisi, İlahiyat Fakültesi, Mantık ABD, Isparta, Türkiye
Graduate Student. Süleyman Demirel University, Faculty of Theology, Department of Logic, Isparta, Türkiye

Atıf | Cites As

Şevkan, Rumeysa Nur. "Mustafa Yeşil, Fârâbî ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 180-185.
<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1574147>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Araştırma Makalesi/Research Article
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. Rumeysa Nur ŞEVKAN.

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Mustafa Yeşil, *Fârâbî Ve Quine'da Dil, Anlam Ve Doğruluk İlişkisi*, İstanbul, Litera, 2019, 336 Sayfa.

Mustafa Yeşil, *The Relation Between Language-Meaning and Truth in al-Fârâbî and Quine*, İstanbul, Litera, 2019, 336 Pages.

Abstract

The relation between the meaning of language and truth has been a matter of deep debate and disagreement among various forms of philosophy, and even continues. The main problems of the debate are, Does language create thoughts, or do thoughts create language? There is a relation between words and meaning, and the judgment of rightness and wrongness is given according to which one is, etc. can be listed as follows. Mustafa Yeşil's work titled "The Relation between Language, Meaning and Truth in Fârâbî and Quine" is derived from his doctoral study, which he completed with the same title in 2015. In this work, Yeşil makes a striking comparison between the three cultural concepts of Fârâbî (9th century) and Quine (20th century), which were experienced in very different times and places, and offers readers a look at the issue from two different perspectives. In addition, the bibliography of the work is very rich in terms of both basic literature and secondary literature, and especially Fârâbî's Turkish and Arabic works and Quine's Turkish and English works are examined by the author, revealing important findings about these commercial transactions.

Keywords: Logic, Mustafa Yeşil, Language, Meaning, Truth, Fârâbî, Quine, Book Review.

Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi*, İstanbul, Litera, 2019, 336 Sayfa.¹

Öz

Dil anlam ve doğruluk arasındaki ilişki yüzyıllardır çeşitli felsefe gelenekleri tarafından üzerinde derin tartışmaların ve fikir ayrılıklarının olduğu hatta devam ettiği bir mesele olagelmiştir. Tartışmanın belli başlı soruları; dil mi düşüncüyü oluşturur yoksa düşünce mi dili oluşturur? Kelime ve anlam arasında bir ilişki var mıdır? Doğruluk ve yanlışlık hükmü hangi unsura göre verilmektedir? vb. şeklinde sıralanabilir. Mustafa Yeşil'in, "*Fârâbî ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi*" isimli eseri 2015 yılında aynı başlıkla tamamladığı doktora çalışmasından türetilmiştir. Yeşil, bu eserde, bahsi geçen üç kavram arasındaki ilişkiyi çok farklı zaman ve kültürlerde yaşamış olan Fârâbî (9.yy) ve Quine (20.yy) arasında dikkat çekici bir üslupla mukayese etmiş ve okuyuculara meseleye iki farklı açıdan bakma fırsatını sunmuştur. Ayrıca eserin kaynakçası hem birincil literatür hem de ikinci literatür bakımından oldukça zengin olup özellikle Fârâbî'nin Türkçe ve Arapça eserleri ile Quine'nin Türkçe ve İngilizce eserleri yazar tarafından incelenerek dil, anlam ve doğruluk arasındaki ilişki bağlamında önemli tespitler ortaya koyulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Mantık, Mustafa Yeşil, Dil, Anlam, Doğruluk, Fârâbî, Quine, Kitap Değerlendirmesi.

¹ Mustafa Yeşil, *Fârâbî ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi* (İstanbul: Litera, 2019), 336. ISBN: 978-605-2023-41-9. / Mustafa Yeşil, *The Relation Between Language-Meaning and Truth in al-Fârâbî and Quine* (İstanbul: Litera, 2019), 336. ISBN: 978-605-2023-41-9.

