



Muş Alparslan Üniversitesi

MUŞ ALPARSLAN ÜNİVERSİTESİ / MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

[www.alparslan.edu.tr](http://www.alparslan.edu.tr)

e-ISSN: 2667 - 7717

Aralık/December 2023

Cilt/Volume 06

Sayı/Issue 02

# DİN ve BİLİM

## İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

RELIGION and SCIENCE-

MUŞ ALPARSLAN UNIVERSITY

FACULTY of ISLAMIC SCIENCES JOURNAL



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2023 Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 2 e-ISSN: 2667-7717

### KAPSAM

Dinî Araştırmalar/İslam Araştırmaları

### PERİYOT

Yılda 2 Sayı (30 Haziran & 31 Aralık)

### YAYIN TARİHİ

31 Aralık 2023

### YAYIN DİLİ

Türkçe, İngilizce, Arapça

### SCOPE

Religious Studies/Islamic Studies

### PERIOD

Biannually (30 June & 31 December)

### PUBLICATION DATE

December 31, 2023

### LANGUAGE of PUBLICATION

Turkish, English, Arabic

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, *sürekli yayınlanan uluslararası hakemli ve bilimsel bir akademik dergidir.*

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an *periodical international peer-reviewed scientific and academic Journal.*

Her Makale, İngilizce başlık, öz (en az 400 kelime), anahtar kelimeler ve İSNAD atıf sistemine uygun olarak hazırlanan kaynakça içerir.

All Articles contain an English title, an abstract (at least 400 words), keywords, and a bibliography prepared with the Isnad Citation Style

### YÖNETİM YERİ VE ADRESİ / EXECUTIVE OFFICE

Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Muş, 49250, Türkiye  
Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250, Turkey

Mail to: [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Tel: (90 436) 249 4949

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

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını Creative Commons Atıf-GayriTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır. Dergide yayınlanan çalışmalarının hukuki sorumluluğu yazarlarına aittir.

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0. The legal responsibility of the studies published in the journal belongs to the authors.



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences

Yıl/Year: 2023 Cilt/Volume: 6 Sayı/Number: 2 e-ISSN: 2667-7717

### Yayıncı/Publisher

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

### Sahibi / Owner

Prof. Dr. Murat SERDAR

### Editör/Editor in Cheif

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

### Sekreteryaya

Arş. Gör. Furkan ÇELEBİ

### Alan Editörleri / Field Editors

Doç. Dr. Teceli KARASU	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mahsum AYTEPE	Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Mehmet SALMAZZEM	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Yılmaz CEYLAN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Rafiz MANAFOV	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Recep YILMAZ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Halil KILIÇ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Abdulalim DEMİR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren ÇAVUŞ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Adem LÖK	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin SULAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi İzzet GÜLAÇAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet İĞDİ	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Sevda ÇETİN	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

### YAYIN KURULU / EDITORIAL BOARD

Prof. Dr. Murat SERDAR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Abdülcelil BİLGİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet BİRSİN	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Recep ASLAN	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Jeff JORDAN	University of Delaware - USA
Prof. Dr. Yusuf BATAR	İnönü Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet Kamil COŞKUN	Hacı Bayram Veli Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Ahmed IDRIS RASHID OWDA	Islamic University of GAZA - Palestine
Prof. Dr. Mehmet DALKILIÇ	Kayseri Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Cahit KARAALP	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Doç. Dr. Ertuğrul CESUR	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Assist. Prof. Fabrizio BOSCAGLIA	Universidade Lusófona - Portugal
Doç. Dr. Sadrettin BUĞDA	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye
Dr. Öğr. Üyesi Ayhan ERCÜMENT	Muş Alparslan Üniversitesi - Türkiye

### DANIŞMA KURULU / ADVISORY BOARD

Prof. Dr. Fethi Ahmet POLAT	İstanbul Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. İhsan TOKER	Ankara Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Nurullah KURT	Kuveyt Üniversitesi - Kuveyt
Prof. Dr. Nesim DORU	Mardin Artuklu Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mustafa KARAGÖZ	Erciyes Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Şeyhmus DEMİR	Gaziantep Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Cemalettin ERDEMÇİ	Siirt Üniversitesi - Türkiye
Prof. Dr. Mehmet PAÇACI	Ankara Üniversitesi - Türkiye

Prof. Dr. Mehmet DAĞ Atatürk Üniversitesi - Türkiye  
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ İnönü Üniversitesi - Türkiye  
Prof. Dr. Murat KAYRI Yüzüncü Yıl Üniversitesi - Türkiye  
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ Yakın Doğu Üniversitesi - KKTC  
Prof. Dr. Cemil ORUÇ İnönü Üniversitesi - Türkiye  
Prof. Dr. İsmail ÇALIŞKAN Ankara Üniversitesi - Türkiye

### HAKEM KURULU / REFEREE BOARD

*Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

*Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences* uses double-blinded review fulfilled by at least two reviewers. Referee names are kept strictly confidential.

### İNGİLİZCE DİL EDITÖRLERİ / ENGLISH LANGUAGE EDITORS

Dr. Öğr. Üyesi Cennet Ceren ÇAVUŞ – Arş. Gör. Arda DİNÇER - Arş. Gör. Arif GÖREN –  
Arş. Gör. Zehra ORUK AKMAN





### ARAPÇA DİL EDITÖRLERİ / ARABIC LANGUAGE EDITORS

Öğr. Gör. Fatih SARI – Öğr. Gör. Osman MATPAN

### Dizgi ve Mizanpaj

Arş. Gör. Şaban ARGUN

### DİZİNLEME BİLGİLERİ / ABSTRACTING AND INDEXING SERVICES

DOAJ		<b>Kabul/Accepted:</b> 26.11.2022
ErihPlus		<b>Kabul/Accepted:</b> 17.10.2023
MLA		<b>Kabul/Accepted:</b> 09.11.2023
Index Copernicus		<b>Kabul/Accepted:</b> 17.10.2023

Yazılarda ifade edilen görüş ve düşünceler yazarlarının kişisel görüşleri olup derginin ve bağlı bulunduğu kurumun görüşlerini yansıtmaz.

The opinions and views expressed in papers published on the journal belong only to its author(s) and do not necessarily reflect the views of journal and its Publisher.



## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi  
Sürelî Yayınlanan, Hakemli Bilimsel ve Akademik Elektronik Dergi



Cilt:6 Sayı:2 – Vol:6 Issue:2

### İÇİNDEKİLER /CONTENTS

Yazar / Author	Araştırma Makalesi / Research Article	Sayfa No
Kasım MÜMİNOĞLU	<b>Vladimir Sergeyeviç Solovyov'un İslam ve Batı Eleştirisinin Eleştirisi</b> Criticism of the Criticism of Islam and the West of Vladimir Sergeyevich Solovyov	120-134
Rıdvan YILDIZ	<b>İşrâk Filozofu Sühreverdî'nin Antik İnan Kaynakları</b> The Ancient Iranian Sources of the Ishraq Philosopher Suhrawardi	135-155
Ziyad RAVAŞDEH	<b>Osman b. Affân Muşhafı ve Fas-Endülüs Muşhaf Yazım Geleneğine Etkisi</b> The Mushaf of Uthman bin Affan and its impact on the traditions of writing the Muşhaf in Morocca and Andalusia	157-174
Veysi ABDULAZİZ	<b>Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Dostluk</b> Friendship in The Moral Thought of Jalal al-din al-Dawwani	175-187
İsmail YALÇINTAŞ	<b>Dini Tekelcilik Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Ulûhiyet, Din ve Şeriat Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi</b> In the Context of Religious Exclusivism Evaluation of Abu Mansur el-Mâtürîdî's Views on Divinity, Religion and Sharia	189-207
	<b>Düzeltilme /</b> Erratum	209

### Okuyucu Mektupları / Letters

Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi'nde yayımlanan çalışmalar hakkındaki değerli görüşlerinizi, yorumlarınızı ve önerilerinizi lütfen dergi editörüne iletiniz.  
Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ - dinbil@alparslan.edu.tr



## Editörden

Değerli okurlarımız,

Yayınlanmış olduğumuz bu sayı ile Din ve Bilim Dergisi yayın hayatının 6. yılını da tamamlamış oldu. Dergimizin indekslere girme çalışmaları devam etmekte olup ilahiyat alanında uluslararası alan indeksi olarak kabul edilen DOAJ'a (Directory of Open Access Journals) 26.11.2022 tarihi itibariyle kabul edildi. Bunun yanında 17.10.2023 tarihinde ErihPlus ve Index Copernicus 09.11.2023 tarihinde ise MLA tarafından kabul edildi. Önümüzdeki süreçte dergimize değer katacak diğer dizinlerden de olumlu sonuçlar almayı umuyoruz.

Aralık 2023 sayısında yayınlanmak üzere dergimize 13 araştırma makalesi gönderilmiştir. Araştırma makalelerinin 8'i editoryal ön değerlendirme sonucunda ya da hakem görüşleri doğrultusunda reddedilmiştir. Bu doğrultuda dergimizin 6. Cilt 2. sayısında 5 araştırma makalesini dikkatlerinize sunuyoruz. Bununla beraber dergimizde daha önce 2/2 sayısında yayınlanmış olan makalede orcid numarası yanlış yazılmış olan bir makaleye dair düzeltme yazısı eklenmiştir.

Dergimize gelen makalelerin değerlendirme süreci, dergimizin yayın politikası ve benimsemiş olduğu etik ilkeler doğrultusunda yürütülmektedir. Dergimize çalışmalarını gönderecek yazarlardan öncelikli talebimiz, dergimizin yayın politikasını ve yazım kurallarını incelemeleri ve çalışmalarını bu doğrultuda dergimize göndermeleridir. Yazarların çalışmalarını yayın politikasını dikkate alarak ve yazım kurallarına uygun olarak göndermeleri, hem editoryal ekibin ve hakemlerin oldukça ağır olan yüklerini hafifletmek hem de değerlendirme sürecinin hızlı işlemesi ve olumlu sonuçlanması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca çalışmalarını, değerlendirme sürecinin zamanında işletilebilmesi ve makalelerin hakemlerin görüş ve önerileri doğrultusunda geliştirilebilmesi için makale kabul sürecinin erken zamanlarında göndermelerini istirham ediyoruz.

Dergimize gönderilen makaleler, çift taraflı kör hakemliğe göre en az 2 hakem tarafından değerlendirilmektedir. Hakem atamasında hakemlerin ilgili makale konusunda çalışmalarının olmasına dikkat edilmektedir. Dolayısıyla makale konusuyla ilgili yetkinliği olan hakemler tarafından yapılan değerlendirme kapsamındaki görüş ve önerilerin yazarlar tarafından dikkate alınması gerekmektedir.

Bu sayıda teveccüh edip bilimsel çalışmalarıyla dergimize katkı sağlayan yazarlarımıza çok teşekkür ediyorum. Kıymetli vakitlerini ayırıp makalelerin değerlendirilme sürecinde görev alan, büyük bir özveri ve hassasiyetle makalelerin değerlendirmesini yaparak dergimize ve yazarlara eşsiz katkılarda bulunan hocalarıma minnettarım. Ayrıca, alan editörlerimize yabancı dil editörlerimize, yayın kurulu üyelerimize, ön kontrol, son okuma ve dizgi-mizanpaj gibi yayın aşamalarında emeği geçen bütün çalışma arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunuyorum.

Özgün ve nitelikli çalışmaları bilim dünyasına sunma hedefiyle bir sonraki sayıda buluşmak dileğiyle...

Saygılarımla...

Dr. Öğr. Üyesi İbrahim YILDIZ

Editör



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2023, 6(2): 120-134

**Vladimir Sergeyeviç Solovyov'un İslam ve Batı Eleştirisinin Eleştirisi**  
**Criticism of the Criticism of Islam and the West of Vladimir Sergeyeovich Solovyov**

**Kasım MÜMİNOĞLU**

Doç. Dr., Dokuz Eylül Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Din Felsefesi Anabilim Dalı / Assoc.  
Prof., Dokuz Eylül University, Faculty of Theology, Department of Philosophy of Religion  
Department of Philosophy of Religion, İzmir/Türkiye  
kasim.muminoglu@deu.edu.tr  
ORCID: 0000-0001-6649-4144

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 02 Ağustos / August 2023  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 20 Eylül / September 2023  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Aralık / December 2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** <https://doi.org/10.47145/dinbil.1336641>

**Atıf / Citation:** Müminoğlu, Kasım. "Criticism of the Criticism of Islam and the West of Vladimir Sergeyeovich Solovyov". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2023): 120-134. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1336641>.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.  
**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.  
**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,  
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Kozmizm felsefesinin kökenleri Antik Yunan'ın felsefi geleneklerine kadar uzanır. Kozmizm felsefesi dini-felsefi, mistik, sanatsal, estetik ve bilimsel olmak üzere çeşitli boyutları kapsar. Bu felsefi çerçeve içerisinde insana ve insanlığa ilişkin kavramlar birbirine bağlanarak uyumlu bir topluluk oluşturur. "Kozmizm" terimi, uyumlu bir şekilde organize edilmiş bir dünyayı ifade eden Yunanca (κόσμος) "kosmos" teriminden kaynaklanmaktadır. Bu konudaki en eski görüşlere Hesiodos'un *Theogonia* (Tanrıların Doğuşu) adlı çalışmasında rastlanır. Antik Yunan düşüncesindeki metinlerde yer alan âlem tasavvuru arke problemi çerçevesinde fenomen ve numen alemi arasındaki ilişkiyi sorgulama biçiminde şekillenmiştir. Platon ve Aristo'nun da kozmolojilerinde bu metafiziksel bağıntıları nasıl kurguladıklarını görmemiz mümkün. Ortaçağ felsefesinin kozmolojik bilgisi de Yunan kozmolojisinin etkisini göstermektedir. Ptolemy sistematik olarak Yunan kozmolojisine hitap ediyor. 16. yüzyılda kozmoloji alanında çok çeşitli kavram ve hipotezleri kapsayan önemli ilerlemeler kaydedildi. Kopernik, Galileo ve Newton'un bilimsel keşifleri ve teorileri yalnızca bilimsel bir bakış açısı sunmakla kalmamış, aynı zamanda tarih ve entelektüel gelişim bağlamında insanlığın konumu ve önemine ilişkin araştırmalara da yol açmıştır. Rus Kozmizmi, küresel felsefe alanında nispeten geç bir tarihte, özellikle 19. yüzyılın ortalarında ortaya çıktı. Solovyov'a göre dünyanın işleyişinde yönlendirici güç görevi gören insan zihni, başlangıçtaki düzensizlik ve karışıklık durumuna karşı sürekli bir mücadele içindedir. Bu dünyanın ruhuyla tabiatı arasında gizli bir anlaşma olduğunu ileri sürüyordu. Âlemdaki bu muhteşem varlığın yaratılmasından akıl (logos) sorumludur. "Yaratılış" olarak adlandırılan süreç, genel ve özel olmak üzere birbiriyle bağlantılı iki amacı kapsamaktadır. Genel amaç, gerçek bir fikrin, yani ışığın ve yaşamın çeşitli doğal güzellik biçimlerinde somutlaşmasıdır; ancak özel amaç insanın yaratılışıdır, yani en büyük fiziksel güzellik aynı zamanda ışığın ve yaşamın en yüksek içsel potansiyelini de temsil eder. Solovyov bu fenomeni öz-bilinç olarak adlandırıyor. Solovyov insanın bu güzellikte yaratılışına dikkat çekmekle birlikte insanın artık yalnızca kozmik ilkelerin eylemine katılmakla kalmadığını, aynı zamanda bu eylemin amacını bilebilen ve sonuç olarak, onun başarısı üzerinde anlamlı ve özgürce çalışabilen varlık olduğunu ileri sürer. Solovyov İslami konuları *Üç Kuvvet, Bütünsel Bilginin Felsefi İlkeleri, Hristiyan Siyaseti ile Teokrasinin Tarihi ve Geleceği, Muhammed, Hayatı ve Dini Öğretileri* adlı eserlerinde farklı açılardan incelemiştir. Solovyov'un bu konulara eğilmesinin amacı bir din filozofu olarak Hristiyan düşüncesinin sahip olduğu sorunları geliştirdiği kozmizm felsefesi çerçevesinde çözmeye çalışmaktır. Bu makalede, Solovyov'un İslam ve Batı Hristiyanlığında insanın konumuna dair düşünceleri ve bu konudaki eleştirilerinin eksikliklerini irdelemek temel hedef alınmıştır. Bu makalede Solovyov'un İslam ve Batı Hristiyanlığında insanın yeri hakkındaki düşüncelerinin ve eleştirel bakışlarındaki bazı eksikliklerin incelemesine yer verilmiştir. Özellikle de Solovyov'un Batı Kilisesine yönelik eleştirileri ve bireyin özgür kişiliğinin gelişmesindeki olumsuz etkileri araştırılmıştır. Ayrıca Solovyov'un bu konuda geliştirdiği kuramların ontolojik yapısının yöntemsel olarak Antik dönem ve Batı felsefesiyle olan bağları üzerinde durulmuştur. Sonuç olarak, Solovyov'un İslam ve Batı eleştirisinde kendi inanç perspektifinden yaklaştığı ve ortaya koyduğu düşüncelerinde aşırı sübjektif ve yancı bir yorum olduğu tespit edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Solovyov, Kozmizm, Birlik-Metafiziki, İslam, İnsan, Batı Hristiyanlığı



## Abstract

The philosophy of cosmism traces its origins back to the philosophical traditions of Ancient Greece. The philosophy of cosmism encompasses various dimensions, including religious-philosophical, mystical, artistic, aesthetic, and scientific aspects. Within this philosophical framework, the concepts pertaining to human beings and mankind are interconnected, forming a cohesive community. The term "Cosmism" originates from the Greek term (κόσμος) "kosmos", which refers to a harmoniously organized world. The earliest views on this subject are found in Hesiod's *Theogonia* (The Birth of the Gods). The conception of the universe in the texts of ancient Greek thought was shaped by questioning the relationship between the phenomenon and the noumena realm within the framework of the archae problem. It is possible to see how Plato and Aristotle constructed these metaphysical relations in their cosmology. The cosmological knowledge of medieval philosophy also exhibits the impact of Greek cosmology. Ptolemy systematically addresses Greek cosmology. During the 16th century, significant advancements were made in cosmology, encompassing a wide range of concepts and hypotheses. The scientific discoveries and theories of Copernicus, Galileo, and Newton not only presented a scientific viewpoint but also prompted inquiries regarding humanity's position and significance within the context of history and intellectual development. Russian Cosmism emerged relatively late in global philosophy, specifically around the mid-19th century. According to Solovyov, the human mind, which serves as the guiding force in the functioning of the world, is engaged in a perpetual struggle against the primordial state of disorder and confusion. He asserted that this world's spirit and nature had a covert agreement. The mind (logos) is responsible for creating this magnificent existence within the realm. The process called "Creation" encompasses two interconnected objectives, general and particular in nature. The general purpose is the embodiment of an actual idea, i.e., light and life in various forms of natural beauty; however, the special purpose is the creation of man, i.e., the most incredible physical beauty also represents the highest inner potential of light and life. Solovyov calls this phenomenon as self-consciousness. Solovyov contends, by highlighting this beautiful creation of man, that man is no longer merely a participant in the action of cosmic principles but also a being capable of understanding the purpose of this action and, as a result, working meaningfully and freely toward its accomplishment. Solovyov analyzed Islamic issues from different angles in his Works titled *The Three Forces, Philosophical Principles of Holistic Knowledge*, and other works such as *Christian Politics and the History and Future of Theocracy, Muhammad, Her Life, and Religious Teachings*. As a religious philosopher, Solovyov's aim in addressing these issues was to try to solve the problems of Christian thought within the framework of the philosophy of cosmism he developed. The main aim of this article is to examine Solovyov's thoughts on the position of man in Islam and Western Christianity and the shortcomings of his criticisms on this subject. In this article, Solovyov's thoughts on the place of man in Islam and Western Christianity and some of the shortcomings of his critical views are analyzed. Solovyov's criticisms of the Western Church and its adverse effects on the development of the individual's free personality were investigated. The methodological ties of the ontological structure of Solovyov's theories of 'God', 'Spirit', 'Soul', and 'Sophia' with ancient and Western philosophy are emphasized. As a result, it has been determined that Solovyov's criticism of Islam and the West is approached from the perspective of his own beliefs and that his thoughts have excessive subjective interpretation.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Solovyov, Cosmism, Unity-Metaphysics, Islam, Human, Western Christianity

## Introduction

Vladimir Sergeyevich Solovyov was born in Moscow and hailed from a well-educated line of historical philosophers. He died in 1900. He was a Christian religious philosopher who supported Russian Orthodoxy despite having a volatile view of religion throughout his schooling as a child. As did numerous thinkers of his generation, Solovyov opposed positivism and nihilism. It is clear from his writings, including *Three Dates* and *Lectures on God-Human (Divine Man)* that he tried to reconcile the dominant Solovophil movements of his day with Orthodox thought. Furthermore, Solovyov made several references to Islamic themes in many of his works.<sup>1</sup> Especially in his works *The Three Forces*, *The Philosophical Principles of Holistic Knowledge*, *The Great Controversy* and *Christian Politics*, and *The History and Future of Theocracy*, and especially in *Muhammad, His Life and Religious Teachings* (1896), Solovyov came up with a new interpretation of Islam, completely different from the old perception of Islam in Christianity, which had been discussed since the Roman Orthodox Empire. One of the most important problems that Solovyov expressed in these works, in other words, one of the most important problems he investigated, what were the reasons for the emergence of Islam and the historical meaning of Islam. Is the rise of Islam as a religion a coincidence, or is it a regularity that is both necessary and sufficient? Who is the true Prophet Muhammad and what is his religious status? The Russian philosopher analyzed these questions philosophically and tried to approach this issue from a historical perspective.<sup>1</sup> Solovyov's book *Muhammad, His Life and Religious Teachings*, published in 1896, was highly praised by V. Bartold and later by the orientalist, academic and director of the Hermitage. Piotrovsky described the book as "brilliant": "Solovyov, it seems to me, has managed to penetrate deeper into the inner world of Muhammad than many others."<sup>2</sup> Solovyov's critical view of the problems underlying the cultural and historical conflicts between East and West is particularly important in illuminating the significance of our topic. The fundamental tenet of Solovyov's philosophy of history is that it is a subject that touches on every aspect of human existence, which forms the basis of the historical and cultural conflicts between the East and the West. Solovyov stated that the solution to this problem could only be possible by understanding the truth.

### 1. The place of man as a microcosm in Islam

Rozanov (1906) argue that Solovyov is one of the famous Orthodox Christian thinkers.<sup>3</sup> Solovyov criticizes Eastern Islam in his thoughts. According to him, in Islam, there is a constant struggle with the passions, weaknesses, and temptations (of the devil) that haunt him throughout his life on the way to human perfection. On the other hand, according to him, "For 'God' in Islam, the only law of existence is the arbitrariness of His will, whereas for the man this law is blind, irresistible fate. Absolute power in God corresponds to absolute impotence in man."<sup>4</sup> Islam, more than any other religion, stifles the individual and restricts personal action. As a result, all manifestations and all kinds of this activity are, of course, delayed, not isolated, and put an end to right away.<sup>5</sup>

In his work *Muhammad, His Life and Religious Teachings*, Solovyov draws attention to the historical development of Islam and argues that the Prophet Muhammad had not only a religious purpose in spreading Islam but also a political one.<sup>6</sup> According to him, Islam does not demand from a believer a continuous ascent. Islam demands from man unconditional devotion and loyalty to God. If man and humanity do not have a perfect ideal in their lives, which they must realize by their own

<sup>1</sup> Андрей Цивелев, "Исламский Восток в Религиозных Взглядах В. С. Соловьёва", *Социосфера*1 (2011), 79-83.

<sup>2</sup> Джаннат Сергей Маркус, *Владимир Соловьёв дал христианам новое видение Ислама – но не услышан до сих пор!* (Доступ 8 Январь, 2023).

<sup>3</sup> Василий Розанов, "Размолвка между Достоевским и Соловьёвым", *Наше наследие* 6. (1991), 71.

<sup>4</sup> Владимир С. Соловьёв, *Три Силы* (Москва : В Университетской типографии М. Катков, 1877.), 3.

<sup>5</sup> Соловьёв, *Три Силы*, 5.

<sup>6</sup> Владимир Соловьёв, *Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение* (С.-Петербург: Типография 10. Н. Эрлих, 1902), 9.

strength, then there is no definite purpose for these forces. The Islamic world has not produced and cannot generate philosophers who advance progressive ideas on a global scale. Therefore, the concept of progress is remote to those who follow Islam. Hence, in the Islamic world, all areas and degrees of human life are in chaos and confusion, not being independent of each other, and completely subordinated to the single overwhelming power of religion.<sup>7</sup> According to Solovyov, Christianity posits that the attainment of human perfection is possible, wherein the individual becomes one with God. Simultaneously, Solovyov contends that man ascends towards God. Christianity has the potential to facilitate the growth of individuals and hence contribute to the progress of humanity.<sup>8</sup> Solovyov states that the "Spirit" doctrine, which is at the core of Christianity, gives people the consciousness that they are a part of the divine spirit as a free being. Because in this teaching God is the principle of life. Man, too, is the only creature who can realize that he is acting in line with the same goal in this same vitality process. Solovyov states in his doctrine of "Oneness" that man's role in the divine world is to understand and explain the "unity of the cosmos". Only man can understand God's purpose in creation and desire to be united with God, in other words, to be himself. Solovyov focuses on three principles: animalistic, rational, and divine. According to him, Christianity in the special moral teaching of Russian Orthodoxy, claims to be able to instill consciousness of the divine principle in man.<sup>9</sup> He argue that "God and the Spirit are not postulates of moral legality, but the power or source that directly constitutes these principles."<sup>10</sup>

"Thus, the reason of history, in its very actual course, forces us to recognize in Jesus Christ not the last word of the kingdom of mankind, but the first and all-one Word of the Kingdom of God, not a man-god, but a God-man, or an unconditional individuality. Since the goal of the world process is the revelation of the Kingdom of God, or the perfect moral order, brought about by the new humanity, spiritually growing out of the God-man, it is clear that this universal manifestation must be preceded by the individual manifestation of the God-man himself. Just as the first half of history before Christ prepared the environment or external conditions for His personal birth, so the second half prepares the external conditions for His universal revelation, or the manifestation of the Kingdom of God. And here the general law of the world order (logically certain) is valid, that the highest type of existence is not created by the previous process, but is only conditioned by it in its phenomenon. The Kingdom of God is not a product of Christian history, just as Christ himself was not a product of Jewish and pagan history: history worked out and is working out only the necessary natural and moral conditions for the manifestation of the God-man and God-manhood".<sup>11</sup>

Solovyov's perspective on the role and significance of human understanding within Islam can be characterized as unapologetically critical, stemming from his position as an Orthodox Christian thinker. In both his assertions above and his perspectives on the limitations of artistic expression, aesthetics, painting, sculpture, society, and social interactions within Islam, it is evident that the individual in question holds a particular viewpoint. His perspective reflects a subjective stance, asserting that the Islamic universe lacks positive science, philosophy, and sound theology. Instead, it is characterized as a blend of inadequate dogmas derived from the Qur'an. Islam perceives humanity as endowed with free will, granting individuals the agency to ascertain their position within the cosmic order. However, it is evident that the preceding objections are made without considering the entirety of the Qur'an or possessing a comprehensive understanding of Islamic thought and philosophy.<sup>12</sup> Numerous verses throughout the Qur'an serve as an invitation for individuals to engage in critical thinking. Upon careful consideration, it becomes evident that Islam places great significance

<sup>7</sup> Соловьев, *Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение*, 79-80.

<sup>8</sup> Соловьев, *Три Силы*, 14.

<sup>9</sup> Владимир Соловьев, *Условия абсолютного откровения. нравственная философия* (Москва: Мысль, 1990), 65.

<sup>10</sup> Владимир Соловьев, *Оправдание добра. Нравственная философия* (Москва: Мысл, 1988), 68.

<sup>11</sup> Соловьев, *Оправдание добра. Нравственная философия*, 68.

<sup>12</sup> Antony Flew is one of the westerners who make evaluations based on his prejudices instead of evaluating the Quran and Islam as a whole in the context. For his claims based on his prejudices, see İbrahim Yıldız, "Antony Flew'un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı", *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 631-647.

on reason, hence emphasizing the role of critical thinking and individual growth through intellectual endeavors. Islam requires individuals to live a contemporary and progressive lifestyle, encompassing both intellectual and practical aspects. "This is how Allah explains to you His revelations so that you may use your intellect."<sup>13</sup> "Allah gives wisdom to whom He wills. Whoever has been given wisdom, surely, he has been given much good. Only the owners of intellect understand this."<sup>14</sup> "And certainly We have left clear evidence from that land for a people who will use their reason".<sup>15</sup>

As Bilen states, the Qur'an always aims to make a new historical beginning for humanity. The Qur'an advises human beings, who constantly neglect their responsibilities in the face of the Qur'an, to eliminate the human delusion of being the agent of history. The Qur'an invites people to such a responsibility with references to the past and presents history as a testing ground for human beings to realize values. The observance of these values in the process until the Prophet Muhammad and the Qur'an's relationship with history through these values differs from the holy books of other religions. The Qur'an is a book that gives people the motivation and opportunity to create a livable future world and a new history in peace by giving them the consciousness and responsibility they have assumed. For this reason, Islamic jurists defined Islam's goal, as peace in the world (salah) and salvation in the hereafter (falah).<sup>16</sup>

Maulana Wahiduddin Khan\ in his work *Islam: Creator of the Modern Age*, unlike Solovyov, believes that Islam is the creator of the lifestyle of the new age. In this work, Khan states that Islam approaches all ideas in a free and original way, but he has brought a lot to humanity in this sense. According to Khan, the development of science in the West was a consequence of Islam's contributions to the advancement of humanity. Khan, referring to the words of Jean-Jacques Rousseau, one of the founders of the modern era, in his work *Social Contract*, "Man was born free, but I kept him in chains". "I found it" states that Islam's effort to bring freedom and democracy to humanity was set in motion by Islam in the seventh century.<sup>17</sup> As Okumuş states, Islam, with its line of tawhid, provided the necessary ground for the individual and society as a whole to think freely about what is and will happen, to accept or reject polytheism and tawhid, and to express their will through the Prophet freely.<sup>18</sup>

In his work, *Western Muslims and The Future of Islam*, Tariq Ramadan argues that Islam can touch the contemporary life of the individual with the reality of its universal principles, not only in the land of its foundation but also in Western culture.<sup>19</sup> I believe that the ideas presented by Tariq in the above work are sufficient to refute Solovyov's claims. For contrary to Solovyov, Tariq argues that Islam has been and continues to be alive and well not only in Black Africa, North Africa or Asia but also in Western countries, where it has imposed its principles on various cultures, making a positive contribution to the moral consciousness of the individual in the philosophy and theology, as well as in the cultural and social spheres.<sup>20</sup> For there is indeed a difference in Islam between creed and rationality. Because the Transcendent One through His Revelation refers to all the areas of life and shows "the Way,".

"Sustained by faith, strong in reasoning ability, and guided by ethical injunctions, a believing consciousness must live within his own time, at the heart of his society, among other human beings, and put his energy into this constant dialectical movement between the essential principles determined by

<sup>13</sup> *Kur'ân-ı Kerîm Meâli*, çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Bakara, 2/242.

<sup>14</sup> *el-Bakara*, 2/269.

<sup>15</sup> *Ankebut*, 29/35.

<sup>16</sup> Osman Bilen, "İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik", *Cogito* 89, (2017), 94-119.

<sup>17</sup> Maulana Wahiduddin Khan, *Islam Creator of the Modern Age* (New Delhi: The Islamic Centre, 1998), 171-172.

<sup>18</sup> Ejder Okumuş, "İslam, Muslims, and Social Change", *Tevilat* 1/2 (2020), 479-506.

<sup>19</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam* (UK: Oxford University Press, 2004), 214-220

<sup>20</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam*, 11-36.

Revelation and actual circumstances. In practice, the “Way to faithfulness” teaches us that Islam rests on three sources: the Qur’an, the Sunna, and the state of the world or our society (al-waqi)”.<sup>21</sup>

Islam offers various opportunities to human beings not only for one-way but also for multi-directional development. The opportunities provided by Islam to the personal development of human beings have an important place in the positive productive contributions of human beings in family, education, art, society, life, etc. Therefore, it is in the hands of humanity to expand and develop these opportunities that Islam offers to humanity. Unfortunately, the postmodern way of life negatively affects humanity in this respect, and the primary duties of human beings in this world, as well as the real happiness of human beings in the true sense of humanity, is being punished with the enslavement of human beings. However, Islam teaches the consciousness that man is a free being. People who research the word meaning of Islam realize that the meaning of Islam is peace, well-being, and surrender. Islam is a person’s direct devotion to Allah of his own choice and desire, without any coercion, and unconditionally accepting His orders and prohibitions. A person who accepts Islam as a religion and abides by its rules is called a “Muslim”.<sup>22</sup> In fact, al-Ghazali revealed the essence of Islam in the best way with his theory of “ma’rifatullah”. According to him, Islam is “belief in Allah and affirming his existence, secondly, to absolve Allah from the attributes of all creatures, thirdly to unite Allah, and fourthly to know and approve of Allah’s knowledge, power and similar attributes.”<sup>23</sup>

As far as philosophy is concerned, it is a well-known fact that even Ibn Rushd greatly influenced the West with his philosophical ideas. Moreover, before the advent of Islam, the Christian culture had a limited understanding of philosophy, and Christian thinkers held a defensive stance. It is enough to look at the works of the thinkers of the Patristic period to illuminate this issue.<sup>24</sup> The thinkers of this period always represented the apologetic Christian theology. The views of philosophers such as Kindi, Farabi, and Avicenna gave Islam’s philosophy a significant boost, but it also facilitated the emergence of distinct philosophical movements.<sup>25</sup> These thinkers who grew up in the Islamic world produced thoughts and doctrines at a universal level. For example, Avicenna, in his metaphysical cosmology system which he developed, tries to solve the relationship between God and the world within the framework of the Islamic creed, different from the Greek metaphysics, within the framework of God’s knowledge, will, justice, and generosity.<sup>26</sup> Avicenna also bases human freedom within the limits of divine knowledge. In his cosmology, man is the only entity that establishes a connection between metaphysics and the physical world. As Toksöz states, Ibn Sînâ explains human’s realization of metaphysical truths in his work called *al-Isârât ve’t-Tenbîhât*, together with some positions and degrees of wise people. “According to him, the first degree of wisdom is a will, which is the first step of acquiring metaphysical knowledge. By the will here, Avicenna means that a person who wants to reach the truth of existence achieves his goal through evidence or a contract of faith. A person with such a degree also has the quality of a wisher (murîd) who realizes the truth of existence.”<sup>27</sup>

It is widely acknowledged that Islamic scholars had a significant impact on the development of philosophy inside Christianity throughout the “Latin High Middle Ages.”<sup>28</sup> It should be added that philosophical movements in Russian Orthodox Christianity were much later. As it is known, although

<sup>21</sup> Tariq Ramadan, *Western Muslims and The Future of Islam*, 37.

<sup>22</sup> “İslam”, *İslam Nedir?* Ed. Huriye Martı, (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2019) 2. Baskı, 13.

<sup>23</sup> Rıza Korkmazgöz, “Gazâlî’de Ma’rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri”, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1, (2016), 34-61.

<sup>24</sup> Alain De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, çev. Meral Ayşe, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 24-37.

<sup>25</sup> De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, 63-174.

<sup>26</sup> İbn Sînâ, *Metafizik*, Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005), 104.

<sup>27</sup> Hatice Toksöz, “The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna”, *Milel ve Nihal* 9/1, (2012), 105-134.

<sup>28</sup> De Libera, *Ortaçağ Felsefesi*, 231.

philosophical debates in Russia are dated back to 150 B.C. the Russian thinkers themselves claim that they originated in the XI and XII centuries.<sup>29</sup>

However, Solovyov argues that in matters of art, and artistic creativity, too, the peoples of the East, despite their rich imagination, lacked any independence and were extremely poorly developed. He argues that the reason underdevelopment of art in Islam lies in the fact that the pressure of a one-sided religious principle has prevented the expression of this fantasy in objective ideal images. Sculpture and painting are expressly forbidden by the Koran and do not exist at all in the Muslim world. Poetry (in Islam) has never been more than a hollow form."<sup>30</sup>

When it comes to music, Solovyov falls into another logical contradiction by basing his thoughts on the attitude of the early Arab culture and attributing this view to the whole Islamic world.

"The richness of the sounds of European music is completely incomprehensible to the Eastern man: in his understanding, there is no idea of musical harmony as expressed in European music therefore the Eastern man sees in European music only discord and arbitrariness, whereas the music of the East (if you can call it music at all) consists only of the monotonous repetition of the same notes. Thus, both in the sphere of social relations and in the intellectual sphere, as well as in the sphere of creativity, the overwhelming force of the exclusive religious principle does not allow for any independent life and development. In such a religious conception, personal consciousness is unconditionally extremely inadequate. If one is subject to an exclusive religious principle, if one sees oneself as a mere indifferent instrument in the hands of a blind, moving deity according to meaningless arbitrariness, then a man of this conception is neither a great politician nor a great scientist, nor a philosopher."<sup>31</sup>

Perhaps, from one point of view, it is possible to agree with his criticism of the music of the early Arab Muslims. However, it should not be forgotten that neither Eastern nor Western Christians had a very advanced level of music in the early days of Islam. Music in Christianity did not exist at all during the time of the first Apostles. After a long time, painting and music entered Christianity as an innovation and established. The first permissible use of music and melodies was in the IV<sup>th</sup> and V<sup>th</sup> centuries. Even the introduction of the organ into Christianity was very late.<sup>32</sup> In fact, with the incorporation of the ancient Hebrew and ancient Greek musical arts into Christianity, music became the dominant music of the Middle Ages throughout the world. St Ambrose (ca. 340 b.-d.397) first systematized music and introduced it into Christianity. Later, Greguare (b.542-d.604) continued religious music from the IV<sup>th</sup> to the IX<sup>th</sup> centuries. The music played in churches during this period was not so splendidly equipped. The music of the Middle Ages remained under the exclusive control of the Church until the XVI<sup>th</sup> century and did not develop much. It was only after the XVI<sup>th</sup> century that music was separated from the Church and became an art.<sup>33</sup>

Famous composers of music such as S. S. Bach (b. 1685 - d. 1750), A. Mozart (b. 1756 - d. 1791), and Bethowen (b. 1770 - d. 1822) are examples. With their compositions based on Christian hymns, these composers made an important contribution to the Christian understanding of music and thus to the subject of human personality. However, at the time of the arrival of Islam, there was a variety of music and works on music in Eastern society. Arab culture was also influenced by Persian culture, as Solovyov also states. Later, philosophers such as Farabi made important contributions to music education. Farabi's music book named *al-Musiq al-Kabir* was one of the most important works taught

<sup>29</sup> Galina Kovaleva, *Rus Felsefesi Tarihi*, çev. Kasım Mominov, (Konya: Çizgi Kitabevi, 2014), 21.

<sup>30</sup> Соловьев, *Три Силы*, 3.

<sup>31</sup> Соловьев, *Три Силы*, 5.

<sup>32</sup> Süleyman Uludağ, *İslam Açısından Müsiki ve Sema* (Bursa: Uludağ Yayınları, 1992), 25. See. Ahmet Muhtar, *Müsiki Tarihi*, (Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947), 2, 35, 36, 37.

<sup>33</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müsiki ve Sema*, 26.

in the East and West at that time.<sup>34</sup> Moreover, Islam has gained a wider meaning within Turkish society. Turkish society has made significant contributions to the expansion of Islam with the accumulation of its own culture. It is possible to see that these contributions have been assimilated from the understanding of the state to education, music, Sufi traditions, folk songs, and architecture.<sup>35</sup>

Therefore, even in the Russian Christian tradition, the development of music was very late. Moreover, composers such as Pyotr Ilyich Tchaikovsky (b.1840-d.1893), Igor Stravinsky (b.1882-d.1971), and Sergey Ramaninov (b.1873-d.1943) showed up in Russia at a very late period, but they owed their musical development to the West.<sup>36</sup>

## 2. Man in the West as a Microcosm of the Universe, according to Solovyov.

Solovyov defended his master's thesis, "The Crisis of Western Philosophy" on 24 November 1874 in St. Petersburg. Solovyov was 22 years old when he defended this thesis. The public defense of this thesis attracted the attention of positivists and society. He received a lot of feedback on this issue. Solovyov's official opponent - Professor M. I. Vladislavlev - highly appreciated the thesis and the academic council, and Petersburg University awarded Solovyov a prize. Having established himself in this idea, Solovyov endeavored to become a supporter of the reunification of the Orthodox and Catholic churches. By natural logic, this view led Solovyov to rethink a much wider problem than the question of religion: the relationship between East and West. Already in Solovyov's early philosophical works, this question is at the center of the philosopher's interest. However, in the *Critique of Western Philosophy, Critique of Abstract Principles, Philosophical Principles of Holistic Knowledge - the opposition of East and West* the relationship between East and West is discussed not in the context of the opposition of religious systems, but the other way round. Two types of philosophical knowledge are analyzed here: Western "abstract", analytical-rational, and Eastern holistic, synthetic-intuitive. In these works, Solovyov linked the idea of overcoming the shortcomings and limitations of abstract thought with the hope of a special task that the philosophical genius of the Slavic East, and above all the Russian people, should play in the transition. This formulation of the problem of "Western" abstraction undoubtedly contained a well-known element of Slavophilism. The importance of this element cannot be weakened by the fact that in Solovyov's works the "East" is primarily opposed to the West as different epistemological types or methods of thinking. This idea primarily played the role of a philosophical principle for the Slavophiles. The Russians developed their philosophical, historical, political, and religious concepts in this context. However, Solovyov's Slavophilism is unique. It was even the closest to the ideas of Kireevsky and Khomyakov at the time, differing from them in a negative attitude towards the unconditional idea of promoting the Eastern Church and balancing the Western Church, which was characteristic of the Slavs. Especially for Khomyakov, such as the arrogant Slavic attitude of the East toward the West. "I am a determined enemy," Solovyov told A. A. Kireev. Solovyov argued that they did not want to understand a simple thing, that to show their national identity, it was necessary to think and try to solve this issue on their own.