Dilin kökeni, doğası neye dayanmaktadır? Tanrı vergisi midir, doğuştan mıdır? yahut da bir uzlaşım sonucu mu oluşmuştur? Bu ve benzeri soruların yanıtları Antikçağ filozoflarından bu yana merak edilegelen bir mesele olmuştur. Bu sorular üzerindeki yanıt arayışı devam ederken yine bu çağda mantık sanatının sistematik hale getirilmesini takiben dil ve mantık arasında bazı tartışmalar vukû bulmaya başlamıştır. İslam coğrafyasında dil ve mantık alanındaki soru ve uzlaşmazlıklara yanıt ve çözümler getiren isim Muallim-i Sâni ünvanlı en önemli İslam filozofu Fârâbî (870-910) olmuştur. Yakın Çağda ise dil-mantık ilişkisine yönelik hem eklektik hem de özgün teorileri ile beliren isim Quine (1908-2000) kabul edilmektedir.

Fârâbî ve Quine’da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi adlı kitap Prof. Dr. İsmail Latif Hacınebioğlu danışmanlığında Mustafa Yeşil tarafından 2015 yılında tamamlanan aynı adlı doktora tezinden türetilmiş bir yayındır. Muhtemelen daha geniş bir okur kitlesine hitap edebilme maksadıyla yazım akışı kısmen de olsa sadeleştirilmiş görünen bu eser 2019 yılında Litera Yayıncılık tarafından okurlara sunulmuştur. Kitabın daha başlığına göz atar atmaz Fârâbî’nin ve Quine’in yani oldukça farklı zamanlarda ve kültürel coğrafyalarda yaşayan iki düşünürün kanaatlerine ilişkin bir mukayese yapılacak olunması okurun zihninde bir ilginçlik oluştururken aynı zamanda yazarın dil, anlam ve doğruluk konularında ortaya koyduğu zengin içerik bu iki filozof arasındaki düşünsel bağlantıları ve ayrışmaları anlamaya yönelik önemli bir kapı aralamaktadır.

Mukayese çalışmalarında birinci bölümde ilk düşünürün, ikinci bölümde ikinci düşünürün ve üçüncü yani son bölümde ise her iki düşünürün görüşlerinin karşılaştırılması neredeyse bir gelenek halini almıştır. Tabii ki bu türden bir işleyiş biçimi özellikle son bölümdeki fazlaca tekrar nedeniyle çalışmanın gerek okuma hazzının azalmasına gerekse içerik takibinin zorlaşmasına yol açmaktadır. Bahse konu olan kitapta ise meselelerin art arda incelenmesi ve mukayese edilmesi bu türden bir zorluğun aşılmasına önemli ölçüde yardımcı olmuş görünmektedir. Yeşil tarafından üç bölüme ayrılan eserin ilk bölümünde dil, ikinci bölümünde anlam ve üçüncü bölümde doğruluk konusu ele alınmıştır. Her bölümün başlangıcında konu ile alakalı problematiği ortaya koyan sorular sorulmuş ardından bu soruların her birine sırası geldikçe yanıtlar verilerek gerekli açıklamalar yapılmaya çalışılmıştır. Bu şekilde bir başlangıç tercihinin okuyucuların ilgisini çekmesi, onlarda merak uyandırması ve zihinlerde yazının amacına dair bir netlik kazandırması açısından fayda sağladığı söylenebilir.

Eserde öncelikle dil konusu; dilin kaynağı, dilin gramer olma süreci, gramerin toplumdan topluma değişmesi, dilin veya gramerin doğruluk bağlamı, dilden veya gramerden mantığa yükseliş başlıkları altında ele alınmıştır. Hem Fârâbî’nin hem de Quine’in bu bölümde konu edilen meselelere ilişkin oldukça zengin ve benzer iddialarda bulunmaları ve bu iddialarını gözlemsel ve deneysel açıklamalarla desteklemeleri dilin sadece iletişim değil aynı zamanda bütün disiplinler için de ne denli temel ve önemli bir yapı olduğunun açık bir göstergesidir. Yeşil burada her iki filozofun da dilin oluşumunda biyolojik ve kalıtsal faktörlerin rol oynayarak (s.44) toplumsal bir uzlaşım sonucu (s.42) ortaya çıkan bir sanat olduğu şeklindeki benzer görüşlerini ortaya koymuştur. Fârâbî’nin mantık ilmini kelime-anlam bağıntısı içerisinde ele alırken Quine’in ise bunu yalnızca kelime boyutuyla ele aldığını ifade ederek iki filozof arasındaki farklılığı da açıkça gözler önüne sermiştir. Yani buradan Fârâbî’nin anlam odaklı, Quine’in ise mantıksal semboller odaklı ilerleyişi gözler önüne serilmiş bu mesele hakkındaki ayrıntılı araştırma ise diğer bölümün başlığını teşkil etmiştir.

Mustafa Yeşil, Fârâbî Ve Quine’da Dil, Anlam Ve Doğruluk İlişkisi, İstanbul, Litera, 2019, 336 Sayfa.

Dil meselesinin ardından anlam konusu ele alınmaktadır. Anlamın teşekkülündeki epistemolojik unsurlar, anlamın niteliği, anlam ve varlık arasındaki münasebet, anlamın işlev alanı, anlamın inkârı bu bölümün alt konularıdır. Anlam konusu Fârâbî’nin ve Quine’in düşüncelerinin oldukça farklılaştığı bir meseledir. Fârâbî açısından insan, taş, ağaç ve bitki gibi varlıklardan anlam sayesinde farklılaşmaktadır ki anlamın var sayılmadığı durumda insanın bırakınız yetkinleşmesini ve disiplinleri oluşturmasını, iletişimi tesis etmesi bile olanaklı değildir. “Fârâbî’ye göre zihindeki anlamlar var olmak için zihin dışındaki varlıklara bağlı iken zihin dışındaki varlıklar ise düşünölmek/akledilir olmak için zihindeki anlamlara bağımlıdır” (s.139). “Fârâbî açısından, mantık ilminin konu edindiği anlamlar duyumsanan ögelerden hareketle zihinde şekillenmektedir” (s.135). Filozof anlamı Platoncu anlamda soyut bir varlık olarak ele almaktan ziyade Aristotelesçi anlamda soyutlama vasıtasıyla zihinsel olarak yapılandırılan bir unsur olarak ele almaktadır. Ona göre, sadece mantığın ve gramercinin değil aynı zamanda bilim adamlarının ve sıradan halkın anlamları konu edinme ve kullanma biçimleri oldukça farklıdır.

Yeşil’in, Quine’in anlam konusundaki tavrını şu cümlesinde açıkça ifade ettiği söylenebilir: “Quine açısından ister soyut veya somut isterse zihinsel olsun “anlam” olarak nitelendirilmesi mümkün olan hiçbir varlık yoktur” (s.154). Bu cümle ve çalışmanın devamında Quine’in tam bir nihilist gibi sergilediği düşünceleri gözler önüne serilmektedir. Quine adeta Wittgenstein’in çizgisini sürdürerek anlamın değil de kullanımın ön plana çıkarılması gerektiğini vurgulamakta hatta bu vurguyu en uç noktaya götürerek anlam diye bir şeyin var olmadığını ileri sürmektedir. Quine açısından sorun, anlam diye soyut bir varlığın kabul edilmesi ve bu hazır kalıp yapının ise bir bütün olarak ontolojiyi belirlemesidir: “Bilimsel faaliyeti tahrif ettikleri gerekçesi ile metafiziksel ve zihinsel ögeleri bilimsel faaliyetten dışlamaktadır” (s.175). Filozof soyut varlıklar özelinde anlamın varlığını inkâr etmekle aslında felsefe tarihindeki idealara dayanan Platoncu ve zihinselliğe dayanan Aristotelesçi gelenekler ile açık bir hesaplaşmaya girmektedir. Tabii ki onun anlamdan ziyade kullanım üzerine yoğunlaşması gönderimin belirsizliği, çevirinin eksik-belirlenimi, gündelik dil ve bilim dili arasındaki gerilim başta olmak üzere bazı temel tartışmalara kapı aralamaktadır.