<sup>34</sup> Ahmet Hakkı Turabi, "el-Mûsiki'l-Kebîr, Fârâbî'nin (ö. 339/950) Mûsiki Nazariyatına dair Eseri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları 1989), 31/256-257. (Erişim 15 Nisan 2023).

<sup>35</sup> Uludağ, *İslam Açısından Müsiki ve Sema*, 330-385.

<sup>36</sup> Tchaikovsky's Liturgy of St John Chrysostom. or. Or. 41, All-night vigil. or. Or. 52, Nine cycles of spiritual music compositions (three angels, We sing to you..., Worthy to eat..., Our Father..., Blessed, my master) have been chosen..., Now the powers of heaven..., The angel weeps... are examples of this. These works of his pioneered the development of composers such as M.S. Kastalsky, P.G. Chesnokov, S.V. Rahmaninov. See, Диякон Георгий, Скубак, "Что бы Я Был, Если Б Не Верил в Бога и Не Предавался Воле Его?" "Острове классики" на "Наш Чайковский", (Доступ 11 июня 2010).

Solovyov's theological works, *The Religious Foundations of Life, The History and Future of Theocracy, Russia, and the Ecumenical Church*, which began after 1882, caused a great deal of opposition not only in the circles of theologians but also in pro-Western and pro-Slavic circles.

The old Slavophiles (Aleksey Khomyakov, Ivan Kireyevsky (1806–56), and Konstantin Aksakov (1817–60) denied the inevitability for Russia of repeating the path of development of Western civilization. They considered that the West's main vice was the abstract-rational nature of its religion, philosophy, science, state, and society. They compared these philosophical foundations with the abstract culture of the West, with its economic and political views and its religious and moral worldview. In the patriarchal Russian rural community, in the connections of the Moscow autocracy with the masses, in Orthodoxy, they found these features as a religion. Solovyov opposed the "cultural-historical types" scheme of N. Ya Danilevsky (1822-1885), who, borrowing some ideas from the German historian Heinrich Rickert (1863-1936), developed the theory of special historical purpose using zoological classification analogies, as though this worldview largely fulfilled the needs of thought in a holistic and living truth. It is derived from the characteristics of the "cultural-historical type" to which the Russian people allegedly belong, in contrast to Western European people.

According to Solovyov, the Slavophiles not only unconditionally rejected the West but also did not realize that, according to their social observations, the military-political evils of the Russian people and their struggle against these evils could be victorious. The historical development and culture of Europe can serve as an example. When we recognize the West through its rational developments and historical bifurcations, it obviously does not follow that such a bifurcation is eternal there. The concept of absolute law, which encompasses philosophical consciousness, is inherently incompatible with religious faith. Solovyov contends that Western civilization demonstrates a contrasting nature, characterized by expeditious and continuous progress, unhindered interplay of various forces, and the autonomy and singular self-affirmation of individual elements.

"The forms and individual elements here are undoubtedly signs that this civilisation is under the dominant influence of the second of the three historical principles. The religious principle underlying Western civilisation, although it represents only a one-sided and therefore distorted form of Christianity, is nevertheless incomparably richer and more capable of development than Islam. But this principle has not, from the earliest times of Western history, had an exceptional power that overpowered all others: it must inevitably take into account principles that are alien to it. For next to the representative of religious unity - the Roman Church - there emerges a world of Germanic barbarians who have embraced Catholicism, but who, far from being intertwined with it, uphold a principle which is not only different from Catholicism but also directly hostile to it."<sup>37</sup>

The principle of unconditional individual freedom, the supreme importance of the individual, is what Solovyov asserts here. This first dualism of the German-Roman world served as the basis for further divisions. For every particular element in the West, it has achieved freedom for itself, not because it has before it a principle which completely subordinates itself, but because it has two opposing and antagonistic principles. Thus, another beginning, a principle of existence, has freed it from the special power of the first, and vice versa.

Solovyov believed that the West had separated and isolated itself from others in every sphere of endeavor and manner of life. So, the West had endeavored to gain absolute meaning in this separation, to exclude others and to become one with everything. Eventually, according to the immutable law of finite existence, he has become impotent and insignificant in its isolation. Thus, by conquering an alien sphere, the West forfeited its sovereign power. The Western Church was separated from the state, but it appropriated the state to itself via this separation. In other words, the

---

<sup>37</sup> СОЛОВЬЕВ, *Три Силы*, 12.



Church became politicized. By becoming a religious state, however, sacred importance loses all its power over both the state and society.

“In the same way, the State, cut off from both the Church and the people, and which, by its exclusive centralisation, has acquired for itself absolute importance, is finally deprived of all independence, transformed into an indifferent form of society, into the executive instrument of the popular vote. The people themselves would rise up against both the church and the state, and as soon as they had defeated them, divisions would arise in the revolutionary movement of the people, which would then necessarily break up into fragments.”<sup>38</sup>

In this context, Solovyov states that Western civilization has misplaced the human being but ultimately created a godless human typology. Everything that such a person can produce is fractional, fragmented, devoid of inner unity and unconditional content, limited to a single surface, and can never reach its true focal point. The West has undoubtedly developed certain forms and external materials of life. But it has not given humanity the inner content of life; it has isolated individual elements, bringing them to the extreme degree of development possible only in their individuality; but without inner organic unity they lack a living soul, and all this wealth is dead capital. If human history must not end, if this negative result, this insignificance, if a new historical force must arise, then the task of this force will no longer be to develop the individual elements of life and knowledge, to create new cultural forms, but to revitalize them.

This conclusion can only be avoided by recognizing another world, unconditional, divine, eternal, more accurate, over human, and external nature. It must be man’s duty to reach out from this world of ghostly, superficial phenomena to a richer and more vivid world. This is natural for man. For it is in man’s nature to recognize that higher world. The third force, which is supposed to give unconditional content to human development, can only be the revelation of a higher divine world, and these people, the people to whom this force should manifest itself, should only be an intermediary between them. Solovyov sees the salvation of mankind in a society that strives for such an ideal. This society, in his opinion, will not be the European Catholic or Protestant religious understanding, but Russian Orthodoxy, which is moulded by a new religious consciousness.<sup>39</sup>

According to Solovyov, however, historical circumstances do not allow us to look for another carrier of the third. The Slavs and the powers other than its main representative, the Russian people, are under the dominant power of this or that country for all other historical peoples. The first two exceptional powers: the eastern peoples are under the domination of the first, the western peoples are under the domination of the second power.

“Only the Slavs, and Russia in particular, have been able to remain independent of these two powers. That is why Russia can become the historical conductor of the third power. In the meantime, the first two powers have completed the cycle of their manifestations and have led the peoples subject to them to spiritual death and decay.”<sup>40</sup>

According to Solovyov, the external appearance of the conditions in which the Russian people find themselves, the miserable position of Russia in economic and other respects, cannot serve this as a mere appeal. That higher power that the Russian people must bring to humanity is not of this world, external wealth and order have no meaning in relation to it. The great historical task of Russia, in which its immediate tasks only gain in importance, is a religious vocation in the highest sense of the word. When the will and mind of men enter into a true union with the eternal and truly existent, then and only then will all certain forms and elements of life and knowledge acquire their positive meaning. No one can say when the hour will come for Russia to discover its historical mission.

---

<sup>38</sup> СОЛОВЬЕВ, *Три Силы*, 7.

<sup>39</sup> СОЛОВЬЕВ, *Три Силы*, 2.

<sup>40</sup> СОЛОВЬЕВ, *Три Силы*, 2.

Solovyov suggests that it will be in the near future. The intellectual foundations of the new religious consciousness he proposes are based on the doctrine of New Orthodoxy.

### 3. Islam and the West in the New Vision of Orthodoxy

Since Solovyov's thoughts on Islam are rearticulated from the point of view of Orthodoxy, he places his own thoughts at the center of New Orthodoxy thought. According to him, his Russian readers, in their thinking about Islam, understood Islam as "religious fanaticism and intolerance", which was embedded in the old Orthodox Christian thought. For Solovyov, however, the aim of the jihad, the "war in the way of God" in the early days of Islam, was not the conversion of unbelievers to Islam but only their obedience to Islam". Therefore, for him, the contradiction here is only apparent, and in Muhammad's teachings, religious tolerance is fully combined with the idea of a holy war.<sup>41</sup> Towards the end of the nineteenth century, Solovyov tried to approach the understanding of Islam from a historical perspective in his works *The Three Forces* and *Philosophical Principles of Holistic Knowledge*. Working on the East-West-Russia formula in philosophical principles, Solovyov tried to justify this historical perspective. For example, unlike the East, Western European civilization cannot be understood much when it is read only on the Greek and Roman axis. Because of the Greek peoples who adopted Christianity: Germans and Slavs, the third historical stage 'time' and 'axial' cultures connected with the real is nothing other than the Christian period of world history. Whatever the historical behavior of this stage, Islam in the East and the European West have historically dominated humanity as the oldest established source of power in the development of mankind.<sup>42</sup>

Solovyov then intensified his criticism of the East and West, focusing on the factor of Russia, which he had imaginatively developed, and which was to represent the third force in the development of mankind. According to him, "A master and a mass of dead slaves is the final realization of this power".<sup>43</sup> This is how the East (Islam) has characterized the type of Eastern life it has found for itself. The other power, the Western world, suffers from the opposite kind of defects. Solovyov sees the condition of Western man as a state of "universal egoism and anarchy". "The social organism of the West is first divided into special organisms."<sup>44</sup> Solovyov says that although the various revolutions that developed in the West, because of the importance they attached to individual freedoms, thought that they gave freedom to the individual, in fact, they destroyed the traditional bonds by what they did. The revolutionary movement in old Europe, which divided individuals into different social groups, removed man from his divine essence and destroyed his organic diversity. These differences and thus, the inequality of human beings became apparent. Solovyov sees this as a characteristic feature of Western development in the field of knowledge, first in the West. Solovyov draws attention to three divisions here. Sacred knowledge, theology, and secular or natural knowledge.

"Initially, theology, based on authority, was separated from Church government. Later, in the field of philosophy and science, theology took on different orientations. In the Renaissance it contributed to the development of philosophical thought, which was strengthened by an even better acquaintance with Greek philosophy, and when broad experience appeared, contradiction arose sharply and theological authority was decisively shaken. Finally, scholastic theology in its inner development, one-sided as everything else, led, on the contrary, to the recognition of the exclusive rights of reason, to the rationalism that has prevailed since the 16th century."<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Соловьев, Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение, 60.

<sup>42</sup> Цивелев, "Исламский Восток в Религиозных Взглядах В. С. Соловьева" 79-89.

<sup>43</sup> Владимир, Соловьев, *Философские начала цельного знания*, (Москва: Мысль, 1988), 822.

<sup>44</sup> Соловьев, *Философские начала цельного знания*, 15.

<sup>45</sup> Соловьев, *Философские начала цельного знания*, 16.

According to Solovyov, the secular understanding in theology, which is the developments in the West, has taken the individual's freedom from the divine and left it to the luxurious lifestyles of material needs, which they call freedom. In fact, Solovyov refers to this situation as the ego of the individual, i.e., the state of modern slavery. What they want is exclusive domination, but all this second moment or stage, the historical development represented by Western civilization, cannot go beyond history. In fact, Western civilization has not universalized, it has remained powerless against the whole.

Solovyov says that when we look at this powerless condition of the West in the absolutism of empirical science proclaimed by positivism, we can easily see its insignificance from a universal and limited non-Western point of view. Just as even if all the utopias of socialism were realized, they could not satisfy any human soul. Even if the basic requirements of the human will, the "pia desideria" for the requirements of moral peace and happiness, were fulfilled by positivism, phenomena, even the most complex ones, reduced to simple and general laws, could not give any satisfaction towards the realization of the highest aims. In other words, in answering these questions, Solovyov starts from the idea of the development of religion itself and the need for a tripartite division. Therefore, he distinguishes three stages of its world-historical development, two of which, the thinker believes, have already passed along the axis of Eastern (Islam) and Western Christianity. There is a Christian frontier between them. The frontier of previous Humanity is, first of all, the East. In the face of Islam, the world exists as the "first power" and only in the second step. After the Christian frontier, the West appears on the stage of history and is above all the civilization of the peoples of Western Europe. It can be assumed that neither the ancient peoples and Byzantium nor ancient Russia are important cultural, historical, and political realities in this scheme. In spiritual life, the symbol of the East is the inhuman God, and the symbol of Western civilization is the godless man.<sup>46</sup>

Solovyov thought that a truly human society should consist only of free individuals. He argued that since there was no real individual in the ancient world, there was no real society in the ancient world. According to him, it is true that the Old West was orientated towards the idea of man in its philosophy, art, and politics, but in all these the West could only achieve the form of humanity. The fullness of a human being requires unconditional freedom, but unconditional freedom cannot belong to a person outside of God, but only to God-man. With the emergence in New Orthodox Christianity of this God-man, as Solovyov conceives of it, humanity acquires a place above the world in a truly unconditional realm and is thus freed from the world. This is how a free man, and a free divine-human society will be born.<sup>47</sup> According to Solovyov, the philosophical tradition of this society must be built on the tradition of true philosophy, that is, on the tradition of "free theosophy". Solovyov states that for the realization of free theosophy, first, a common synthesis of science, religion and philosophy is needed.<sup>48</sup>

According to Solovyov, the West, believing in worshipping the human principle, was searching for the perfect man. The beauty of the human form and the height of human thought discovered by the Greeks did not satisfy him; he went deeper and searched for perfection in man himself, that is, in his unconditional freedom or self-law. "Seeking perfection in man, the world deified man and saw in him a rabid beast."<sup>49</sup>

The West, in Caesar's apotheosis, deified arbitrariness, i.e. man's own will. But this turned out to be empty and devoid of any moral content. Hence, the need for his content, the need instead of the imaginary, the need for the true perfection of the Living God in the unity of man himself with the true perfection of man, brought about the true deification of man. Whereas the West felt that the

<sup>46</sup> Цивелев, "Исламский Восток в Религиозных Взглядах В. С. Соловьева", 81.

<sup>47</sup> Владимир, Соловьев, *Духовные основы жизни*. (Брюссель: Богом Жизни 1958), 413.

<sup>48</sup> Владимир, Соловьев, *Критика отвлеченных начал, Сочинения*, (Москва: Москва Мысль 1988), 25.

<sup>49</sup> Владимир, Соловьев, *Великий Спор и Христианская политика*, (Москва: Издательство Проспект, 2014), 11.

perfect man it sought could not be such in himself but could only be in an inner union with the perfection of God, the East felt that the perfect God could only reveal his perfection in a perfect man. Both the false man-god Caesar of the West and the mythical god-people of the East equally invoked the true God-man.

### Conclusion

After the East-West critique, Solovyov was convinced that neither the first nor the second power could bring about a complete and positive development of humanity. Therefore, the development of humanity requires the intervention of a third force. Solovyov imagined this third force as the third force that liberates the first two forces from their exclusivity, reconciling the unity of the highest principle with the free multiplicity of particular forms and elements, thus creating the unity of the general. This force gives an inner life. According to Solovyov's logic, such a reconciliation, and only the beginning, will be a third force in which he sees Russia and the Slavic people as a whole.

Solovyov notes that the features of the culture of the Muslim East, which constitute its unilateralism, as in Historical Western Christianity, tend to represent only the moment of fragmentation and struggle within the world, its exclusivity, from the moment Christianity began to emerge. According to Solovyov, the Modern Muslim world presents a picture of such a miserable decline.

However, Solovyov, while arguing that there are factors in Islam that hinder the development of the individual, puts forward an overly subjective interpretation in many points because he approaches the subject from his own cultural perspective. It can be accepted that he is partially justified in his criticism of Eastern Islam's understanding of art, especially in the fields of painting and music. Although the contributions of the Turkish-Islamic world in this regard are great, it is also necessary to consider the periods when interest in music and painting was sometimes weak in the face of some extreme, radical interpretations.

Solovyov's extreme interpretation of Islam is his attitude towards the future of Islam, which he expressed in his work *Muhammad and His Religious Teachings*. According to this view, Islam can spread in India, China, and African countries without developing. Solovyov has put forward quite baseless claims in his thoughts on this subject. However, people can read the truth in a multifaceted framework and can freely access many reasons to believe. When we analyze W. Cantwel Smith's *Islam in Modern History* and M. S. Aydın's *The Universality of Islam*, it can be stated that the most modern and bright life of the future is in Islam. World peace and the progress of the world as a whole... will depend on the progress of the Muslim society, which in turn will depend on Islam remaining strong, vibrant, pure, and creative, (and finally) on the establishment of happy and understanding relations between Muslims and the rest of the world. It seems that Solovyov had a phobic approach to Islam. However, Islam advises humanity to meet each other, to abide by international customs that coincide with Islamic rules, to help each other, to exchange culture and civilization, and to advise each other to do good.

## References

- Bilen, Osman. "İslam Yorum Gelenekleri ve Çağdaş Hermeneutik". *Cogito* 89 (2017), 94-119.
- De Libera, Alain. *Ortaçağ Felsefesi*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- Джаннат Сергей, Маркус. "Владимир Соловьев Дал Христианам Новое Видение Ислама – Но Не Услышан До Сикх Пор!". Доступ 8 Январь 2023. <https://islamnews.ru/Vladimir-Solovjov-dal-hristianam-novoe-videnie-Islama-no-ne-uslyshan-do-sih-por>
- Диакон Георгий, Скубак. "Что бы Я Был, Если Б Не Верил в Бога и Не Предавался Воле Его? Острове классики на Наш Чайковский". Доступ 8 Январь 2023. <https://pravoslavie.ru/35639.html>
- İbn Sînâ. *Metafizik*. Çev. Ekrem Demirli-Ömer Türker. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2005.
- İbn Sînâ. *en-Necat, Felsefenin Temel Konuları*. Çev. Kübra Şenel. İstanbul: Dergah yayınları, 2018.
- Hatice, Toksöz. "The Problem of Freewill Concept and Free Actions in the Metaphysical System of Avicenna". *Milel ve Nihal* 9/1 (2012), 105-134.
- Kovaleva, Galina. *Rus Felsefesi Tarihi*. çev. Kasım Mominov. Konya: Çizgi Kitabevi, 2014.
- Korkmazgöz, Rıza. "Gazâlî'de Ma'rifetullah Düşüncesi ve Kelâmî İstidlâlin Değeri". *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/1 (2016), 34-61.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli*. çev. Halil Altuntaş & Muzaffer Şahin. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Khan Maulana, Wahiduddin. *Islam Creator of the Modern Age*. New Delhi: The Islamic Centre, 1998.
- Ataman, Ahmet Muhtar. *Musiki Tarihi*. Ankara: Milli Eğitim Bakanlığı, 1947.
- Okumuş, Ejder. "Islam, Muslims, and Social Change". *Tevilat* 1/2 (2020), 479-506.
- Ramadan, Tariq. *Western Muslims and The Future of Islam*. UK: Oxford University Press, 2004.
- Соловьев, Владимир. *Три Силы*. Москва: В Университетской типографии М. Катков, 1877.
- Соловьев, Владимир. *Могомед Его Жизнь и Религиозное Учение*. С.-Петербург: Типография 10. Н. Эрлих, 1902.
- Соловьев, Владимир. *Философские Начала Цельного Знания*. Москва: Мысль, 1988.
- Соловьев, Владимир. *Духовные Основы Жизни*. Брюссель: Богом Жизни, 1958.
- Соловьев, Владимир. *Критика Отвлеченных Начал, Сочинения*. Москва: Москва Мысль, 1988.
- Соловьев, Владимир. *Условия Абсолютного Откровения*. Москва: Мысль, 1990.
- Соловьев, Владимир. *Великий Спор И Христианская Политика*. Москва: Издательство Проспект, 2014.
- Turabi, Ahmet Hakkı. "el-Mûsiki'l-Kebîr, Fârâbî'nin (ö. 339/950) Mûsiki Nazariyatına Dair Eseri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1989. 31/256-257. Erişim 15 Nisan 2023. <https://islamencyclopedia.org.tr/el-musikal-kebir>
- Розанов, Василий. "Размолвка между Достоевским и Соловьёвым". *Наше Наследие* 6 (1991), 71-101.
- Цивелев, Андрей. "Исламский Восток в Религиозных Взглядах В. С. Соловьёва". *Социосфера* 1 (2011), 79-89.
- Uludağ, Süleyman. *İslam Açısından Müsiki ve Sema*. Bursa: Uludağ Yayınları, 1992.
- Yıldız, İbrahim. "Antony Flew'un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı". *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 631-647.



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2023, 6(2): 135-155.

## **İşrâk Filozofu Sühreverdî'nin Antik İnan Kaynakları**

**The Ancient Iranian Sources of the Ishraq Philosopher Suhrawardi**

**Rıdvan YILDIZ**

Doktora Öğrencisi, Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı / PhD Student, Muş Alparslan University, Social Sciences Institute, Department of Philosophy, Muş/Türkiye  
ryildiz21@hotmail.com  
ORCID: 0000-0002-3686-0155

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 24 Ağustos / August 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Ekim / October 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık/December 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** <https://doi.org/10.47145/dinbil.1349574>

Bu makale, "Sühreverdî Felsefesinde İnsan-ı Kamil" (Muş Alparslan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe Anabilim Dalı) başlıklı doktora tezinden üretilmiştir. / This article is prepared based on the PhD thesis titled "The Perfect Human Being in the Philosophy of Suhrawardi", (Muş Alparslan University, Institute of Social Sciences, Department of Philosophy).

**Atıf / Citation:** Yıldız, Rıdvan. "İşrâk Filozofu Sühreverdî'nin Antik İnan Kaynakları". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2023): 135-155. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1349574>.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Bilginin ve hakikatin peşinde olanlar bu arayışlarında ömürlerini harcamaktan geri durmamışlardır. Bu bağlamda bilginin herhangi bir zamana ve mekâna özgü olmadığını belirtmişlerdir. Ezelî hikmete vurgu yapan filozoflar bu hikmetin sürekli olarak var olduğunu, bu bakımdan evrensel bir bilgi olduğunu belirtmişlerdir. Ezelî bilginin peşindeki düşünürlerden biri olan İşrâk felsefesinin kurucusu Ebü'l-Fütûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Habeş b. Emîrek es-Sühreverdî el-Maktûl (öl. 587/1191) hikmetin ilk olarak Hermes ile ortaya çıktığını ve ardından antik Yunan ve antik İnan'a can verdiğini söyler. Tarihsel bir kişilik olan Hermes'in tanrısal olan ile irtibata geçmek suretiyle bu hikmeti alıp yeryüzüne yaydığı kabul edilir. Böylece ilahî ve ezelî kabul edilen bu hikmetin Batıda antik Yunan'a ve Doğuda antik İnan'a yayıldığı kabul edilmektedir. İslâm'dan sonra birçok düşünür hikmet ve felsefeyi kendi kültür ve medeniyet anlayışları ile mezcederek özgün eserler telif etmişlerdir. Bu filozoflar arasında kendi eserlerinin özgünlüğü ve dayandığı kaynaklar ile ezelî bilgiye referansta bulunan önemli isimlerden biri de Sühreverdî'dir. Sühreverdî antik Yunan ve antik İnan'dan geldiğine inandığı bu hikmetin varisi olduğunu söyler. Nitekim Sühreverdî'ye göre İşrâk felsefesi antik İnan'ın ve antik Yunan'ın felsefesidir ve kendisi bu felsefeyi tekrar ihyâ ettiğini belirtmektedir. Bu makalenin konusu Sühreverdî tarafından ezelî hikmetin Doğu yakası olarak görülen antik İnan kaynaklarıdır. Bu çalışma antik İnan'daki bilge krallar olarak görülen Keyûmers, Ferîdun, Keyhüsrev ve Zerdüş'tün Sühreverdî metinlerine etkisi ile sınırlandırılmıştır. Antik İnan'daki Keyûmers, Ferîdun ve Keyhüsrev'in Pehlevî metinlerinde ve İslâm sonrası dönemde nasıl ele alındığı ortaya konulduktan sonra Zerdüş'ti geleneğin bazı kavramlarının Sühreverdî tarafından kullanılma biçimine yer verildi. Böylece bu gelenek ve isimlerin İşrâk felsefesindeki izleri sürülerek Sühreverdî tarafından hangi konumda görüldükleri ortaya konulmaya çalışıldı. Sühreverdî'nin bu gelenek ve isimlere İşrâk felsefesinde nasıl bir konum verdiği karşılaştırmalı yöntem ile verilmeye çalışıldı. Sühreverdî'nin antik İnan düşüncesi ile olan ilişkisinin bilinmesi ezelî hikmetin antik İnan boyutunun İşrâk felsefesindeki izlerinin tespit edilmesi açısından önemlidir. Öyle ki Sühreverdî'yi Halep'te mahkeme sürecine götüren gerekçelerden biri de Müslüman olmasına rağmen antik İnan ve Zerdüş'ti kavramları kullanıyor olmasına yönelik ithamlardır. Sühreverdî ise antik İnan'da kullanılan kavram ve sembollere eserlerinde yer vermek suretiyle ezelî hikmetin tarih üstü oluşuna vurgu yaptığını inanıyordu. Antik İnan bilgelerinin düşünce yapılarının bilinmesi ve bu düşünceden tevarüs eden kavram ve sembollerin Sühreverdî tarafından değerlendirme biçiminin tespit edilmesi İşrâk felsefesinin fikrî-tarihsel bağlamının ortaya konulması açısından önemlidir. Nitekim Sühreverdî'nin bahsi hikmet ile zevki hikmetin bir arada olmasına yönelik yapmış olduğu vurgunun arka planı ve kökenleri antik medeniyetlerde aranmalıdır. Antik İnan'ın Sühreverdî metinleri ile ilişkisi Sühreverdî ve İşrâk felsefesi incelemelerine katkı sunmayı hedeflemektedir.

**Anahtar Kelimeler:** İşrâk Felsefesi, Sühreverdî, Antik İnan, Nûr, Ezelî Hikmet.

**Abstract**

Those who pursue knowledge and truth have not hesitated to spend their lives in this search. Philosophers who emphasize eternal wisdom have stated that this wisdom exists constantly, and, in this respect, it is a universal knowledge. One of these thinkers, the founder of the Ishraq philosophy, Ebu'l-Futûh Şihâbüddîn Yahyâ b. Abyssinian b. Emîrek es-Suhrawardi el-Maktûl (d. 587/1191) says that wisdom first appeared with Hermes and then gave life to ancient Greece and ancient Iran. It is accepted that Hermes, a historical personality, received this wisdom and spread it to the earth by contacting with the creator. Thus, it is accepted that this wisdom, which is considered divine and eternal, spread to ancient Greece in the West and ancient Iran in the East. After Islam, many thinkers composed original works by combining wisdom and philosophy with their own understanding of culture and civilization. Among these philosophers, Suhrawardi is one of the important names who refer to eternal knowledge with the originality of his works and the sources they are based on. Suhrawardi says that he is the heir of this wisdom, which he believes comes from ancient Greece and ancient Iran. As a matter of fact, according to Suhrawardi, the philosophy of Ishraq is the philosophy of ancient Iran and ancient Greece, and he states that he revives this philosophy. The subject of this article is the ancient Iranian sources, seen by Suhrawardi as the Eastern side of eternal wisdom. This study is limited to the influence of Keyûmers, Ferîdun, Keyhusrev and Zarathustra, who are seen as wise kings in ancient Iran, on Suhrawardi texts. After revealing how Keyûmers, Ferîdun and Keyhusrev in ancient Iran were discussed in Pahlavi texts and in the post-Islamic period, the way some concepts of the Zoroastrian tradition were used by Suhrawardî was included. Thus, by tracing the traces of these traditions and names in the philosophy of Ishraq, an attempt was made to reveal the position in which they were seen by Suhrawardi. It was tried to be given by comparative method what kind of a position Suhrawardi gave to these traditions and names in the philosophy of Ishraq. Knowing Suhrawardi's relationship with ancient Iranian thought is important in terms of detecting the traces of the ancient Iranian dimension of eternal wisdom in Ishraq philosophy. So much so that one of the reasons that brought Suhrawardi to the court process in Aleppo was the accusations that he was using ancient Iranian and Zoroastrian concepts even though he was a Muslim. Suhrawardi, on the other hand, believed that he emphasized the supra-historical nature of eternal wisdom by including concepts and symbols used in ancient Iran in his works. Knowing the thought structures of the ancient Iranian sages and determining the way Suhrawardi evaluated the concepts and symbols inherited from this thought are important in terms of revealing the intellectual-historical context of Ishraq philosophy. The relationship between ancient Iran and Suhrawardi texts aims to contribute to the study of the philosophy of Suhrawardi and Ishraq.

**Keywords:** Ishraq Philosophy, Suhrawardi, Ancient Iran, Light, Eternal Wisdom.



## Giriş

Düşünce tarihine bakıldığında hikmet ve felsefe etkinliğinin mekân ve zaman üstü bir faaliyet olduğu görülmektedir. Bununla birlikte bu etkinlikler uzak tarihe götürüldüğü vakit Hermes'in ortak bir isim olarak görüldüğü söylenebilir. Din, bilim ve felsefe tarihinde geriye gidildiğinde ortak bir isim olarak göze çarpan Hermes, Grek ve Latin literatüründe Hermes Trismegistos olarak geçer. Felsefe, bilim ve edebiyat literatüründe mitolojik nitelikleriyle göze çarpan Hermes dinî literatürde ise peygamber olarak belirir. Kimi müellifler antik Mısır dinindeki Thoth'un, Budizm'deki Buda'nın, Musevîlikteki Uhnuh'un, Zerdüştilikteki Hôşeng'in ve İslâm'daki İdris peygamberin Hermes olduğunu belirtirler. Nitekim kimi İslâm tarihçilerine göre Musevîlikteki Uhnuh ile İslâm'daki İdris peygamber aynı kişidir. Bütün farklılıklarına rağmen Hermes'in tüm kültür ve dinlerde tufan ile anıldığı, seçkin ve bilgili olduğu ve yüce bir makâma çıktığı kabul edilir.<sup>1</sup> İbn Fatik ise birkaç Hermes olduğu düşüncesinden hareketle Hermesler Hermes'inin İdris peygamber olduğunu ve kendisine İbranî dilinde Hanoh denildiğini aktarır. İbn Fatik, Hermes'i sırasıyla şu isimler üzerinden ilk insan kabul edilen Âdem peygambere bağlar: Hermes, Yâred, Mehlâl, Keynân, Enûş, Şît, Âdem.<sup>2</sup> Hermes'i nûr kavramı ile ilişkilendirerek ve sembolik ifadelerle aktaran Sühreverdî'ye göre Hermes Cebrâil ile ittisal etmek suretiyle nûrânî âleme yükselmiştir:

"Hermes bir gece, nûr mabedindeki güneşin yanında duaya durdu. Sabahın ışıkları vurunca Allah'ın gazabı sebebiyle beldeleri yerin dibine geçmiş, alt üst olmuş bir yer gördü. Dedi ki: Ey baba, beni bu kötü komşunun yerinden kurtar! Bunun üzerine şöyle nida olundu: Işık ipine sarıl ve Kürsi'nin şerefelerine yüksel! O da yükselince baktı ki ayaklarının altında yer ve gökler var."<sup>3</sup>

Sühreverdî ilmin belli bir kesime ve topluluğa ait olmadığını ve söz konusu ilmin Cebrâil vasıtasıyla gönderildiğini ve dileyen her kişinin bu ilmin neticesi olan hazdan az veya çok hissedar olacağını beyan eder.<sup>4</sup> Sühreverdî mirasçısı olduğunu söylediği ekollerin sözlerinin sembolik olduğunu ve bundan ötürü de çürütülemeyeceğini belirterek felsefe ile ilmin kadim zamanlardan beri var olageldiğini söyler. Bu bağlamda Hermes'i "filozofların babası"<sup>5</sup> olarak takdim eder. Görüldüğü üzere Sühreverdî kendisine kadar gelen Hermes öğretilerini İşrâki perspektif ile yorumlayarak özellikle nûr kavramı ile ilişkilendirmiştir. Sühreverdî Hermes sonrası bilgeliğin temsilcileri olarak antik Yunan ve antik İnan'dan birçok isme atıfta bulunur. Hikmetin Doğu yakasının antik İnan zemininde bu hikmeti "nûr ve karanlık" öğretisi<sup>6</sup> olarak ifade eden Sühreverdî birçok eserinde<sup>7</sup> bu antik İnan bilgelerine ve öğretilerine atıfta bulunur.

Sühreverdî bu isimlere nûr ve zulmet öğretisi bağlamında atıfta bulunmakta ve bu metodun iki tanrı anlayışını kabul eden Mecûsî ve Maniheistlerin öğretilerinden farklılık arz ettiğini belirtmektedir.<sup>8</sup> Nitekim Şehrezuri de Sühreverdî'nin başeserine yazmış olduğu şerhte Mecûsîlerin ışık ve karanlığı müstakil iki varlık olarak gördüklerini ve muvahhit olmamalarından ötürü yoldan çıktıklarını belirterek Sühreverdî'nin bu hususta söylediklerine destek çıkmıştır.<sup>9</sup> Sühreverdî ise antik Yunan ve antik İnan'dan atıfta bulunduğu isim ve geleneklere mirasçı olduğunu söyler. Şeyh-i İşrâk antik Yunan ve antik İnan'dan kendisine ulaştığını söylediği bu gelenekleri ihyâ etmek istediğini

<sup>1</sup> Mahmud Erol Kılıç, "Hermes", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 17: 228-233.

<sup>2</sup> Mübeşşir İbn Fâtik, *Muhtârü'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim* (Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler), çev. Osman Güman (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 38.

<sup>3</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât* (Hikmet Parıltıları), 526.

<sup>4</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), 4.

<sup>5</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), 8.

<sup>6</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), 8.

<sup>7</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), 8. Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye* (Hikmet Levhaları), çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017), 154-6. Şeyh Şahabeddin Sühreverdî, *el-Meşâri ve'l Mutârahât* (Rahha ve Goftuğuha), çev. Seyyid Sadreddin Tahiri (Tahran: Meclis-i Şura-yi İslâmi, 1385), 539.

<sup>8</sup> Şihâbüddîn es-Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk* (İşrâk Felsefesi), çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 8-10.

<sup>9</sup> Şemseddîn Şehrezürî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021), 32.

belirtir. Bu ihyâ durumunu özellikle antik medeniyetlere bağlar.<sup>10</sup> Sühreverdî'nin antik medeniyetlere olan bu ilgisi onun ezeli bilgi anlayışını savunmasının tabii bir neticesi olarak yorumlanabilir.

Sühreverdî İsrâk felsefesinin Meşşâîliğe göre daha tutarlı ve daha sistematik olduğunu söyler. Sühreverdî İsrâk felsefesinin Meşşâî felsefeye göre daha üstün olmasını metoda bağlamaktadır ve bu metotta ulaştığı hakikatelere aklî delil bulamasa bile gerçekliğinden şüpheye düşmeyeceğini belirtir. Buradan hareketle Aristo'nun her ne kadar büyükse de kendinden önceki bilgelerin seviyesine erişemediğini de ekler.<sup>11</sup> Bu bağlamda Sühreverdî'nin önerdiği filozof tipi teellüh ve araştırmada yetkinleşmiş kişidir.<sup>12</sup> Bu husus ile ilgili olarak İsrâk felsefesinin takipçilerinden Molla Sadrâ'nın seçkin öğrencisi olan Abdurrezzak Lahicanî yaptığı tespitlerle İsrâk felsefesinin konumuna işaret etmektedir. Lahicanî'ye göre İsrâkilerin yöntemi bilgiyi tahsil etme ve öğrenme şeklinde değildir. İsrâkilerin yolunu batınî yolun sülûku biçiminde tarif eder ve bu yönüyle tasavvuf ile bir farkının olmadığını belirtir ancak İsrâk ile tasavvufun bir noktada farklılaştığını belirtir. Buna göre tasavvufu kelâmın karşısında İsrâkı ise felsefenin karşısında konumlandırır Lahicanî'ye göre batınî sülûk zahîrîden sonra olursa ve felsefî ilkeler ile uyum teşkil ederse bu İsrâk felsefesidir. Yine Lahicanî'ye göre batınî sülûk zahîrîden sonra olup da kelâm ile uyumlu olursa bu da tasavvuf olur.<sup>13</sup> Esasen Lahicanî'nin bu açıklaması Sühreverdî'nin nazarî ve amelî yönden yetkinleşen filozof tipini detaylandırmasının benzer bir yorumudur. Nitekim Sühreverdî antik dönemlerde düşüncenin nazarî ve amelî boyutlarının bir ve beraber olduğunu söyler. Bu birlik durumunun antik Yunan'da özellikle Aristo ile ayrıldığını ve kendisine düşen görevin ise baştaki birlik durumunu tekrar gerçekleştirmek olduğunu yazar.<sup>14</sup> Biz bu çalışmamızda İsrâk filozofu Sühreverdî'nin antik İran yakasında referansta bulunduğu isimlerin önce mitolojideki durumlarını, ardından Pehlevî metinlerdeki yansımalarını sonra İslâm metinlerde kaydedilme şeklini ve en son da Sühreverdî'nin eserlerinde işleniş biçimlerini değerlendireceğiz.

Alanyazın araştırması yapıldığında Sühreverdî'nin özellikle antik medeniyetlerle ilişkisini çeşitli açılardan ele alan bazı araştırmaların olduğu görülmektedir. Mehmet Alıcı'nın, "Sühreverdî'nin İsrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmet'l-İsrâk Özelinde)" isimli çalışmasında Sühreverdî tarafından kullanılan kimi kavramların antik İran'a aidiyeti nazara verilmiştir. Yine Mehmet Mekin Meçin'in "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte Ateş Felsefesi" ile "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte Güneş Fenomeni" isimli çalışmaları arketipleri hurra ve İsrâk olan fenomenler olmaları yönünden çalışmamıza dâhil edilmiştir. Aynı yazara ait "Zerdüştilik ve İsrâkîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra" isimli çalışma ise Pehlevîlikteki hurranın Sühreverdî tarafından işleniş biçimi ve İsrâk kavramı ile ilişkisi açısından makalemize dâhil edilmiştir. Bunun yanı sıra Mehmet Mekin Meçin'e ait "Zerdüştilik ve İsrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri" isimli çalışması ise Zerdüştilikteki amesaspentalar'ı İsrâkîlikteki Nûru'l-akreb ile ilişkilendirmesi açısından ve "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev" çalışmasından ise antik İran krallarından olan Keyhüsrev'in filozof-kral olması ve İslâm sonrası dönemin insân-ı kâmil prototipine benzemesi yönüyle istifade edilmiştir. Bu makale Sühreverdî'nin hâkim-i müteellih ve insân-ı kâmil olarak öne sürdüğü dört önemli ismin İsrâk felsefesine aksiyoloji yönünden etkilerini inceleme açısından bahsedilen değerli çalışmalardan farklılık arz etmektedir.

## 1. Sühreverdî'nin Temel Kaynakları Olarak Antik İran Kültürü ve Zerdüştilik

Modern dönem İsrâk felsefesi araştırmacılarından olan Henry Corbin'e göre Sühreverdî'nin eserlerinde hikmet ve düşünce bir, beraber ve bütün olarak ele alınır ve bu bütünlüğün antik Yunan ve antik İran'da devam ettiğini söyler. Bu ayrılmanın bir tenakuz teşkil etmediğini çünkü aynı

<sup>10</sup> Muhammed Bihştî, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", *Feslname-yi İlmi-Pejuheşi-yi Danışgah-i Kum*, 15/1, 122.

<sup>11</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 6-10.

<sup>12</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 12.

<sup>13</sup> Çulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *Şua-yi Endîşe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*, (Tahran: Neşr-i Hikmet, 1400), 92.