Eserde son olarak doğruluk konusu ele alınmaktadır. Önerme ve doğruluk, belirsiz doğruluk ve mantıksal doğruluk, tam (kesin) doğrulama ve doğruluğun uygunluk teorisi, kesine yakın doğrulama ve bilimin eksik-belirlenimi, retorik ve ikna bu bölümün alt konularıdır. İlgili kitapta dil ve anlam bölümlerinden sonra doğruluk konusunu ele almak bir filozofun felsefesini bütüncül bir şekilde kavramak için dil, anlam ve doğruluk konularını birlikte ele almanın ne denli önemli bir gereksinim olduğunun açık bir göstergesidir. Çünkü filozoflar dil ve anlam konusundaki kabulleri ile örtüşen tarzda bir doğruluk telakkisi geliştirmektedirler. Bu doğrultuda Yeşil, her iki filozofun doğruluk anlayışlarını ortaya koymuştur. Buna göre: “Fârâbî zihindeki anlamlar arası ilişkilerden tezahür eden önerme ile dış dünyadaki gerçeklik arasındaki uyumu doğruluk olarak nitelendirmektedir” (s.232). Quine ise, doğruluk değerlendirmelerinde “dil ve nesne arasındaki münasebeti ön plana çıkararak (s.232) doğru yüklemine önemine dikkatleri çekmektedir” (s.233). Yazarımız bu doğruluk anlayışları ekseninde filozofların öne sürdükleri kuramlarını ele almıştır. Doğruluk bahsinde her iki filozofun önceki bölümlerde bahsi geçen açıklamaları çerçevesinde Fârâbî’nin anlam ile ilişkili; Quine’in kelime ile ilişkili bir doğruluk önerisi ileri sürmesi tabii gözükmemektedir. Ancak burada Quine’in bu kabulü “onun düşüncesinde dil-görelî bir doğruluk kuramının ortaya çıkmasına neden olmuştur” (s.232).

Bölümün devamında iki filozofun da doğruluk kuramlarının Aristoteles'in akıl ilkelerine dayandığını ifade eden Yeşil, belirsiz doğruluk, tam doğruluk ve kesine yakın doğruluk görüşleri noktasında filozofların benzer, farklı ve özgün görüşlerini aktarmaktadır. Ancak burada tüm bu görüşlerin tek tek ele alınması yerine ilgi çekici bir başlık hakkında kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Buna göre tam-kesin doğruluk İslam dünyasında ilmi faaliyetlerde sık sık başvuru alan ve kendisine güvenilen *burhanî* yöntemle kurulan önermeler Fârâbî'nin nazarında tam doğru olarak değerlendirilmektedir. Quine ise "bu teoriyi içi boş bir taklit olmakla itham etmekte" (s.267) ve kelimelerin toplumlar arasında değişkenlik göstermesi gerekçesi ile böyle bir tam doğruluktan bahsedilemeyeceğini ileri sürmektedir. Yeşil, Quine'ın tüm bu görüşlerini okuyucuya tek tek nedenlerini de belirterek aktarmıştır. Hem Fârâbî hem de Quine kendilerini tek bir doğruluk kuramı ile sınırlandırmayıp farklı farklı doğruluk kuramlarından bahsetmeleri aslında bu durumun gerek insanın yüzleştiği deneyim çeşitliliğini gerekse farklı disiplinleri tek tip bir doğrulama kuramı ile değerlendirmenin olanaksızlığını açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Yazarın bu bölümdeki açıklamaları bütüncül bir şekilde dikkate alınır ise, doğruluk kuramlarındaki çeşitliliği göz ardı edip her şeyi tek tip bir doğruluk kuramı ile değerlendirmeye kalkışmak metodolojik bir zafiyet olacaktır.

Eser genel anlamda değerlendirildiğinde yazarın bu çalışması dil, anlam ve doğruluk ilişkisi hakkında yüzyıllardır süregelen araştırma zincirinin önemli isimleri olan Fârâbî ve Quine'ın görüş ve teorilerini başarılı bir şekilde okuyuculara aktarmaktadır. En başında eserin başlığı ile okuyucuda oluşturduğu beklenti yazar tarafından tam olarak karşılanmaktadır. Yeşil, eserde sistematik bir akış sağlamıştır. Aynı zamanda, bazı bölümlerde, özellikle Quine'ın görüşlerinin aktarıldığı soyut konular, okuyucunun zihninde karmaşa oluştursa da yazar bu karmaşaya netlik kazandırarak konuları sonuca bağlamaktadır. Böylece, daha akıcı ve anlaşılır hale gelen metin yazar tarafından okuyucunun konuyu kavramasına kolaylık sağlamış olmaktadır.

Mustafa Yeşil, Frb Ve Quine'da Dil, Anlam Ve Doğruluk İlişkisi, İstanbul, Litera, 2019, 336 Sayfa.

Kaynakça/Bibliography

Yeşil, Mustafa. *Frb ve Quine'da Dil, Anlam ve Doğruluk İlişkisi*. İstanbul: Litera, 2019.



BURDUR İLAHİYAT DERGİSİ

Burdur Theology Journal

(Aralık / December 2024) Sayı 9 | e-ISSN: 2980-2407

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya, Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Editörler), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, 336 sayfa.

Educational Game Applications for Middle Schools: From Theory to Practice, edited by Assoc. Prof. Dr. Emre Yıldız and Prof. Dr. Ümit Şimşek, Nobel Academic Publishing, Ankara, 2021, 336 pages.

Mine TAŞDEMİR KULUÇ

orcid.org/0000-0001-9296-885X
minetsdmrmine@gmail.com

Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Din Eğitimi Doktora Öğrencisi

Ph.D. Student in Religious Education, Department of Philosophy and Religious Studies, Institute of Social Sciences, Marmara University.

Atıf | Cites As

Taşdemir Kuluç, Mine. "Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Ed.), Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya". *Burdur İlahiyat Dergisi* 9 (Aralık 2024), 186-191.

<https://doi.org/10.59932/burdurilahiyat.1573139>

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü/Article Types	: Kitap İncelemesi / Book Review
Geliş Tarihi/Received	: 05 Ekim/October 2024
Kabul Tarihi/Accepted	: 28 Ekim/October 2024
Yayın Tarihi/Published	: 31 Aralık/December 2024

Etik Beyan/Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / 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. Mine TAŞDEMİR KULUÇ

Çıkar Çatışması/Conflicts of Interest: Çıkar çatışması beyan edilmemiştir. / The author(s) has no conflict of interest to declare.

Finansman/Grant Support: Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır. / The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Etik Bildirim/Complaints: ifd@mehmetakif.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans/Copyright & License: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır. / Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0.

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya, Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Editörler), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, 336 sayfa.

Educational Game Applications for Middle Schools: From Theory to Practice, edited by Assoc. Prof. Dr. Emre Yıldız and Prof. Dr. Ümit Şimşek, Nobel Academic Publishing, Ankara, 2021, 336 pages.

Abstract

The work titled "Educational Game Applications for Middle Schools: From Theory to Practice" is a comprehensive study that examines the pedagogical value of educational games at the middle school level, both theoretically and practically. Edited by Assoc. Prof. Dr. Emre Yıldız and Prof. Dr. Ümit Şimşek, the book aims to enhance student engagement and learning processes by integrating educational games into various disciplines.

Consisting of 11 chapters, this work explores the applicability of educational games in subjects such as physical education, science, digital games, religious education English, and mathematics. The first chapter details the theoretical foundations of educational games, explaining their classification and how they can be utilized in education. The following chapters, each written by experts in their respective fields, analyze educational games specific to each subject and their contributions to students' learning motivation.

By providing concrete examples of how games can be integrated into the classroom environment, the book responds to the practical needs of teachers. Due to its suggestions for games that can be implemented with simple materials, the work stands out as an accessible and practical guide for educators. Offering both theoretical foundations and practical applications of educational games, the book is a valuable resource for both academic circles and educators.

Keywords: Education, Secondary School, Game, Educational Game.

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya, Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Editörler), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, 336 sayfa.

Öz

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya adlı eser, ortaokul düzeyinde eğitsel oyunların pedagojik değerini teorik ve uygulamalı açıdan inceleyen kapsamlı bir çalışmadır. Editörlüğünü Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek'in üstlendiği kitap, eğitsel oyunları farklı disiplinlere entegre ederek öğrenci katılımını ve öğrenme süreçlerini güçlendirmeyi hedeflemektedir. Toplam 11 bölümden oluşan bu eser, beden eğitimi, fen bilimleri, dijital oyunlar, din dersi İngilizce, matematik gibi derslerde eğitsel oyunların uygulanabilirliğini derinlemesine ele almaktadır.

İlk bölümde, eğitsel oyunların teorik temelleri detaylandırılmakta, oyunların sınıflandırılması ve eğitimde nasıl kullanılabileceği açıklanmaktadır. Diğer bölümler, her biri kendi alanında uzman akademisyenler tarafından kaleme alınmış olup, her dersin içeriğine özgü eğitsel oyunlar ve bu oyunların öğrencilerin öğrenme motivasyonuna olan katkıları incelenmektedir. Kitap, oyunların sınıf ortamına nasıl entegre edileceğine dair somut örnekler sunarak, öğretmenlerin pratik ihtiyaçlarına yanıt vermektedir.