<sup>14</sup> Said Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İsrâk*, (Tahran: Neşr-i Nigah-i Muasır, 1397), 15.

kaynaktan beslendiklerini belirtir.<sup>15</sup> Nitekim Sühreverdî ilahî hikmetin yaratıcı tarafından Hermes'e bahşedildiğini ve Hermes ile Cebrâil arasında bir ittisalın olduğunu söyler.<sup>16</sup> Yine modern dönemde ezeli hikmet paradigmasını işleyen Seyyid Hüseyin Nasr'a göre bu ilahî hikmet daha sonra Hz. İdris tarafından bazı Batı ve Doğu yörelerine dağıtılır. Batı bölgesinde antik Mısır'dan antik Yunan'a geçtiğini, Doğuda ise antik İnan'a verildiğini belirtir. Antik Yunan hikmetinin daha sonra tercüme yoluyla İslâm beldelerine girdiğini de ekler.<sup>17</sup>

Sühreverdî Hermes ile başlatmış olduğu mârifet ve ezeli hikmetin Batı yakasında şu isim ve gelenekleri sayar: Empedokles, Pisagor ve Pisagorcular, Platon<sup>18</sup> Doğuya bakan tarafında ise başta Keyümers olacak şekilde Ferîdun ve Keyhüsrev bulunduğunu belirtir.<sup>19</sup> Bu iki yakadaki hikmetin daha sonra Batı bölgesinde Zünnûn el-Mısri ile Sehl et-Tüsterî'ye ve Doğu bölgesinde ise Bâyezîd-i Bistâmî, Hallâc ve Harakânî ile buluştuğunu belirtir.<sup>20</sup> Bunların yanı sıra Corbin Sühreverdî'nin kendi felsefesi için belirlediği *Hikmet-ül İşrâk* isminin bile antik İnan kaynaklı olduğunu ve İşrâk felsefesine başta Hermes'ten gelen düşünceler olmak üzere Platon ve Zerdüşt felsefelerinin hâkim olduğunu söyler.<sup>21</sup> İşrâk filozofu Sühreverdî'nin antik kaynakların yanı sıra Kur'ân ve İslâm öğretilerinden de istifade ettiğini söyleyebiliriz. Özellikle nûr ve zulmet kavram ikilisi temel kavramlarındandır.<sup>22</sup> Buradan hareketle Sühreverdî'nin tasavvuf ve felsefeyi birleştirme yoluna giren ilk kişi olduğunu belirten görüşler de vardır.<sup>23</sup> Bunun yanı sıra Corbin'in, Sühreverdî'nin hikmet kavramını kullanmasını ezeli hikmet anlayışının tabii bir sonucu olarak yorumladığını söylememiz mümkündür.

Birçok modern İşrâk felsefesi araştırmacısına göre Sühreverdî'nin temel hedeflerinden biri de Zerdüşt düşüncesi ile Platon felsefesi arasında bir birleştirme yapmaktır.<sup>24</sup> Sühreverdî'nin antik İnan düşüncesini bir bütün olarak İslâm düşüncesine dâhil ettiği, bu yönüyle felsefe ve irfân arasında bir köprü kurmuş olduğunu belirtilmektedir. Bu yönüyle antik kaynaklardan istifade yoluna gitmenin yanı sıra, klasik sûfi ve düşünürlerin etkisinde olduğunu da eklememiz gerekmektedir. Sühreverdî Hallâc'a ciddi atıflarda bulunmaktadır.<sup>25</sup> Yanı sıra bazı önemli araştırmacılar tarafından Sühreverdî'nin Gazzâlî'ye hiçbir eserinde atıf yapmadığı söylene de<sup>26</sup> Sühreverdî'nin Gazzâlî'den etkilendiğini söyleyen İşrâk araştırmacıları da mevcuttur. Nitekim Sühreverdî bir eserinde Gazzâlî'yi *Emir-ül Müteahhirîn* ifadesi ile övmüştür.<sup>27</sup> Buna rağmen Sühreverdî'nin Gazzâlî'den etkilenme düzeyi üzerinde daha derinlikli çalışmalara ihtiyaç duyduğu belirtilmelidir. Öyle ki Sühreverdî'nin Gazzâlî'ye övgüsü olarak gösterilen *Emir-ül Müteahhirîn* ifadesi o dönemde Gazzâlî için yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Sühreverdî'nin atıf yapmış olduğu isim, kaynak ve geleneklere rağmen

<sup>15</sup> Henry Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İnan-i Bastan*, çev. Ahmed Ferid-Abdülhamit Gülşen (Tahran: İntişârât-i Müessesesi-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1382), 35.

<sup>16</sup> Şihâbüddîn Es-Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019), 528.

<sup>17</sup> Seyyid Hüseyin Nasr, *Se Hekimi Moselman*, çev. Ahmed Aram (Tahran: İntişârât-i Emir Kebir, 1386), 71-2.

<sup>18</sup> Sühreverdî, *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*, 526-8.

<sup>19</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, 154-6.

<sup>20</sup> Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuğuha)*, 539. Corbin, *Revâbit-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İnan-i Bastan (Muherrikha-yi Zertoştî der Felsefe-yi İşrâk)*, 35-6.

<sup>21</sup> Henry Corbin, *İslâm Felsefesi Tarihi (C. I)*, çev. Hüseyin Hatemi (İstanbul: İletişim Yayınları, 2013), 357.

<sup>22</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 8; Muhammed Zebihî, *Felsefe-yi İşrâk (Daveriha, Şinakhşinasi ve Nizami Nûri)*, (Tahran: Sazıman-i Müaale ve ve Tedvin-i Kitab-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400), 30.

<sup>23</sup> Zebihî, *Felsefe-yi İşrâk (Daveriha, Şinakhşinasi ve Nizami Nûri)*, 34.

<sup>24</sup> Dinânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, 55.

<sup>25</sup> Sühreverdî, *Nur Heykelleri – Tasavvufun Kelimesi – Burçlar Risalesi*, çev. Ahmet Kamil Cihan ve diğerleri (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 113.

<sup>26</sup> Seyyid Yedullah Yazdanpenah, *Hikmet-i İşrâk (Gozarış, Şerh ve Sencîş-i Destgah-i Felsefi-yi Şeyh Şahabeddin Suhreverdî) C. I*, thk. Mehdi Alipur (Kum: Sazıman-i Mütalae ve Tedvin-i Kutub-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400), 132-3.

<sup>27</sup> Gulâm Hüseyin İbrâhîmî Dinânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, çev. Tahir Uluç (İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022), 33.

felsefesinin bir sentez olmaktan ziyade ezeli bilginin varlığına işaret eden bir birlik felsefesi olduğu ifade edilmektedir.<sup>28</sup>

Sühreverdî antik İran kaynaklarından Mesudî, Hamaza-yı İsfahanî ve Bîrûnî gibi bahsetmez. Belirli bir kemale ulaşmış, mânevî yüce bir makâm elde ettiğini söylediği Keyûmers, Ferîdun, Zerdüşî ve Keyhüsrev gibi isimleri zikreder. Sühreverdî saydığı bu isimlerin iki tanrıya inananlardan olmadığını, iki tanrı düşüncesinin bozuk bir düşünce olduğunu ve Goştasp ile ortaya çıktığını belirtir. Yedinci yüzyılda yazılan Nüzhetü'l-Kulûb isimli esere göre antik İran'ın Müslümanlar tarafından fethedilmesinden sonra antik İran ve Zerdüşî kaynakların bir kısmı yok olmaktan kurtulmuş ve bunlar Sühreverdî'nin eline geçmiştir. Bunun yanı sıra Bûstanu'l-Seyyâhe isimli eseri de bunu teyit eder.<sup>29</sup>

Sühreverdî antik İran'dan isimlere dikkat çektiğinde bunlardan yüce insanlar olarak, bazen de şah ve peygamber olarak söz eder. Arap dilinde ise Magî/Mecûs olarak geçerler.<sup>30</sup> Zerdüşî'nin tebliğ ettiği din olarak kabul edilen Mecûsilik İslâm kaynaklarında Mecûsilik ve Batı kaynaklarında Zerdüşî'nin isminden ötürü Zoroastrianism ya da Ahura Mazda isminden dolayı Mazdeizm olarak geçer. Batılı araştırmacılar Keldânî veya Med kökenli olabileceğini söyledikleri Mecûs teriminin Eski Farsçadan ya doğrudan ya da Süryânîcedeki mecûsâ kavramı üzerinden Arapça'ya geçmiş olabileceğini belirtirler.<sup>31</sup> Sühreverdî'nin yüce mânevî mertebe elde ettiklerini söylediği bu şahlar arasında Ferîdun ve Keyhüsrev'in ismi geçer.<sup>32</sup>

Sühreverdî'nin bu antik İranî kaynaklarının bilinmesi kendisinin ontoloji ve epistemoloji ile ilgili görüşlerinin yanı sıra özellikle aksiyolojik düşüncelerinin daha iyi anlaşılmasına yardımcı olacağı söylenebilir. Nitekim aşağıda görüleceği üzere Sühreverdî'nin bu kaynakları arasında yer alan Keyhüsrev rûhânî olan ile ittisal etmiş ve krallığının zirvesinde bulunduğu bir zamanda uzlete çekilmiştir. Bu durum Sühreverdî metinlerinde yer edinmiş ve Keyhüsrev ile ilişkilendirilerek "ihtiyarî ölüm" kavramına bürünecektir. Bu durumun ortaya konulması ise genel Sühreverdî çalışmalarının yanı sıra Sühreverdî'nin etik ile ilgili görüşlerinin daha iyi anlaşılmasını sağlayacaktır.

Sühreverdî'nin eserlerinde üç ismin özel bir konumda olduğu söylenebilir: Hermes, Platon ve Zerdüşî. Bazı kaynaklarda Hermes, Hz. İdris ile de özdeşleştirilmiştir.<sup>33</sup> İshrâk felsefesinin antik İran krallarının felsefesi olduğu ve bu felsefenin nûr ve zulmet kavram ikilisi üzerine inşâ edildiği söylenebilir.<sup>34</sup> Bunun yanı sıra birçok araştırmacı Sühreverdî'nin Platon ve Zerdüşî düşüncelerini sentezleme amacı taşıdığını ifade etmiştir.<sup>35</sup>

Modern dönem İshrâk felsefesi araştırmacılarından Purnamdaryan Zerdüşî'ü İshrâk felsefesinin öncülerinden sayar.<sup>36</sup> Sühreverdî şarihlerinden olan Kutbüddîn-i Şîrâzî (öl. 1311) ise antik İran düşüncesi ile Zerdüşî inancının uyumlu olduğunu ifade etmek için Camas'ın (veya Camasp) Zerdüşî'nin bir öğrencisi olduğunu aktarır.<sup>37</sup> Sühreverdî'nin ilk takipçilerinden olan Şehrezurî'ye göre Zerdüşîlikteki ana temeller nûr ve zulmet unsurlarıdır ve her şey bu iki unsurun karışımından meydana gelmektedir. Kendisi bu iki unsurun yokluğu durumunda âlemin yok olacağını söyler. Bu iki unsurun birbirleriyle mücadeleleri neticesinde nûrun kendi yüce âlemine yükseleceğini ve karanlık

<sup>28</sup> Muhsin Kediver, "Kitapşinasi-yi Tevsifi-yi Felsefe-yi İshrâk", *Müntehab-i ez Makalat-i Farsi Derbare-yi Şeyh-i İshrâk Sühreverdî*, Editör Hasan Seyyid Arab, (Tahran: İntişârât-i Şefî, 1378), 46.

<sup>29</sup> Haşim Rıza, *Hikmet-i Hüsvânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerduşt ta Sühreverdî ve İstımrari an ta İmrüz)*, (Tahran: İntişârât-i Behced, 1379), 442.

<sup>30</sup> Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan (Muherrikha-yi Zertoştî der Felsefe-yi İshrâk)*, 37-8.

<sup>31</sup> Şinasi Gündüz, "Mecûsilik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 28: 279-284.

<sup>32</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 154-6. Taki Purnamdaryan; *Akl-i Sorkh (Şerh ü Tevil-i Dastanha-yi Remzi-yi Sühreverdî)*, (Tahran: İntişârât-ı Sokhen, 1392), 21.

<sup>33</sup> Çulâmhüseyn İbrâhîmî Dînânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, 52.

<sup>34</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İshrâk (İshrâk Felsefesi)*, 8; Dînânî, *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, 11.

<sup>35</sup> Nasr, *Se Hekimi Moselman*, 73; Corbin, *Revabıt-i Hikmet-i İshrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan*, 30-1; Dînânî; *İshrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, 52.

<sup>36</sup> Purnamdaryan, *Akl-i Sorkh (Şerh ü Tevil-i Dastanha-yi Remzi-yi Sühreverdî)*, 260.

<sup>37</sup> Zebihî, *Felsefe-yi İshrâk (Daveriha, Şinakhşinasi ve Nizami Nûri)*, 30.

unsurunun kendi âlemine incecğini aktarır.<sup>38</sup> Bunun yanı sıra günümüze ulaşan Hüsrevânî metinlerin Avesta ve Zerdüşî kaynaklı olduğu ifade edilmektedir.<sup>39</sup> Sühreverdi bu antik geleneğin mensubu olarak gördüğü bazı isimleri bizzat sayar ama genel olarak bunlardan Pehlevî hâkimleri olarak bahseder.<sup>40</sup> Böylece birçok araştırmacı Sühreverdi'nin eserlerinin ismini ve seyahat ettiğı yerleri İnan hikmeti ile ilişkilendirmiştir.

Sâsânîlerin tarihten silinmesinden sonra Mecûsî bilgiler Pehlevî dilinin âlimler dışındakilere öğretilmemesini ve kutsal kabul edilmesini emretmişlerdi;<sup>41</sup> ama Sühreverdi'nin bu kaynaklara ulaşmış olduğuna yönelik bazı yorumlar yapılmıştır. Çağdaş Sühreverdi araştırmacılarından Yahya Yesribî, Sühreverdi'nin doğum yeri olarak Sühreverd ile Merağa (Sühreverdi'nin ilk eğitimini aldığı yer) arasında bulunan antik yerleşim yeri Şiz'den bahseder. Burası ile ilgili bilgilere bakıldığında Sühreverdi'nin antik İnan ve Zerdüşî öğretilerine ulaştığına yönelik yorumlarda bulunulabilir.

Günümüze sadece kalıntıları kalan antik Şiz yerleşim yeri zamanımızda "Taht-ı Süleyman" ismiyle bilinir. Sühreverd ile Merağa arasında yer alan bu yerleşim yeri Sâsânîler döneminden kalma Zerdüşîlerin ünlü mekânlarından. Medlerden Moğol saldırılarının başladığı zamana kadar önemini hiç yitirmediğı belirtilmektedir. Burada büyük bir Zerdüşî ateşkedesi bulunurdu. Sâsânî krallarının tahta çıktıkları zaman halka hediyeler dağıttıkları ve tehlike zamanlarında sığındıkları bir yerleşim yeri olan Şiz'de devletin ileri gelenleri ikamet ederlerdi. Antik Yunan kaynaklarında ise Şiz, Kuzey Ekbatana olarak geçer.<sup>42</sup> İslâmiyetin buraya gelmesiyle beraber İslâm ordusunun komutanlarından Huzeife bin Yemân burayı sekiz yüz bin dirhem karşılığında serbest bırakma kararı alır. Böylece halkın esarete girmesinin ve ateşkedelerin yok olmaktan kurtulduğı ifade edilmiştir. Bu şekilde buranın dilini korumaya devam ettiğı hatta sonraki birkaç asır boyunca bu bölgenin Zerdüşî dinine bağlı kaldığı ve Pehlevîce konuşmaya devam ettiğı aktarılmaktadır.<sup>43</sup> Zerdüşî dini tarafından kutsal görülen ateş bu merkezden Doğu ve Batı bölgelerine gönderilir. Bu yerleşim yerinde bulunan ateşkedenin ateşinin yaklaşık bin yıl hiç sönmediğı ifade edilir.<sup>44</sup> Bu bilgilerden hareketle Sühreverdi'nin bu kadim yerleşim yerinden ve öneminden haberdar olduğuna yönelik yorumlar yapılabilir. Sühreverdi'nin bu antik Zerdüşî merkezinden haberdar olmasını İşrâk felsefesi ile ilgili birçok esere imza atan Yesribî beş madde üzerinden açıklamaktadır.

1. Moğollara kadar Şiz yerleşim bölgesi antik mirasını devam ettirmiştir. Hatta Moğolların da bu bölgeye ilgi gösterdikleri ifade edilmektedir.
2. O bölgenin ve Sühreverdi'nin atalarının Zerdüşî olması ve Pehlevî diline aşına olmaları.
3. Şiz'in takriben Sühreverd ve Merağa yerleşim yerlerinin ortasında yer alması, ayrıca Sühreverdi'nin doğum yeri olan Sühreverd'den Merağa'ya yirmili yaşlarından eğitim için gidip, Merağa'da birkaç yıl kalması.

<sup>38</sup> Şehrezûrî, *Nüzhetü'l-Ervah*, 560.

<sup>39</sup> Tahire Hâcegiri-Fehime Horasani, "Berresi-yi Nakşi Se Arif-i Çutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevânî ve Hikmet-i İşrâk", *Mütalaat-i İrfani (Mecelle-yi İlmi-Pejuheşi)*, Danışkede-yi Edebiyat ve Zebanhayi Harici-yi Danışgah-i Kaşan, 22/1393, 65-9.

<sup>40</sup> Samed Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdi)*, (Tahran: İntişârât-i Ferarevan, 1374), 124. Kimi araştırmacılara göre bu konu Sühreverdi'nin Halep'e gitmesine sebep olacak kadar önem arz etmektedir. Bu sebep ise Lübnan dağlarında bulunan Hüsrevânî bilgelerin sığınağı olabilir. Bu dağlar tarihsel geçmişleriyle de ünlüdür. Nitekim günümüzde bile buraları Hüsrevânî kelimesinin Araplaşan hali olan Kûsrevan ile bilinir. Bu dağlar İslâmiyetin gelmesinden önce de filozofların sığınma ve saklanma mekânlarıydı. Rum, İskenderiye ve Konstantiniye hükümetlerince tekfir edilen Plotinus'un İsağoci adlı eseri buralarda muhafaza edilmiştir. Hicri üçüncü asırda bu eser Naimi Humsî tarafından Arapça'ya tercüme edilir. Tercüme sonrası bu eser Kindî'nin editörlüğünden geçtikten sonra Abbasi halifesi Ebu Ahmed el-Mustasim'a takdim edilir. Bkz. Abdülrefîk Hakikat, *Sühreverdi (Şehid-i Ferhengi Milli-yi İnan)*, (Tahran: İntişârât-i Behced, 1378), 123-4.

<sup>41</sup> Mehmet Alicı, "Sühreverdi'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri (Hikmet'l-İşrâk Özelinde)", *Sühreverdi ve İşrâk Felsefesi*, (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 57.

<sup>42</sup> Seyyid Yahya Yesribî, *Hikmet-i İşrâk Sühreverdi (Gozariş-i Hikmet-i İşrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İşrâk)*, (Kum: Muessese-yi Bostan Kitap, 1399), 27-8.

<sup>43</sup> Yesribî, *Hikmet-i İşrâk Sühreverdi (Gozariş-i Hikmet-i İşrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İşrâk)*, 29-31.

<sup>44</sup> Yesribî, *Hikmet-i İşrâk Sühreverdi (Gozariş-i Hikmet-i İşrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İşrâk)*, 31.

4. Avesta dâhil olmak üzere birçok dini eserin Pehlevî dilinde yazılması ve Avesta'nın önemli tefsirlerinin burada muhafaza edilmesi. Öyle ki yöre insanı İslâm'ı seçtikten sonra bile bu antik dinlerine hürmet göstermeye devam etmişlerdir. Tarihî kaynaklarda birçok antik eserin yakılmasının yanı sıra bazılarının yok olmaktan kurtulduğu ve bu eserlerin Sühreverdi'nin eline geçtiği yazılır.<sup>45</sup>
5. Sühreverdi'nin Pehlevî dilini bilmesi. Bunun yanı sıra Şiz bölgesinde bulunması ve kendisinin de muhtemelen Marqan'lardan olması nedeniyle Zerdüşti öğretilere vakıf olması olası görünmektedir. Bu durumlar onun Zerdüşti öğretiler ile ilişkisine işaret etmesi açısından önemlidir.<sup>46</sup> Aynı şekilde antik dönemlerden kalma Maği/Muğ/Mecûs edebiyatının da edebî yönden Sühreverdi'yi etkilemiş olabileceği belirtilmektedir.<sup>47</sup>

Bu bilgi ve verilerden, ayrıca Sühreverdi'nin entelektüel düzeyinden hareketle üç noktadan antik İran hikmetine ulaştığını söylememiz mümkündür:

- A. Kendisi Bistâmî ve Harakânî'yi antik İran bilgeliğinin varisleri olarak tanır. O bu hikmet ve bilgeliğin Bistâmî üzerinden Hallâc-ı Mansûr'a ve onun üzerinden de Harakânî'ye geçtiğini belirtir. Bunun yanı sıra bu bilgeliğin İslâm sonrası öğretiler ile iç içe geçtiği ve Sühreverdi'nin eklektik bir şekilde bu kaynaklardan istifade ettiği söylenebilir.<sup>48</sup>
- B. Bu antik kaynaklara ulaşım, bunlardan istifade etmesinin diğer bir yönü ise yukarıda beş maddede belirttiğimiz üzere bizzat antik eserler yoluyla. Bu bağlamda Sühreverdi birçok antik kavramdan istifade eder: Hurra-yı Keyanî, Ordibihşt, Hordad vb. antik kavramlardan Sühreverdi'nin çokça istifade ettiğini görmekteyiz.<sup>49</sup>
- C. Üçüncü yolun ise doğrudan Zerdüşti öğretiler aracılığıyla gerçekleşmiş olması mümkündür. Sühreverdi antik İran hükemâsını senevî kabul etmez. Sühreverdi iki tanrı anlayışının Maniheistler ve Mecûsiler aracılığıyla ve sonradan ortaya çıktığını, özellikle Goştasp sonrasında aşikâr olduğunu söyler.<sup>50</sup>

Nûr ve zulmet kavramları merkezde olacak şekilde Sühreverdi'nin Zerdüşti öğretilerden üç hususta istifade ettiğini söyleyebiliriz. Bu üç noktanın bariz bir şekilde Sühreverdi felsefesine etki yapmış olduğu belirtilebilir:

1. Varlığın teşkikî kabul edilmesi ve nûrların teşkikî görülmesi. Ayrıca meleklerin türlerin yöneticisi konumunda kabul edilmesi, nefsin soyut bir cevher olarak görülmesi ve keşf ile şühûda vurgu yapılması Zerdüştiliğin Sühreverdi metinleri üzerindeki etkilerinden görülmektedir.<sup>51</sup> Yine çok önemli kavram ikilisi olan nûr ve zulmeti<sup>52</sup> varlığın temeline yerleştirmesi olduğu söylenebilir. Böylece Sühreverdi nûr-zulmet kavramsallaştırması ile Maniheist düşünceye de atıf yapmaktadır.<sup>53</sup>
2. Antik Yunan ve antik İran'ı karşılaştırmak suretiyle ezeli hikmetin var olduğu sonucuna ulaştı. Esasen Sühreverdi'nin felsefesi bu ezeli hikmetin ihyâsına odaklanan bir sistemdir.<sup>54</sup>
3. Antik İran boyutunda Tanrı inancını monist ve politeist olarak ikiye ayırdı ve tek tanrıca düşünceden yana tavır alıp, çok tanrıca düşüncüyü eleştirdi.<sup>55</sup>

<sup>45</sup> Yesribî, *Hikmet-i İsrâk Suhreverdi (Gozariş-i Hikmet-i İsrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İsrâk)*, 34.

<sup>46</sup> Yesribî, *Hikmet-i İsrâk Suhreverdi (Gozariş-i Hikmet-i İsrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İsrâk)*, 34-5.

<sup>47</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İsrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İsrâk Şahabeddin Sühreverdi)*, 123.

<sup>48</sup> Bihüşti, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", 129.

<sup>49</sup> Bihüşti, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", 130.

<sup>50</sup> Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, 154; Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 8.

<sup>51</sup> Bihüşti, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", 130.

<sup>52</sup> Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 8.

<sup>53</sup> Alıcı, "Sühreverdi'nin İsrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmet'l-İsrâk Özelinde)", 63.

<sup>54</sup> Corbin, *Revabit-i Hikmet-i Hikmet-i İsrâk ve Felsefe-yi İran-i Bastan (Muherrikha-yi Zertoştî der Felsefe-yi İsrâk)*, 35-6.

<sup>55</sup> Bihüşti, "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İsrâk", 130.

Antik İran'da nûr ve zulmet birbirlerine zıt iki kavram şeklinde kullanılmaktadır. Sühreverdî'nin kendisi de bu iki kavramı Doğunun öğretileri ismiyle adlandırır.<sup>56</sup> Antik İran'da iki tanrı anlayışının sonucu olarak Yezdan ile Ehrimen kavramları da ortaya çıkmıştı ancak Sühreverdî tek tanrı anlayışına vurgu yapmış ve ikici tanrı anlayışını kabul etmemiştir. İşrâkiler nûr ile zulmet arasındaki ayrılığı gayb ve şehadet âlemleri arasındaki ayrılık gibi görmüşlerdir. Nitekim tek tanrıcı Zerdüşti öğretide bu kavram ikilisi şu şekilde kullanılır:

1. Mânevî (Minu) – Gayb
2. Maddî (Giti) – Dünya

Zerdüşti öğretilerde en merkezî varlıklar arasında melekler bulunmaktadır. Buna göre melekler nûr ve varlık derecelerine sahiptirler ve yeryüzündeki işleyişte görev almak için tanrı tarafından görevlendirilirler. Ancak Sühreverdî bu öğretileri bazen kısmen bazen tamamen değiştirerek kendi sistemine dâhil eder. Nitekim Pehlevî hikmette varlıkların sıra düzeninde yaratılan ilk melek Behmen olarak isimlendirilirken Sühreverdî yaratılan ilk varlığı Nûru'l-akreb (yakın melek/nûr) olarak isimlendirir.<sup>57</sup> Antik Pehlevî hikmetine göre ölümsüz nûrânî/kutsal varlıklar<sup>58</sup> olarak isimlendirilen Ameşaspentalar'dan ortaya çıkan melekler altı gruba ayrılır.

1. Kendilerine hikmet verilen kişilerle ilgilenen melekler olarak Behmen (Vohumanah).
2. Avesta literatüründe Ašta Vahišta şeklinde geçen ışık meleği yani Ordibihuşt.
3. Avesta literatüründe Hortat olarak geçen suyun koruyucusu olan melek yani Hordad.
4. Bitki türünün koruyucusu olan ve Avesta literatüründe Omertat şeklinde geçen Mordad.
5. Cemadat türünün koruyucusu olan Şehriver.
6. Yeryüzünün koruyucusu olan ve Avesta'da İşpendarmez olarak geçen İsfend.<sup>59</sup>

Sühreverdî Nûru'l-akreb olarak isimlendirdiği ilk varlığın birden ancak bir çıkar ilkesinin doğal bir sonucu olduğunu söyler ve Nûru'l-akrebin Pehlevîler tarafından Behmen olarak isimlendirildiğini belirtir.<sup>60</sup> Sühreverdî Pehlevîlikteki bu kutsal ölümsüzlerin heykel efendiler olduklarını belirtir. Pehlevîlikte suyun heykel efendisinin "Hordad", ağaçların "Mordad", ateşin ise "Ordibihuşt" şeklinde isimlendirildiklerini aktarır.<sup>61</sup> Şehrezûrî de her feleğin, unsurun, yıldızın, basit ve birleşik nesnelere birer heykel efendisinin Pehlevîler tarafından kabul edildiğini söyler ve bunlarla ilgili birkaç örnek aktarır.<sup>62</sup> Sühreverdî kendi hayat serüveni içerisinde "önceleri" bu heykel efendiler/ameşaspentalar konusunda Meşşâilere meyletmiş olduğunu ancak "Rabbinin burhâni" ona nail olduktan sonra ikna olduğunu ve bu kutsal ölümsüzleri müşahede edebildiğini yazar. Öte yandan bu melekler konusunda şüphesi olanlara "riyaset yapıp müşahede ehlinin hizmetine girmelerini" salık verir.<sup>63</sup>

Öte yandan Zerdüştilikte ateş en merkezi sembol olduğundan ötürü Zerdüştilere ateşperest denilmiştir ama Sühreverdî bu yakıştırmayı kabul etmemiş ve antik İran'da İzed'in iki temsilcisinin bulunduğunu ve İzed'in iç âlemdeki temsilcisinin ruh ve nefis yani İspehbed ve dış âlemdeki temsilcisinin de ateş olduğunu söyler. Ateş sembolünün çokça kullanılmasından ötürü yanlış

<sup>56</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 8.

<sup>57</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 354.

<sup>58</sup> Mehmet Meğin Meçin, "Zerdüştilik ve İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 17/33 (2019/1), 69.

<sup>59</sup> Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İşrâk*, 29-30; Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmetü'l-İşrâk Özelinde)", *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*, (İstanbul: Divan Kitap, 2015), 71-2.

<sup>60</sup> Meçin, "Zerdüştilik ve İşrakilik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", 74; Alıcı, "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İran Dinleri (Hikmetü'l-İşrâk Özelinde)", 65.

<sup>61</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 420.

<sup>62</sup> Şehrezûrî, *Hikmetü'l-İşrâk Şerhi*, 332.

<sup>63</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 418.

anlaşıldığını söyler.<sup>64</sup> Nitekim Zerdüşti öğretilerde ateş, güneş, ışık, ışıın, parlaklık ile ilgili kavram ve semboller övülmüş ayrıca Avesta'nın birçok yerinde yıldızlar, ay ve güneşe sitayişlerde bulunulmuştur. Yanı sıra tanrı Ahuramazda güneş sembolüyle ifade edilip, bazen Ahuramazda'nın vücudu, bazen de gözü olarak nitelendirilmiştir.<sup>65</sup> Sühreverdi de felsefi sisteminde güneş kavramını antik İranî şekliyle yani Horahş şeklinde kullanmış ve güneşe İsrâkî düşüncede saygı gösterilmesinin zorunlu olduğunu belirtmiştir. Bu argümanını güçlendirmek için birçok gezegen ve sabit yıldızın güneşle kıyaslanamayacak kadar soyutluk, yakınlık ve yoğunluk miktarlarının fazla oldukları halde gündüzü meydana getiremediklerini de ekler.<sup>66</sup> Sühreverdi yerdeki ateşi, gökteki güneşi ve yıldızları arketipleri olarak kabul ettiği *hurranın* birer tezahürleri olarak görmüş ve övmüştür. Nitekim bu doğrultuda bazı pratikleri kendi hayatında uygulamıştır. Bu bakımdan yerdeki ateşe ve gökteki güneşe sitayişerde bulunmuştur.<sup>67</sup> Sühreverdi güneş sembolünden hareketle yaratıcıya kapı aralar ve güneşin bilindiği halde mutlak anlamda ihata edilemediğini aynı şekilde İlk Hakk'ın da bilindiğini ancak ihata edilemeyeceğini ifade eder ve bununla ilgili Kur'ân'dan ayet getirir.<sup>68</sup> Bu şekilde Sühreverdi antik İran'daki güneş-Ahuramazda diyalektiğini<sup>69</sup> kavram ve mantık düzeylerinde alır ve kendi ontolojik düşüncesine uyarlar.

Sühreverdi'nin antik İran'dan ödünç aldığı kavram ve sembollerin başında şühûd, nûr, zulmet, melek bilimi, Erbâbü'l-envâ (türlerin koruyucusu) bulunmaktadır. Özellikle Zerdüş'ten önce nûr ve zulmet kavramları iki tanrıya delalet eden kavramlar konumundaydı ancak Zerdüş'ün tek tanrıya olan vurgusu bu kavramları tekrar eski yerlerine oturtmuştur.<sup>70</sup> Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta'da tanrı Ahuramazda Zerdüş'e hitaben İranî ferrehi yarattığını, böylece bu ferreh ile zalimler karşısında güçlü ve dayanıklı bir şekilde duracağını ayrıca bu ferreh ile iyilik kazanacağını ve düşmanlarını yeneceğini açık bir şekilde belirtir.<sup>71</sup> Hurra yahut başka bir ifadeyle furra veya far; görkem, ihtişam, parıltı, cazibe, cemâl ve nûr anlamlarına gelir. Bazen de bu kavrama refah, saâdet ve iyi yaratılış gibi manalar da verilmiştir. Avesta dilinde xvarnah, Med dilinde farnah, kadim Farsça dilinde farna, Pehlevî dilinde farr yahut xvarr şeklindedir. Modern Farsça dilinde hurra, furra yahut far şeklinde kullanılan bu kavram İran dinî düşünce geleneğinin en temel kavramlarından biri olmuştur. Avesta dilinde güneş için de kullanılan, parlak manasına gelen "hvar" kavramıyla da ilişkilendirilen hurra; ışıltı, parıltı, görkem, azamet, nûr ve kutsanmış saltanat manalarında kullanılmış ve Ahuramazda'nın peygamber ve seçilmiş rehberlere bahşettiği tanrısal/izedî ve batınî bir güç olarak görülmüştür.<sup>72</sup> Bahsi geçen bu hurra kavramının Avesta dâhil olmak üzere birçok temel antik metinde geçtiği ve Sühreverdi'nin birçok eserinde doğrudan antik metinlerde geçen anlamıyla kullanıldığı söylenebilir.<sup>73</sup> Sühreverdi kendi metinlerinde *hurradan* bahsedince onu neredeyse İsrâk ile eşdeğer tutar ve *hurranın* İsrâktan çıktığını ifade eder. Sühreverdi'ye göre İsrâk, nûr, celâlî nûr hep aynı kaynağın hikmetleridir.<sup>74</sup> Sühreverdi metinlerinde antik İran'ın ve Zerdüşfiliğin doğrudan ve dolaylı etkisinden dolayı Hikmet-i İsrâk'ın doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için Zerdüşfiliğe ihtiyaç duyulduğu yorumları yapılmıştır.<sup>75</sup> Öyle ki felsefe tarihinde Sühreverdi ile bilinen "Misal Âlemi"nin köklerinin Avesta'ya ve Ameşaspenalar'a dayandığı ifade edilmiştir.<sup>76</sup> Bu durum Sühreverdi'nin hem ontolojik

<sup>64</sup> Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İsrâk*, 30.

<sup>65</sup> Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte Güneş Fenomeni", *Journal of History School*, 57, 1539-1553, 2022, 1544.

<sup>66</sup> Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 402.

<sup>67</sup> Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlikte Ateş Felsefesi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi*, 14/2, 525-539, 2022, 534.

<sup>68</sup> Sühreverdi, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, 88.

<sup>69</sup> Hayreddin Kızıl, *Mecusilikte Ateş Sembolü*, (Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2022), 173, 190, 321.

<sup>70</sup> Yezdanpenah, *Hikmet-i İsrâk (Gozariş, Şerh ve Senciş-i Destgah-i Felsefi-yi Şeyh Şahabeddin Suhreverdi) C. I*, 116.

<sup>71</sup> Celil Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metin-ha-yi İranî)*, (Tahran: İntişârât-i Morvarid, 1379), 481.

<sup>72</sup> Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştilik Ve İsrâkîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 17 (2021), 23.

<sup>73</sup> Sühreverdi, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuğuha)*, 539. Sühreverdi, *Hikmetü'l-İsrâk (İsrâk Felsefesi)*, 614.

<sup>74</sup> Meçin, "Zerdüştilik Ve İsrâkîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra", 26.

<sup>75</sup> Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", 66.

<sup>76</sup> Meçin, "Zerdüştilik ve İsrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri", 68.



hem epistemolojik düzeyde antik İran'dan ve Zerdüştilikten faydalanmış olduğunu göstermesi açısından önemlidir.

Böylece Sühreverdî'nin Zerdüşti öğretilerin kavram ve paradigmasını ya kısmen değiştirerek (Behmen-Nûru'l-akreb) ya da değiştirmeden (Erbâbü'l-envâ yani Türlerin Yöneticisi ve Hurra) aldığını ve İşrâkilerin öncüsü olarak ifade etmiş olduğu Zerdüştin ve antik İran metinlerinin birçok ilkesini kendi İşrâk felsefesine dâhil etmiştir.<sup>77</sup>

## 2. Sühreverdî'nin Temel Kaynakları Olarak Antik İran Kralları

Sühreverdî'nin eserlerinde yer bulan Keyûmers, Ferîdun ve Keyhüsrev isimleri antik İran'ın kâmil insan profilleri olarak İşrâk felsefesinde yer edinmişlerdir. Nitekim bu üç isim birçok metinde peygamberşah olarak yer edinmiştir. Peygamberşah olarak isimlendirilmeleri hem ilahî olan ile ittisali gerçekleştirmeleri hem de yeryüzünde kudretli bir melik olmalarından kaynaklanmıştır. İnsan-ı kâmil konumundaki bu isimlerin yöneticisi oldukları bölgelerde kötünün yerine iyiyi, karanlığın yerine nûrânî ve aydınlık olanı ikame ettikleri kabul edilir.<sup>78</sup> Sühreverdî başta Mutârahât, Hikmetü'l-İşrâk ve İmadiyye olmak üzere birçok eserinde bu üç isme birçok atıf yapar ve onları yeryüzünün adil meliklerinden sayar. Nitekim Sühreverdî bu üç ismin yönetimleri altındaki topraklarda kötülükler ile mücadele ettiklerini, adaleti kemal biçimde uyguladıklarını ve bu açıdan ideal devleti tesis etmiş olduklarını söyler.<sup>79</sup> Sühreverdî'nin bu isimlere yapmış olduğu atıflar felsefesinin etik yönüne ışık tutması açısından önem arz etmektedir.

### 2.1. Keyûmers

Giyeh ve mürden kelimelerinden oluşan Keyûmers ölümlü yaşam, ölüleri diriltten ve yaşayan fânî<sup>80</sup> şeklinde anlamlandırılmıştır.<sup>81</sup> Yine Zerdüştilerin antik kutsal kitapları olan Avesta'da Keyûmers'ten övgüyle bahsedilir.<sup>82</sup> Keyûmers ismi Zerdüşti metinlerinde önemli bir kavram olarak görünmektedir. Nitekim Keyûmers Avesta'nın "Ferverdin Yeşt" bölümüne göre Ahuramazda'nın öğretilerini ilk defa dinleyen kişi olarak görünür ve bu yönüyle övgüye mazhar görülür. Buna bir mükâfat kabûlinden Ahuramazda da Aryan neslini ondan yaratmıştır. Yine Avesta'ya göre yaratılış Keyûmers ile başlamıştır. Bir başka hipoteze göre ise Keyûmers yaratılışın altıncı çocuğu olarak geçer. Zerdüşti öğretilerini barındıran Dinkerd adlı esere göre Keyûmers, Ehrimen'in dünyaya saldırısı ile yaratıcıya yardımcı olmak için yaratılmıştır.<sup>83</sup> Böylece Keyûmers'in antik İran'ın birçok veçhesinde yer alan kült bir isim olduğu görülmektedir.

Dinkerd adlı kitaba göre de Keyûmers insan-ı kâmil olarak karşımıza çıkar. Buna delil olarak da Keyûmers'in ilk defa dinî kâmil bir şekilde kabul etmiş olması gösterilir. Bu açıdan mukaddes anlamına gelen "ahlav" lakabının mazharı olmuştur. Keyûmers'in insanlarla ilgili söz, düşünce ve pratikleri iyidir ve kendisi her zaman yüce sözler söyler. Yine, Dinkerd'e göre dinin nûr ve ışıltısından ötürü Keyûmers uykusundan uyanır, bu mesajlara dikkat kesilir ve netice itibarıyla kendisi de nûrânîliğe bürünür. Bundan dolayı karanlık güçler ve Ehrimen ona yaklaşamaz. Yüce tanrının mesajlarını halka ulaştırır.<sup>84</sup> Öyle anlaşılıyor ki Keyûmers'e nispet edilen bu irfânî yaklaşım Sühreverdî tarafından dikkat çekici bulunmuş ve Keyûmers'in tanrısal, apaçık ve nûrânî olana dikkat kesilmesi Sühreverdî'nin *huzuru* bulmasına vesile olmuştur. Nitekim Sühreverdî'nin apaçıklık

<sup>77</sup> Rahimiyan, *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İşrâk*, 30.

<sup>78</sup> Mehmet Meğin Meçin, "Zerdüştilik ve İşrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2 (Aralık 2022), 261.

<sup>79</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, 154. Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuguha)*, 539.

<sup>80</sup> Haşim Rıza, *Hikmet-i Hüsvânî (Şeyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüşta ta Sühreverdî ve İstımrarı an ta İmrüz)*, (Tahran: İntişârâti Behced, 1379), 417.

<sup>81</sup> Zehra Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, İntişârâti Hermes, Tahran 1398, 3-4.

<sup>82</sup> Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İrani)*, 184.

<sup>83</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 4-5.

<sup>84</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 7-9.

olarak tarif ettiği idrak ile o şeyin hakikati insana hâsıl olur.<sup>85</sup> Nefs varlığının tümünü yüce ilkelere yönlendirdiği vakit ilgisi diğer şeylerden kesilir. Bu aşamada nefis mânevîyat ve nûrânîyetin etkisi altına girer. Öyle ki Sühreverdî açısından bu gark olma veya başka bir ifadeyle fenâ durumu nefsin hüviyetinin yok olmasından ziyade Hakk'a yoğunlaşma şeklinde gerçekleşir.<sup>86</sup> Böylece Keyûmers'in tanrısal mesaja pür dikkat kesilmesi ile Sühreverdî'nin kişinin hüviyetine dokunmaksızın nefsin fenâ bulması ve nûra gark olması açısından ciddi bir benzerlik taşıdığı ve bu bakımdan Sühreverdî'nin Keyûmers'ten etkilenmiş olduğu söylenebilir.

İslâmî dönem kaynaklarında Keyûmers'ten İslâm öncesi dönemde bahsedildiği şekilde söz edildiğini ifade edebiliriz. Buna göre Keyûmers'ten ölümler arasında diri olup konuşan kişi şeklinde söz edilmiş ayrıca kendisinden Şah Fıtratlı olarak bahsedilmiştir. Bîrûnî, Şehrîstânî gibi kaynaklarda kendisinden ilk şah/kral olarak bahsedilir.<sup>87</sup>

*Hikmetü'l-İşrâk* şârihi Şehrezûrî'ye göre Keyûmers üç yüce Hermes'ten birisinin dedesidir ve kendisi Hermes'e gece-gündüz hakkındaki bilgileri öğretmiştir.<sup>88</sup> Ayrıca Zerdüş'ten önceki ilk peygamberin de Keyûmers olduğunu söyler.<sup>89</sup> Netice itibarıyla Keyûmers'in ilk insan, ilk şah, ilk peygamber olması noktasında bazı bilgilerin bize ulaşmış olduğunu görmekteyiz.<sup>90</sup> Yine Keyûmers'in yaratıcıya olan sitayişleri ilk uygulayan kişi olduğu söylenir. Ayrıca Keyûmers'in Hz. Âdem'in kendisi olduğunu söyleyen beyanlar da mevcuttur. Bu kaynak ve açıklamalardan ötürü Sühreverdî Keyûmers'ten "İranî hâkim" olarak söz eder.<sup>91</sup>

Sühreverdî'nin eserlerinde hamâsî ve irfânî ifade ve anlatılar iç içe geçmiş görünmektedir. Bu anlatılar Hermes ve Keyûmers'i başlangıç kabul eder. Nitekim bu isimler manevî ve yüce bir vuslata erişirler.<sup>92</sup> Sühreverdî Keyûmers'in toprak ve sudan istifade ettiğini ve Ahuramazda'nın öğretilerini ilk defa uygulayan kişi olduğunu söyler.<sup>93</sup> Mitolojik dönemde şah fıtratlı olarak betimlenen Keyûmers Sühreverdî tarafından da kabul görür ve "melikü't-tin" olarak betimlenir. Melikü't-tin yönetime vurgu yapması açısından önemlidir. Sühreverdî'ye göre Keyûmers rûhânî süreç ve yönetimi başlatan kişidir. Keyûmers'in kendisinde Hüsrevânî hikmet tecelli etmiştir. Bu hikmet kendisinden sonra müteallih filozoflara geçmiştir.<sup>94</sup>

Sühreverdî kişinin nefsini doğru yola çıkarmasının neticesinde sekîne-yi sâbit mertebesine ulaşacağını ve bu makâm ile kişinin hiçbir mürşide gereksinimi olmayacak şekilde ulvî mertebelere çıkabileceğini söyler. Bu makâm ve mertebe ehli olan kişilerin yüce lezzetleri kendi dünyevî yaşamlarında da tadabileceklerini belirtir. Sühreverdî ulvî ve yüce makâmlara bir son olmadığını da ekler. Bu sonsuz yüce mertebelerin başında kişi nûr-i ğatıf, ortalarında nûr-i tamis'i elde eder. Nûr-i tamis tasavvuf literatüründeki iradî ölümün dengidir. Tamis nûruna nail olanlar fenâfillah mertebesinde dirler. Nitekim Sühreverdî'nin kendisi de tamis nûru için fenâ ve mahv kavramlarını da kullanır.<sup>95</sup> Sühreverdî müteallih olarak nitelendirdiği bazı isimlerle beraber Keyûmers'in de ismini

<sup>85</sup> Sühreverdî, *Hikmetü'l-İşrâk (İşrâk Felsefesi)*, 20.

<sup>86</sup> Dînânî, *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*, 421-2.

<sup>87</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 20.

<sup>88</sup> Şemsüddîn eş-Şehrezûrî, *Nüzhethü'l-Ervah (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, çev. Eşref Altaş (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 152.

<sup>89</sup> Şehrezûrî, *Nüzhethü'l-Ervah (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*, 558.

<sup>90</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 21; Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 154.

<sup>91</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerduşt ta Sühreverdî ve İstimerri an ta İmrüz)*, 418. Firdevsî'nin Şahnâme'sinde ise Keyûmers ilk kez taç giyen bir padişah olarak göze çarpar. Ondan önce insanların yemek pişirmeyi ve giyinmeyi bilmedikleri ifade edilir. Keyûmers'in ilk insan şeklinde geçmesi, yöneticiliği/krallığı ve kendisiyle beraber doğum ve hayata tekabül eden baharın gelmesi İşrâk felsefesiyle uyumlu düşünceler bütünü olarak okunabilir. Ayrıca Firdevsî'nin kendisi de Keyûmers'in metafizik âlem ile irtibatlı olduğunu belirtir. Bkz. Firdevsî, *Şahnâme 1*, çev. Necati Lugal (İstanbul: Alfa Yayınları, 2022), 25-7.

<sup>92</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 31.

<sup>93</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 154.

<sup>94</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 31.

<sup>95</sup> Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuguha)*, 539; Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 32-3.

zikreder. Bu isimleri nûr-i tamis konusunu işlerken ele alır ve bunların iradî ölümü gerçekleştirdiklerini söyler. Sühreverdî'ye göre Keyûmers nûr-i tamis-i elde etmek suretiyle nûra gark olmuş ve bu durum iradî ölüm ile neticelenmiştir. Sühreverdî Keyûmers'in yönetim erkine vurgu yapmak için onu "yeryüzünün meliki" olarak nitelendirir. Nitekim bu yönetim erkinin kendisinden sonra Ferîdun'a ve oradan da Keyhüsrev'e geçtiğini de ekler. Sühreverdî böylesi müteellih hâkimlerin elbiselerini istedikleri zaman çıkarıp, kenara bıraktıkları gibi bedenlerini de bırakarak iradî ölümü her an gerçekleştirebilecek kişiler olarak yorumlar.<sup>96</sup> Sühreverdî her ne kadar nûr-i tamis, hâkim-i müteellih ve hurra ile ilgili konuları birçok eserinde işlemişse de Keyûmers ile ilgili açıklamaları *Mutârahât* eseri ile sınırlıdır.<sup>97</sup>

Keyûmers misal âleminin sembolü konumundaki İranvic'de değişim ve dönüşüm geçirir. Burası iki âlem yani akıllar âlemi ve maddî âlem arasında yer almaktadır. Keyûmers neticede mânevî mertebeleri geçmek suretiyle iklim-i heştom yani misal âlemine yükselmektedir.<sup>98</sup> Hâkimi müteellihin teorik ve pratik yönlerden öne çıktığını belirten Sühreverdî bu kişinin asrının lideri olduğunu söyler.<sup>99</sup> Sühreverdî'nin bu ifadeleri her ne kadar antik İnan bilgeleri olan Keyûmers, Ferîdun ve Keyhüsrev için yorumlanmış olsa da hem teorik hem pratik konularda kabiliyet kazanmış olan kendisine işaret etmesi açısından da anlamlıdır.

## 2.2. Ferîdun

Antik İnan'ın ilk kurumsal ve bürokratik yapısı kabul edilen Pîşdâdi şahlarından olan Ferîdun ejderha öldürücü olarak tasvir edilir. Avesta'da "seryitiyon" ve Hint Vedalar'ında "trayten" şeklinde geçer ve "üç" manasına gelmektedir. Ferîdun'un anlamı ise üç farklı güç ve kudrete sahip anlamına gelmektedir. İsmi Vedalar'da Aptiva şeklinde geçer. Kutsal hum bitkisinden istifade ettiği için ödül mahiyetinde güçlü bir evlat kendisine bahşedilmiştir.<sup>100</sup> Ferîdun'un ismi ve soyu Avesta'da övülür. Avesta'ya göre Ferîdun Atbin'in oğludur ve güçlü bir hanedana sahip biridir. Yine ilgili bölümde Ferîdun'un korkunç devlerle savaştığı ve zalim olarak nitelendirilen Dahhâk'ı yenmek için yapmış olduğu dua nazara verilir.<sup>101</sup> Ayrıca Zerdüşt hariç Atbin hanedanından olan Ferîdun'un ilk defa *hurraya* sahip olduğu ifade edilir.<sup>102</sup> Şahnâme'de Ferîdun'un babasının ismi tıpkı Avesta'daki gibi Atbin olarak geçer. Ayrıca Ferîdun talihin de kendisine yardım ettiği, Cemşid'in haşmet ve görkemine sahip ve Dahhâk ile mücadele eden bir kişi konumundadır.<sup>103</sup> Ferîdun Dahhâk'a karşı zafer kazanmıştır. Bu zafer sonucunda güçlü bir rûhânî anlatıcılık kabiliyeti elde eder.<sup>104</sup> Ayrıca tıp bilgisi sayesinde hastalara şifa ulaştırır. Bu üç özellik Ferîdun'un Avesta'da çıkan bariz kabiliyetleridir.<sup>105</sup>

Zamyadışt'e göre Cemşid'in *hurrasının* ikinci kez kendisinden uçması/gitmesi sonunda Ferîdun bu Morği Yerğan'ı elde etti ve halkın arasından ön plana çıkmıştır ve böylece ejderhalar ile savaşında zafer kazanmıştır.<sup>106</sup> Nitekim Cemşid'den *hurranın* gitmesinin sebebi Cemşid'in imkân ve nimetleri kendi nefisinden bilmesi ve bencillığe kapılması gösterilir.<sup>107</sup> Yeşt'e göre ise bir kuş aracılığıyla Cemşid'den koparılan keya hurrası Athwva/Asuwiye hanedanının bireyi olan güçlü Ferîdun tarafından elde edilir ve böylece Ferîdun keya hurrasına sahip olur. Bunun neticesinde birçok iyi işi sonuçlandırır.<sup>108</sup>

<sup>96</sup> Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuguha)*, 539.

<sup>97</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 34.

<sup>98</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 35.

<sup>99</sup> Purnamdaryan, *Akl-i Sorkh (Şerh ü Tevil-i Dastanha-yi Remzi-yi Suhreverdî)*, 22.

<sup>100</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 35-6.

<sup>101</sup> Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İrani)*, 303.

<sup>102</sup> Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İrani)*, 491.

<sup>103</sup> Firdevsî, *Şahnâme I*, 44-7.

<sup>104</sup> Firdevsî, *Şahnâme I*, 51.

<sup>105</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 36.

<sup>106</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 37.

<sup>107</sup> Mehmet Mekin Meçin, "Zerdüştîlik ve İşrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev", 262.

<sup>108</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsvânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüşt ta Sühreverdî ve İstimrari an ta İmrüz)*, 419.

İslâm sonrası dönem kaynaklarında Efridun olarak karşımıza çıkan Ferîdun, “key” ünvanını kullanan ilk kişidir. Key ise ihtişam ve görkemi ifade eder. Ferîdun Dahhâk’ı yendikten sonra ihtişam ve görkem elde etmiştir.<sup>109</sup>

Sühreverdî Ferîdun’un tamis nûrundan (nûr-i tamis) haber verenlerden olduğunu ve nûrânî sülûka eriştiğini söyler. Nûr-i tamis klasik tasavvuf geleneğindeki fenâfillahın mukabilidir. Nûrânî sülûkun ise hurra olup tanrı tarafından onaylanan nûr anlamına geldiği söylenebilir.<sup>110</sup>

Nefsin nûrânîliğini ifade eden bir kavram olan hurranın birçok çeşidi vardır ve yönetici hurrasına hurra-yı keyanî ismi verilir. Sühreverdî Ferîdun’un adaletle hükmeden bir kral olduğunu ve mertebe olarak “neyirneç”e ulaştığını belirtir. Ferîdun’un “kutsal baba” olarak nitelendirdiği Cebrâil ile ittisal kurduğunu, bunu da tecrit yoluyla gerçekleştirdiğini söyler. Bu sürecin neticesini mutluluk olarak ifade eden Sühreverdî, sülûkun neticesinde ulaşılabilecek en yüce mertebenin bu olduğunu ve bunun Ferîdun tarafından kazanıldığını söyler. Ferîdun Allah’ın nûruyla nûrlanmak suretiyle keyalıkta yaygın bir otorite kazanır. Sühreverdî bu şekilde türüne hükümdar olan Ferîdun’un, otoritesi altındaki köleleri özgürleştirdiğini, adaleti tesis ettiğini, kendi zamanında bolluk ve berekete vesile olduğunu ve bu maddî-manevî mülkü soyuna miras bıraktığını söyler.<sup>111</sup> Sühreverdî’nin Ferîdun ile ilgili olarak aktarmış olduğumuz bu temel düşünceleri esasen rûhânî olan ile ittisal eden bir profil yansıtmakta ve Avesta’da betimi yapılan dindar Ferîdun profili ile de uygunluk arz etmektedir.

Ferîdun’un Nirenc/Nireng mertebesine ulaştığını, bu kavramın dua ve cazibe olduğunu ayrıca bu kavram sayesinde kötülöklere galip geldiğini, bu kavramın ayrıca ayin ve ibadete işaret ettiğini söyleyebiliriz. Birçok farklı nirenc çeşidinin bulunduğu ve bu kavramların gayri adi şeyler için kullanıldığı ve her duruma özgü bir nirenc olduğu belirtilir.<sup>112</sup> Yine nirencin bir tür tılsım olabileceğini, dua ve bedduaya sebep olması için okunabileceğini, yanı sıra şifaya vesile olabilecek nirenc olduğunu belirtmemiz gerekir. Nirencin üzerine dua okunan bir bitki çeşidi olduğu da ifade edilmektedir. Ayrıca Firdevsî’nin kendisi Ferîdun’u efsuncu olarak tanıtır.<sup>113</sup> Nireng ile ilgili tanım ve açıklamalardan hareketle onun aşağı yukarı duaya denk geldiğini söyleyebiliriz.

Sühreverdî’nin aktarmış olduğu tarihî anlatılardan bazılarının Firdevsî anlatılarına benzemediğini ancak Ferîdun noktasında Firdevsî’nin anlatılarına benzer ifadeler seçtiğini görmekteyiz. Bununla beraber Sühreverdî Ferîdun’un tıbbî kabiliyetinden ziyade onun kötülöklere karşı savaşımı üzerinde durduğunu ve maddî şifa verme boyutundan ziyade mânevî şifa verici özellikleriyle ön plana çıkarıldığını belirtebiliriz.<sup>114</sup> Öyle ki Sühreverdî Ferîdun ile Ruh-ul Kuds’un ittisalinde bulduklarını söyler ve Ferîdun’un büyük başarılarında bulunduğunu belirtir. Nitekim ittisalın neticesinde kudret, fazilet, adalet, hayır ve bereketin açığa çıktığını aktarır.<sup>115</sup>

Ferîdun’u bilge kral ve ideal şah olarak tasvir eden Sühreverdî onun adalet ve din ile hükmettiğini anlatır.<sup>116</sup> Keyûmers ile Ferîdun’dan bahseden Sühreverdî böylelikle Pîşdâdi sülalesinden iki kişiyi anar ve onları şah fitratlı olarak anlatır. Bu da bu iki keya önderinin ideal şehirlerin kurucusu olmasından kaynaklanmaktadır. Bu ideal şehirler aynı zamanda rûhânîdirler. Ferîdun kötülöğü temsil eden Dahhâk’ı yenmiş ve hurranın sahibi olmuştur. Böylece kendi mülkünde karanlığın izini silip mülkünü aydınlığa çıkarmıştır. En üst derecedeki mânevî sülûk makâmına da

<sup>109</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 38.

<sup>110</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 155.

<sup>111</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu’l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*, 154.

<sup>112</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 45.

<sup>113</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerduşt ta Sühreverdî ve İstımrari an ta İmrüz)*, 419-20.

<sup>114</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 46.

<sup>115</sup> Purnamdaryan, *Akl-i Sorkh (Şerh ü Tevil-i Dastanha-yi Remzi-yi Suhreverdî)*, 22.

<sup>116</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 156.

erişen Ferîdun nûr-i tamisa erişen fazilet sahibi kişilerden olmuştur. Tanrının zatında mahiyeti yaşayan Ferîdun fenâfillahu tecrübe etmiş kişiler arasına girer.<sup>117</sup>

### 2.3. Keyhüsrev

Zerdüştilerin kutsal kitabı Avesta'da övülen bir diğer isim Keyhüsrev'dir. Keyhüsrev antik İnan ülkesinin pehlivanlığını ve kudretini temsil eder; mal ve servet sahibi bir kişi olarak aktarılır. Ayrıca Keyhüsrev'in yaratıcıya dua ederek kötüler, zalimler ve devler ile savaşımında yaratıcıdan yardım istediği ve bunların tuzaklarına düşmekten yaratıcıya sığındığı belirtilir.<sup>118</sup> Ayrıca Ferîdun birçok faziletli isim arasında zikredilir ve ruhu övülür.<sup>119</sup>

Key ile Hüsrev kelimelerinden oluşan Keyhüsrev antik İnan'ı bir araya getirip güçlendiren kişi kabul edilmektedir. Dinkerd'e göre Keyhüsrev daha dünyaya gelmeden maddî âlemdeki olaylardan haberdar olup, bunlara müdahale edebilmiştir. Buna göre tanrı Keykavus'un ruhunu almak ister ancak Keyhüsrev'in ruhu tanrıya; eğer ceddini öldürürse Siyaveş'in doğamayacağını yani kendisinin vücuda gelemeyeceğini<sup>120</sup> ve taşkınlık yapan Turan'a karşı savaşamayacağını söyler.<sup>121</sup> Mitolojik anlatılardaki Keyhüsrev profilinin insanlığı kurtuluşa erdirip, cennete yönelten "mehdivari" bir tasvir olduğunu söyleyebiliriz.<sup>122</sup> Kötüler ve kötülüklerle mücadele eden Keyhüsrev kişiliğinin bazı kaynaklarda kral Arthur'un meşhur efsanevi savaşçısı Parsifal ile karşılaştırıldığını da görmekteyiz.<sup>123</sup> Nitekim Keyhüsrev ışık, güneş ve özgürlük sembolü olarak gösterilirken karşısında konumlandırılan Efrasyap ise yıkımın, karanlığın ve zulmetin sembolü olarak betimlenir.<sup>124</sup>

Mino-yi Hired, Yeşt ve Dinkerd eserlerinden hareketle Keyhüsrev için çizilen profilin bir peygambere çizilen profil gibi olduğu; bilge ve kültürlü olduğu, İzedi *hurradan* nasiplendiği, izzet ve azamete sahip olduğu söylenmektedir.<sup>125</sup> Keyhüsrev bu peygambervari özelliklere sahip olmasaydı hilekâr ve büyük bir orduya sahip olan Efrasyab'a karşı galip gelemeyecekti.<sup>126</sup>

İslâm tarihçisi olan Mesudî ve Mühellebî, Keyhüsrev'in çocuğu olmadığını ve bu durumun onun ilahî inzivasının neticesi olduğunu yazarlar. Bîrûnî ise onun göğe yükseldiğini aktarır.<sup>127</sup> Firdevsî ise bu üç ismin aktardıklarının paralelinde olacak şekilde Keyhüsrev'in bir son sefere hazırlandığını ve bundan kastının ise miraç olduğunu yazar. Ruhânî çağrıya icabet edildiğinin söylenmesinden olsa gerek Sühreverdî bazı antik İnan şahlarını peygamber olarak tanıtır.<sup>128</sup> Keyhüsrev'in maddî olanı arkasında bırakarak manaya yönelmesi sûfilere, İbrahim Ethem'e ve Buda'ya benzetilir.<sup>129</sup> Keyhüsrev Efrasyab'ı yener, bunların beraber 60 senelik yönetiminin ardından "fâhr ve gurur korkusundan ötürü" saltanatını terk ederek, inzivaya çekilir.<sup>130</sup> Efrasyab'ın Kengdj'dan kaçması neticesinden Keyhüsrev tapınakta duaya durur. Aynı zamanda Ferîdun'un

<sup>117</sup> Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuğuha)*, 539; Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 43; Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüş ta Sühreverdî ve İstirrari an ta İmrüz)*, 418.

<sup>118</sup> Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İrani)*, 306.

<sup>119</sup> Dusthah, *Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İrani)*, 426.

<sup>120</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 46-7.

<sup>121</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüş ta Sühreverdî ve İstirrari an ta İmrüz)*, 430.

<sup>122</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 47.

<sup>123</sup> Daryuş Şayegan, *Henry Corbin (Afak-ı Tefekkür-i Manevî Der İrani İslâm)*, çev. Bakır Perham (Tahran: Neşr û Pejuheş Ferzan Ruz, 1387), 314.

<sup>124</sup> Meçin, "Zerdüştilik ve İşrâkilikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev" 265.

<sup>125</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 159.

<sup>126</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 53.

<sup>127</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 53-4.

<sup>128</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüş ta Sühreverdî ve İstirrari an ta İmrüz)*, 424-25.

<sup>129</sup> Mustafa Azmayiş, *Ba Firdevsî (Sülûki Süfîyane Ta Didar-i Simurg)*, (Tahran: İntişârât-i Hakikat, 1380), 36.

<sup>130</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 56-7.

soyundan hurra sahibi, bilge Hum Keyhüsrev'e yardıma gelir. Böylece aynı zamanda yaşamış birden fazla kişinin *hurra*ya sahip olabileceğini görmekteyiz.<sup>131</sup>

Sühreverdî Keyhüsrev'i insân-ı kâmil ve hâkimi müteallih modeli görmesinden ötürü onu çokça ön plana çıkarır.<sup>132</sup> Nitekim Hüsrevâniler ismini bile Keyhüsrev'den ilhamla kullanmıştır zira Sühreverdî antik İran'ı İslâm düşünce geleneğine ve bilhassa sûfilere bağlamaktadır öyle ki Keyhüsrev'i Ferîdun üzerinden Keyûmers'in nesline bağlar.<sup>133</sup> Ayrıca Keyhüsrev'in Zerdüşt'ten önce yaşamış olduğunu söyler.<sup>134</sup>

Sühreverdî ikinci keyanın Keyhüsrev olduğunu, Keyhüsrev'in yüce kulluk haletinden ötürü gaybdan haber aldığını ve "kutsal baba" ile ittisal gerçekleştirdiğini yazar. Buna göre Allah'ın nûruyla nûrlanan Keyhüsrev yüce mânevî âlemlere çıkar ve yüce nûrların kendisine mukabelede bulunmasından ötürü keya hurrasını kazandığını ekler. Bu hurra iktidar ve yönetim tarafı ağır bastığından diğerlerini kendisine boyun eğdiren bir tılsım görevi görmektedir. Bu hurranın gücü sayesinde asilerle de savaştığını söyler ve bu bağlamda Efrasyab'ı öldürdüğünü belirtir.<sup>135</sup> Sühreverdî'nin burada kullanmış olduğu kutsal baba kavramının Rûhu'l-Kuds'a tekabül ettiğini söylememiz gerekmektedir.<sup>136</sup> Sühreverdî'ye göre Keyhüsrev hem aziz hem de erdemli meliktir. Sekînet mertebesine ulaştığı için Keyhüsrev'in unsurlar üzerinde iradesinin bulunduğunu söyler. Dinî öğretilerle hemhal olmasından ötürü celâl nûrlarının Keyhüsrev'de çok olduğunu ekler.<sup>137</sup>

Sühreverdî Keyhüsrev'i insanı zulmet karanlıklarından çıkarıp aydınlığa yönelten bir şahsiyet olarak tanır. Böylece Keyhüsrev gibi antik bir şahsiyetin irfânî alana kanalize edildiği görülmektedir. Bu alan geçişinin anahtarı bir bakıma hurra kavramında saklıdır. Nitekim Ferîdun'un Dahhâk'a ve Keyhüsrev ile Rüstem'in Efrasyab'a karşı savaş meydanlarında kahraman bir şekilde vermiş oldukları mücadeleler irfânî bir perspektifle yorumlanıp mana ile maddenin çarpışması formunda anlatılmaktadır.<sup>138</sup> Yine Sühreverdî sembolik-irfânî risalesinde Efrasyab'ı öldüren kişinin Rüstem olduğunu ancak Rüstem'in de Efrasyab karşısında zor bir duruma girdiğini ve bunun üstesinden Simurg yardımıyla gelebildiğini aktarır. Her ne kadar Efrasyab'ı ortadan kaldıran iki farklı kişi varsa da her iki isimde de ortak olan nokta kötülükleri ile ön plana çıkan Efrasyab ve metafizik âleme işaret eden Simurg'dur.<sup>139</sup> Keyhüsrev görkem ve ihtişamının zirvesinde iken mana âleminden kendisine yapılan çağrıya icabet eder. Böylece taht ve tacını arkasında bırakarak ülkesini terk eder ve ilahî olana yönelir. Sühreverdî böylesi bir melikin asırlardır yeryüzünde hüküm sürmemiş olduğunu söyler. Böylesi maddî ve mânevî bir kahramanın cazibesine kapılan Sühreverdî onun Hakk'a yöneldiğini söylediği güne selam gönderir.<sup>140</sup>

Sühreverdî'ye göre celâl ve cemâl nûrlarını kendisinde cemen Keyhüsrev bunları keya hurrası sayesinde yapabilmıştır. Keya hurrasını kazanabilmenin ise yedi şartı bulunmaktadır: Düşünceleri melekût âlemi ile saflaştırmak, maddî lezzetlerde perhiz yoluna gitmek, gece namazları kılmak, ilahî mesajı bolca okumak, zihni latif düşünceler ile arındırmak, nefsi bazı vakitler neşelendirmek, yüce âleme itaat ve münacat.<sup>141</sup>

<sup>131</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 62.

<sup>132</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüşt ta Sühreverdî ve İstimrari an ta İmrüz)*, 422.

<sup>133</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 67.

<sup>134</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerdüşt ta Sühreverdî ve İstimrari an ta İmrüz)*, 429.

<sup>135</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 156.

<sup>136</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 158.

<sup>137</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 156.

<sup>138</sup> Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*, 159-60.

<sup>139</sup> Şahabeddin Sühreverdî, *Akl-i Sorkh*, Hazırlayan, Hüseyin Müfid, (Tahran: İntişârât-i Mevla, 1393 (Miladi 2014), 11.

<sup>140</sup> Sühreverdî, *el-Elvâhu'l-İmâdiyye (Hikmet Levhaları)*, 156.

<sup>141</sup> Zara, *Tebarname-yi İşrâkiyan*, 67-8.

Yukarıda tamis nûru ile ilgili birçok açıklama yapıldı. Sühreverdî tamis nûrunu elde edenler arasında Keyhüsrev'in de ismini zikreder.<sup>142</sup> Nitekim antik Pehlevî metinlerine göre Keyhüsrev'in henüz dünya hayatında iken tıba-ı tammı (göksel ikizi) ile mülakat ettiği ifade edilmektedir. Bununla beraber bu görüşme ve mülakat ile ilgili kayıtlara Sühreverdî'nin ulaşmış olma ihtimali olsa da günümüze ulaşan bir kaynağın bulunmadığını da ifade etmemiz gerekmektedir.<sup>143</sup>

## Sonuç

İslâm düşünce geleneğinin önemli ekollerinden biri İşrâk felsefesidir ve bu ekol Sühreverdî tarafından ontolojik, epistemolojik ve etik boyutlarıyla tesis edilmiştir.

Sühreverdî kendi felsefesini bir inşâdan ziyade ihyâ olarak görmektedir. Nitekim kendisi İşrâkî felsefenin köklerini Hermes'e bağlar ve hikmetin Hermes üzerinden Doğu ve Batı olmak üzere iki farklı temel zeminde geliştiğini belirtir. Bu felsefenin Batı kanadında Asklepios, Emdedokles, Pisagor(cular) ve Platon(cular) eliyle sembolik bir formda geliştiğini beyan eder. Sühreverdî Doğu yakasında ve İnanî zeminde ise Keyûmers, Ferîdun ve Keyhüsrev eliyle ortaya çıktığını ayrıca Zerdüşti öğretiler formunda belirlediğini söyler. Sühreverdî'nin İşrâk felsefesini ihyâ ederken başvurmuş olduğu bu kaynaklar onun ezeli hikmetin belli bir geleneğe tabi olmadığını vurgulamak istemesinin sonucudur. Bu bakımdan İşrâk felsefesinin hikmetin birliğini ifade etmenin özgün bir yorumu olduğu söylenebilir. Nitekim Sühreverdî'nin kendisi de hikmetin tek bir yere ve sınırlanmış bir zamana ait olmadığını beyan eder. Sühreverdî'nin antik Yunan ve antik İnan'dan zikrettiği isimleri de bunun delili olarak görmek mümkündür.

Sühreverdî özelinde İşrâk felsefesinin antik İnan kaynaklarının görünümü, yaratıcı ile ittisal etmiş olan şahıların görünümü konumundadır. Nitekim Keyûmers profili hem antik Pehlevî kaynaklarında hem İslâm sonrası dönem kaynaklarında hem de İşrâk felsefesinde yaratıcının öğretilerine kulak veren, bunları belli bir temele ve sisteme oturtan filozof-yönetici tipidir. Sühreverdî Keyûmers'ten önce insanlığın zulmet karanlıklarında olduğu ve Keyûmers ile İşrâkî aydınlanmanın ufukta belirmiş olduğunu yazar.

Sühreverdî Keyûmers'ten sonra Ferîdun'un benzer işler gerçekleştirdiği söyler. Bununla beraber Ferîdun ile Keyûmers arasında belirtilmemiş bir zaman aralığı olduğu ve bu dönemde yaşamış olan bazı hâkimlerin gevşeklik ve adaletsizlik göstermelerinden ötürü metafizik gücün kendilerinden alındığını ve Ferîdun'un iyi işler gerçekleştirmesinin neticesinde hurra olarak nitelendirdiği metafizik gücü tekrar kazandığını ifade eder. Ferîdun İşrâk felsefesinde sarayına çekilmiş bir kral profilinden öte bizzat kötüler ve kötülüklerle mücadele eden bir kahraman silüetinde de görünür. Buna göre Ferîdun elde etmiş olduğu metafizik güç ile zalim olarak nitelendirilen Dahhâk'ı yenmiş ve memleketinde adaleti tesis etmiştir.

İşrâkî felsefedeki bir diğer özgün görünüm Zerdüştilik'tir. Zira Zerdüşti öğretilerdeki minu (manevî) ve giti (maddî) kavramlarının zaman içerisinde iki ezeli varlığa yani Ahuramazda ve Ehrimen'e dönüştüğünü söyleyen Sühreverdî bu ikici yapıyı kabul etmez. Ona göre bu iki varlık ve tanrı anlayışı ilhadî bir yapıdır ve Goştasp sonrası ortaya çıkmıştır. Böylece Sühreverdî'nin zaman içerisinde bozulduğunu söylediği antik İnan öğretilerini tek yaratıcı ekseninde ve hikmet kavramı çerçevesinde yorumladığı görülmektedir.

Sühreverdî'nin Keyûmers ile başlatmış olduğu antik İnan düşüncesinde bir yapı değişikliğine de dikkat çekmiş olduğunu belirtebiliriz. Zira hamasî edebiyat ve söylemlerin irfânî bir zemine çekildiği görülmektedir. Bu bağlamda Efrasyab ile maddî mücadelesinde galip çıkan Keyhüsrev'in kendi benliğine ve nefesine yenilme korkusundan dolayı göksel çağrıya cevap vererek manevî olana

<sup>142</sup> Sühreverdî, *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuguha)*, 539, Muvahid, *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddîn Sühreverdî)*, 158.

<sup>143</sup> Rıza, *Hikmet-i Hüsrevânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerduşt ta Sühreverdî ve İstimrari an ta İmruz)*, 430.

yöneldiği yahut bir başka ifade ile belirtilecek olursak hicret ettiği görölmektedir. Maddî kötölüğün alt edilmesinden sonra manevî olana yönelişin Hz. Peygamber'in söylemlerinde İslâm düşünce geleneğindeki büyük cihada denk geldiği söylenebilir. Bu şekilde Sühreverdî'nin antik İran düşüncesini İshrâkî bir çerçevede İslâm düşünce ve irfânına dâhil etmiş olduğu ifade edilebilir.



### Kaynakça

- Alıcı, Mehmet. "Sühreverdî'nin İşrâk Felsefesi ve Kadim İnan Dinleri (Hikmet'1-İşrâk Özelinde)". *Sühreverdî ve İşrâk Felsefesi*. ed. Nesim Doru vd. İstanbul: Divan Kitap, 2015.
- Azmayış, Mustafa. *Ba Firdevsî (Sülûki Sûfiyane Ta Didar-i Simurg)*. Tahran: İntişârât-ı Hakikat, 1380.
- Bihîştî, Muhammed. "Hastgah ve Pişine-yi Hikmet-i İşrâk". *Feslname-yi İlmi-Pejuheşi-yi Danışgah-i 15/1* (1392), 121-137.
- Corbin, Henry. *İslâm Felsefesi Tarihi (C. I)*. çev. Hüseyin Hatemi. İstanbul: İletişim Yayınları, 2013.
- Corbin, Henry. *Revabıt-i Hikmet-i İşrâk ve Felsefe-yi İnan-i Bastan*. çev. Ahmed Ferdid-Abdülhamit Gülşen. Tahran: İntişârât-ı Müessesesi-yi Pejuheşi-yi Hikmet ve Felsefe-yi İnan, 1382.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *İşrâkîliğe Giriş (Sühreverdî Felsefesinde Akıl ve Sezgi)*. çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Dînânî, Ğulâmhüseyin İbrâhîmî. *Şua-yı Endişe ve Şühûd der Felsefe-yi Sühreverdî*. Tahran: Neşr-i Hikmet, 1400.
- Avesta (Kohenterin Srudha ve Metinha-yi İnanî)*. çev. Celil Dusthah. Tahran: İntişârât-ı Morvarid, 1379.
- Firdevsî. *Şahnâme 1*. çev. Necati Lugal. İstanbul: Alfa Yayınları, 2022.
- Gündüz, Şinasi. "Mecûsîlik". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/279-284. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.
- Hacegiri, Tahire; Horasani, Fehime. "Berresi-yi Nakşi Se Arif-i Ğutte-yi Qums der Hıfz u İstimrar-i Endişe-yi Hüsrevânî ve Hikmet-i İşrâk". *Mütalaat-i İrfani (Mecelle-yi İlmi-Pejuheşi)*. Danışkede-yi Edebiyat ve Zebanhayi Harici-yi Danışgah-i Kaşan, 22, (1394). 65-88.
- Hakikat, Abdülrefî. *Sühreverdî (Şehid-i Ferhengi Milli-yi İnan)*. Tahran: İntişârât-ı Behced, 1378.
- İbn Fâtik, Mübeşşir. *Muhtâru'l-Hikem ve Mehâsinu'l-Kelim (Hikmetli Sözler ve Güzel Deyişler)*. çev. Osman Güman. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Kediver, Muhsin. "Kitapşinasi-yi Tevsifi-yi Felsefe-yi İşrâk". *Müntehab-i ez Makalat-i Farsi Derbare-yi Şeyh-i İşrâk Sühreverdî*. ed. Hasan Seyyid Arab, Tahran: İntişârât-ı Şefî, 1378.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Hermes". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 17/228-233. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Kızıl, Hayreddin. *Mecusilikte Ateş Sembolü*. Diyarbakır: Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı Yayınları, 2022.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlikte Ateş Felsefesi". *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2022), 525-539.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlik Arasında Bir Karşılaştırma: Melek Fikri". *Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 17/33 (2009/1), 65-96.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlikte Güneş Fenomeni". *Journal of History School* 57 (2022), 1539-1553.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlikte İnsân-ı Kâmil Örneği: Keyhüsrev". *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 258-274.
- Meçin, Mehmet Mekin. "Zerdüştilik ve İşrâkîlik'te Tanrısal Karizma: Hurra". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 (2021), 21-33.
- Muvahid, Samed. *Serçeşmeha-yi Hikmet-i İşrâk (Nigah-i Be Menabii Fikrî-yi Şeyhi İşrâk Şahabeddin Sühreverdî)*. Tahran: İntişârât-ı Ferarevan, 1374.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *Se Hekimi Moselman*. çev. Ahmed Aram. Tahran: İntişârât-ı Emir Kebir, 1386.
- Purnamdaryan, Taki. *Akl-i Sorkh (Şerh û Tevil-i Dastanha-yi Remzi-yi Sühreverdî)*. Tahran: İntişârât-ı Sokhen, 1392.

- Rahimiyan, Said. *Mukaddime-yi Ber Hikmet-i İshrâk*. Tahran: Neşr-i Nigah-i Muasır, 1397.
- Rıza, Haşim. *Hikmet-i Hüsvânî (Seyri Tatbiki-yi Felsefe ve Hikmet ve İrfan der İrani Bastan ez Zerduşt ta Sühreverdî ve İstirrari an ta İmrüz)*. Tahran: İntişârât-ı Behced, 1379.
- Sühreverdî, Şahabeddin. *Akl-i Sorkh*. Haz. Hüseyin Müfid. Tahran: İntişârât-ı Mevla, 1393.
- Sühreverdî, Şahabeddin. *el-Meşari ve'l Mutârahât (Rahha ve Goftuguha)*. çev. Seyyid Sadreddin Tahiri. Tahran: Meclis-i Şura-yi İslâmi, 1385.
- Sühreverdî Şihâbüddîn. *el-Elvâhu'l-İmadiyye (Hikmet Levhaları)*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın-Arsan Taher. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Hikmetü'l-İshrâk (İshrâk Felsefesi)*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, çev. Eyüp Bekiryazıcı-Üsmetullah Sami, 2015.
- Sühreverdî, Şihâbüddîn. *Kitâbü't-Telvîhât (Hikmet Parıltıları)*. çev. Ahmet Kamil Cihan-Salih Yalın. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Sühreverdî, Şahabeddin. *Nur Heykelleri – Tasavvufun Kelimesi – Burçlar Risalesi*. çev. Ahmet Kamil Cihan, vd. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017.
- Şayegan, Daryuş. *Henry Corbin (Afaq-ı Tefekkür-i Manevî Der İrani İslâm)*. çev. Bakır Perham. Tahran: Neşr ü Pejuheş Ferzan Ruz, 1387.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Hikmetü'l-İshrâk Şerhi*, çev. Tahir Uluç. İstanbul: Ketebe Yayınları, 2021.
- Şehrezûrî, Şemsüddîn. *Nüzhâtü'l-Ervâh (Bilgelerin Tarihi ve Özdeyişleri)*. çev. Eşref Altaş. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.
- Yesribî, Seyyid Yahya. *Hikmet-i İshrâk Suhreverdî (Gozariş-i Hikmet-i İshrâk ba Tatbik û Nakdi Hemrah ba Metni Hikmet-ül İshrâk)*. Kum: Muessese-yi Bostan Kitab, 1399.
- Yezdanpenah, Seyyid Yedullah. *Hikmet-i İshrâk (Gozariş, Şerh ve Senciş-i Destgah-i Felsefi-yi Şeyh Şahabeddin Suhreverdî) C. I*. Thk. Mehdi Alipur. Kum: Sazıman-i Mütalaa ve Tedvin-i Kutub-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400.
- Zara, Zehra. *Tebarname-yi İshrâkiyan*. Tahran: İntişârât-ı Hermes, 1398.
- Zebihî, Muhammed. *Felsefe-yi İshrâk (Daveriha, Şinakhşinasi ve Nizami Nûri)*. Tahran: Sazıman-i Mütalaa ve Tedvin-i Kitab-i Ulum-i İnsani-yi Danışgahha, 1400.





**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2023, 6(2): 157-174

## **Osman b. Affân Muşhafı ve Fas-Endülüs Muşhaf Yazım Geleneğine Etkisi**

مصحف عثمان بن عفان وأثره في تقاليد كتابة مصاحف المغرب والأندلس

**The Mushaf of Uthman bin Affan and its impact on the traditions of writing the  
Muşhaf in Morocca and Andalusia**

**Ziyad RAVAŞDEH**

Doç. Dr, İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, TİB Tefsir Anabilim Dalı/  
Istanbul University, Faculty of Theology, Islamic Studies, Department of Qur'anic Exegesis  
İstanbul/Türkiye

ziyad.ravasdeh@istanbul.edu.tr

ORCID: Org/0000-0002-1759-0882

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 3 Ekim 2023 / 3 October 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 30 Kasım 2023 / 30 November 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 30 Aralık 2023 / 30 December 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** <https://doi.org/10.47145/dinbil.1370801>

Bu Makale SBA-2022-38336 numaralı İstanbul Üniversitesi BAP projesi kapsamında hazırlanmıştır. This article was prepared within the scope of Istanbul University BAP project numbered SBA-2022-38336.