Eser, basit materyallerle uygulanabilir oyun önerileri sunması nedeniyle, öğretmenler için erişilebilir ve pratik bir rehber olarak öne çıkmaktadır. Eğitsel oyunların teorik altyapısını ve pratik uygulamalarını bir arada sunması, eseri hem akademik çevreler hem de eğitimciler için değerli bir kaynak haline getirmektedir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, Ortaokul, Oyun, Eğitsel Oyun.

Oyun, bedensel, zihinsel, duygusal, dilsel ve ahlaki gelişim gibi birçok önemli alanı desteklemesi ve çocukların doğal bir etkinliği olması nedeniyle tarihsel olarak eğitimle yakından ilişkilendirilmiştir. Eğitimciler, çocukların keyif aldığı aktiviteleri daha etkili bir şekilde öğrenme eğiliminde olduğunu savunurlar; oyun, bu bağlamda çocuk için zevk verici ve önemli bir etkinlik olup, öğrenme sürecini verimli bir ortam haline getirmektedir. Platon, hür bir insana hiçbir şeyin zorla öğretilmemesi gerektiğini vurgulamış ve zorla öğretilen bilgilerin akılda kalmayacağını belirtmiştir. Bu nedenle, çocuklara eğitimin oyun şeklinde sunulmasının gerektiğini tavsiye etmiştir. Aristoteles ise, çocukların oyunlarının, yetişkinliklerinde yapacakları işlerle paralel olmasının gerekliliğini dile getirmiştir. Yüzyıllar sonra Alman filozof Gross, oyunu, çocuğun yaşam kurallarını öğrenmesinde ve hayatta gerekli becerileri kazanmasında bir 'alıştırma' eylemi olarak tanımlamıştır.¹ *Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya* adlı

¹ Banu Gürer - Nursel Arslan, "Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Eğitsel Oyun Yöntemi ile Öğretimin Öğrenci Başarısına ve Derse Tutumuna Etkisi", *Değerler Eğitimi Dergisi* 15/34 (2017), 89.

kitap, bu alanda ihtiyaç duyulan teorik ve pratik bilgileri bir araya getirerek, ortaokul kademesinde görev yapan öğretmenler ve eğitim araştırmacıları için önem arz etmektedir. Editörlüğünü Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek'in üstlendiği eser, toplam 11 bölüm olup ve her biri kendi alanında uzman akademisyenlerin katkılarıyla hazırlanmıştır. Kitapta, eğitsel oyunların teorik temellerinden başlayarak farklı derslere uygulanabilir örneklerle geniş bir perspektif sunulmaktadır. Bu değerlendirme, kitabın genel yapısını, içeriğini ve eğitim alanındaki katkılarını analiz etmeye yönelik incelemeler içermektedir.

Kitap, eğitsel oyun kavramını ve oyunların eğitimdeki yerini ayrıntılı bir biçimde ele almakta ve 9 farklı ders için özel olarak tasarlanmış eğitsel oyun örnekleri sunmaktadır. Her bir bölüm, belli bir dersin içeriğine yönelik oyun uygulamaları sunarken, bu oyunların hem kuramsal çerçevesi hem de pratikteki kullanımı detaylandırılmaktadır.

Birinci bölüm, kitabın teorik altyapısını oluşturan "Eğitsel Oyun ve Yöntemi" başlığıyla Doç. Dr. Emre Yıldız tarafından kaleme alınmıştır. Bu bölümde eğitsel oyun kavramının ne olduğu, farklı tanımlara yer verilerek tartışılmıştır. Eğitsel oyunların sınıflandırılması ve eğitimde nasıl uygulanacağı gibi temel konuların yanı sıra, öğretmenlerin bu oyunları sınıf içinde nasıl kullanması gerektiği de açıklanmıştır. Yıldız, eğitsel oyunların eğitimdeki işlevselliğine dikkat çekerek, öğretmenlerin oyunları etkin bir öğrenme aracı olarak nasıl planlayıp uygulayabileceklerini ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Eğitsel oyunların tasarımında dikkate alınması gereken 18 maddelik bir liste de bu bölümde sunulmuştur. Ayrıca, eğitsel oyunların öğretmenlere sunduğu faydalar ve olası sınırlılıkları da bu bölümde incelenmiştir (s.1-14).

İkinci bölüm, Doç. Dr. Özden Tepeköylü Öztürk tarafından kaleme alınmış olup, beden eğitimi ve spor dersinde kullanılabilir oyun uygulamalarına odaklanmaktadır. Bu bölümde oyunların, öğrencilerin fiziksel gelişimine katkılarının yanı sıra, problem çözme, analitik düşünme ve iletişim becerilerini geliştirme potansiyeline sahip olduğuna dikkat çekilmektedir. Tepeköylü Öztürk, özellikle ortaokul seviyesinde spor eğitimi için uygun 12 farklı oyun önerisi sunarak, öğretmenlere bu oyunları ders planlarına nasıl entegre edebilecekleri konusunda rehberlik etmektedir (s.17-45).

Üçüncü bölüm, Dr. Murat Çoban tarafından yazılmıştır. Yazar, burada dijital oyunların eğitimdeki yeri üzerine yoğunlaşmaktadır. Bu bölümde dijital oyunların eğitime nasıl entegre edilebileceği, bu oyunların öğrenme süreçlerini nasıl etkilediği ve dijital oyunların geliştirilmesi için gerekli olan teknik bilgiler detaylandırılmaktadır. Dijital oyun tasarımı, programlama ve oyun motorlarının kullanımına yönelik bilgiler, öğretmenlere ve eğitim teknolojisi alanında çalışanlara önemli bir kılavuz niteliğindedir. Ayrıca, bölümde dijital oyunların eğitsel amaçlar için nasıl adapte edilebileceği örneklerle açıklanmaktadır (s. 47-76).

Dördüncü bölümde Dr. Rahime Çelik, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersine yönelik eğitsel oyunları tanıtmaktadır. Din eğitimi gibi teorik ve etik değerlerle yoğun bir şekilde ilgili bir ders için oyunların nasıl kullanılabilirliği bu bölümde detaylandırılmıştır. Çelik, din eğitiminde eğitsel oyunların önemine vurgu yaparken, bu oyunların öğrencilere soyut kavramları somutlaştırmada nasıl yardımcı olabileceğini örneklerle açıklamaktadır (s. 77-109).

Beşinci bölümde Doç. Dr. Emre Yıldız, fen bilimleri dersi için geliştirilmiş eğitsel oyunları tanıtmaktadır. Bilimsel kavramların öğrenciler tarafından daha iyi anlaşılmasını

sağlamak için oyunların nasıl kullanılabilceği anlatılmakta, bu oyunların özellikle soyut bilimsel kavramları somut hale getirme yeteneğine sahip olduğu vurgulanmaktadır (s. 111-147).

Altıncı bölümde Ayşe Merzifonluoğlu, İngilizce derslerinde eğitsel oyunların kullanılmasına dair bilgiler sunmaktadır. Dil öğreniminde eğitsel oyunların özellikle dil becerilerinin gelişmesine nasıl katkı sağladığı bu bölümde ele alınmaktadır. Merzifonluoğlu, dil öğreniminde oyunların hem dilbilgisi hem de kelime öğrenme süreçlerini hızlandırma potansiyeline dikkat çekmektedir (s. 149-177).

Yedinci bölümünde, Levent Mercin ve İlhami Diksoy, görsel sanatlar dersinde kullanılacak eğitsel oyunlara dair açıklamalara yer vermiştir. Bölüm, giriş kısmının ardından doğrudan oyunların tanıtımına başlanmıştır ve toplamda 11 farklı oyun örneği sunulmuştur (s. 179-199).

Sekizinci bölümde Tuba Öz, matematik dersi ile ilgili eğitsel oyun örneklerine yer vermiştir. Bu bölümde, "Matematik Eğitimi ve Oyun" başlığı altında yaklaşık beş sayfalık bir giriş bilgisi sunulmuş, ardından toplam 12 oyun tanıtılmıştır (s. 201-232).

Kitabın dokuzuncu bölümü müzik dersine ayrılmış olup, bu bölüm Şebnem Gülenyüz Çetinkaya ve Sevim İrmış tarafından yazılmıştır. Bu bölümde 10 farklı oyun örneği bulunmaktadır (s. 233-265).