**Atıf / Citation:** Ravaşdeh, Ziyad. "Osman b. Affân Muşhafı ve Fas-Endülüs Muşhaf Yazım Geleneğine Etkisi". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2023):157-174. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1370801>

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Bu çalışma, tarih boyunca Resm-i Meşâhif-i Osmâniyye'nin özellikleri ile bunun Fas ve Endülüs'te yaygınlık kazanan Resm-i Osmâniyye'nin imlâ yöntemine etkisini ele almaktadır. Meşâhifü'l-emşâr resmi bağlamında Meşrik ve Mağrip meşâhifi arasında karşılaştırma yapılmasının yanı sıra i'câm meseleleri ve noktalama işaretleri de işlenmektedir. Ayrıca dönüşümlü olarak ele alınan kavramlara analitik bir metotla yaklaşılmış, Resm-i Meşâhif ilmini oluşturan temel kaynaklar genel yaklaşımlarına tabi olunmuştur. Ardından tümevarım yöntemiyle Resm-i Meşâhif ilim nazariyesiyle erken dönem el yazmalarından bazıları karşılaştırılmıştır. Çalışmanın en temel amacı Hz. Osman Muşhaf'ının el yazması halinin Fas ve Endülüs resm-i Muşhaf'ına olan etkisinin açıklanmasıdır. Objektif sonuçlara ulaşmak için hem teorik hem de uygulama açısından konu tetkik edilmiştir. Araştırmanın özgünlüğü, başta Ebû Amr ed-Dâni (ö. 444/1052) olmak üzere Muşhaf imlasıyla ilgilenen bazı âlimler tarafından şart koşulan Muşhaf'ın resminin usullerine ilişkin kuralların Fas ve Endülüs el yazması Mushaflarındaki durumu örneklerle incelenmesidir. Aynı zamanda Osman b. Affân Muşhaf'ının dini değeri ile Kuzey Afrika ve Gırnata Muşhaflarının yazımına etkisi de ortaya çıkarılmıştır. Öte yandan, Meşrik ve Mağrip Muşhaflarının resmi için, muteber kaynaklarda yer alan "Resm" ilkelerinin kuralları ile karşılaştırılmıştır. Dolayısıyla bu çalışma erken dönem el yazma Endülüs ve Fas mushaflarını ayrıntılı olarak ele almaktadır. Çalışmanın giriş bölümünde kûfi hat mefhumu ve bunun resm-i mushafla ilişkisi kaynaklara dayalı olarak ortaya konulmaktadır. Çalışma, üç ana eksen temel almıştır. Bunlardan ilki, tarihsel olarak Fas ve Endülüs mushaflarının kavramsal anlamını kaynaklara dayanarak incelemektedir. Burada ayrıca bu mushaflar, Kuzey Afrika ve Güney Avrupa'daki fetih hareketleri, uygarlık ve İslam medeniyetiyle ilişkilendirilmiştir. İkinci eksen, Fas ve Endülüs Meşâhif yazısının özellikleri ve bu muşhafların hicrî I. yüzyılda "hatt-ı yâbis" (Hicâzî/Kûfi) diye isimlendirilen bir hatla yazılmış olan "Meşâhif-i Osmâniyye" tarzına uygunluklarının incelenmesidir. Ayrıca bu Meşâhif'in, Ebü'l-Esved ed-Düelî'nin (ö. 69/688) tesis ettiği ve Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî'nin (ö. 175/791) geliştirdiği nokta ve harekeleme kurallarıyla alakalarına da değinilmiştir. Bu hususlar Mağrib (Fas, Tunus, Endülüs) ve Meşrik mushafları özelinde karşılaştırmalı olarak araştırılmıştır. Yine bu mushaflar, ed-Dânî ve resm-i Mushafla ilgilenen diğer alimlerin işaret ettikleri yönde kaynaklara dayalı olarak ve etimolojik açıdan ele alınmıştır. Bir taraftan da erken ve modern el yazması Mushaflar kodikolojik cihetten araştırılmıştır. Bunun yanı sıra matbu ve el yazması halinde bulunan Fas ve Endülüs mushaflarında gerek harf gerekse kelime cihetinden kitâbet-i Mesâhif-i Osmâniyye'nin en önemli özellikleri açığa çıkarılmaya çalışılmıştır. Son eksen ise, Fas ve Endülüs'te Kur'ân imlâsıyla ilgilenen alimlerin belirledikleri Muşhaf-ı şerif yazımında, harf ve kelime resminin sistematik olarak zabt edilmesi konusunu ele alan el-makâsîdu't-tahsîniyye etrafında çevrenmektedir. Mağrib ve Meşrik mushaflarının karşılaştırılması metodunun esas alındığı çalışmada medeniyet ve uygarlığın, mushafların süslenmesi ve tezhibinin yanı sıra vakfetme üslubundaki duruma etkisi de sanatsal açıdan incelenmiştir. Çalışmada ulaşılan en bariz sonuca göre kûfi yazımından sülûse ve aklâm-ı sitte'ye intikal eden meşrik ehlinin aksine Fas ve Endülüs ehli Muşhaf'larında Hicaz yazısını geliştirmiş, güzelleştirmiş ve yazım hususunda onu merkezî bir konuma getirmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Tefsir, Hz. Osman Muşhafı, Fas Muşhaf'ları, Endülüs Muşhaf'ları, el-Kûfiyyü'l-Mağribî, el-Kûfiyyü'l-Meşrikî, Resm-i Muşhaf.

## المخلص

تتناول هذه الدراسة خصائص رسم المصاحف العثمانية وأثرها في طريقة رسم المصحف الشريف في المغرب والأندلس عبر التاريخ، وكما أنها تتضمن مقارنة بين المصاحف المشرقية والمغربية في سياق رسم مصاحف الأماص، ومسائل الإعجام وتنقيط الحروف. وجاءت الدراسة وفق المنهج التأثيلي الذي يُوصَلُ للمفاهيم المتناولة تداولياً، وأُتبع بذلك المنهج الوصفي لتناسبه مع دراسة المصادر الأساسية المؤسّسة لهذا العلم، ثم المنهج الاستقرائي لمقارنة نظرية علم هجاء المصاحف ورسمها مع المصاحف المخطوطة المبكرة، ثم المنهج المقارن لبيان تأثير المصحف العثماني في رسم المصاحف المغربية والأندلسية المخطوطة منها، وجاءت هذه المنهجيات متناسبة مع موضوع البحث للوصول إلى نتائج علمية موضوعية من جهة المقابلة بين النظرية والتطبيق. وتكمن أصالة البحث في الدراسة الاستقصائية للمصاحف المغربية والأندلسية المخطوطة عبر التاريخ، وعرضها على شكل نماذج تظهر بها قواعد أصول الرسم المصحفي التي نص عليها علماء الهجاء كالداني (ت. 1052/444) وغيره من علماء الرسم، بالإضافة إلى إبراز القيمة الدينية لمصحف عثمان بن عفان وأثره في كتابة مصاحف شمال إفريقيا والأندلس. من جانب آخر تم عقد مقارنة لرسم المصاحف المشرقية والمغربية مع مقارنة كل منهما مع قواعد أصول الرسم والهجاء. تتضمن هذه الدراسة مسألة المصاحف الأندلسية والمغربية المخطوطة في القرون المبكرة بشكل أساسي، فتم التأصيل لمفهوم الخط الكوفي من ناحية تداولية، وعلاقته بالرسم المصحفي (الكوفي المصحفي) في مقدمة هذا البحث، والبحث يقوم على ثلاثة محاور رئيسية؛ كان أولها تأصيل المعنى المفاهيمي للمصاحف المغاربية والأندلسية من الناحية التاريخية، من حيث ملازمة انتشار المصاحف في شمال إفريقيا وجنوب أوروبا لحركة الفتوحات وال عمران والمدنية الإسلامية، وكان المحور الثاني يدور حول خصائص الكتابة المصحفية المغاربية والأندلسية والتزامهم بكتابة المصاحف على طريقة المصاحف العثمانية التي كتبت بـ"الخط اليباسي" (الحجازي/الكوفي) في القرن الهجري الأول؛ مع إظهار قدرتهم على تحسينه وتطويره إلى الخط المبسوط، وتم التطرق إلى علاقة هذه المصحف بقواعد النقط والإعجام التي أسسها أبو الأسود الدؤلي (ت. 688/69) وطورها الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791/175)، وتم بحثها في المصاحف المغاربية والمشرقية بشكل مقارن؛ من زاوية معرفية تأصيلية تأثيلية أشار لها علماء الهجاء كالداني، ومن زاوية كودولوجية (الإكتناه) للمخطوطات المصحفية المبكرة والحديثة، بالإضافة إلى إبراز أهم معالم الكتابة العثمانية في المصاحف المغربية والأندلسية المخطوطة منها والمطبوعة، سواء أكان بشكل الحروف أو الكلمات. والمحور الأخير كان يدور حول مسألة المقاصد التحسينية في كتابة المصحف الشريف في المغرب والأندلس من خلال ضبط رسم الحروف والكلمات بشكل ممنهج وفق ما نصَّ عليه علماء الهجاء، إضافة إلى علاقة المدنية والحضارة بالطراز الفني في زخرفة المصاحف وتذهيبها وأسلوب وقفها. وغلب على الدراسة المنهج المقارن بين المصاحف المشرقية والمغربية، ومن أبرز نتائج البحث أن المصاحف المغربية والأندلسية حسنت الخط "اليباسي/الكوفي" في المصاحف العثمانية، وجعلته مركزاً في الكتابة، ثم طوره من اليباس إلى "اللين" لسهولة قراءته؛ مع حفاظهم على معالم الكتابة المصحفية للحروف والكلمات، وإبقائهم على صور معالم الإعجام التي نص عليها أبو الأسود الدؤلي والخليل بن أحمد الفراهيدي؛ على عكس أهل المشرق الذين انتقلوا في رسم المصاحف الشريفة من الخط الكوفي المصحفي إلى التلث والأقلام الستة.

**الكلمات المفتاحية:** التفسير، المصاحف العثمانية، المصاحف المغربية، المصاحف الأندلسية، الكوفي المشرقي، الكوفي المغربي، رسم المصحف.

**Abstract:**

This study deals with the characteristics of the Ottoman Maşāḥif (Folios/Quran) and their impact on the way the Muşhaf (Folio) was written in Morocco and Andalusia throughout history. It also compares the Eastern and Moroccan Maşāḥif in the context of the writing in the cities, and the issues of vowel marks (Alnaqt) and consonant pointing (i'jām). The study was conducted according to an analytical approach to the diachronic meaning of common related concepts. The descriptive approach was followed, as it is suitable for the study of the early sources establishing this field. Following that, the inductive approach to compare the theory of the science of Maşāḥif writing with the early manuscripts of Maşāḥif, and to show the impact of the Ottoman Muşhaf on the writing of the Moroccan and Andalusian Maşāḥif, both handwritten and printed. This study primarily deals with the issue of Andalusian and Moroccan manuscripts of the Maşāḥif (Folios) in the early Hirji centuries. The study begins by discussing the concept of Kufic script from a pragmatic perspective, and its relationship to the Muşhaf (Folio) writing (Kufic Muşhaf). Moreover, the research is based on three main directions: the first is diachronically establishing the conceptual meaning of Moroccan and Andalusian Maşāḥif from a historical perspective, and the concomitance of Islamic conquests, urbanization, and civilization and the spread of Maşāḥif in North Africa and southern Europe. The second direction covers the characteristics of Moroccan and Andalusian Maşāḥif, and their commitment to writing in the style of the Ottoman Maşāḥif, which were written in the Hijazi style in the first Hijri century; while showing their ability to improve and develop the Hijazi style into the "Layin" style. In addition, a discussion is presented about the relationship of these manuscripts to the rules of vowel marks (alnaqt) and consonant pointing (i'jām) that were established by Abu al-Aswad al-Dauli (69/688) and developed by al-Farahidi (175/791). This was studied in Moroccan Maşāḥif (Morocco, Tunisia, and Andalusia) and Eastern Maşāḥif in a comparative way; from a cognitive etymological perspective, as indicated by the scholars of orthography, such as al-Dānī (444/1052) and others, and from a codicological perspective of early and modern manuscripts, in addition to highlighting the most important features of writing of Ottoman Maşāḥif in Moroccan and Andalusian Maşāḥif, both handwritten and printed, whether in the form of letters or words. The last direction dealt with the issue of the aesthetic intent in writing the Muşhaf in Morocco and Andalusia through the methodical drawing of letters and words as dictated by orthography scholars, in addition to the relationship of civility and enlightenment to the artistic style in the embellishments of Maşāḥif and related endowments (waqf). The research focused on the comparative study between Eastern and Moroccan Maşāḥif. One of the main outcomes of this study is that Moroccan and Andalusian Maşāḥif advanced the Hijazi script and improved it, giving it a central focus in writing styles. In contrast, to the Levantines, who moved from Kufic to Naskh and the main six writing styles.

**Keywords:** Tafsīr, Uthman's Muşhāf, Moroccan Maşāḥif, Andalusian Maşāḥif, Levantine Kūfī, Moroccan Kūfī, Resm-i Muşhāf.

## المقدمة

عند الحديث عن إملاء المصاحف الشريفة "orthography"، وطرز كتابتها "paleography"، ورسمها في فترة زمنية محددة، سنجد أن هناك محاور مشتركة لتلك المصاحف عبر التاريخ، وهي متعلقة بمحورين أساسيين هما؛ رسم المصاحف وإملاؤها، وهذان المحوران مرتبطان بالأصالة والالتزام بشكل الرسم والكتابة الأولى للمصاحف الشريفة المكتوبة في زمن التنزيل،<sup>1</sup> والتي يُطلق عليها "المصاحف الحجازية"<sup>2</sup>، ومفهوم "المصاحف الحجازية" متداول لدى المستشرقين، وفي الحقيقة إطلاق عام غير دقيق، والأصح تسميتها بـ"المصاحف المكية" و"المصاحف المدنية".<sup>3</sup> وأينما وردت هذه المفاهيم في المقالة فتعني الصحف والرفوق التي كتبت زمن التنزيل. لقد كانت كتابة المصحف زمن نزول الوحي على النبي ﷺ يقوم بها كتبة الوحي، وتشير بعض الرفوق المخطوطة القديمة إلى أن هذه الصحف كتبت بالخط "للين/ المكي"، و"المبسوط/ المدني"، وموجود بعضها في مكتبة فرنسا الوطنية BNF 328 a/b، ونسخة مصحف بيرمنغهام<sup>4</sup> Un of Birmingham Islamic، وقد أشار ابن النديم (ت. 995/385) لطريقة كتابتها ووصفها بانحناء الألفات والحروف الطويلة لجهة اليمين.<sup>5</sup>

بعد فترة نزول الوحي؛ يعد مشروع جمع المصحف في كتاب واحد زمن أبي بكر الصديق (رضي الله عنه) المرحلة الثانية لجمع المصحف ونسخه وفق معايير محددة لدى كتبة الوحي وكبار الصحابة، وأطلق عليه "المصحف الإمام"؛ وفي الواقع لا يوجد معلومات كوديكولوجية Kodikoloji عنه، إلا أن "المصاحف العثمانية" كتبت بالخط الكوفي، وكان الالتزام بقواعد الخطوط المصحفية المستندة على "المصحف الإمام" هو المعيار الأول لدى عثمان بن عفان (رضي الله عنه) في قيامه باستنساخ "المصحف الإمام" لعدد من النسخ وإرسالها إلى الأمصار؛ بعد أن جمع ما بين الصحابة والتابعين من صحف، وأرسل مكانها ما استنسخه،<sup>6</sup> وتعرف هذه المصاحف بـ"مصحف الأمصار" أو "المصاحف العثمانية"، ورسمت بعض الكلمات التي اختلّف في كتابة حروفها بلسان قريش،<sup>7</sup> كمسألة إثبات حرف الهاء (هـ) في كلمة (لَمْ يَسْتَنْهَ) [البقرة:259]؛<sup>8</sup> حيث حسم عثمان الخلاف بين نسخ المصاحف، وقعدّ قاعدة في الرسم المصحفي المعتمد بأن يكون وفق الرسم المكي، فأثبت حرف (هـ) في المصاحف العثمانية؛ لمن قرأ بأبوابها (لَمْ يَسْتَنْهَ).<sup>9</sup> وهناك تباين في ذكر عدد "مصحف الأمصار" والأماكن التي أرسلت إليها حسب المصادر، وعلى أقل تقدير عددها ستة مصاحف.<sup>10</sup> وذكر السيوطي (ت. 1505/911) أن المشهور في عددها خمسة مصاحف، ونقل قولاً آخرًا عن ابن أبي داود (ت. 929/316) أن عددها سبعة؛ أرسل نسخة لكل من في كل من: مكة المكرمة، والشام، واليمن، والبحرين، والبصرة، والكوفة، وأوقف واحدًا في المدينة المنورة.<sup>11</sup> كما استنسخت "المصاحف العثمانية" لتوزع على المدن في الدولة الأموية بمبادرة من الحجاج بن يوسف الثقفي (ت. 714/95).<sup>12</sup>

هناك تفصيل لأنواع الخطوط الكوفية المبكرة للمصاحف؛ فمنها المشرقي والمغربي وغير ذلك. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الخط الكوفي سمي بذلك نسبة لنوعية الخط التي تلائم المُسمّى، وهو نوع من الخطوط الحجازية القديمة، ولا علاقة له باسم مدينة الكوفة من حيث النسبة، فمدينة الكوفة أسست في سنة 17هـ/638م بأمر عمر بن الخطاب لسعد بن أبي وقاص (رضي الله عنهما).<sup>13</sup> بينما الخط الكوفي من الخطوط المكية القديمة المعروفة قبل الإسلام، فالمسألة متعلقة بالمعنى التداولي للكلمة ليس إلّا، فتسمية المدينة بـ"الكوفة"؛ مرتبط بالاصل اللغوي لها.<sup>14</sup> وما يؤيد نظرية قدم الخط الكوفي إلى ما قبل الإسلام؛ إشارة ابن وحشية (ت. 930/317) تحت عنوان "معرفة القلم الكوفي" بأن الذي أوجده وكتب به إسماعيل (عليه السلام).<sup>15</sup> وهذا يدل على وجود الخط الكوفي ومعرفة الناس به واستخدامه في التوثيق والكتابة قبل البعثة النبوية.

<sup>1</sup> Bu Makale SBA-2022-38336 numaralı İstanbul Üniversitesi BAP projesi kapsamında hazırlanmıştır.

<sup>2</sup> فرنسوا ديروش، مصاحف الأمويين نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة، ترجمة حسام صبري (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023/1444)، 88-87.

<sup>3</sup> أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق ابن النديم، الفهرست، تحقيق. إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، 8.

<sup>4</sup> Cadbury Research Library (CRL), "Islamic Arabic", 1527, Folio/ Page: 1r (do: 9.9.2023).

<sup>5</sup> أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق ابن النديم، الفهرست، تحقيق. إبراهيم رمضان (بيروت: دار المعرفة، 1997م)، 8.

<sup>6</sup> أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957/1376)، 376/1.

<sup>7</sup> عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو والداني، المقنع في رسم مصاحف الأمصار، تحقيق. محمد قمحاوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت)، 16.

<sup>8</sup> أبو عبيد القاسم بن سلام الهروي، فضائل القرآن، تحقيق. مروان عطية وآخرون (دمشق: دار ابن كثير، 1415هـ)، 286-287.

<sup>9</sup> الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي الفارسي، الحجة للقراء السبعة، تحقيق. بدر الدين فهوجي- بشير جويجاني (دمشق: دار المأمون للتراث، 1413هـ)، 374/2؛ أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق. عبد الله التركي (القاهرة: دار هجر؛ مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 1422هـ)، 4/501-502؛ نجم الدين عمر بن محمد النسفي، التيسير في التفسير، تحقيق. ماهر حبوش وآخرون (اسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 1440هـ)، 3/358.

<sup>10</sup> Mehmet Emin MAŞALI, "Mushaf", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 31/242.

<sup>11</sup> عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الإقتان في علوم القرآن، تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974/1394)، 1/211.

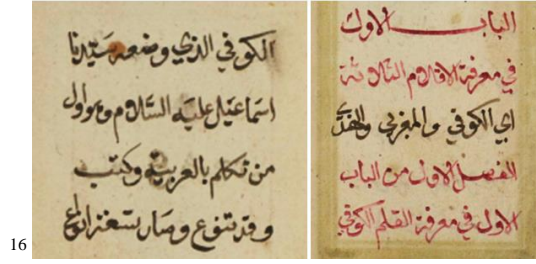
<sup>12</sup> أبو زيد عمر بن شبة بن عبدة النميري البصري، تاريخ المدينة، تحقيق. فهد محمد شلثون (المدينة المنورة: مكتبة رباط مظهر الفاروقي، 1978/1399)، 7/1؛ محمد بن محمود بن الحسن بن النجار، لدره الثمينة في أخبار المدينة، تحقيق. صلاح الدين شاكر (المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 2006/1427)، 329.

<sup>13</sup> أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق. محمد إبراهيم (القاهرة: دار المعارف، 1387هـ)، 4/43؛ عبد الرحمن بن خلدون، العبرو ديوان المنبأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق. سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1401هـ)، 550/2؛ أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر تدمري (بيروت: دار الكتاب العربي، 1417هـ)، 2/353؛ شمس الدين أبو المظفر يوسف سبط ابن الجوزي، مرآة الزمان في تواريخ الأعيان، تحقيق: محمد بركات وآخرون (دمشق: دار الرسالة العالمية، 1434هـ)، 5/244.

<sup>14</sup> شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي، معجم البلدان (بيروت: دار صادر، 1995م)، 4/490؛ أحمد بن محمد الغويومي، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير (بيروت: المكتبة العلمية، د.ت)، 2/544.

<sup>15</sup> أبو بكر أحمد بن علي بن قيس ابن وحشية، شوق المستهام في معرفة رموز الأقاليم، (باريس: المكتبة الوطنية الفرنسية، 6805)، 3ب-4.





[الشكل:1]

عُرفت الخطوط الكوفية المصحفية إما بحسب نوعها، أو بنسبتها إلى المدن التي نشأت فيها، ومنها؛ الكوفي العراقي، الكوفي الشامي، الكوفي المصري، الكوفي الفاطمي، الكوفي الأيوبي، الكوفي المملوكي، الكوفي القيرواني، الكوفي المغربي، الكوفي الأندلسي، الكوفي النيسابوري.<sup>17</sup> كما يظهر في [الشكل:1]، وقد يكون سبب انتشار هذا النوع من الكتابة تضليل عمر بن الخطاب للخط اليابس<sup>18</sup> (الكوفي المدني) على غيره تعظيماً لكتاب الله تعالى. علماً بأن الصحف التي كتبت في مكة المكرمة كانت بالخط "اللين/المكية"،<sup>19</sup> وهي تتناسب مع طبيعة مرحلة الدعوة المكية؛ فقد كان يسهل حملها وإخفاؤها.<sup>20</sup>

سنتناول في هذا البحث دراسة للمصاحف المغربية والأندلسية ومدى أثر مصحف عثمان بن عفان في رسمها وإملائها، وسنعمد على بعض المصاحف الرسمية المخطوطة في الأندلس والمغرب كمصاحف محمد بن عبد الله بن غطوس (ت. 1213/610)، وبعض الرقوق التي لم تتناول بالدراسة بعد، وقد صلت إليها عن طريق المكتبة الوطنية في إسبانيا، ومنصة المدونة القرآنية Corpus Coranicum وسنشير لها بالتفصيل في هذه الدراسة، كما سنعرض مقارنة لإملاء ورسم المصاحف الأندلسية والمغربية مع المصاحف المشرقية مستصحبين ما نص عليها علماء الرسم بالنماذج المخطوطة، وسنتناول مصحف ابن البواب (ت. 1022/413)، وبعض النماذج من المصاحف المنسوبة لعثمان بن عفان كمصحف طشقند Taşkent Mushafi وغيره من النسخ، وبعض النسخ التي تنسب لفترة الخلافة الراشدة كمصحف مكتبة جامعة بيرمنغهام Cadbury Research Library, University of Birmingham، ومن جانب آخر سنعرض أثر المصاحف المغربية في المصاحف المطبوعة في يومنا الحاضر في بلاد المغرب، وسنعرض المقارنة من خلال مصحفين؛ الأول "المصحف المحمدي"،<sup>21</sup> و"مصحف المدينة المنورة".<sup>22</sup>

يجدر بالذكر أن التأليف في رسم المصاحف وفق "الرسم العثماني" كان مدار اهتمام أئمة القراءات، لذا يرى جمهور علماء الرسم القرآني وعلوم القرآن بأن "الرسم العثماني" توقيفي، وهو شرط أصلاً في قبول القراءة القرآنية،<sup>23</sup> لقد تناول مسألة رسم المصاحف وإملائها أئمة القراءات تحت مسميات "اختلاف المصاحف"، فأول من صنف تحت هذا الاسم ابن عامر الشامي (ت. 735/118) والكسائي (ت. 805/189) والفراء (ت. 822/207)، وألف المدائني (ت. 838/224) كتاب "جمع القراءات"، وصنف خلف بن هشام (ت. 843/229) "اختلاف المصاحف"، وحقق من هذه المصنفات كتاب أبي داود السجستاني (ت. 889/275) "اختلاف المصاحف". كما صنف هذا العلم تحت مسمى "هجاء المصاحف" ومن المؤلفين فيها؛ يحيى بن الحارث الذماري (ت. 762/145) وأحمد الزوراق (ت. 9).<sup>24</sup> كما كتب العلماء في هذا المجال مصنفات باسم "مقطوع القرآن وموصله"، ومن ألفت فيه؛ الكسائي وابن عامر الشامي.<sup>25</sup> وجل هذه المصنفات فُقدت، ولكن تظهر أقوالهم في المصنفات التي جاءت في القرن الثالث والرابع الهجري، ومن أشهر من صنف بها المهدي (ت. 1048/440) "هجاء مصاحف الأمصار"، وأبو عمرو الداني (ت. 1052/444) "المقنع في معرفة مرسوم مصاحف أهل الأمصار" و"البديع في معرفة ما رسم في مصحف عثمان بن عفان"، وصنف أبو داود سليمان بن نجاح (ت. 1102/496) كتاب "مختصر التبيين لهجاء التنزيل". وتبعهم محمود الكرمانلي (ت. 1106/500) بكتابه "خط المصاحف"، وصنف يوسف القيدي (ت. 1221/618) كتاب "هجاء المصاحف". بجانب الاهتمام بالتصنيف في "رسم المصاحف" كان هناك اهتمام بالتأسيس لعلم نقط المصاحف وتشكيلها، وصنف به الداني كتاب "المحكم في علم نقط المصاحف"، وصنف سليمان بن نجاح "أصول الضبط"، وفي هذه الدراسة سيسلط الضوء على مصحف عثمان بن عفان ومدى تأثيره على مصاحف الأندلس والمغرب من جهة مسألة "إملاء المصحف ورسمه/orthography"، وسنتناول مسألة "الضبط والنقط والتشكيل"،<sup>26</sup> كما سنتناول المقارنة بين المصاحف بما يتعلق "طراز كتابتها/paleography"، واستمرار تقاليد رسمها في المصاحف المطبوعة في يومنا الحاضر.

<sup>16</sup> Abu Bakr İbn Ahmad İbn Wasiyya, *Şawq al-Mustahm f Marifat Roumz al-Aqlm*, (Paris: Bibliothèque Nationale, Département des Manuscrits. Arabe, 6805). 3b, 4a.

<sup>17</sup> Muhittin SERİN-Yüsf ZENNÜN, "Kûfi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2002), 26/342-345.

<sup>18</sup> Ziyad Alrawashdeh- Khadeejeh Alrawashdeh, "İslâm'ın İlk Döneminde Mushaf-ı Şerif'in Hicâzî Yazısı", *Bilimname Dergisi* 2021/44 (2021), 613, 652.

<sup>19</sup> الخط اللين: ويطلق عليه الخط المقور، وهو من الخطوط القديمة التي كتب بها المصحف الشريف في الفترة المكية، ويعرف هذا الخط بجمال حروفه، وتكتب حروفه الطويلة كالآلف والطاء بانضجاع نحو اليمين، أخذاً شكل الخطوط المسندية. ابن النديم، *الفهرست*، 16. Z-K Alrawashdeh, "Mushaf-ı şerif'in hicâzî yazısı", 616. *مجلة بيلم* 44/2021 (2021)، 613.

<sup>20</sup> زياد الرواشدة - خديجة الرواشدة، "الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام"، *مجلة بيلم* 44/2021 (2021)، 613.

<sup>21</sup> المصحف المحمدي: وهو مصحف الدولة المغربية الرسمي، وطبع في تطوان في عام 2010/1430.

<sup>22</sup> مصحف المدينة المنورة: وفق رواية ورش عن نافع، طبع في المدينة المنورة في عام 2018/1440.

<sup>23</sup> عبد الفتاح القاضي، *تاريخ المصحف الشريف*، (القاهرة: مكتبة الجندي، د.ت.)، 22-32.

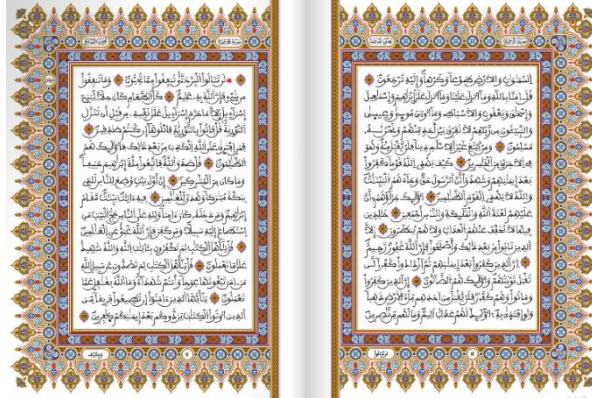
<sup>24</sup> برهان الدين إبراهيم بن عمر الجعبري، *جميلة أرباب المراد في شرح عقيلة أتراب الفصائد*، تحقيق: محمد أنور (المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، 2021/1438).

<sup>25</sup> ابن النديم، *الفهرست*، 55-56.

<sup>26</sup> Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası* (Ankara: Otto Yayınları, 2015).

## 1. بداية الكتابة المصحفية في المغرب الإسلامي

أشار ابن خلدون (ت. 1405/808) إلى أن المصاحف الأولى في المغرب والأندلس كتبت بالخط الكوفي، وقلد المغاربة بذلك الخط المشرقي، وتميز الكوفي المغربي على المشرقي ببعض الخصائص تبعاً لتطور المدنية والعمارة،<sup>27</sup> فمنذ دخول شمال إفريقيا في الحضارة الإسلامية في زمن الخلافة الراشدة وبداية دولة بني أمية بقيادة عقبة بن نافع الفهري (ت. 683/63)، فاستنسخ مصحفاً سنة 667/47، بخط خديج الأنصاري، وكان ثاني المصحفين<sup>28</sup> منزلة عند أهل المغرب، وبعثه السلطان عبد الله بن إسماعيل بن الشريف؛ هدية إلى الحرم النبوي الشريف.<sup>29</sup> وتوجد منه نسخة مرقمنة في دار المخطوطات- القاهرة،<sup>30</sup> هذا وقد نقل أبو عبد الله محمد بن خيرون (ت. 918/306) قراءة نافع، وكان سبباً في انتشارها في المغرب والأندلس بدل قراءة حمزة.<sup>31</sup>



[الشكل-2]

ما زالت المصاحف المغربية تحتفظ بأصالة الخطوط الحجازية المصحفية حتى في النسخ المطبوعة في هذا القرن، كما يظهر في [الشكل-2] صورة من "المصحف المحمدي".

ذكرت المصادر التاريخية أن قرطبة كان فيها مصحفٌ عثمانيٌّ وصل إلى قرطبة بواسطة عبد الرحمن الداخل (ت. 788/172). وكان متداولاً بين أهل الأندلس، واتخذ مصدرًا لاستنساخ المصاحف الشريفة في الأندلس والمغرب.<sup>32</sup> وبقي المصحف في الجامع الأعظم بقرطبة حتى منتصف القرن السادس، وفي ليلة السبت 11 شوال 1157/552 خرج المصحف من قرطبة إلى مراكش بتوجيهات حاكم الدولة الموحدية عبد المؤمن الموحد؛ لأجل الترميم، فقام على تذهيبه وزخرفته وغلّف بالذهب والفضة والأحجار الكريمة بدل الجلد، وبني للمصحف جامعاً في مراكش عام 1158/553 ووضع فيه، وكان يختم القرآن فيه بشكل مستمر، وقد أتى ابن رشد على هذه العناية.<sup>33</sup> وانتقل إلى السلطان أبو الحسن المريني (ت. 1378/780) وكان يحمل معه هذا المصحف العثماني في أسفاره وفتوحاته، وقد قارن أحمد المقرئ التلمساني خط مصحف قرطبة مع خط مصحف المدينة المنورة عام 1334/735؛ فكان خطهما سواء، ويرجح التلمساني أن مصحف قرطبة هو إحدى المصاحف العثمانية التي كانت في البصرة أو الكوفة،<sup>34</sup> وتوارثت ملوك الدولة الموحدية مصحف عثمان إلى أن حمله المعتضد، وفقدته<sup>35</sup> أثناء توجهه لتلمسان سنة 1247/645 فقتل قرب تلك المدينة، ووجده الشيخ أبو الحسن الرعيني، ولم يكن في تلك الحالة كاملاً بل ضاعت منه أوراق، فأعلم بذلك والي تلمسان آنذاك، فأخذه وأمر بترميمه وصيانته، وأوقفه في الخزانة الملكية في تلمسان.<sup>36</sup> وبقي المصحف العثماني في الخزانة التلمسانية بيد ملوك عبد الواد حتى فتحت سنة 1336/737 على يد أبي الحسن المريني،<sup>37</sup> وفي سنة 1349/750 عاد أبو الحسن من تونس إلى المغرب، وبسبب عاصفة في البحر غرقت المراكب بمن فيها، فهلكت نفوس، وضاعت نفائس، ومن جملتها المصحف العثماني.<sup>38</sup>

27 عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق. خليل شحادة- سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1981/1401)، 1/ 528؛ هاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق. جعفر الناصري- محمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، د.ت.)، 1/ 195-196.

28 المصحف الأول: المصحف المنسوب لعثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وكان لدى الدولة الموحدية، والمصحف الثاني: مصحف عقبة بن نافع.

29 أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 2/ 129-130.

30 انظر: خالد صقلي، "اهتمام المغاربة بتدوين المصحف الشريف نموذج العصر الحديث"، مجلة دراسات تاريخية 26/1 (2019)، 168.

31 شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الناصري الدرعي الجعفري السلاوي، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، تحقيق. جعفر الناصري- محمد الناصري (الدار البيضاء: دار الكتاب، د.ت.)، 1/ 195-196؛ محمد المنوني، "تاريخ المصحف الشريف بالمغرب"، دعوة الحق 4/1 (1981/1401)، 15.

32 Biblioteca Nacional de España (BNE), "Qor'an" (doa: 25.11.2023).

33 أحمد بن محمد المقرئ التلمساني، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق. إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1388هـ/1968)، 1/ 605-606.

34 أحمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 1/ 606.

35 هو السعيد علي بن المأمون أبي العلاء إدريس بن المنصور (ت. 1247/645) قتل قرب تلمسان. انظر: أحمد المقرئ، نفع الطيب، 1/ 606.

36 أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي المراكشي، النزيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة، تحقيق. إحسان عباس وآخرون (تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012)، 1/ 350-351.

37 أحمد المقرئ، نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، 1/ 606-607؛ انظر: عبد الرحمن بن خلدون، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق. خليل شحادة- سهيل زكار (بيروت: دار الفكر، 1981/1401)، 111/ 7.

38 أحمد بن خالد الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، 2/ 129.

حرص الفقهاء على ضبط رسم المصاحف أيضاً؛ فنقل عن أبي عبد الله بن الحاج والإمام مالك وغيرهم القول بوجوب الالتزام بمرسوم المصاحف العثمانية، وخصوصاً في الإملاء الحديث للتعليم.<sup>39</sup> لم يُغيّر المغاربة خطوط المصحف، واستمروا بالوقوف على أسلوب الكتابة الأولى وكانت حادثة خروج المسلمين من الأندلس وانتشارهم في إفريقيا سبباً في امتزاج الحضارة الأندلسية بالقيروانية والمغربية، وتأثرت دولة بني مرين 1465-1244/869-614 بأسلوب الكتابة الأندلسية.<sup>40</sup> واستمرت تقاليد الكتابة المصحفية بأنواعها الثلاثة؛ المغربية والأندلسية والقيروانية في الشمال الإفريقي معتمدة في رسمها وفرش حروفها وأصولها على مصحف قرطبة.

## 2. خصائص الكتابة المصحفية المغربية

### 2.1 النقط: التشكيل والحركات

النقط مصدر الفعل نَقَطَ، أو نَقَطَ، والاسم منها النقطة وتشير للعلامة، ومنه نقط المصحف،<sup>41</sup> ومعلوم أن المصاحف زمن النبي ﷺ وصحابته الكرام كانت تخلو من النقط، وبدأ نقط المصاحف في منتصف القرن الهجري الأول.<sup>42</sup> وتنقيط المصاحف مرّ بمرحلتين، المرحلة الأولى لتنقيط المصاحف في زمن أبي الأسود الدولي، وكان تنقيطه للمصاحف بمعنى وضع النقاط التي تمثل حركات الإعراب، وأشار الداني إلى أن الشكل والنقط شيء واحد.<sup>43</sup> أما المرحلة الثانية للنقط؛ فكانت بمعنى وضع النقاط على الحروف المتشابهة لتمييزها عن بعضها البعض. وقام بهذه المهمة تلامذة أبي الأسود: نصر بن عاصم الليثي (ت. 707/89)، ويحيى بن يعمر (ت. 746/129).<sup>44</sup> والاصطلاح الحديث للنقط هو "الضبط".<sup>45</sup> وما قام به أبو الأسود كان بتوجيه من علي بن أبي طالب رضي الله عنه (ت. 661/40).<sup>46</sup> فوضع أبو الأسود النقاط على شكل نقاط حمراء (●)؛ فإن وضعت فوق الحرف؛ تدل على أنه مفتوح، وتحت الحرف تدل على أنه مكسور، وفي وسطه تدل على أنه مضموم، والتونين نقطتان متحاذيتان، واتبع ذلك في المصحف من بدايته إلى نهايته.<sup>47</sup>



[الشكل:3]

يظهر في [الشكل:3] نقاط الإعراب التي نص عليها أبو الأسود الدولي؛ فيلاحظ؛ النقطة الحمراء (●) فوق حرفي الراء (ر) في لفظ الجلالة (الله)، وتدل على الفتح، والنقطة الحمراء (●) تحت حرف الراء (ر) في كلمة (فيها) دلالة على الكسرة. والنقطة الحمراء (●) التي في وسط الحرف في كل من حرف الـ (ب) في كلمة (فاعيدوا)، تدل على الضمة. أما التونين؛ يرمز له بنقطتين عموديتين (⋮)، أو أفقيتين (⋮) كما يظهر كلمتي (كاذب)؛ (إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي مَنْ هُوَ كَاذِبٌ كَفَّارٌ) [سورة الزمر: 3/39]. أشار أبو عمرو الداني (ت. 1052/444)، وكان الإعجام أيضاً؛ يفرق بين الحروف المشبهة في الرسم. وكان النقط: يفرق بين الحركات المختلفة في اللفظ، وجعل الإعجام بالسواد، والإعراب بغيره.<sup>49</sup>

### 2.2 الفراهيدي واستبدال نقاط الإعراب بالحركات

استمر ضبط حركات الإعراب بالتنقيط في كتابة المصاحف العثمانية حتى منتصف القرن الهجري الثاني، حتى أبدل الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت. 791/175) نقاط الإعراب التي أوجدها أبو الأسود الدولي، ووضع الفراهيدي مكانها حركات الإعراب؛ الفتح، والضم، والكسرة. وزاد عليها؛ الهمزة، والثدّة، والروم والإشمام.<sup>50</sup> وجعل لهذه الحركات رموزاً؛ فالضمة: واو صغيرة الصورة أعلى الحرف: ( ^ )، والكسرة: رأس ياء صغيرة مقصوص تحت الحرف ( ˘ )، والفتح: ألف صغيرة مائلة فوق الحرف ( ˆ ).<sup>51</sup> واتبع أهل الأندلس والمغاربة طريقة الفراهيدي؛ مع

39 سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002/1423)، 214/1.

40 بتصرف: ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، 1/ 528-529.

41 الخليل بن أحمد الفراهيدي، العين، تحقيق: مهدي المخزومي- إبراهيم السامرائي (بيروت: دار مكتبة الازهر، د.ت)، 105/5؛ أبو الفضل محمد بن مكرم جمال الدين ابن منظور، لسان العرب، تحقيق: البازجي وآخرون (بيروت: دار صادر، 1993/1414)، 417/7؛ أحمد بن فارس بن زكريا القزويني، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام هارون (دمشق: دار الفكر، 1979/1399)، 471/5؛ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة العربية وصاحح العربية، تحقيق: أحمد عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987/1407)، 165/3؛ أبو عبد الله محمد بن أبي بكر الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد (بيروت: المكتبة العصرية، 1999/1420)، 318.

42 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 2.

43 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 6، 12، 20، 23.

44 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 5، 7.

45 غانم قدوري الحمد، علوم القرآن بين المصادر والمصاحف، (الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2018/1439)، 68.

46 زياد عبد الرحمن الرواشدة، علم دلالة القرآن؛ منهجية التحليل الدلالي في تفسير القرآن (عمان: دار كنوز المعرفة، 2018)، 13.

47 أحمد بن علي الفلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407)، 155/3.

48 Staatsbibliothek zu Berlin (SB), "Petermann I. 38", Folio/ Page: 121r. (doi: 16.09.2023).

49 أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 43.

50 الفلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، 155/3.

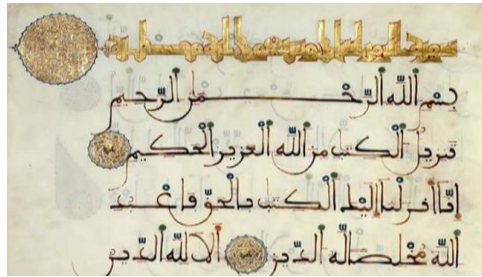
51 بتصرف: عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: عزة حسن (دمشق: دار الفكر، 1986/1407)، 7.

إضفاء خصوصية في شكل الحركات، فالضمة مثل الدال الصغيرة فوق الحرف ( د )، والفتحة ألف صغيرة مبطوحة فوق الحرف (-)، والكسرة ياء صغيرة ذيلها راجع (-)، وحذف رأسها لدى علماء هجاء المصاحف لتصبح كسرة مبطوحة تحت الحرف (-).



[الشكل:4]

يُظهر [الشكل:4] كلمة (كُتِبَ) التي تحتوي على الحركات الثلاث ( ، ، )؛ في الآية: (كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ) [سورة البقرة:183/2]، مرسومة بطريقة أبي الأسود الدؤلي (الرق الأيمن)، وبطريقة الفراهيدي في مصحف مغربي (الرق الأوسط)، ومصحف مشرقي عباسي (الرق الأيسر). والمصاحف المغاربية في حركات الإعراب تتبع الشكل الذي أشار إليه الفراهيدي؛ بالضمة والفتحة والكسرة. أما بالنسبة للنقط والحركات في المصحف فجانز.<sup>53</sup> ويرى الداني استخدام اللون الأحمر للحركات والتنوين والتشديد والتخفيف والسكون والوصل والمدّ، واللون الأصفر للهمزات، وروي عن قالون استخدام الأخضر للابتداء بألفات الوصل.<sup>54</sup>



[الشكل:5]

اهتمت تقاليد الكتابة المصحفية بالمغرب بجعل الألوان متعلقة بالنقط والحركات والهمزات، بينما الحروف لونها ورسمها يكون بالأسود كالمصاحف العثمانية، وفي [الشكل:5] تظهر الحركات والنقط بألوان؛ الأحمر والأصفر، أما الأخضر فأضيف لاحقاً وهو يتعلق بالابتداء بألفات الوصل، كما رسم فوق الحرف الساكن دائرة حمراء في مصاحف أهل المدينة المنورة؛ وأشار الداني إلى أنها نفس الدائرة الصفراء التي يضعها أهل الحساب للعدد المعدوم<sup>55</sup> وهذا النموذج من المصاحف<sup>56</sup> كتبه محمد بن عبد الله بن غطوس (ت. 1213/610) في سنة 1161/557 في زمن دولة الموحدين. وكان الداني لا يُجيز النقط باللون الأسود في المصاحف؛ لأن في ذلك تغيير لصورة الرسم العثماني، ووردت الكراهة بذلك الأمر عن عبد الله بن مسعود وغيره، أما بالنسبة للنقط والحركات في المصحف فجانز.<sup>57</sup> ويرى الداني استخدام اللون الأحمر للحركات والتنوين والتشديد والتخفيف والسكون والوصل والمدّ، واللون الأصفر للهمزات، وروي عن قالون استخدام الأخضر للابتداء بألفات الوصل.<sup>58</sup>



[الشكل:6]

كما يظهر في [الشكل:6] رسم الهمزة على حرف الألف في (أُكُنْ)، وهمزة (جاء) باللون الأصفر، واللون الأصفر كان يوضع على الهمزة خاصة، والضمة في (أُكُنْ)، والكسرتين والفتحية في (الصَّالِحِينَ)، والتنوين في (نفساً) باللون الأحمر. ويظهر من نفس المثال؛ أن همزة الوصل رسمت بأسلوب أبي الأسود، بالجرة (-) فوق الحرف إن كان مفتوحاً، وتحتة إن كان مكسوراً. وأشار الداني في اختيار الألوان في إعجام حروف المصحف بقوله: "وعلى ذلك مصاحف أهل المدينة المنورة".<sup>59</sup> ومن أشهر المتخصصين بنقط المصاحف من أهل المدينة المنورة؛ قالون (ت).

<sup>52</sup> Bibliothèque Nationale de France (BNF), "Arabe 334", Folio 8v. (doa: 24.09.2023).

Qatar National Library (QBL), "HC. MS.00715", Folio 7v (doa: 24.09.2023).

Chester Beatty Library (CBL) "Is. 1431", Folio/ Page: 21r (doa: 24.09.2023).

<sup>53</sup> عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو الداني، النقط، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، 130؛ الفلقشندي، صبح الأعي في صناعة الإنشاء، 1987/1407، 3/ 159.

<sup>54</sup> أبو عمرو الداني، النقط، 130، 144.

<sup>55</sup> أبو عمرو الداني، النقط، 144.

<sup>56</sup> دار الكتب والوثائق القومية (ENLAA)، المخطوطات، رقم 3182.

<sup>57</sup> عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو الداني، النقط، تحقيق: محمد الصادق قمحاوي (القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، د.ت.)، 130؛ الفلقشندي، صبح الأعي في صناعة

الإنشاء، 1987/1407، 3/ 159.

<sup>58</sup> أبو عمرو الداني، النقط، 130، 144.

<sup>59</sup> أبو عمرو الداني، النقط، 130.

(835/220)، ومن البصرة؛ بشار بن أيوب الناظر؛<sup>60</sup> من أهل الأندلس؛ حكيم بن عمران المعروف بالناظر الأندلسي؛<sup>61</sup> صاحب الغازي بن قيس<sup>62</sup> (ت. 814/199). وقد كان الإمام مالك (ت. 795/179) يرى جواز تشكيل المصاحف لتعليم الصغار، وكان الحسن البصري يرى نقطها باللون الأحمر،<sup>63</sup> وقد أشار النووي (ت. 1277/676) إلى ذلك بقوله: اتفق العلماء على استحباب كتابة المصاحف، وتحسين كتابتها، وتبيينها وإيضاحها، وتحقق الخط دون مشقه وتعليقه، ويستحب نقط المصحف وشكله؛ فإنه صيانة من اللحن فيه وتصحيحه، وهو من المحدثات الحسنة.<sup>64</sup>

### 3.2. الحروف بين الإعجام والتجريد في المصاحف المغاربية

معلوم أن مسألة إعجام الحروف كانت ملازمة لمسألة نقط الحروف، وكان الدافع من إيجادها؛ المحافظة على تلاوة القرآن الكريم، وصيانة للألسن من اللحن في تلاوته، وعندما ظهر التصحيف واللحن في العراق زمن الحجاج الثقفي (ت. 714/95) فكلف الحجاج نصر بن عاصم ويحيى بن يعمر بإعجام الحروف المتشابهة بالنقط، فوضعت النقاط أفراذاً وأزواجاً، وخالف بين أماكنها بتوقيع بعضها فوق بعض الحروف، وبعضها تحت الحروف، فأضيف إلى إعجام الحروف المتشابهة نقط حركات الإعراب بغية الضبط في التلاوة، وعدم الوقوع في اللحن والتصحيف.<sup>65</sup> اتبع أهل المغرب والأندلس في نقط الإعجام والتجريد منهج المشاركة التي نص عليها الفراهيدي، فجردوا حرف (أ، و، ك، د، ط، ح، ل، م، هـ)، ووضعوا تحت الباء نقطة (ب)، والتاء فوقها نقطتان (ت)، والتاء ثلاث نقاط (ث)، والحيم تحتها نقطة (ج)، والخاء فوقها نقطة (خ)، والذال فوقها نقطة (ذ)، والشين فوقها ثلاث نقاط (ش)، والصاد فوقها نقطة (ض)، والفاء إذا وصلت فوقها نقطة (ف)، وإذا انفصلت الفاء لا تنتقط (ف)، والقاف نقطة سفلية (ف)، ونقطها بعض الناس بنقطتين فوقيتين (ق)، وإذا انفصلت لا تنتقط (ق)، وحروف اللام والميم والهاء (ل)، (م)، (هـ) لا تنتقط؛ لأنه لا يشبههما شيء في الحروف، وإذا جاء بعد اللام (ل) حرف النون (ن) كتبت النون بالنقطة: (لن)، للتفريق بينها وبين (ب)، (ت)، (ث)، وإذا انفصلت النون (ن)؛ كتبت من غير نقطة: (ن)، وكذلك الباء (ي)؛ إذا وصلت نقطت نقطتان سفليتان (ي)، وإذا كانت منفصلة لا تنتقط (ئ).<sup>66</sup> وطريقة إعجام (ق/ف) نص عليها الفراهيدي بأسلوبين، اتبع المغاربة طريقة غير التي اتبعها المشاركة.



[الشكل-7]

اعتمد المغاربة وأهل الأندلس أسلوب الفراهيدي في تجريد الحروف وإعجامها، وخالفوا المشاركة في شيء بسيط، ويظهر هذا الخلاف جلياً في نقط حرفي القاف والفاء (ق، ف) يظهر أن إعجامهم ونقطهم لحرفي ال (ق، ف) جاء أقرب إلى قول الفراهيدي من المشاركة، وعملوا على قاعدته التي نص عليها في تجريد القاف من النقطتين إذا انفصلت (ق)، وأن ال (ف) إذا انفصلت لا تنتقط (ف)، وتجرد من النقطة الفوقية. ويظهر أن أهل المغرب والأندلس طوروا قاعدة الفراهيدي في بعض الحروف كال (ق، ف)، فأعجموا حرف القاف (ق) بنقطة فوقية (ق) واحدة في مصاحفهم، والفاء (ف) بنقطة سفلية (ف) واحدة. كما يظهر في [الشكل-7] صفحة من مصحف مغربي. فيها عدة كلمات تتضمن حرف الفاء بنقطة تحتية (ف) في كلمة (ببه)، وحرف القاف فوقه نقطة واحدة (ق) كما يظهر في كلمة (للمتقين)؛ في السطر الأول، (ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ) [سورة البقرة: 1/2]. وال (ق، ف) في: (يُنْفِقُونَ)؛ فأعجمتا بهذا الشكل (ف)، (ق)، وكتبت: (يُنْفِقُونَ). كما أن المغاربة يجردون النون من النقطة عندما تكون في الحرف الأخير من الكلمة؛ كما في نفس المثال: (يُنْفِقُونَ). ويظهر هذا جلياً في كتابتهم للآية: (وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ) [سورة البقرة: 2/2]. وما زالت المصاحف المغاربية برواية ورش عن نافع تكتب إلى يومنا بهذا الأسلوب. أشار أبو عمرو الداني إلى هذه المسألة بقوله: أهل المشرق ينقطون الفاء بنقطة واحدة من فوقها (ف)، والقاف بنقطتين من فوقها (ق)، وأهل المغرب ينقطون الفاء بنقطة واحدة تحتية (ف)، والقاف بنقطة واحدة فوقية (ق)، وكل من أهل المشرق والمغرب عمل هذا الإعجام والتنقيط للتفريق بينهما.<sup>67</sup> ويعمل الداني سبب نقط حرف الفاء بنقطة واحدة من أسفل عند أهل المغرب؛ لأن نقطها موافق لحركتها على الإجمال؛ إذ كان الكسر والياء أيضاً قد يلحقان بها إذا كانت جارة، وحمل نقطها على ذلك في كل مكان.<sup>68</sup>

<sup>60</sup> (٤) لم تذكر ترجمة له في كتب التاريخ والتراجم، وقد أغفل من المحققين، وورد ذكر اسمه دون ترجمة، انظر: عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي بو بكر بن أبي داود، المصاحف، تحقيق: محمد عبده (القاهرة: الفاروق الحديثة، 2002/1423)، 257، 258؛ أكرم بن محمد الفالوجي، المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري (القاهرة: دار ابن عفا، د.ت)، 68/1.

<sup>61</sup> (٤)، ذكر في مصادر مختلفة في تاريخ الأندلس، وذكره أبو عمرو الداني، من غير أن يترجم له، انظر: سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002/1423)، 269/2.

<sup>62</sup> الغازي بن قيس: من أهل قرطبة، يكنى بأبي محمد، سمع من مالك بن أنس الموطأ وحفظه، وقرأ القرآن الكريم على نافع بن أبي نعيم قارئ أهل المدينة، كان له مصحف قبله كثيراً على مصحف نافع، ويظن أنه دخل الأندلس مع عبد الرحمن بن معاوية (الداخل)، انظر: عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي ابن الفرضي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: عزت الحسيني (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408)، 387/1؛ سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي أبو داود، مختصر التبيين لهجاء التنزيل (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002/1423)، 308/1.

<sup>63</sup> عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، تحقيق: عزة حسن (دمشق: دار الفكر، 1986/1407)، 11-13.

<sup>64</sup> أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، التبيين في أدب حملة القرآن، تحقيق: محمد الحجاز (بيروت: دار ابن حزم، 1994/1414)، 189.

<sup>65</sup> بتصريف: أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف، تحقيق: عبد العزيز أحمد (القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1963/1383)، 13؛ أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد العسكري، التصحيف والتحريف (القاهرة: مطبعة الظاهر، 1908/1326)، 10/1؛ أحمد شوقي عبد السلام ضيف، المدارس النحوية (القاهرة: دار المعارف، د.ت)، 17.

<sup>66</sup> أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 35-37.

<sup>67</sup> أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 37.

<sup>68</sup> أبو عمرو الداني، المحكم في نقط المصاحف، 41.



69

[الشكل:8]

يظهر من خلال استقصاء النسخ المصحفية في الأندلس والمغرب؛ أن تقاليد الكتابة الكوفية المشرقية كانت حاضرة في المصاحف والطروس المكتوبة في نهاية القرن الهجري الأول والقرن الهجري الثاني، وظلت الألفات الطويلة وحروف الأصابع ترسم في المصاحف المغربية حتى استبدلت بالألفات القائمة، ومن الملفت للنظر كتابة مصحف أندلسي في القرن الهجري الثاني على هذا النمط المشرقي في الألفات من جهة، وابتداءً بنقط حرف القاف (ق)، والفاء (ب) على الأسلوب الأندلسي والمغربي من جهة ثانية، كما يظهر في كلمة (الفلق) في الآية: (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ) [سورة الفلق:1/113] في [الشكل:8].

#### 4.2 معالم المصاحف القديمة في المصاحف المغربية

كتبت المصاحف الشريفة في القرن الهجري الأول بنوعين من الخطوط؛ فكتبت في زمن التزليل في مكة المكرمة والمدينة المنورة بـ(الخط المقور/اللين)، ومنه تطور الخط النسخي، وكتب بهذا الخط زيد بن ثابت "المصحف الإمام" في زمن أبي بكر الصديق (رضي الله عنهم). أما النوع الثاني فهو (الخط المبسوط<sup>70</sup>/اليابس)،<sup>71</sup> ويمتاز بطول حروفه الممدودة، وقد ظهر هذا الخط في المدينة المنورة، وكتبت فيه المصاحف الكبيرة. ونجد أن تقاليد كتابة المصاحف في المغرب والأندلس مشتت وفق قواعد الكتابة المصحفية الأولى التي كتبت في القرن الهجري الأول والثاني، فممازالت تظهر بعض نقاط الحركات في مصاحف المغربية اليوم كما نص عليها أبو الأسود الدؤلي، فاتخذ أهل المغرب والأندلس المصحف العثماني ومصحف عقبة بن نافع مركزاً لهم في تطويرهم للكتابة المصحفية ونقط حركاته وإعجامة، ويعني هذا أنهم التزموا لأبعد حد في تطوير الخط المبسوط (اليابس/الكوفي) في كتابة المصاحف، لذا نرى السمت العام للمصاحف المغربية؛ في الخط وأشكال الحروف وتنقيط الحركات وإعجام الحروف قريبة جداً للمصاحف المكتوبة في القرون الهجرية المبكرة.



72

[الشكل:9]

مما يلفت الانتباه أن المصاحف المغربية في يومنا الحاضر يُستخدم فيها رمز همزة الوصل نقطة كبيرة (●) للدلالة على همزة الوصل، فإن كانت مضمومة تكون في وسط الحرف، وإن كانت مكسورة تكون أسفل الحرف، وإن كانت مفتوحة تكون فوق الحرف، بينما يكتفي المشارقة بوضع إشارة الهمزة الموصولة (آ) فوق الحرف سواء أكان مفتوحاً أم مضموماً أم مكسوراً. وفي مصحف ابن غطوس [الشكل:9] تظهر الدائرة (●) فوق حرف الألف الموصولة للدلالة على الفتحة ( ) في كل من كلمة (على الله)، [سورة البقرة:81/2].



73

[الشكل:10]

كما تظهر الضمة ( ) على همزة الوصل، نقطة في وسط الحرف (●) في [الشكل:10]، في كلمة (انظُرْنَا)؛ قال تعالى: (وَقُولُوا انظُرْنَا) [سورة البقرة:104/2]



74

<sup>69</sup> Saatsbibliothek zu Berlin (SB), "Petermann I 38", Folio/ Page: 213r. (doa: 19.09.2023).

<sup>70</sup> جواد علي، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام (لندن: دار الساقى، 2001/1421)، 137/15؛ إبراهيم بن إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1984/1405)، 191/1؛ "Islām'ın İlk Döneminde Mushaf-ı Şerif'in Hicâzî Yazısı"، Ziyad Alrawashdeh- Khadeejeh Alrawashdeh، Bilimname Dergisi 2021/44 (2021)، 615.

<sup>71</sup> الخط اليابس: ويسمى بالخط المبسوط أيضاً، وهو خط قديم كتبت به المصاحف خالي من النقاط والحركات، تمتاز عراقات حروفه بالانسياب، ويتصف بجدّة زوايا حروفه واستقامتها من غير انحناءات. انظر: إبراهيم إسماعيل الأبياري، الموسوعة القرآنية (القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1984/1405)، 390/1.

<sup>72</sup> Qatar National Library (QNL), "HC. MS.00715", Folio 4r (doa: 01.09.2023).

<sup>73</sup> Qatar National Library (QNL), "HC. MS.00715", Folio 5r (doa: 01.09.2023).

<sup>74</sup> Qatar National Library (QNL), "HC. MS.00715", Folio 6v. (doa: 01.09.2023).

[الشكل:11]

كما تظهر الكسرة ( ِ ) على همزة الوصل، نقطة (●) في أسفل حرف (ا) في كلمة (اتَّبِعُوا)؛ قال تعالى: (وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا) [سورة البقرة:170/2] كما يبينه [الشكل:11].

﴿إِنِّي بِصُطْبَيْتِكَ﴾

[الشكل:12]

من جهة ثانية؛ مازالت هذه تقاليد كتابة النقطة (●) على حرف الألف الموصولة في المصاحف المغربية في يومنا الحاضر؛ فتكون تحت الحرف، وفوقه ووسطه لتندل على ( ِ ، َ ، ُ )، وروعي هذا في المصاحف الحديثة المطبوعة برواية ورش عن نافع في مختلف دول العالم الإسلامي، ويظهر ذلك في "المصحف المحمدي"، وتندل النقطة (●) على همزة الوصل على حركات ( ِ ، َ ، ُ ). وكما يظهر في كلمة (اصطيفيتك) [سورة الأعراف: 144/7] كما في [الشكل:12]؛ كتبت الكسرة ( ِ ) على همزة الوصل كنقطة (●) في أسفل حرف (ا).

﴿هُوَ اللَّهُ﴾

[الشكل:13]

كما كتبت (ا) الفتحة ( َ ) على همزة الوصل بشكل دائرة (●) فوق حرف الألف الموصولة للدلالة على فتح الألف في كلمة (الله) [سورة الحشر: 23/59] في [الشكل:13].

﴿أَنْ أَشْكُرَ لِي﴾

[الشكل:14]

كما كتبت الضمة ( ُ ) كنقطة (●) على حرف الألف في كلمة (اشكُر لي) [سورة لقمان:14/31]، كما في [الشكل:14]، بالإضافة إلى كتابة حرف الباء المتطرفة (ي) بشكل ياء مرودة ( ِ ) كما في المصاحف الحجازية؛ فكان يرد فيها حرف الباء والألف المقصورة المتطرفة بهذه الصورة ( ِ )، كما في نفس المثاليين التاليين لنفس الآية من مصحف مغربي معاصر ومصحف حجازي مبكر، ويظهر فيهما الباء المردودة في كلمة (لي) بهذا الشكل ( ِ )؛ قال الله تعالى على لسان لقمان: (أَنْ أَشْكُرَ لِي) [سورة لقمان:14/31].<sup>76</sup>

﴿طَبَّ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْفُرْقَانَ لِتَشْفِيَ﴾

[الشكل:16]

﴿وَأَرْأَى عَصَاكَ فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ﴾

[الشكل:15]

بقيت النقط (●) (حركات الإعراب) التي أوجدها أبو الأسود حاضرة عبر التاريخ حتى يومنا الحاضر في المصاحف الشريفة المغربية، كما تشير إلى غير ما قد تناولناه من الكسرة والفتحة والضمة ( ِ ، َ ، ُ ) على همزة الوصل، إذ تندل النقطة (●) على الإمالة الصغرى؛ وهي كثيرة جداً في قراءة ورش، مثل كلمة (راءها) في الآية: (فَلَمَّا رَءَاهَا تَهْتَزُّ) [سورة القصص:31/28]، كما في [الشكل:15]، كذلك الإمالة الكبرى؛ وردت مرة واحدة في قراءة ورش من طريق الأزرق، ويرمز لها كذلك نقطة سوداء تحت الحرف (●)، في كلمة (طه) [سورة طه:1/20] في [الشكل:16] أعلاه.

﴿طَبَّ مَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْفُرْقَانَ لِتَشْفِيَ﴾

[الشكل:17]

<sup>75</sup> The National Library of Russia (NLR), "Marcel 5", Folio/ Page: 6r (doa: 02.09.2023).

<sup>76</sup> المصحف الشريف برواية ورش عن نافع المدني، (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1440هـ/2018)، [سورة الأعراف: 144/7]، [سورة الحشر: 23/59]، [سورة لقمان:14/31].

<sup>77</sup> Chester Beatty Library (CBL), "Is. 1431", Folio/ Page: 147r (doa: 25.08.2023).

بالرغم من تشبث المغاربة وأهل الأندلس بتقاليد الكتابة الصحفية التي نصَّ عليها أبو الأسود الدؤلي وطلبتة، وفصلها الفراهيدي؛ نجد انتقال المشاركة من كتابة المصاحف الشريفة من الخط "اليابس لكوفي/ مصاحف الأمصار" إلى الخط بالأقلام الستة، ويعد الوزير ابن مقلة (ت.940/328)، وابن اليوباب (ت. 1022/413) من مؤسسي خط الثلث والنسخ، وكان منشأ هذا الاهتمام بخط المصحف وتجويده لدى الوزير ابن مقلة نابغاً من اهتمام أسرته،<sup>78</sup> ويروى أن ابن مقلة كتب مصحفين شريفين،<sup>79</sup> كما نقل أن ابن اليوباب كتب (64) مصحفاً، من أجملها المصحف الموجود في مكتبة Chester Beatty وكتبه بخط المحقق والريحاني.<sup>80</sup> كما في [الشكل:17]، ويرى ابن خلكان (ت.1282/681) أن ابن مقلة المنظر تحول خط المشاركة من الكوفي إلى الثلث، ويعتبر ابن اليوباب هو المطبق العملي والمطور لنظرية ابن اليوباب في خط المصاحف.<sup>81</sup>

## 5.2. رسم الكلمات

ارتكزت الدراسات في رسم الكلمات القرآنية على منهجية قعتها كل من أبي عمرو الداني في كتابه "المقنع في رسم مصاحف الأمصار"، وأبي داود سليمان بن نجاح الأندلسي (ت. 1102/496) في كتابه "مختصر التبيين لهجاء التنزيل" بشكل أساسي، فضبط بعض الحروف في الرسم الصحفي للكلمات، مع تأكيده على أنها لا تتعلق بقواعد الكتابة الإملائية، ويكون لها قواعد خاصة استخلصها علماء الرسم الصحفي من المصاحف العثمانية ومصاحف الأمصار،<sup>82</sup> كما كان لأبي الحسن البلنسي (ت. 1168/564) صاحب كتاب "المنصف"<sup>83</sup> أثر في الكتابة الصحفية لدى المغاربة، فقام على ضبط المسائل التي توقف بها أبو داود سليمان بن نجاح الأندلسي، ليوضح معالم الرسم الصحفي لدى المغاربة بشكل تام؛ خصوصاً في المسائل التي لم يتناولها الداني وأبو داود.<sup>84</sup> فكان عمله في هذا الكتاب تنمة لقواعد الرسم الصحفي عند أهل المغرب والأندلس، كما تعتبر مسألة حذف الألفات وإثباتها في بعض الكلمات من أبرز الأبواب في هذا الموضوع. ورسم المصحف وضبط كلماته توقيفي، وأن الرسم القرآني يحمل أوجه القراءات المتواترة.<sup>85</sup>



86

[الشكل:18]

لقد كانت لغة الكتابة بلسان قريش قبل الإسلام خالية من النقط والألفات في توسطها للكلمات، ويدل على هذا الكثير من النقوش التي عثر عليها في منطقة زَيد، ويقدر تاريخه سنة 512م،<sup>87</sup> كما أصَّل علماء الرسم القرآني مسألة ضبط الكلمة الصحفية، فذكر الداني مسألة رسم بعض الحروف في الكلمة القرآنية بين الحذف والإثبات، كحذف الألفات من باب الاختصار في رواية قالون، مثل حذف حرف الألف بعد الواو في كلمة (وعدنا) في: (وَإِذْ وَعَدْنَا مُوسَىٰ) [سورة البقرة: 51/2]، فحذفت في المصاحف المغربية والأندلسية، ورمز لها بألف ملونة باللون الأخضر أو الأحمر للدلالة على إثباتها في الرسم، ويجدر بالذكر أن أبا عمرو البصري (ت. 770/154) قرأ (وَإِذْ وَعَدْنَا) بغير ألف (وعدنا)، وقرأ الباقيون بإثباتها،<sup>88</sup>

<sup>78</sup> ابن النديم، *الفهرست*، 20-21.

<sup>79</sup> Abdülkerim Özaydın, "İbn Mukle", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/212.

<sup>80</sup> Muhittin Serin, "İbnü'l-Bevvâb", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1990), 20/534-535.

<sup>81</sup> أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر ابن خلكان البرمكي، *وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان*، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1900/1317)، 342/3.

<sup>82</sup> انظر: أبو عمرو الداني، *المقنع في رسم مصاحف الأمصار*، 12.

<sup>83</sup> (المنصف) منظومة للبلنسي، وهي منظومة لكتاب (التنزيل) لأبي داود بن نجاح الأندلسي.

<sup>84</sup> عبد الكريم بو غزلة، "الإمام أبو الحسن البلنسي وكتابه المنصف؛ اختياراته في الرسم وأثرها على مصاحف المغاربة"، *مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية* 1/28 (أيلول 2014)، 20.

<sup>85</sup> أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني الأندلسي، *الإبانة عن معاني القراءات*، تحقيق: عبد الفتاح شلبي (القاهرة: دار النهضة، د.ت.)، 47؛ الجعيري، *جميلة أرباب المراد*، 347/1.

<sup>86</sup> BNF, "Arabe 334(j)" Folio 89v (doa: 22.09.2023); BNF, "Arabe 6430" Folio 3v (doa: 22.09.2023); SB, "Wetzstein II 1913, Ahlwardt 305" Folio/ Page: 1v (doa: 22.09.2023); CUL, "MS Add. 1111" Folio/ Page: 17v (doa: 22.09.2023); QNL, "HC. MS.00715" Folio 3r (doa: 22.09.2023); CBL, "Is. 1431. Folio/ Page: 12v (oda: 22.09.2023).

<sup>87</sup> م. تز هوتسمان وآخرون، *موجز دائرة المعارف الإسلامية*، تحرير: إبراهيم زكي خورشيد وآخرون، (الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998/1418)، 247/23؛

سامح السيد، "الخط العربي وتطوره في مخطوطات المصاحف"، *مجلة الخزانة* 8/1 (2020/1441)، 93-94.

<sup>88</sup> محمد بن أبي المحاسن أبو العلاء الكرمانى، *مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني*، تحقيق: عبد الكريم منلج (بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2001/1422)، 102.



ويظهر حذفها بمصحف ابن البواب، كما يتضح ذلك في مقارنة صور المخطوطات لكلمة (وعندا) كما في [الشكل:18]. ولعل هذا ما يؤيد أن المصحف العثماني "مصحف قرطبة" الذي اعتمد عليه أهل الأندلس والمغرب في مصاحفهم هو مصحف أهل البصرة.

## 6.2. المقاصد التحسينية في كتابة المصاحف المغربية

كان إلى جانب اهتمام أهل الأندلس والمغرب بمتابعة تقاليد كتابة مصاحفهم للمصحف المنسوب لعثمان اهتمام بالفلسفة الجمالية والمقصد التحسيني لإخراج هذه المصاحف بأجمل حلة؛ من حيث نوع خطوطها وأحبارها وزخرفتها وتذهيبها وتجليدها ووقفها. فاستخدموا الرقوق والطروس في الكتابات المصحفية، بالرغم من وجود صناعة الورق لديهم،<sup>89</sup> قاموا بكتابة المصاحف الكاملة لديهم على الرقوق للحفاظ على تقاليد كتابة المصاحف العثمانية، ولكون الرقوق أقوى من الورق وعمرها أطول. من جانب آخر استخدم المغاربة الألوان تقليدًا لمصاحف المدينة المنورة، وكانت هذه الألوان توضع بشكل ممنهج على الحروف للدلالة على كيفية قراءتها.<sup>90</sup>



[الشكل:19]

وتميز أهل الأندلس والمغاربة باستخدام اللون اللازورد والأخضر للدلالة على كيفية الابتداء بهمزة الوصل، لبيان أن حركة همزة الوصل لا تظهر إلا عند الابتداء بها،<sup>92</sup> وأدخل أهل الأندلس اللازورد أيضًا للدلالة على الشدة والسكون في الكلمة، وكانوا في ذلك على الخيار بين اللونين؛ الأحمر أو اللازورد على شكل سكون صغيرة، واقتصروا المشاركة على الأحمر.<sup>93</sup> كما يظهر لون اللازورد كإشارة إلى السكون على كل من حرف الـ (ا، و، ش) في الآية (وَالْيَوْمَ الْمَوْعُودِ) وَشَاهِدِ وَمَشْهُودِ [سورة البروج: 3-2/85] في [الشكل:19].

إلى جانب اهتمام أهل المغرب والأندلس بالمصحف الشريف كتابة وضبطًا، اهتموا كذلك بمقاصد الجمال في حفظه؛ فأبدعوا في خطوط المصاحف وزخرفتها وتجليدها، وظهر خطاطون لقوا عناية وصلوا في تجويدهم للخط إلى مرتبة كبار خطاطي المصاحف المشرقية، وانخرط الحكام والولاة في كتابة المصاحف وتفسيرها (إرسالها كوقف) لمكة المكرمة، والمدينة المنورة، والمسجد الأقصى، كالمصحف الذي أرسله أبو الحسن المريني بربعة<sup>94</sup> أوقفها في المسجد الأقصى المبارك. وما زال في المسجد الأقصى إلى يومنا الحاضر. ويرسل المصحف بموكب رسمي إلى الجهة المرسل لها، ويخصص لوقفه ميزانية<sup>95</sup> للمداومة على تلاوته وتعليم المسلمين.

## الخاتمة

من خلال هذه الدراسة التي تناولت أثر المصاحف العثمانية في المصاحف الأندلسية والمغربية عبر التاريخ؛ يتضح جليًا أن دول المغرب الإسلامي وصلتها المصاحف المنسوبة لعثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وصل أحد مصاحف الأمصار (مصحف البصرة) المنسوب لعثمان بن عفان إلى الأندلس عن طريق عبد الرحمن الداخل في فتوحاته للأندلس، وكان مستقره الأول في الجامع الأعظم في قرطبة، كما كان لهذا المصحف الشريف أثره الديني المعنوي في الثقافة الإسلامية في الأندلس والمغرب والجزائر وتونس، وكان إدارة الدولة تحمل "المصحف العثماني" معها في حلها وترحالها وتطوف به في الأمصار، كما كان علماء الرسم يتبعون كتابته بكل دقائقتها وتفصيلها؛ لذا استمرت تقاليد الكتابة العثمانية في مصاحف الغرب الإسلامي (المغرب، الأندلس، الجزائر، تونس) لهذا البعد الديني، وآثروا البقاء على أسلوب الكتابة المصحفية بالخط "المبسط" وطوروا الخط اليباس "الكوفي المشرقي" الذي كتبت به المصاحف العثمانية، وكان الهدف من هذا الإبقاء على صورة الخط العثماني حاضرًا في المصاحف عبر التاريخ. كما كان للبعد الحضاري له دور في شكل الكتابة وتطورها.

تتميز المصاحف المغربية؛ أنها طورت طرز الخط الكوفي اليباس وحسنته، وجعلته مركزًا في رسم المصاحف عبر التاريخ، وما زالت المصاحف المغربية تحتفظ بأصالة الخطوط الحجازية المصحفية حتى في النسخ المطبوعة في هذا القرن، كالمصحف المحمدي الذي طبع في المغرب سنة 2010م. وهذا يدل على تمسك أهل المغرب الإسلامي بالرسم المصحفي العثماني، ولم ينتقلوا للكتابة بخطوط جديدة كالنسخ والتعليق والتلث على أسلوب المشاركة، وطوروا الخط الكوفي المغربي واستمروا في كتابة المصاحف على هذه التقاليد، متخذين "مصحف قرطبة" مركزًا لتطوير جمالية نساخة المصاحف الأندلسية والمغربية. لذا ما زالت بعض مظاهر نقاط الإعجام والحركات وأشكال الحروف في المصاحف العثمانية التي نُصَّ عليها في زمن أبي الأسود الدولي موجودة في المصاحف المغربية قديمًا وحديثًا، كإشارة النقطة الكبيرة (●)؛ على حركة همزة الوصل في بداية الكلمة؛ فتوضع فوق الحرف ووسطه وتحت للدلالة على ( ، ، ، )، كما نجدهم يتبعون طريقة الفراهيدي في حركات الإعراب ونقط الحروف

<sup>89</sup> François Deroche, *Le Livre Manuscrit Arabe, Preludes a une Histoire* (Paris: BNF Collection Conferences Leopold Delisle, 2005), 77; "خطوط المصاحف المغربية والأندلسية المطلوبة العلمية وقيمتها الجمالية"، مجلة *أفاق الثقافة والتراث* 1/ 118 (2022/1443)، 16.

<sup>90</sup> أبو داود سليمان بن نجاح، *أصول الضبط وكيفية على وجه الاختصار*، تحقيق: أحمد شرشال (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005/1427)، 8-7؛ أبو عمرو الداني، *المحكم في نقط المصاحف*، 23.

<sup>91</sup> QNL, "HC. MS.00715", Folio 142r (doi: 17.09.2023).

<sup>92</sup> أبو عمرو الداني، *المحكم في نقط المصاحف*، 86.

<sup>93</sup> أبو إسحاق إبراهيم بن محمد ابن وثيق الأندلسي، *الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصاحف*، تحقيق: غانم الحمد (بغداد: دار الأبيار للطباعة، 1988/1408)، 156، 158.

<sup>94</sup> الربيعة: تطلق هذه الكلمة على المصحف الموزع على عدة أجزاء، ويوضع في صندوق مقسم من الداخل على عدد أجزاء المصحف، وبعضها على عدد الأحزاب. وأول ما أطلقت كلمة "ربيعة" أطلقت على مصحف بي بكر الصديق رضي الله عنه. انظر: سليمان بن عمر بن منصور الأزهر، *فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب*، (دمشق: دار الفكر، د.ت)، 75/1.

<sup>95</sup> محمد المنوني، "تاريخ المصحف الشريف بالمغرب"، دعوة الحق 4/1 (1981/1401)، 19.

المتشابهة في مصاحفهم، مع اختلاف في شكل الضمة عن المشاركة؛ إذ تكتب الضمة في المصاحف المغربية بشكل (د) صغيرة فوق الحرف، كما أن حرف الفاء يميز عن القاف بنقطة تحته (ب)، أما القاف فتضبط بنقطة واحدة فوقية (ق). كما أنهم يجردون (ي، ن، ف، ق) من النقطة فتكتب (ع، س، هـ، ق)؛ عندما تكون في الحرف الأخير من الكلمة. ومن الملفت للنظر أن أسلوب كتابة بعض الحروف في المصاحف الأندلسية والمغربية بقي محافظاً على الطريقة الحجازية كالألف المقصورة (ع) وحرف (ط)، والكاف المتطرفة (ك) والتاء المربوطة (ة)، بالإضافة لاستخدام الألوان الدالة على الحركات والهمزات كمصاحف المدينة المنورة؛ فشاع استخدام الأحمر الذي يدل على الحركات والتنوين والتشديد والتخفيف والوصل والمد، واللون الأصفر للهمزات، وزاد أهل الأندلس والمغرب على هذين اللونين؛ الأخضر إشارة على الابتداء بآلفات الوصل. كما أدخل لون اللازورد (الأزرق) للدلالة على كيفية الابتداء بهمزة الوصل، كما استخدموه للدلالة على الشدة والسكون، ويمكن القول أن المصاحف الأندلسية والمغربية حافظت على طريقة الرسم الكوفي الباس المشرفي مع تطويره وتحسينه؛ فنحت الكتابة المصحفية المغربية إلى الخط المبسوط، وظهرت الليونية والاستدارات في حروفه، مع إطالة في نهاياتها.