Onuncu bölümü Esra Mindivanlı Akdoğan ile Ümmühan Öner yazmıştır. Sosyal bilgiler dersi için eğitsel oyun uygulamalarına odaklanılan bu bölüm, bir labirent oyunu örneği ile başlamaktadır. Bölümün alt başlıkları sırasıyla; Oyun, Eğitsel Oyun, Sosyal Bilgiler ve Oyun, Sosyal Bilgiler Öğretmeni ve Eğitsel Oyun Kullanımı, Sosyal Bilgiler ve Dijital Oyunlar, Sosyal Bilgiler Eğitiminde Eğitsel Oyunların Kullanımında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar ve Sosyal Bilgiler Dersi İçin Oyun Örnekleri şeklinde sıralanmıştır. Burada da toplam 12 farklı oyun anlatılmıştır (s. 267-313).

On birinci bölüm kitabın son bölümüdür. Sedat Erol ve Erkan Aydın tarafından kaleme alınan bu bölümde, Türkçe dersi için örnek oyun uygulamalarına yer verilmiştir. Bölümde toplam on iki farklı oyun örneği sunulmuştur (s. 315-330).

Kitap, eğitsel oyunların hem kuramsal hem de uygulamalı boyutlarını bir arada sunarak öğretmenler için kapsamlı bir rehber niteliği taşımaktadır. Eğitsel oyunların sınıf ortamında nasıl uygulanabileceğine dair somut örnekler sunulması, kitabın önemli bir özelliğidir. Ayrıca, her bir ders için özel olarak tasarlanmış oyunların yer alması, öğretmenlere kendi derslerine uygun oyunları seçme ve uygulama konusunda esneklik sağlamaktadır. Kitapta yer alan oyunlar, genellikle basit materyaller gerektirdiğinden, uygulanabilirlik açısından öğretmenlerin işini kolaylaştırmaktadır. Bu açıdan eser, eğitimde teorik bilgilerin pratik uygulamalarla desteklenmesi gerektiğini savunan güncel eğitim yaklaşımlarıyla örtüşmektedir.

Bununla birlikte, kitapta yer alan oyunların çeşitli derslere uyarlanabilir olması da öğretmenler açısından büyük bir avantaj sunmaktadır. Örneğin, bir ders için önerilen bir oyun, gerekli uyarlamalar yapıldığında başka bir ders için de kullanılabilir hale gelmektedir. Bu özellik, özellikle birden fazla derse giren öğretmenler için zaman ve kaynak tasarrufu sağlamaktadır (s. 25-28).

Kitap, genel anlamda ortaokul seviyesinde eğitsel oyun uygulamaları konusunda önemli bir boşluğu doldurmakla birlikte, eksiklikler de göze çarpmaktadır. Örnek vermek gerekirse, bazı bölümlerin konu ile ilgili teorik bilgi sunma noktasında zayıf olduğu görülmüştür. Bu bölümlerde gerekli teorik bilginin sunulması, eğitsel oyunların arkasındaki pedagojik ilkelerin daha derinlemesine anlaşılmasını sağlayabilir.

Kitabın dilinin genel olarak sade ve anlaşılır olması, hem akademik çevrelere hem de öğretmenlere hitap etmesini kolaylaştırmaktadır.

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya adlı eser, eğitsel oyunlar konusunda teorik bilgi ile pratik uygulamayı birleştiren, ortaokul öğretmenleri ve eğitim araştırmacıları için önemli bir kaynaktır. Kitap, eğitsel oyunların eğitimdeki yerini geniş bir perspektifle ele alırken, farklı dersler için somut oyun önerileri sunarak, öğretmenlere sınıf içi uygulamalarda esneklik sağlamaktadır. Geniş kapsamı ve öğretmenler için sunduğu pratik önerilerle, bu eser eğitsel oyunların eğitimde daha yaygın bir şekilde kullanılmasına katkı sağlayacak niteliktedir. Kitap, özellikle eğitsel oyunları kullanarak öğrencilerin motivasyonlarını artırmak ve öğrenme süreçlerini desteklemek isteyen öğretmenler başta olmak üzere bu konuya ilgi duyan herkes için faydalı bir kaynak olarak değerlendirilebilir.

Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya, Doç. Dr. Emre Yıldız ve Prof. Dr. Ümit Şimşek (Editörler), Nobel Akademik Yayıncılık, Ankara, 2021, 336 sayfa.

Kaynakça/Bibliography

Yıldız, Emre vd. (ed.). *Ortaokullar İçin Eğitsel Oyun Uygulamaları: Kuramdan Uygulamaya*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık, 2021.

MAKÜ

Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İstiklal Yerleşkesi 15030 BURDUR
+90 248 213 29 20