## المصادر

- ابن أبي داود، أبو بكر عبد الله بن سليمان بن الأشعث الأزدي. المصاحف. تحقيق. محمد عبده. القاهرة: الفاروق الحديثة، 2002/1423.
- ابن الأثير، أبو الحسن علي بن أبي الكرم عز الدين. الكامل في التاريخ. المجلد 10. تحقيق. عمر تدمري. بيروت: دار الكتاب العربي، 1996/1417.
- ابن الجوزي، شمس الدين أبو المظفر يوسف. مرآة الزمان في تواريخ الأعيان. المجلد 23. تحقيق. محمد بركات وآخرون. دمشق: دار الرسالة العالمية، 2012/1434.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من نوري الشأن الأكبر. المجلد 8. تحقيق. سهيل زكار. بيروت: دار الفكر، 1980/1401.
- ابن خلكان، أبو العباس أحمد بن محمد بن أبي بكر البرمكي. وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان. المجلد 7. تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1900/1317.
- ابن شبة، أبو زيد عمر بن شبة بن عبيدة النميري البصري. تاريخ المدينة. تحقيق. فهيم محمد شلتوت. المدينة المنورة: مكتبة رباط مظهر الفاروقي، 1978/1399.
- ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكريا القزويني. معجم مقاييس اللغة. المجلد 5. تحقيق. عبد السلام هارون. دمشق: دار الفكر، 1979/1399.
- ابن الفرسي، عبد الله بن محمد بن يوسف الأزدي. تاريخ علماء الأندلس. المجلد 2. تحقيق. عزت الحسيني. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1988/1408.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم جمال الدين. لسان العرب. المجلد 7. تحقيق. اليازجي وآخرون. بيروت: دار صادر، 1993/1414.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن إسحاق بن محمد الوراق. الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان. بيروت: دار المعرفة، 1997/1418م.
- ابن وثيق، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الأندلسي. الجامع لما يحتاج إليه من رسم المصحف. تحقيق. غانم الحمد. بغداد: دار الأئبار للطباعة، 1988/1408.
- ابن وحشية، أبو بكر أحمد بن علي بن قيس. شوق المستهام في معرفة رموز الأعلام. باريس: المكتبة الوطنية الفرنسية، Arabe، 6805، 3ب-4.
- أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي. مختصر التبيين لهجاء التنزيل. المجلد 5. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد، 2002/1423.
- أبو داود، سليمان بن نجاح بن أبي القاسم الأموي. أصول الضبط وكيفية على وجه الاختصار. تحقيق. أحمد شرشال. المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2005/1427.
- الأبياري، إبراهيم بن إسماعيل. الموسوعة القرآنية. المجلد 11. القاهرة: مؤسسة سجل العرب، 1984/1405.
- الأزهري، سليمان بن عمر بن منصور. فتوحات الوهاب بتوضيح شرح منهج الطلاب. المجلد 1. دمشق: دار الفكر، دت.
- بو غزالة، عبد الكريم. "الإمام أبو الحسن البليسي وكتابه المنصف؛ اختياراته في الرسم وأثرها على مصاحف المغاربة"، مجلة جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية 1/28 (أيلول 2014)، 20.
- الجعبري، برهان الدين إبراهيم بن عمر. جملة أرباب المراد في شرح عقيلة أتراب القصائد. تحقيق. محمد أنور. المدينة المنورة: برنامج الكراسي البحثية بجامعة طيبة، 2017/1438.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. الصحاح تاج اللغة العربية وصاحح العربية. المجلد 3. تحقيق. أحمد عطار. بيروت: دار العلم للملايين.
- الحمد، غانم فتوري. علوم القرآن بين المصادر والمصاحف. الرياض: مركز تفسير للدراسات القرآنية، 2018/1439.
- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت. معجم البلدان. المجلد 7. بيروت: دار صادر، 1995/1416.
- الداني، عثمان بن سعيد أبو عمرو. المقنع في رسم مصاحف الأمصار. تحقيق. محمد قماوي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دت.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو. المحكم في نقط المصاحف. تحقيق. عزة حسن. دمشق: دار الفكر، 1986/1407.
- الداني، عثمان بن سعيد بن عمر أبو عمرو. النقط. تحقيق. محمد الصادق قماوي. القاهرة: مكتبة الكليات الأزهرية، دت.
- ديروش، فرنسوا. مصاحف الأمويين نظرة تاريخية في المخطوطات القرآنية المبكرة. ترجمة حسام صبري. بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، 2023/1444.
- الرازي، أبو عبد الله محمد بن أبي بكر. مختار الصحاح. تحقيق. يوسف الشيخ محمد. بيروت: المكتبة العصرية، 1999/1420.
- الرواشدة، زياد. الوراشدة خديجة. "الكتابة الحجازية للمصحف الشريف في صدر الإسلام". بيلم ناما 44/2021 (2021/1442)، 613.
- الرواشدة، زياد عبد الرحمن. علم دلالة القرآن منهجية التحليل الدلالي في تفسير القرآن الكريم. عمان: دار كنوز المعرفة، 2018/1440.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البرهان في علوم القرآن. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1957/1376.
- السيد، سامح. "خطوط المصاحف المغربية والأندلسية قيمتها العلمية وقيمتها الجمالية". مجلة أفاق الثقافة والتراث 118/1 (2022/1443)، 16.
- السيد، سامح. "الخط العربي وتطوره في مخطوطات المصاحف". مجلة الخزانة 8/1 (2020/1441)، 93-94.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. الإتقان في علوم القرآن. تحقيق. محمد أبو الفضل إبراهيم. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974/1394.
- صقلي، خالد. "اهتمام المغاربة بتدوين المصحف الشريف نموذج العصر الحديث". مجلة دراسات تاريخية 26/1 (2019/1441)، 168.
- ضيف، أحمد شوقي عبد السلام. المدارس النحوية. القاهرة: دار المعارف، دت.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. تاريخ الرسل والملوك. المجلد 11. تحقيق. محمد إبراهيم. القاهرة: دار المعارف، 1967/1387.
- الطبري، أبو جعفر محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن. المجلد 26. تحقيق. عبد الله التركي. القاهرة: دار هجر مركز البحوث والدراسات الإسلامية، 2001/1422.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد. شرح ما يقع فيه التصحيف والتحريف. المجلد 2. تحقيق. عبد العزيز أحمد، القاهرة: مكتبة مصطفى الباني الحلبي، 1963/1383.
- العسكري، أبو أحمد الحسن بن عبد الله بن سعيد. التصحيف والتحريف. المجلد 2. القاهرة: مطبعة الظاهر، 1908/1326.

- علي، جواد. *المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام*. المجلد 20. لندن: دار الساقى، 2001/1421.
- الفارسي، الحسن بن أحمد بن عبد الغفار أبو علي. *الحجة للقراء السبعة*. المجلد 7. تحقيق. بدر الدين قهوجي- بشير جويجاني. دمشق: دار المأمون للتراث، 1992/1413.
- الفالوجي، أكرم بن محمد. *المعجم الصغير لرواة الإمام ابن جرير الطبري*. المجلد 2. القاهرة: دار ابن عفان، د.ت.
- الفرايدي، الخليل بن أحمد. *العين*. المجلد 5. تحقيق. مهدي المخزومي- إبراهيم السامرائي. بيروت: دار ومكتبة الاهلال، د.ت.
- الفيومي، أحمد بن محمد. *المصباح المنير في غريب الشرح الكبير*. المجلد 2. بيروت: المكتبة العلمية، د.ت.
- القاضي، عبد الفتاح. *تاريخ المصحف الشريف*. القاهرة: مكتبة الجندي، د.ت.
- القلقندي، أحمد بن علي. *صيح الأعشى في صناعة الإنشاء*. المجلد 14. تحقيق. محمد حسين شمس الدين. بيروت: دار الكتب العلمية، 1987/1407.
- الكرماني، محمد بن أبي المحاسن أبو العلاء. *مفاتيح الأغاني في القراءات والمعاني*. تحقيق. عبد الكريم مدلج. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2001/1422.
- م. تز هوتسمان وآخرون. *موجز دائرة المعارف الإسلامية*. المجلد 33. تحرير. إبراهيم زكي خورشيد وآخرون. الشارقة: مركز الشارقة للإبداع الفكري، 1998/1418.
- المراكشي، أبو عبد الله محمد بن عبد الملك الأنصاري الأوسي. *الذيل والتكملة لكتاب الموصول والصلة*. المجلد 5. تحقيق. إحسان عباس وآخرون. تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012/1433.
- المقري، أحمد بن محمد التلمساني. *نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب*. المجلد 8. تحقيق. إحسان عباس. بيروت: دار صادر، 1968/1388.
- مكي، أبو محمد مكي بن أبي طالب القيسي القيرواني الأندلسي. *الإبانة عن معاني القراءات*. تحقيق. عبد الفتاح شليبي. القاهرة: دار النهضة، د.ت.
- المنوني، محمد. "تاريخ المصحف الشريف بالمغرب". *دعوة الحق* 4/1 (1981/1401)، 15.
- الناصرى، شهاب الدين أبو العباس أحمد بن خالد بن محمد الدرعي الجعفري السلاوي. *الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى*. المجلد 3. تحقيق. جعفر الناصري- محمد الناصري، دار البيضاء، دار الكتاب، د.ت.
- النجار، محمد بن محمود بن الحسن. *الدرة الثمينة في أخبار المدينة*. تحقيق. صلاح الدين شاكر. المدينة المنورة: مركز بحوث ودراسات المدينة المنورة، 2006/1427.
- النسفي، نجم الدين عمر بن محمد. *التيسير في التفسير*. المجلد 15. تحقيق. ماهر حبوش وآخرون. اسطنبول: دار اللباب للدراسات وتحقيق التراث، 2019/1440.
- النوي، أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف. *التبيان في آداب حملة القرآن*. تحقيق. محمد الحجار. بيروت: دار ابن حزم، 1994/1414.
- الهروري، أبو عبيد القاسم بن سلام. *فضائل القرآن*. تحقيق. مروان عطية وآخرون. دمشق: دار ابن كثير، 1994/1415.

Alrawashdeh, Ziyad–Alrawashdeh, Khadeejeh, "İslâm'ın İlk Döneminde Mushaf-ı Şerif'in Hicâzî Yazısı". *Bilimname Dergisi* 44 (2021), 613-652.

Deroche, François. *Le Livre Manuscrit Arabe, Preludes a une Historie*. Paris: BNF Collection Conférences Leopold Delilse, 2005.

Ibn Wasiyya, Abu Bakr ibn Ahmad. *Şawq al-Mustahm f Marifat Roumz al-Aqlm*. Paris: Bibliothèque Nationale Département Des Manuscrits, Arabe, 6805, 3v-4r.

Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'ân'ın Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlası*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Maşalı, Mehmet Emin, "Mushaf". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 31/ 242, İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Özaydin, Abdülkerim, "İbn Mukle". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 20/ 212. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Serin, Muhittin – ZENNÛN, Yûsuf, "Kûfî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 26/ 342-345. İstanbul: TDV Yayınları, 2002.

Serin, Muhittin, "İbnü'l-Bevvâb". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. 20/ 534-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1990.

#### Web sayfaları

BNF, Bibliothèque Nationale de France. "Arabe 334 (j)". doa 22.09.2023. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/579/page/89v?sura=2&verse=51>.

BNF, Bibliothèque Nationale de France. "Arabe 6430". doa 22.09.2023. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/783/page/3v?sura=2&verse=51>.

BNF, Bibliothèque Nationale de France. "Arabe 334". doa 24.09.2023. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/599/page/8v?sura=2&verse=183>.

BNF, Bibliothèque Nationale de France. "Arabe 399". doa: 09.09.2023. <https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/337/page/184r?sura=20&verse=1>.

BNE, Biblioteca Nacional de España. "Qor'an". doa 16.09.2023.

<http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000258168&page=1>

- BS, Berlin Staatsbibliothek. "Faksimilerdruck des Samarkand Kodeex" doa: 14.09.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/141/page/72r?sura=3&verse=170>.
- CBL, Chester Beatty Library. "Is, 1431". doa 22.08.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/152/page/12v?sura=2&verse=51>.
- CBL, Chester Beatty Library. "Is. 1431". doa: 25.08.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/152/page/147r?sura=20&verse=1>.
- CBL, Chester Beatty Library. "Is. 1431". doa 24.09.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/152/page/21r?sura=2&verse=183>.
- CRL, Cadbury Research Library, University of Birmingham UK. "İslamic Arabic, 1527". doa 09.09.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/281/page/1r?sura=20&verse=1>.
- CUL, Cambridge University Library. "MS Add. 1111". doa 22.09.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1553/page/17v?sura=2&verse=51>.
- NLR, The National Library of Russia. "Marcel 5". doa 2.9.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/888/page/6r?sura=31&verse=14>.
- QNL, Qatar National Library (مكتبة قطر الوطنية) "HC.MS.00715". doa 1,14,17,22,24.09.2023.  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/4r?sura=1&verse=4#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/4r?sura=1&verse=4#manuscript_page).  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/5r?sura=1&verse=4#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/5r?sura=1&verse=4#manuscript_page).  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/6v?sura=1&verse=4#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/6v?sura=1&verse=4#manuscript_page).  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/142r?sura=87&verse=7#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/142r?sura=87&verse=7#manuscript_page).  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/7v?sura=2&verse=183>.  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1594/page/3v?sura=3&verse=171#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1594/page/3v?sura=3&verse=171#manuscript_page).  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/1404/page/3r?sura=2&verse=51>.
- SB, Staatsbibliothek zu Berlin. "Petermann I, 38, 1913". doa 16,19.09.2023.  
[https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/460/page/213r?sura=112&verse=2#manuscript\\_page](https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/460/page/213r?sura=112&verse=2#manuscript_page).  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/460/page/121r?sura=39&verse=1>.
- SB, Staatsbibliothek zu Berlin. "Wetzstein, Ahlwardt 305, II". doa 22.9.2023.  
<https://corpuscoranicum.de/en/manuscripts/163/page/1v?sura=2&verse=51>.



**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2023, 6(2): 175-187.

## **Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Dostluk**

**Friendship in The Moral Thought of Jalal al-din al-Dawwani**

**Veysi ABDULAZİZ**

Dr. Veysi ABDULAZİZ, Diyanet İşleri Başkanlığı, / PhD, Presidency of Religious Affairs,  
Bitlis / Türkiye  
veysiabdulaziz@gmail.com  
ORCID: 0000-0002-6136-1411

### **Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article  
**Geliş Tarihi / Date Received:** 27 Ekim / October 2023  
**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 08 Aralık / December 2023  
**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2023  
**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December  
**DOI:** <https://doi.org/10.47145/dinbil.1382194>

**Atıf / Citation:** Abdulaziz, Veysi. "Celâleddîn Devvânî'nin Ahlak Düşüncesinde Dostluk". *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2023):175-187. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1382194>.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University,  
Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



**Öz**

Dostluk ilişkisi pratik hayata dönük bir olgu olduğu için ahlak felsefesi kapsamında incelenmiştir. İslam ahlak felsefesi geleneğinde filozoflar dostluk konusuna ya müstakil bir eser veya genel olarak ahlak içerikli eserlerinde müstakil başlıklar altında değinmişlerdir. Bu bağlamda Celâleddîn Devvânî'den önceki filozofların düşüncelerinde de olduğu görülen dostluk düşüncesine filozofun da Ahlâk-ı Celâlî adlı eserinde bir başlık açarak değindiği görülmektedir. İnsanlar arasındaki ilişkilere özel bir anlam kazandıran dostluk kavramı, ailevî ilişkilerden sonra kurulan yakın çevre ilişkilerinin en önemli türüdür. Toplu halde yaşamaya meyilli insan türünün, bu topluluk içerisinde kendisine yakınlık hissettiği kişilerle mutluluk veya mutsuzluğunu, sınırlarını ve kısmen hayatında kendine özel anlarını paylaşmak ve birtakım konularda yardımlaşmak için dost bulması, dostluklar kurması insan fitratından kaynaklı bir durumdur. Devvânî'nin konu hakkındaki düşüncelerinde de dostluğun insanın tabiatı gereği ortaya çıktığı görülmektedir. Zira insan her ne kadar maddî ihtiyaçlarını bir şekilde karşılaya bile manevî olarak paylaşmaya ve yardımlaşmaya ihtiyaç hisseder. İnsan hayatında etkili ve üst düzey bir ilişki olan dostluk müessesinin sağlam temellere dayanması için dost seçiminde dikkatli olmak her önüne gelenle dostluk kurmamak gerektiği düşüncesi filozofun üzerinde önemle durduğu bir husustur. Filozofun düşüncelerinde, dost seçilecek kişinin bazı kıstaslara uygunluk arz etmesi gerektiği görülmektedir. Dost seçilecek kişinin karakter yapısının bu ilişkiyi kaldırabilecek yeterlilikte ve ahlakî bir olgunluk seviyesinde olması gerekmektedir. Zira bu ilişkinin, bireyin hayatını olumlu veya olumsuz yönde etkileyebileceği hususu filozofun dikkat çekmek istediği noktalardan birisidir. Uygun bir dost bulunup dostluk ilişkisi kurulduğunda ise dostların karşılıklı olarak sorumluluklarının olduğu bilinciyle, dostluk hukukuna riayet ederek bu yükümlülüklerin yerine getirilmesi gerekmektedir. Dostluk müessesini ayakta tutabilmek için dostların davranışlarında ölçülü olmaları filozofun temel tezleri arasında yer almaktadır. Bu çalışmada, dostluk ilişkisine olan ihtiyacın insan hayatındaki yerine ve önemine dikkat çeken filozofun konu hakkındaki düşünceleri incelenmiştir. Dostluk ilişkisi, insanlar arasındaki ilişkilere yönelik erdem olarak görülen değerler arasında yer almaktadır. Bu bağlamda, pratik felsefe kapsamında işlenen, toplumun ve bireyin huzur ve mutluluk içinde yaşamasına yönelik, var olandan ziyade, olması gereken davranışları bir problem olarak görüp buna yönelik teoriler öne süren birçok düşünce mevcuttur. Bu düşünceler içerisinde değerlendirilen dostluk erdemi, toplum içerisinde yaşayan bireyler arasında gelişen ilişkiye seviye kazandırma ve düzenleme anlamında ele alınan önemli bir davranış olma hasebiyle incelenmeye değer görülmüştür. Bu ilişkinin insanlar arasında yerinin doldurulamayacak kadar önemli olduğu düşüncesinin filozofun temel aldığı bir husus olduğu görülmektedir. Bu anlamda pratik felsefe içerisinde incelenmeyi hak eden dostluk ilişkisi konusu, Devvânî'nin görüşleri çerçevesinde ve onun nasihat veya tavsiye metoduna da riayet edilerek incelenmeye çalışılmıştır. Çalışma, Devvânî'nin Ahlâk-ı Celâlî adlı eserinde dostluk hakkındaki düşüncelerini kapsamaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Felsefesi, Ahlak Felsefesi, Dostluk, Ahlâk-ı Celâlî, Celâleddîn Devvânî.

**Abstract**

Since the friendship relationship is a phenomenon for practical life, it has been examined within the scope of moral philosophy. In the tradition of Islamic moral philosophy, philosophers have addressed the subject of friendship either in a standalone work or under separate headings in their moral works on morality in general. In this context, the idea of friendship is seen in the thoughts of the philosophers before Jalal al-din al-Dawwani, also the philosopher handled the topic by opening a title in his work called Akhlaq-i Jalali. The concept of friendship, which gives a special meaning to the relations between people, is the most important type of close environment relations established after familial relations. It is a situation originating from human nature that the human species, which tends to live in groups, finds friends and establishes friendships with people with whom they feel close in their community to share their happiness or unhappiness, their secrets and partly their special moments in their lives and to help each other on certain issues. In Dawwani's thoughts on the subject, it is seen that friendship arises due to the nature of human beings. Because even if people somehow meet their material needs, they feel the need to share and help spiritually which is an effective and high-level relationship in human life, to be based on solid foundations, the idea that it is necessary to be careful in choosing friends and not to establish friendships with every person who comes before them, is an issue that the philosopher emphasizes. In the thoughts of the philosopher, it is seen that the person to be chosen as a friend must comply with some criteria. The character structure of the person to be chosen as a friend must be sufficient to handle this relationship and at a level of moral maturity. Because the fact that this relationship can affect the life of the individual positively or negatively is one of the points that the philosopher wants to draw attention to. When a suitable friend is found and a friendly relationship is established, these obligations must be fulfilled by complying with the law of friendship, with the awareness that friends have mutual responsibilities. To keep the institution of friendship alive, it is among the basic theses of the philosopher that friends should be moderate in their behavior. In this study, the thoughts of the philosopher on the subject, that draws attention to the place and importance of the need for friendship in human life, were examined. The relationship of friendship is among the values that are seen as virtues for relations between people. In this context, there are many ideas that are processed within the scope of practical philosophy, that see the behaviors that should be rather than the existing ones as a problem and put forward theories for the society and the individual to live in peace and happiness. The virtue of friendship, which is evaluated within these thoughts, has been deemed worthy of examination because it is an important behavior that is considered in terms of leveling up and regulating the relationship that develops between individuals living in the society. It is seen that the idea that this relationship is irreplaceable among people is an issue on which the philosopher is based. In this sense, the issue of friendship relationship, which deserves to be examined in practical philosophy, has been tried to be examined within the framework of Dawwani's views and by complying with his method of advice or recommendation. The study covers Dawwani's thoughts on friendship in his work called Akhlaq-i Jalali.

**Keywords:** Islamic Philosophy, Moral Philosophy, Friendship, Akhlaq-i Jalali, Jalal al-din al-Dawwani.



## Giriş

Celâleddin Devvânî, (ö. 1502) doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle beraber 1424-1427 yıllarında “İran’ın Kâzerûn şehrine bağlı Devvân köyünde dünyaya gelmiştir. İlme değer veren bir ailede dünyaya gelen Devvânî'nin babası Es'ad'ın, Seyyid Şerîf el-Cürcânî'nin talebelerinden olduğu ve es-Sevâdü'l-A'zam adlı tefsirin de müellifi olduğu rivayet edilmiştir.”<sup>1</sup> Karakoyunlu ve Akkoyunlu devletleri zamanında önemli görevlere getirilen Devvânî, Osmanlı Padişahı II. Bayezid ile mektuplaşma şeklinde iletişime geçerek padişahın iltifatlarına mazhar olmuştur. Eserleri Osmanlı medreselerinde okutulmuştur. Eserlerinde, felsefe ile kelâm ilmini birleştirdiği görülen Devvânî, sufi mütekekkim ve filozof olarak tanınmaktadır. Eş'arî kelâmından ve İbn Arabî'nin vahdet-i vücûd teorisinden etkilenmiştir.<sup>2</sup> Ayrıca İshrâk felsefesinden de etkilenen Devvânî, Sühreverdî'nin Heyâkilü'n-Nûr adlı eserini şerh etmiştir.<sup>3</sup> Felsefî düşüncelerinde İshrâkî geleneğe yakın olduğu görülen Devvânî, Meşşâî akımın önde gelen filozoflarından Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ'dan (ö. 1037) da etkilenmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca Gazzâlî'nin (ö. 1111) felsefeye ve filozoflara karşı yaptığı belki tahribat da diyebileceğimiz düşüncelere karşı, felsefî düşünceyi, kelimî ve tasavvufî bir zeminde ve din ile de uzlaştırarak savunmuştur.<sup>5</sup>

Devvânî; tefsir, hadis, siyaset, kelim, tasavvuf, edebiyat, mantık, felsefe ve ahlak alanlarında eserleri olan velud bir filozoftur. Tefsir alanında; Devvânî'nin Kur'an'ı tamamen ele aldığı bir tefsir eseri mevcut olmamakla birlikte küçük sureleri ve müstakil olarak ayetleri tefsir ettiği küçük risaleleri mevcuttur. Bu eserler: *Tefsîru sûreti'l-Kâfirûn*, *Tefsîru sûreti'l-İhlâş*, *Tefsîru âyeti “Yâ benî Âdeme huẓû zîneteküm”* gibi eserlerdir. Kelam alanında; *Şerhu'l-'Akâ'idü'l-'Adudiyye*, *Hâşiye 'alâ Şerhi't-Tecrîd*, *Risâle fi işbâti'l-vâcib*, *Risâle fi îmâni Fir'avn*, *Risâle fi (mes'ele) halki'l-a'mâl*, *ez-Zevrâ' ve'l-Havrâ*, *Risâle fi'r-rûh* isimli eserleridir. Felsefe-Mantık alanında; *Şevâkilü'l-hûr fi şerhi Heyâkili'n-nûr*, *Şerhu Tehzîbi'l-mantık ve'l-kelâm*, *Hâşiye 'alâ Şerhi's-Şemsiyye* adlı eserleri kaleme almıştır. Tasavvuf ve Edebiyat alanında; *Risâle-i Şayha ve Sadâ*, *Şerh-i Rubâ'îyyât*, *Şerh-i Yek Gâzel-i Hâce Hâfız*, *Şerh-i Beytî ez Gülşen-i Râz* isimli eserleri telif etmiştir. Siyasetle alanında; *Arznâme*, *Risâle der Dîvân-ı Mezâlim*. Ahlâk ilminde; *Ahlâk-ı Celâlî*, *Risâle-i 'Adâlet*<sup>6</sup> bilinen eserleridir.

Çalışmanın konusunu teşkil eden “dostluk” kavramının ele alındığı Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinin asıl adı “*Levâmi'u'l-İshrâk fi mekârimi'l-ahlâk*”tır. “Güzel Ahlakla İlgili İshrâk Parıltıları” anlamına gelen eser, daha sonra *Ahlâk-ı Celâlî* ismiyle tanınmıştır. Ahlâk-ı Nâsırî'yi model aldığı görülen eserin<sup>7</sup> orijinal dili Farsçadır. Hindistan'da birçok baskısı yapılmıştır.<sup>8</sup> Türkçemize de tercüme edilen eser,<sup>9</sup> Ahlakı Güzelleştirmek (Tezhibü'l-Ahlak), Ev Yönetimi (Tedbirü'l-Menzil), Devlet İdaresi ve Padişahlık Geleneği (Tedbirü'l-Mudun ve Rusum-i Padişahî) olmak üzere üç lem'a (bölüm) dan ve ayrıca Platon ve Aristoteles'in öğrencilerine verdiği nasihatlerden oluşmaktadır.

<sup>1</sup> Harun Anay, “Devvânî”, *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/257-262; Mustafa Akman, *Celâleddin ed-Devvânî Ahlâkî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 31-34.

<sup>2</sup> Anay, “Devvânî”, 9/257-262.

<sup>3</sup> Henry Corbin, *History of Islamic Philosophy*, çev. Liadain Sherrard-Philip Sherrard (London: Ismaili Studies, London, and the Institute of Islamic Studies, 1962), 219.

<sup>4</sup> Anay, “Devvânî”, 9/257-262; Emine Taşçı Yıldırım, “Devvânî Üzendeki İbn Sînâ Etkisi”, ed. Murat Demirkol vd., *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri -II-* Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, 2 (2020), 433-445; Zübeyir Bulut, “Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri”, *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi* 2 (2021), 41-65.

<sup>5</sup> Mustafa Akman, “Devvânî'nin Akâidu'l-Adudîyye Şerhi ve Kelâmcılığı”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (2017), 471-530; Mustafa Akman, “15. Yüzyıl Düşünürü Devvânî veya Felsefe ve Tasavvuf Kısacasında Kelam Düşüncesi”, ed. Murat Demirkol vd., *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri -I-* 1 Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları, (2020), 510-523.

<sup>6</sup> Anay, “Devvânî”, 9/257-262; Mustafa Akman, “Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı”, *Rumeli İslamî Araştırmalar Dergisi* 1 (2018), 122-159.

<sup>7</sup> Bulut, “Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri”, 41-65.

<sup>8</sup> Akman, “Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı”, 122-159.

<sup>9</sup> Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, çev. Ejder Okumuş (Ankara: FCR Yayınları, 2019).

Çalışmada, Devvânî'nin *Ahlâk-ı Celâlî* eseri bağlamında ele alınan dostluk kavramı; Farsça kökenli bir kelime olup "seven, sevgili, yâr" anlamına gelmektedir. Ayrıca bu kavram "sadâkat, uhuvvet, meveddet, sohbet" gibi anlamlarla da ifade edilmektedir.<sup>10</sup> Dostluk kavramının sosyal hayattaki önemine binaen, Aristoteles tarafından bir erdem veya erdeme eş bir olgu olarak anlandırılmıştır.<sup>11</sup>

İslâm felsefesinde, insanın doğasında var olan ve hayatında da büyük bir öneme sahip olan dostluk konusunun ahlak filozofları tarafından ele alındığı görülmektedir. İnsan hayatının gereği olarak görülen bu erdem, fıtrî bir özellik olarak kabul edilmiş ve insan hayatı için vazgeçilmez olarak tasavvur edilmiştir. Ahlakî bir yetkinlik olarak da görülen dostluk erdemi, insanlar arasında belirli bir hukuku ortaya çıkaran karşılıklı bir özveriye ve fedakârlığı da temsil etmektedir.

Dostluk kavramı ile ilgili olarak dikkat çekilmesi gerekli olan ilk şey insanın toplumsallaşmaya ve sevgiye duyduğu ihtiyaçtır. Ahlak felsefesi içerisinde ele alınan dostluk erdemi, sosyal hayattaki öneminden dolayı insanlar arasında olması gereken hatta Aristoteles'in deyimiyle "yaşam için son derece zorunlu"<sup>12</sup> bir olgu olarak literatürde kendisine bir yer edinmiştir. İnsanların toplu halde yaşamalarının bir sonucu olarak kendilerine çok yakın olan çekirdek aile dışında yakın çevrelerinden bir dosta ihtiyaç duydukları gerçeği önem teşkil etmektedir. Zira insan fitratıyla ilgili olan sosyal hayat içinde yaşama isteği dostluk ilişkisinin kaçınılmaz bir durum olduğunu göstermektedir.

Sosyal bir varlık olan insanın, önce aileden başlayan ve iskân ettiği mahalde mevcut olan bir topluluk içinde yaşamını sürdürmesi hayatın doğal akışı içinde gerçekleşmektedir. Bu doğal akış içerisinde insanlar bir araya gelir ve birbirleriyle iletişim içerisinde hayatlarına devam ederler. Ancak belirli bir samimiyetin sebep olduğu dostluğun herkesle kurulamayacağı bir gerçektir. İnsanın doğasında var olan menfî veya müspet anlarını paylaşma ve yardımlaşma gayesi ile kendisiyle samimimi bir ilişki içerisinde olabilecek birilerinin olmasına ihtiyaç hisseder. İnsan bu gereksinimlerini her anlamda güvendiği ve bundan dolayı dost edindiği kişilerle gidermek ister. Felsefî düşüncelerinde insanın bu yanını göz ardı etmeyen İslam ahlak filozofları insanın bu doğal yapısına bakarak dostluk kavramını bir olgu olarak incelemişlerdir. Düşüncelerinde her ne kadar Antik Yunan filozoflarından etkilenme söz konusu olsa bile içinde yaşadıkları İslam toplumunun yapısına ve geleneklerine uygun özgün fikirler ortaya koymuş ve yaşadıkları dönemin gerçeklerini göz önünde bulundurarak düşüncelerini ortaya koymuşlardır.

İnsan, sahip olduğu yetkinlikle dostluk müessesesini kurup geliştirmiştir. Zira samimiyetin, vefanın ve diğerkâmlığın öne çıktığı bu kurum, insanî ilişkiler içerisinde en önemli ilişki türlerinden biri olarak tasavvur edilmiştir. Fakat dostluk kavramının insan hayatında işgal ettiği anlamın farklı boyutlarının da olduğu görülmektedir. Nitekim dostluğun incelendiği felsefî geleneklerde, bu kavramın aynı zamanda insanın sahip olduğu ahlakî yetkinlik anlamında da kullanıldığı veya ahlakî yetkinliğe bir vesile olduğu görüşü öne çıkmaktadır.<sup>13</sup>

Ahlâk felsefesi eserlerinde dostluk kavramına özel bir bölüm ya da başlık açılmış veyahut konular içerisinde yeri geldiğinde bu kavrama değinilmiştir.<sup>14</sup> Bu bağlamda Antik Yunan felsefesinde Platon ve Aristoteles'in de düşüncelerinde de dostluk kavramının ele alındığını görmekteyiz. Platon'un *Lysis*<sup>15</sup> ve *Şölen*<sup>16</sup> adlı eserlerinde aşk ve sevgi çerçevesinde ele aldığı dostluk kavramı, Aristoteles'in *Nikomakhos'a Etik* adlı eserinin sekizinci ve dokuzuncu kitabında daha sistematik bir şekilde incelenmiştir.<sup>17</sup> İslam filozofları da eserlerinde dostluk konusunu müstakil başlıklar altında ele

<sup>10</sup> Mustafa Çağrıncı, "Dostluk", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/511-513.

<sup>11</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, çev. Saffet Babür (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2012), 1155a5,155.

<sup>12</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a5, 155.

<sup>13</sup> İbrahim Aksu, "Râgıp el-İsfahânî'de Dostluk-Erdem İlişkisi", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 8/1 (2021), 1-37.

<sup>14</sup> Hümeýra Özturan, "Dostluk Neden Bir Ahlak Felsefesi Konusudur?", *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi* 36 (2017), 175-190.

<sup>15</sup> Bk. Platon, *Lysis*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2013), 47-64.

<sup>16</sup> Bk. Platon, *Şölen*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 58-111.

<sup>17</sup> Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 155-194.

almışlardır. Kindî (ö. 866)<sup>18</sup> ve Fârâbî<sup>19</sup> (ö. 950) gibi filozoflar; dostluk konusunu sevgi bağlamında ele almışlardır. Ayrıca İhvân-ı Safâ topluluğu da risalelerinde başlık açarak dostluk konusuna değinmiş,<sup>20</sup> hümanist felsefelerinin bir sonucu olarak dostluk konusuna büyük önem vermişlerdir.<sup>21</sup> İbn Miskeveyh (ö. 1030) *Tehzîbu'l-Ahlak* adlı eserinde dostluk konusuna müstakil başlık altında değinmiş filozoflardan birisidir.<sup>22</sup> Gazzalî de (ö. 1111) *İhyâ'u Ulum'id-Din* adlı eserinde dostluk konusuna bir başlık açarak değinmiş, dinî literatürden de faydalanarak düşüncelerini ortaya koymuştur.<sup>23</sup> Nasîrüddin Tûsî, (ö. 1274) *Ahlâk-ı Nâsırî* adlı ahlak felsefesi içerikli eserinde bu konuyu bir başlık altında ele almış diğer bir ahlak filozofudur.<sup>24</sup> Râgıb el-İsfahânî (ö. XI. Yüzyıl), İbnü'l-Hammâr (ö.1019) Ebû Hayyân et-Tevhîdî (ö.1023) gibi filozoflar dostluk kavramını müstakil eserlerde incelemişlerdir.<sup>25</sup> İslam ahlak felsefesi geleneğini takip eden ve çalışmamızın konusu olan Celâleddin Devvânî'nin de *Ahlâk-ı Celâlî* adlı eserinde "dostluk" konusuna müstakil bir başlık açan filozoflarımızdan birisi olduğu görülmektedir.<sup>26</sup> Çalışmamız Devvânî'nin kalamcı ve tasavvufçu kimliğinden ziyade bir ahlak filozofu olarak kaleme aldığı *Ahlâk-ı Celâlî* eseri bağlamında dostluk düşüncesi çerçevesinde "İnsanların Toplu Halde Yaşama İhtiyacı", "Dostluğa Olan İhtiyaç", "Dost Seçimi" ve "Dostluğun Gerektirdikleri" başlıkları altında ele alınacaktır.

### 1. İnsanların Toplu Halde Yaşama İhtiyacı

İnsan sosyal bir varlıktır. Güçlü yanlarının olması gibi zayıf yanlarının da olduğu tecrübelerle sabittir. Bu tabiatından dolayı mevcut âlemden varlığını tek başına sürdürmekte zorlanır, maddî ve manevî olarak bir topluma ihtiyaç duyar. Bu bağlamda insanın bir topluluk içinde yaşama isteği fıtratından kaynaklıdır. İlk topluluk deneyimini ailesi ile yaşayan insan, sonraki yaşantısında ailenin de içinde olduğu mahalle, köy, kasaba veya şehir gibi yerleşim birimleri içinde diğer insanlarla birlikte yaşamı deneyimler. Bu anlamda, insanın aile hayatının dışındaki yaşamında öne çıkan maddî ve manevî ihtiyaçlarını giderme konusu önem arz etmektedir.

Devvânî'nin üstünde durduğu konuların başında, insanın toplu halde yaşamaya ihtiyacı olduğuna yönelik düşünceleridir. Bir topluluk içinde yaşayan insanlar, maddî olarak birçok konuda birbirlerine yardım/hizmet ederler. Zira bir kişinin tek başına ihtiyaçlarını gidermesi filozofa göre zor hatta imkânsıza yakın bir durumdur. İnsanların bir araya gelmesi ve birbirlerine yardım etmesi hayatın kolaylaşması anlamında büyük faydalar sağlar. Filozof, bu paylaşma ve yardımlaşmanın insan türünün bekası için gerekli olduğunu ifade eder. Aksi takdirde bir insanın ihtiyaçlarını gidermesi için birçok meslek dalında mahir olması gerekir. Fakat insanın hayatını idame etmesine yarayan ve sayısı bir hayli fazla olan meslek dallarıyla ilgilenip ustalaşmasına ve bunlarla birlikte hayatını idame etmesine de ömrü yetmez.<sup>27</sup> Bu ihtiyaçlar neticesinde kendi türü ile yaşamaya mecburdur.<sup>28</sup> Filozofa göre buna temeddün denilmektedir. Temeddün kavramının medine kelimesinden türediğini ifade eden Devvânî, medinenin insanların toplu olarak yaşadığı, bir araya gelip bir toplum inşa ettikleri yer anlamında kullanıldığını söyler. Fakat filozof medineyi bu şekilde

<sup>18</sup> Kindî, "Tarifler Üzerine" *Felsefî Risaleler*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015), 258; Kindî "Kindî'nin Hikemiyatı" *Felsefî Risaleler*, 528.

<sup>19</sup> Bk. Fârâbî, *Risâletü't-Tenbîh Alâ Sebîli's-Sa'âde* (Umman: el-Camiatu'l-Ürdüniyye, 1987), 203.

<sup>20</sup> Bk. İhvân-ı Safâ, *İhvân-ı Safâ Risaleleri*, ed. Abdullah Kahraman, çev. Abdullah Kahraman vd. (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2013), 2/37-54.

<sup>21</sup> Çağrı, "Dostluk", 9/511-513.

<sup>22</sup> Bk. İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlak*, çev. Abdulkadir Şener vd. (İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2013), 176-187. ; Mehmet Türkeri, "Aristoteles, Fârâbî, ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında 'Dostluk'un Önemi", *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIX (2004), 79-101.

<sup>23</sup> Bk. Gazzalî, *İhyâ'u Ulum'id-Din*, çev. Sıdkı Güllü (İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 1998), 2/359-394.

<sup>24</sup> Bk. Nasîrüddin Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, ed. Tahir Özakkaş vd., çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013), 314-328.

<sup>25</sup> Bk. Aksu, "Râgıb el-İsfahânî'de Dostluk-Erdem İlişkisi", 1-37.

<sup>26</sup> Celâleddin Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî* (Tahran: İntişarâtı İttılaat, 1393), 281-285.

<sup>27</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 219-220.

<sup>28</sup> Harun Anay, *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994), 335.

tanımlasa bile o, bu düşüncesinde, bilinen anlamda medine kavramını sadece insanların bir araya gelip bir kalabalık oluşturduğu yerleşim birimi anlamında kullanmadığını bizzat kendisi ifade eder. Zira filozof, medine ile kastettiği anlamın insanlar tarafından belirli yerlerde inşa edilen duvarlar, evler, çarşı ve pazar vb. yerler değil, sosyal hayatın düzenlendiği belirli kuralların olduğu, işlerin düzenli bir şekilde yürütüldüğü bir yaşam alanı olduğunu savunur.<sup>29</sup> Devvânî, bu düşüncesinin geçmiş dönemde yaşayan filozoflar tarafından da savunulan bir tez olduğunu vurgulayarak Aristoteles'ten etkilendiğini düşündüğümüz insanın "doğası itibariyle medenî olduğu"<sup>30</sup> tezinden hareketle bu düşünceye katıldığını ifade eder. İnsanın fitraten medenî olmasının da kendisinin yukarıda ifade ettiği gibi insanın bilinçli ve erdemli bir şekilde yaşadığı toplumsallık kavramıyla açıklanacağını savunur. Filozofun bu iddiaları neticesinde; insanların kendilerine özgü, temeddün denilen özel bir içtima alanını meydana getirdiği, bu toplumun meydana gelmesini ise zarurî telakki ettiği görülmektedir.<sup>31</sup>

İnsanın sosyal bir varlık olarak yaşamını devam ettirebilme koşullarından olan bir topluluk içinde yaşaması ve maddî olarak ihtiyaçlarını giderebilmesi gerekli olmakla birlikte insanın manevî ihtiyaçlarının da olduğu bir gerçektir. Zira insanın doğasında, sevincini ve kederini hemcinsleriyle paylaşmak isteği mevcuttur. Maddî ihtiyaçlar sınıfında olan yeme içme, barınma, eğitim ve can güvenliği elbette insan hayatında mühimdir. Ancak bu aslî ihtiyaçların dışında olan ve insanın psikolojik dünyasını şekillendiren birçok manevî ihtiyaçlarının paylaşılması anlamında gereksinimleri vardır ki bunlardan birisi de sosyal hayatta, hayatın bir gerçeği olan ve istisnalar olsa da genel anlamda herkesin tecrübe ettiği arkadaşlık ve dostluktur.

## 2. Dostluğa Olan İhtiyaç

Devvânî'ye göre, insanlar müspet veya menfî her türlü durumda dostluğa ihtiyaç duymaktadır. İyi günlerde ve refah halinde dostların varlığı sevincin ve mutluluğun bir parçası olduğu gibi sıkıntılı durumlarda da onların desteğine ihtiyaç duyulmaktadır.<sup>32</sup> Dostluğa olan ihtiyaç, bu olgunun doğasından dolayı toplumun her kesiminde kendini hissettirmektedir. Bu gereksinim fakir ve miskinler için geçerli olduğu gibi sosyal konumu itibariyle ortalamanın üstünde hayatını devam ettiren mal mülk sahibi olanlar için de geçerli bir durumdur. Nitekim Devvânî'ye göre insanlar içerisinde, yardıma ve dostluğa ihtiyacı olmadığı gibi görünen devlet yöneticilerinin ve topluma göre elit sayılabilecek insanların bile dostluğa ihtiyacı vardır.<sup>33</sup>

Devvânî'nin, dostluk ve arkadaşlık konusunda kendinden önceki ahlak filozoflarından etkilendiği gibi Antik Yunan filozoflarından da etkilendiği ve bazen bu filozoflara atıf yaptığı görülmektedir. Filozof, Sokrates'in şöyle dediğini ifade eder, "Bir kimse dünyada var olan her şeye sahip olsa da bir dosttan ve dostun sadakatinden mahrum olsa yaşamı sıkıntıdan hali olmaz, sıkıntı içinde yaşamını devam ettirir." Filozof bu düşüncelerinin her ne kadar Sokrates kaynaklı olduğunu söylese de genel olarak dostluk hakkındaki fikirlerine bakıldığında dile getirdiği düşünceler kendi düşüncesi gibi durmaktadır ve biraz mübalağaya da kaçtığı söylenebilir. Çünkü dostu sahip olamayan birinin yaşamasına imkânsız gözüyle bakar.<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 221.

<sup>30</sup> Aristoteles, *Politika*, çev. Mete Tunçay (İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 2016), 12.

<sup>31</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 221.

<sup>32</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a10, 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 281.

<sup>33</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 282; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*'de bu sultanlara dostluk adı altında çok fazla övgüde bulunmakta ve bu konuda kendi eserinden önce yazılmış diğer ahlak eserlerinden biraz aşırı sayılabilecek farklı bir tutum sergilemektedir. Bk. Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 275; Akman, *Celâleddin ed-Devvânî Ahlâkî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*, 176., Devvânî'nin, devlet yöneticileriyle dostluk kurulması konusundaki düşüncelerinde kendisinin Akkoyunlu devleti sultanlarından olan Uzun Hasan (ö. 1478) ve taht kavgaları sonucunda kendisinden kısa bir süre sonra öldürülen oğlu Sultan Halil (ö. 1478) ile kurduğu dostluk ilişkisinin etkisi olduğu düşünülmektedir. Faruk Sümer, "Akkoyunlular", *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/270-274.

<sup>34</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 282.

Dost bulmanın ve dostluğu kazanmanın kolay bir şey olmadığını savunan Devvânî, dostluğun dünyada rağbet edilen bir cevher ve az bulunabilecek bir güzellik olduğunu iddia eder. Ona göre, insana sıkıntı ve bela gibi musibetler vakî olduğunda kendisine yardımcı olabilecek bir dostun yerini kimse dolduramaz, bundan dolayı da dostluğun eşi ve benzeri yoktur. İnsanın içine düştüğü müspet veya menfî durumlarda dostluk, bütün hazinelerden dünya ve içindekilerden daha hayırlıdır ve maddî olarak bilinen bu zenginliklerden hiçbiri onun yerini tutamaz.<sup>35</sup> Aynı konu hakkında Aristoteles'e baktığımızda onun da dostluğu daha çok yardımlaşma üzerine kurguladığı görülmektedir. Devvânî'nin düşüncelerinin de aynı mecrada seyrettiği söylenebilir. Fakat buradaki yardımlaşmanın; maddî yardımlaşma da işin içine girse bile asıl manevî ve duygusal yardımlaşma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim dostluk, maddî ve manevî güzel eylemler için gerekli olduğu gibi içine düşülen ve talihsizlik olarak adlandırılan, menfî durumlar için de gereklidir. Bu bağlamda yoksulluk gibi maddî sıkıntılarda veya bu sıkıntıların dışında olan bireyi huzursuz eden psikolojik dünyası ile ilgili neşe, üzüntü, korku vs. zor durumlarda da kendisine ihtiyaç duyulan dostluk, insanın bir sığınağı gibidir.<sup>36</sup>

Filozofun dostluk düşüncesinde, insanın fitratından kaynaklanan dosta ve dostluğa ihtiyacın kaçınılmaz olduğu görülmektedir. Fakat aynı zamanda ahlakî bir yetkinlik olan dostluk kavramı, erdemli bir ilişki anlamına da gelmektedir. Samimiyete ve dolayısıyla erdeme dayanmayan bir arkadaşlığın dostluk olarak adlandırılmayacağı açıktır. Bu bağlamda filozofumuz dostluk müessesinin kurulabilmesi ve sağlam temellere dayanabilmesi için dost seçiminde bazı kıstasları şart olarak görmektedir.

### 3. Dost Seçimi

Devvânî'nin dostluk hakkındaki düşüncelerinde en çok dost seçimi üzerinde durduğu, dost seçiminde titiz olmak gerektiğini savunduğu görülmektedir. Bu konuda, düşüncelerinin benzerliğinden dolayı İbn Miskeveyh'in *Tehzîbu'l-Ahlâk*'ından<sup>37</sup> ve Tûsî'nin *Ahlâk-ı Nâsırî*'sinden<sup>38</sup> etkilendiği söylenebilir. Zikrettiğimiz filozofların ve Devvânî'nin düşüncelerinde; dost seçilecek kişinin, ailesine ve çevresine nasıl davrandığı göz önünde bulundurularak seçilmesi gerektiği, bu kişiye dostluk kapısının açılmasının ya da kapatılmasının bu davranışı esas alınarak değerlendirildiği görülmektedir. Devvânî'ye göre, dostluk kurmak gayesi ile seçilecek kişinin durumu mümkün merteye detaylı incelenmelidir. Sahip olduğu kişilik, önceki hayatı, aile yapısı ve ailesine davranışları mercek altına alınmalıdır. Bir araştırma sonucunda, çocukluğundan itibaren ebeveyni ile olan ilişkileri kısmen de olsa öğrenilebilir. Eğer geçmişinde ebeveyne karşı herhangi bir isyan söz konusu olmuşsa bu kişiye itimat edilmez ve kendisiyle dostluk ilişkisi kurulmaz. Zira filozof; dost seçilecek kişinin hayatında, başta anne babasına sonra dinine ve mevcut hukuka karşı bir isyan mevzubahis olmuşsa bu kişiden bir hayır beklemenin doğru olmayacağını dile getirir. Bu araştırmadan sonra dost seçilmek istenen kişinin arkadaşlarıyla ilişkisine ve onlar hakkındaki davranışlarına da bakılmalıdır. Arkadaşlarından hâsıl olan iyiliğe karşı gösterdiği vefa veya nankörlük de göz önünde bulundurulacak kıstaslardandır. Eğer nankörlük ön plana çıkıyorsa böyle bir kişinin dostluğuna güvenilmez. Nankörlüğü eşkıyalık sıfatından daha kötü bir davranış olarak tasavvur eden Devvânî'ye göre, iyi insanların vasıflarından hiçbir erdem nimetlere karşı şükretmekten daha makbul ve övülmeye layık değildir.<sup>39</sup>

Dost seçiminde karşıdaki insanın lezzet, zevk ya da hazlara ve mal biriktirme düşkünlüğüne karşı olan tutumuna da dikkat etmek gerekmektedir. Şayet dünya malına karşı kendisinde hırs duygusu baskınsa bu kişiye de dostluk kurulamayacağını savunan filozofa göre, çevresine karşı galip gelme ve öne çıkma duygusu taşıyan kişiden de dostluk anlamında uzak durulmalıdır. Zira bu tür

<sup>35</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 282.

<sup>36</sup> Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1155a10,15, 155; Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 282.

<sup>37</sup> İbn Miskeveyh, *Tehzîbu'l-Ahlâk*, 178.

<sup>38</sup> Tûsî, *Ahlâk-ı Nâsırî*, 317.

<sup>39</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâlî*, 283-284.

insanların zorba oldukları, üstünlük iddiasıyla yenilgilerle karşı karşıya gelmelerinin kuvvetle muhtemel olduğu ve eğer bu olumsuz özellikleri taşıyan insanlarla dostluk kurulmuşsa dostluk kapsamında olan sevginin giderek azalacağı ve zamanla biteceği filozofun vurguladığı konular arasında olduğu görülmektedir.<sup>40</sup>

Eğlence türlerine ve kadınlara düşkünlüğü de dostluk seçiminde menfî bir durum olarak belirleyen filozofa göre, bu davranışları sergileyen kimselerden de dostluk beklenmemelidir. Zira bu tür davranışlara sahip kişilerin nefsi arzularının etkisi altına girdiklerini ve zayıflık sayılabilecek bu durumun dostların haklarına riayet etmeye engel olacağını ifade eder. Fakat kişi, zikredilen bu olumsuz durumları yaşamış ama sonrasında bu menfî durumların içinden başarılı bir şekilde çıkıp erdemli olmayı başaramışsa böyle biri kâmil bir dost olur.<sup>41</sup>

Dostluk seçiminde dikkat edilmesi gereken başka bir kıstas da dost denilebilecek kişilerin azlığı veya çokluğudur. Filozofa göre, hakiki anlamda insana bir dost yetebilmektedir. Zira dostların çokluğu sorunlara da yol açabilmektedir. Örneğin dostların birden çok olması, dostlar arasında hakka riayet etme konusunu gündeme getirmektedir. İnsanın hayatında birden çok dost mevcut ise arada uyum sorunu da meydana gelebilir. Sayısı fazla olan dostlardan birisi insanın bir davranışından dolayı mutlu olabilirken bir diğeri mutsuz olabilir. Bu durumlar sonucunda insanın arada kalma ve yıpranma ihtimali ortaya çıkabilir. Bu olumsuzluklar dostluğu, düşmanlık gibi farklı mecralara da sürükleyebilir. Zira düşmanlıkların bir kısmı da dostlar arasında meydana gelmektedir. Önceden tanışanlar ve dostluk ilişkisi yaşayanlar arasındaki düşmanlığın meydana gelme sebebi, belirli dönemlerde tanışıklıklardan kaynaklı olan görüş ayrılıklarıdır. Tanışık olma ve ardından dost olma aşamasından sonra meydana gelebilecek bir düşmanlığın çok zararlı ve yıkıcı etkisinin olabileceğini ifade eden filozofa göre, bu kişilerin birbirlerinin sırlarına vakıf olduklarından dolayı her birinin, ötekini zayıf ve kuvvetli yanını detaylı olarak bildiğinden karşıdakine acı verme yollarını da çok iyi bilmektedirler. Tüm bu olumsuz durumlarla karşılaşmamak için dost seçiminin çok dikkatli bir şekilde olması gerekmektedir. Eğer bir dostluk ilişkisi kurulacaksa bu ilişkide kötü sonuçlara mahal vermemek için mümkün oldukça az insanla iletişime geçilmeli, dost sayısı asgari seviyede olmalı, zaruret miktarınca yetinilmeli ve ihtiyatlı olunmalıdır.<sup>42</sup>

Filozofun dostluk konusundaki düşüncelerinde dost seçimini ince eleyip sık dokuduğu görülmektedir. Yukarıda zikredilen bu özelliklere sahip bir dost bulununca da dostluğun gerektirdiği şekilde davranmak önem arz etmektedir. Nitekim kaliteli bir dostluğun sürdürülebilmesi için belirli kurallara uymak, karşılıklı haklara riayet ve özveride bulunmak gerekmektedir.

#### 4. Dostluğun Gerektirdikleri

Dostluğa yönelik önemli hususlardan birinin de dostluk ilişkisinde karşılıklı hak ve hukuka riayetinin olduğu öne çıkmaktadır. Devvânî'nin bu konuya dikkat çektiği, bu ayrıntının dostluk kazanmak kadar mühim olduğunu savunduğu görülmektedir. Filozofa göre, kazanılmış bir dostluk ilişkisinde hakların korunması vaciptir. Dosta asilik ve düşmanlık etmek bu ilişkiyi zedeleyen ve belirli bir noktadan sonra bitiren bir davranıştır. Dostlar yardımlaşmaya özen göstermeli, karşılaştıklarında birbirlerine güler yüzlü olmalı, karşılıklı iltifat esirgenmemeli ki bu ilişki yumuşak ve adaletli bir şekilde devam edebilsin. Ayrıca içlerindeki sevginin dile getirilmesi de gerekmektedir. Zira sadece kalben sevmek yeterli değildir. Kalpteki sevgiyi sözlü olarak belirtmek önemli hususlar arasında zikredilmektedir. Filozofa göre, batında olan ve Allah'tan başka kimsenin bilmediği sevgi duygusunu karşıya söz ve davranışsal olarak aktarmak dostluğun sürdürülmesine yönelik bir fiildir.<sup>43</sup>

İnsan olma hasebiyle hiç kimse hatalardan müstağni değildir. Her insanda hata yapma ihtimali potansiyel olarak mevcuttur. Devvânî'nin bu konuya da dikkat çektiği ve evrensel bir gerçeklik olan

<sup>40</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284.

<sup>41</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284.

<sup>42</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284.

<sup>43</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284.

insanın hata yapabilme potansiyelinin filozofun düşüncelerinde önemli bir yer tuttuğu görülmektedir. Ona göre, dostlardan sadır olabilecek küçük hatalar ve kusurlara itibar edilmemeli, görmezden gelinerek affedilmelidir.<sup>44</sup> Ancak filozofun vurguladığı affetme hususu, sadece küçük ve belki de zararsız ya da az zarar verebilecek türden hatalarda geçerli olduğu gibi bir kanaat hâsıl olmaktadır. Büyük ve zarar verebilecek nitelikteki hatalardan söz etmeyen filozofun bu görüşlerinden, bu tür hataları dostlar yapmış olsa bile müsamaha ve affetme kapsamına alınmayacağı gibi bir anlamın çıktığı söylenebilir.

İnsanların hata yapmaktan kaçınmayacağını dile getiren Devvânî, dostun hatasının peşine düşülmemesi gerektiğini vurgular. Dostluk ilişkisinde, adeta açık yakalamak için pusuda beklemek ve hata peşine düşmek gibi bir davranışın sergilenmesi insanın dostsuz kalmasıyla sonuçlanır. Bu hususta önemli olan, kişinin kendi hatalarını düzeltmesi olduğunu, dostların hata ve kusurlarının araştırılmaması gerektiğini savunan filozof böyle bir davranışın erdem olduğunu ifade eder. Dostlar arasında zikredilen bu konuya dikkat etmek, saf bir sevginin meydana gelmesini sağlar ve dostluklar pekişir.<sup>45</sup>

Dostluk ilişkisinin devamına yönelik hususlardan birisinin de sadakat olduğu görülmektedir. Filozofa göre sadakat kavramı içerisinde; kişinin dostunu, sahip olunan nimette, imkân ve elde ettiği mertebelerde kendisiyle ortak olarak görmesi, makamını ve mevkiini kullanarak dostunu incitmemesi gibi davranışlar mevcuttur. Ayrıca dosta karşı bir yardım söz konusu olmuşsa minnet etme yoluna hiçbir şekilde tevessül edilmemelidir. Dost bir musibete uğramışsa can ve mal ile yardımına gidilmeli, acı ve üzüntüsü paylaşılmalıdır. Ancak filozofun düşüncelerinde paylaşmanın sadece olumsuz durumlar için geçerli olmadığı görülmektedir. Zira mutluluk anlarında da duygu paylaşımı devam etmeli ve dolayısıyla menfî veya müspet durumlarda kişinin dostunun yanında olduğunu hissettirmesi gerekmektedir.<sup>46</sup>

Dostluk erdeminin hassas olduğunu vurgulayan filozofa göre, bu ilişkiyi devam ettirebilme adına gerektiği gibi özen gösterilmesi elzemdir. Dostun sıkışık bir durumu gözlemlendiğinde karşı taraftan herhangi bir talep gelmeden hemen yardıma koşmak ve sorunu çözmeye çalışmak dostluğun gerekleri arasındadır. Zira dostun sıkıntı içinde olduğu bilindiği halde yardım için el uzatılmaması caiz değildir. Dostlar arasında bu hassasiyet gösterilmediğinde aradaki muhabbet zayıflar ve giderek dostluk bağı kopmaya doğru yol alır. Bu olumsuzluğun yaşanmaması ve aradaki sevgi bağının kopmaması için talep olmadan da temiz bir kalp ile hesapsız ve saf bir niyetle dosta yardım eli uzatılmalıdır.<sup>47</sup>

Dostluğun gerektirdiği vazifeleri yerine getirmenin vacip olduğunu dile getiren Devvânî'nin özellikle yardımlaşma konusu üzerinde durduğu görülmektedir. Yardımlaşma sekteye uğradığında ya da yerinde ve zamanında olmadığında dostluk ilişkisinin fesada uğraması kaçınılmaz bir sonuç olarak ortaya çıkar. Dostluktan sonra fesada uğramış ve bitmiş bir ilişkinin düşmanlığa yol açacağı ve böyle bir düşmanlığın da yukarıda izah edildiği gibi taraflara çok zarar vereceği konusu filozofun tekrarlar dikkat çektiği bir konudur.<sup>48</sup>

Dostluğun sürdürülmesine yönelik filozofun bir uyarısı da dostların birbirlerine uyarı ve yapıcı eleştiri yolunu açık tutmalarındadır. Ancak bu konuda da dikkatli olunmalı, eleştiri ve uyarı incitmeden yapılmalıdır. Bu hususta ilk önce benzer hikâyeler anlatılarak konuya dikkat çekilmelidir. Daha sonra söz konusu eleştiri/uyarı için ima ve kinaye yolu seçilmelidir. Filozofumuzun konunun hassasiyetine binaen uyarı ve eleştirinin insanlardan ve hatta en yakın kişilerden de uzak bir yerde yapılması gerektiğine dikkat çektiği görülmektedir. Zira arada dedikodu ve fitne, fesat için bekleyen kişilerin olabileceği ve bu tip insanların dostlukları bitirme peşinde oldukları unutulmamalıdır. Filozof, fitne

<sup>44</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284.

<sup>45</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 284-285.

<sup>46</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 285.

<sup>47</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 285.

<sup>48</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 285-286.

ortamını bekleyen kişilerin sağlam duvardan bir yarık bularak yarığı oyup büyütebileceği ve böylece duvarı yıkabileceklerini göz önünde bulundurulmasını tavsiye etmektedir. Bunu önlemek ve dostluk ilişkisindeki sevgiyi ve muhabbeti söndürmemek için dostluk ilişkisinde tedbirli olmak filozofa göre önemli hususlardan birisidir.<sup>49</sup>

### Sonuç

İslam ahlak filozofları dostluk kavramını ahlakî davranışlar çerçevesinde tasavvur etmişlerdir. Zira dostluk kavramı, pratik hayatta insanî ilişkiler içerisinde geliştirilen en önemli ilişki türlerinden birisidir. İnsanların hayatlarında ihtiyaç duydukları yardımlaşma ve kısmen de olsa hayatı paylaşma isteğine bağlı olarak kurulan, temeli saygıya, sevgiye, vefaya, sadakate ve diğer kâmlığa dayanan ve bir erdem olan bu özel ilişki, insanların yakın çevresiyle arasındaki davranışları esas alır.

Bir topluluk içinde yaşayan insanın, kendisiyle uyumlu kişilerle dostluk kurması kaçınılmaz bir durum olarak görülmektedir. Hayatta mutluluk/mutsuzluk, iyi/kötü, hoş/nahoş gibi olumlu ve olumsuz durumlarla her an karşılaşabilen insanın doğasında olan paylaşma ve yalnızlıktan kurtulma duygusu, müspet veya menfi durumlarda kişide bir dost arayışı meydana getirmektedir.

Devvânî'nin konu hakkındaki düşüncelerine bakıldığında dostluğun ahlakî bir davranış olduğu görülmektedir. Filozofun düşüncelerinde insanın toplu halde yaşamaya ihtiyacı olduğu, maddî veya manevî ihtiyaçlarını tek başına karşılamayacağı görüşü öne çıkmaktadır. Topluluk halinde yaşamaya meyilli olan insan, hayatında karşılaştığı ve bazen altından kalkamayacağı sıkıntılarla karşılaştığında, çevresinde özelini paylaşabileceği, minnetsiz yardım isteyebileceği samimi birilerinin olmasını arzular. Ancak böyle birinin iyi biri olması ilişkinin kalitesini belirlemede önemli bir rol oynar. Kendisine dost denilebilecek kişilerin bu vasfa uygun ve belirli kriterlere sahip olması filozofun üzerinde önemle durduğu bir konudur. Zira dost olarak seçilen bir kimsenin en başta ahlaken düzgün olması gerekmektedir. Bu seçimi yapabilmek için karşıdaki kişinin önceki hayatı araştırılmalı, ailesine ve çevresine karşı tutum ve davranışlarının mercek altına alınması gerektiği filozofun dost olma kriterleri arasında değerlendirilmiştir. Ancak Filozofun bu düşüncesinde kendisi ile çeliştiği de görülmektedir. Zira dostluk için kişinin geçmişine bakılması gerekir düşüncesi ve dostluk seçiminde geçmişinden referans alınması şeklindeki görüşün çok da tutarlı olduğu söylenemez. Kişinin önceki reziletler içindeki hayatının, sonradan erdemli olmasına engel teşkil etmeyeceği filozof tarafından da dile getirilmektedir. Öncesinde kötü olan birinin sonradan düzelmeye ve dolayısıyla iyi olma ihtimali her zaman mevcuttur.

Devvânî'nin düşüncelerinde kurulan bir dostluk ilişkisinin devamı için bazı şartlara uymak gerektiği görülmektedir. Zira bir dostluk meydana gelmişse bu ilişkinin gerektirdiği şekilde özverili olmak ve diğer kâmlık göstermek gerekir. Ayrıca dostların karşılıklı olarak birbirlerinin haklarına riayet etmeleri dostluğun devamına yönelik olarak önem arz etmektedir. Bunların yanında güler yüzlü olmanın ve dosta karşı sevgisini dile getirmenin de dostluk çerçevesinde dikkat edilmesi gereken bir konu olduğu filozofun genel olarak vurguladığı konular arasında yer almaktadır.

Devvânî'nin dostluk hakkındaki düşüncelerine bakıldığında insanların toplu halde yaşama ihtiyacı ve bu topluluk içerisinde dostluğa olan ihtiyaçları, dostlarını seçebilme konusu ve kurulan bir dostluk ortamında karşılıklı olarak ilişkinin devam edebilmesine yönelik birtakım şartların öne çıktığı görülmektedir. Devvânî, dostluk erdemine her ne kadar birkaç sayfada, kısa denilebilecek bir şekilde değinmiş olsa da satır aralarına inildiğinde dostluğa yönelik olan düşüncelerinin, dostluk olgusunu kapsayıcı bir özellikte olduğu söylenebilir.

<sup>49</sup> Devvânî, *Ahlâk-ı Celâli*, 286.



### Kaynakça

- Akman, Mustafa. "15. Yüzyıl Düşünürü Devvânî veya Felsefe ve Tasavvuf Kısacasında Kelam Düşüncesi". ed. Murat Demirkol vd. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri -I- 1* (2020), 510-523.
- Akman, Mustafa. "Celâleddin ed-Devvânî'nin Eserleri ve Özet Olarak Tanıtımı". *Rumeli İslamî Araştırmalar Dergisi 1* (2018), 122-159.
- Akman, Mustafa. "Devvânî'nin Akâidu'l-Adudîyye Şerhi ve Kelâmcılığı". *Mezhep Araştırmaları Dergisi 10/2* (2017), 471-530.
- Akman, Mustafa. *Celâleddin ed-Devvânî Ahlâkî, Siyasî, Felsefî, Tasavvufî ve Kelâmî Görüşleri*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 1. Basım, 2017.
- Aksu, İbrahim. "Râgıp el-İsfahânî'de Dostluk-Erdem İlişkisi". *Trabzon İlahiyat Dergisi 8/1* (2021), 1-37.
- Anay, Harun. "Devvânî". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/257-262. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Anay, Harun. *Celâleddin Devvânî Hayatı, Eserleri, Ahlak ve Siyaset Düşüncesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1994.
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. çev. Saffet Babür. Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 4. Basım, 2012.
- Aristoteles. *Politika*. çev. Mete Tunçay. İstanbul: Remzi Kitabevi Yayınları, 18. Basım, 2016.
- Bulut, Zübeyir. "Celâleddin Devvânî'nin İslam Ahlak Felsefesindeki Yeri". *Danışname Beşeri ve Sosyal Bilimler Dergisi 2* (2021), 41-65.
- Corbin, Henry. *History of Islamic Philosophy*. çev. Liadain Sherrard - Philip Sherrard. London: Ismaili Studies, London, and the Institute of Islamic Studies, 1962.
- Çağrı, Mustafa. "Dostluk". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9/511-513. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.
- Devvânî, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. çev. Ejder Okumuş. Ankara: FCR Yayınları, 1. Basım, 2019.
- Devvânî, Celâleddin. *Ahlâk-ı Celâlî*. Tahran: İntişarâtı İttılaat, 2. Basım, 1393.
- Fârâbî. *Risâletu't-Tenbîh 'Alâ Sebîli's-Sa'âde*. Umman: el-Camiatu'l-Ürdüniyye, 1987.
- Gazzâlî. *İhyâ'u Ulum'id-Din*. çev. Sıdkı Güllü. 4 Cilt. İstanbul: Huzur Yayın-Dağıtım Pazarlama, 1998.
- İbn Miskeveyh. *Tehzîbu'l-Ahlak*. çev. Abdulkadir Şener vd. İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2. Basım, 2013.
- İhvân-ı Safâ. *İhvân-ı Safâ Risaleleri*. ed. Abdullah Kahraman. çev. Abdullah Kahraman vd. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Kindî. *Felsefî Risaleler*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2015.
- Özturan, Hümeysra. "Dostluk Neden Bir Ahlak Felsefesi Konusudur?". *Kutadgubilig Felsefe-Bilim Araştırmaları Dergisi 36* (2017), 175-190.
- Platon. *Lysis*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 1. Basım, 2013.
- Platon. *Şölen*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2. Basım, 2015.
- Sümer, Faruk. "Akkoyunlular". *Türkiye Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2/270-274. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tûsî, Nasîruddîn. *Ahlâk-ı Nâsirî*. ed. Tahir Özakkaş vd. çev. Anar Gafarov - Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2013.

- Türkeri, Mehmet. "Aristoteles, Fârâbî ve İbn Miskeveyh'in Ahlak Kuramlarında 'Dostluk'un Önemi". *D.E.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2004), 79-101.
- Yıldırım, Emine Taşçı. "Devvânî Üzendeki İbn Sînâ Etkisi". ed. Murat Demirkol vd. *Uluslararası 14. ve 15. Yüzyıl Düşüncesinde Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Sempozyum Bildirileri -II- Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Yayınları*, 2 (2020), 433-445.





**Din ve Bilim**  
Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim – Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Region and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
e-ISSN: 2667-7717 Aralık/December 2023, 6(2): 189-207

**Dini Tekelcilik Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Ulûhiyet, Din ve Şeriat Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi**  
**In the Context of Religious Exclusivism Evaluation of Abu Mansur el-Mâturîdî's Views on Divinity, Religion and Sharia**

**İsmail YALÇINTAŞ**

Dr., Yozgat Anadolu İmam Hatip Lisesi / PhD, Yozgat Anadolu İmam Hatip Highschool,  
Yozgat/Türkiye  
selam72@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0210-1708

**Makale Bilgisi | Article Information**

**Makale Türü / Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 14 Kasım / November 2023

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 15 Aralık / December 2023

**Yayın Tarihi / Date Published:** 31 Aralık / December 2023

**Yayın Sezonu / Pub Date Season:** Aralık / December

**DOI:** <https://doi.org/10.47145/dinbil.1390954>

Bu makale Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN danışmanlığında 2011 yılından tamamlanan “Mâtürîdî’de Dini Tekelcilik” başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. / This study was prepared on the basis of the MA thesis titled “Religious Exclusivism of Mâturîdî’s Thought” completed in 2011 under the supervision of Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN.

**Atıf / Citation:** Yalçintaş, İsmail. “Dini Tekelcilik Bağlamında Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin Ulûhiyet, Din ve Şeriat Hakkındaki Görüşlerinin Değerlendirilmesi”. *Din ve Bilim - Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 6/2 (Aralık 2023):189-207. doi: <https://doi.org/10.47145/dinbil.1390954>.

**İntihal:** Bu makale, iThenticate yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by iThenticate. No plagiarism was detected.

**web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil> | **mailto:** [dinbil@alparslan.edu.tr](mailto:dinbil@alparslan.edu.tr)

Published by Muş Alparslan Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi / Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, Muş, 49250 Turkey.



## Öz

Hıristiyan Batı felsefesi ve teolojisi ekseninde tartışılan dini çeşitlilik meselesi 20. yüzyılın en önemli din felsefesi problemlerindedir. Bu tartışma çerçevesinde ortaya çıkan görüşlerden bir tanesi de dini tekelciliştir. Buna göre her din, mutlak hakikat ve kurtarıcılık konusunda kendisini ön plana çıkartmakta, diğer din mensuplarını ise ya hiç hesaba katmamakta ya da diğer dinleri kendi dinleri çerçevesinde değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Bu çerçevede İslam dininin inanç sisteminin oluşmasında önemli payı olan Ebû Mansûr el-Mâtürîdî'nin görüşleri, İslam'ın bu meselelere yaklaşımı açısından oldukça kayda değerdir. Mâtürîdî, değişmeyen, yaratılmışlara benzemeyen, cüzlerden oluşmayan, tüm mahlukatın kendisine muhtaç olduğu ancak kendisinin her şeyden müstağni olduğu, zâtî hüviyete sahip gayri maddî bir ulûhiyet anlayışına sahiptir. Mâtürîdî'ye göre Allah, zâtında ve sıfatlarında bir ve tek olup, yaratılanlara benzemesi söz konusu olmayan bir varlıktır. Mâtürîdî, Tanrı'yı, Yahudiler gibi yaratılanlara benzeterak antropomorfik bir uluhiyet anlayışını veya Hıristiyanlar gibi ontolojik olarak tek kabul edip daha sonra cisimle şekillenmiş bir varlık olarak düşünmeyi tevhîd ilkesine aykırı görmektedir. Bu açıdan Mâtürîdî, Yahudi ve Hıristiyanların tevhîd inancını tahrif ettiklerini düşünmektedir. Ona göre tevhîd geleneğini koruyarak günümüze taşıyan tek din İslam'dır. Mâtürîdî, İslam'la özdeşleştirdiği tevhîd dinini delil, şahit ve ispata dayanan, bundan dolayı doğru, gerçek, makul, değişmeyen ve değişmeden kalacak olan din şeklinde tarif etmektedir. Buna göre tevhîd dini, tüm peygamberlerin hepsine ortak olarak gönderilen, kulluğun yalnızca Allah'a yapılmasını emreden, her türlü şirk unsurundan uzak olan, değişikliğe uğraması asla mümkün olmayan, delillerle dimdik ayakta duran dindir. Mâtürîdî, tevhîd dinini aynı zamanda taklide değil, delil ve burhana dayanan akıl dini şeklinde de tarif etmektedir. Ona göre akıl, insanı tevhîde davet eder. Bununla birlikte dinin, ibadet ve muamelatla ilgili bilgilerini insanlara açıklayacak kişilere ihtiyaç vardır ki onlar da peygamberlerdir. Tüm peygamberler kendi dönemlerinde tevhîdi gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Bu bakımdan tüm peygamberlerin dini bir ve tektir. Fakat onların şeriatları farklıdır. Şeriatlardaki çeşitlilik ve farklılık dinde ihtilaf veya çelişki olduğu anlamına gelmez. Zira tüm peygamberlere vahyedilen ortak payda şeriat değil, dindir. Peygamber değiştikçe şeriat değişir ama din aynı şekilde devam eder. Şu hâlde Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar tüm dinlerin aslı tevhîddir. Bu bakımdan Mâtürîdî, Allah'ın birliği, kulluğun yalnızca ona yapılması ve Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar şeriatların süregelen devamlılığı konusunda net bir düşünce ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî açısından dini tekelciliğin, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar süregelen vahyin yani mutlak hakikatin tekliği anlamına geldiğini söylemek yerinde olacaktır. Sonuç olarak Mâtürîdî'nin İslam'ın doğruluk ve hakikat merkezli teolojik iddiasına tekelcilik, hususiyetçilik ya da dışlayıcılık değil, tevhitçi anlayış ya da mutlak hakikat denilmesi daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Din Felsefesi, Mâtürîdî, Tevhîd, Dini Çeşitlilik, Dini Tekelcilik, İslam.

**Abstract**

The issue of religious diversity discussed in the spread of Christian Western philosophy and theology is one of the most important problems of the philosophy of religion in the 20th century. One of the thoughts arisen within the framework of this discussion is religious exclusivism. According to this statement each religion highlights itself in terms of absolute truth and saviorship, however members of other religions either is not considered, or other religions are not evaluated within the framework of their own religion. In this context, the views of Abu Mansur el-Māturīdī, who has important sharing in the formation of belief system of Islam, are very significant in terms of an Islamic approach. Māturīdī has an immaterial understanding of divinity that does not change, has no resembles created things, does not consist of parts, and has an essential identity that all creatures depend on but independent of everything else. According to Māturīdī, God is one and only in His essence and attributes is not like other creatures. Māturīdī sees it as contrary to the principle of tawhid to increase the number of eternals, like the Jews who has an anthropomorphic understanding of God or to consider God as ontologically single and then as a shaped being that takes on a physical form, like the Christians. In this respect, Māturīdī thinks that Jews and Christians distorted tawhid. According to him, Islam is the only religion that has preserved the tradition of tawhid and brought it to the present day. Māturīdī defines the tawhid, which he identifies with Islam, as a religion that is based on evidence, witness, and proof, and therefore it is true, real, reasonable, unchanging and will remain unchanged. Accordingly, the religion of tawhid is a religion that was sent to all prophets in common, commands worship to be done only to God, is away from all kinds of polytheism, cannot be changed, and stands tall with proofs. It is religion that stands. Māturīdī also describes the religion of tawhid as a religion of a reason based on evidence and demonstration, not imitation. According to him, reason invites people to tawhid. However, there is a need for people who will explain the knowledge of religion, worship, and treatments to people who are prophets. All prophets were sent to realize tawhid in their own time. In this respect, the religion of all the prophets is one and only. But their Sharia are different. Diversity and difference in sharia does not mean that there is a conflict or contradiction in religion. Because the common denominator revealed to all prophets is religion, not sharia. As the prophet changes, the sharia changes, but the religion continues the same. In this case, from Adam to Mohammad the origin of all religions is tawhid. In this regard, Māturīdī emphasizes the unity of God, worship only to God, and from Adam to Mohammad it reveals a clear idea about the continuity of sharia. In this context, it would be appropriate to say that, for Māturīdī, religious exclusivism means the uniqueness of the revelation, that is, the absolute truth, that continues from Adam to Muhammad. As a result, it is more accurate to call Māturīdī's theological claim of Islam centered on truth and reality, not particularism or exclusivism, but tawhid understanding or absolute truth.

**Keywords:** Philosophy of Religion, Māturīdī, Tawhid, Religious Diversity, Religious Exclusivism, Islam.

## Giriş

Günümüz din felsefesinin temel görevlerinden birisi dinlerin birbiriyle olan ilişkilerinde bir düşünce sistemi oluşturmaya çalışmaktır.<sup>1</sup> Dinler arası ilişkinin hız kazandığı günümüz dünyasında bu ilişkinin bir tarafı olan Hıristiyan Batı dünyası kendi dini geleneğini küreselleşme ve dinler arası diyalog ile Hıristiyanlık dışındaki din mensuplarına sunmakta, diğer din mensupları da bu olaya kayıtsız kalamamaktadır. Küreselleşmenin ekonomi, siyaset ve kültür alanında göstermiş olduğu etkinin, aynı şekilde dinler üzerinde de etkili olmaya başladığı, adeta diğer dinlerin tek bir din içerisinde eritilerek tek bir din modeli oluşturulmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu anlamda küreselleşmenin din konusunda bize sunduğu iki şeyden birisi tek tip din anlayışı, diğeri ise tüm dinlerin eşit mesafede kurtarıcılık iddiasının geçerliliğidir. Öyle ki dinlerin hakikat iddialarının çoğu zaman birbiriyle çelişmesi de dinlerin çokluğuyla ilgili bir problem olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>2</sup> Nitekim dinlerin metafizik düşünce çerçevesinde ortaya çıkan farklılıkları, mensuplarının kurtuluş için öngördüğü temel prensipler ve mutlak hakikat iddiaları, felsefî ve teolojik anlamda din felsefesinin bir problemi olan dini çeşitlilik meselesini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda dini çeşitlilik meselesi dinlerin doğruluk, mutlak hakikat ve kurtarıcılık iddiaları etrafında yapılan tartışmaları içermektedir. Ancak dini çeşitlilik çerçevesinde ortaya çıkan problemlerin yalnızca tek Tanrı inancına sahip olan ve mutlak hakikat iddiasında bulunan kimseler açısından bir anlam taşıdığını söylemek gerekir. Zira dinleri, insan zihninin bir faaliyeti olarak gören kimseler için bu dinlerin ne gerçekliğinin ne de iddia ve sorunlarının bir anlam taşıdığı söylenebilir.<sup>3</sup> Bu bakımdan bu çalışmada dini çeşitlilik meselesi yalnızca teist dini gelenekler çerçevesinde ele alınacaktır.

Dini çeşitlilik meselesinin tarihi, dinler tarihi kadar eski olmakla birlikte bu problemin günümüzde tartışılan halinin daha çok Avrupa Hıristiyan dünyasının iki mezhebi olan Katoliklik ve Protestanlığın iki farklı din gibi ortaya çıkıp taraflardan birinin diğeri hakkında nasıl bir dini yargıda bulunacağından kaynaklanan bir durum olduğu söylenebilir.<sup>4</sup> Bununla birlikte 20. yy.da Batı ülkelerine yaşanan göçler sonucunda sadece Hıristiyanlık ile sınırlı olan bu problem daha sonra diğer din mensuplarının bir problemi haline gelerek felsefî, siyasi ve sosyal açıdan da tartışılan bir problem olmuştur.<sup>5</sup> Bu bağlamda dini çeşitlilik meselesinin bir sorun olarak algılanmasını, farklı inançlara sahip insanların geçmişe göre günümüzde daha çok birlikte yaşamak durumunda kalmaları şeklinde izah etmek mümkündür.<sup>6</sup> Özellikle modern teknolojinin getirmiş olduğu imkânlar, insanların birbirleriyle daha hızlı bir şekilde iletişime geçmesini sağlamıştır. Başka din ve kültürler hakkında daha hızlı ve kolay bilgi elde etmeyi sağlayan bu durum insanın kendi inanç dairesinin ötesine geçerek öteki hakkında nasıl bir dini tutum içerisinde olması gerektiğine dair bir sorgulamayı beraberinde getirmektedir.

Dini çeşitlilik meselesi felsefi olarak tekelcilik/dışlayıcılık, kapsayıcılık, çoğulculuk olmak üzere üç başlık altında tartışılmaktadır. Her birisini kısaca tanımlamak gerekirse dini dışlayıcılık veya tekelcilik; sadece tek bir dinin hak, doğru ve kurtuluşa ulaştırdığını savunan yaklaşım<sup>7</sup> olmakla

<sup>1</sup> Mevlüt Albayrak, *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş* (Ankara: Asil Yay., 2007), 273.

<sup>2</sup> Adnan Aslan, "Dini Çoğulculuk Meselesine Yeni Bir Yaklaşım", *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4 (2000), 17.

<sup>3</sup> Adnan Aslan, "Dini Çoğulculuk Meselesine Yeni Bir Yaklaşım", 18.

<sup>4</sup> Dini çeşitlilik ilk olarak bu şekilde ortaya çıksa da zamanla Hıristiyan olmayan insanlara karşı Hıristiyanlığın tutum ve düşünce tarzını yansıtan bir felsefî anlayış haline gelmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Musa Kazım Arıcan, *Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme* (Ankara: OTTO Yayınları, 2009), 26.

<sup>5</sup> Recep Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine* (İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004), 69.

<sup>6</sup> M. Sait Reçber, "Dini Çeşitlilik", *Din Felsefesi*, ed. Recep Kılıç (Ankara: Ankuzem, 2013), 341-343; Philip L. Quinn-Kevin Meeker, "Introduction: The Philosophical Challenge of Religious Diversity", *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*, ed. Philip L. Quinn-Kevin Meeker (New York: Oxford University, 2000), 2.

<sup>7</sup> Musa Kazım Arıcan, "Batı Düşüncesinde Dini Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/2, 2011, 41-42.

birlikte daha ziyade “Kilise dışında kurtuluş yoktur”<sup>8</sup> şeklinde formüle edilen Hıristiyanlık inancıyla ilişkili bir düşünceye dayanmaktadır. Tanrı hakkındaki gerçek bilgiyi Hıristiyanlık ile sınırlandıran bu düşünceye göre diğer dinler hakkındaki değerlendirmenin ölçütü kilisedir. Nitekim kurtuluşun merkezine kiliseyi yerleştirdiği için bu anlayışa kilise-merkezci (ecclesiocentric) yaklaşım da denilmektedir.<sup>9</sup> Tek bir dini hakikat kabul etmekle birlikte başka dinlerde de kurtarıcılık ve hakikat kalıntılarının bulunduğu anlamına gelen dini kapsayıcılık, kurtuluşun diğer dinler aracılığıyla mümkün olmakla birlikte asıl kurtuluş yolunun Hıristiyanlık olduğu iddiasına dayanmaktadır.<sup>10</sup> Dini kapsayıcılığın, II. Vatikan konsilinden (1962-1965) sonra “Kilise dışında kurtuluş yoktur” düşüncesini yumuşatmak için ortaya atılan bir yaklaşım olduğunu söylemek gerekir. Dini kapsayıcılığa göre tam ve gerçek kurtuluş İsa Mesih yoluyla olur. Ancak İsa Mesih’in kurtarıcılığı diğer insanları da kapsamaktadır. Tanrı tüm insanların kurtuluşunu istemektedir.<sup>11</sup> Bu anlamda gerçek kurtuluş İsa Mesih yoluyla olduğu için diğer dinler Hıristiyanlığa hazırlık mahiyetinde kabul edilmekte ve diğer din mensupları isimsiz (anonim) Hıristiyan şekilde isimlendirilmektedir.<sup>12</sup> Dini çoğulculuk ise hakikat ve kurtarıcılık açısından tüm dinleri eşit kabul eden anlayıştır.<sup>13</sup> Bu düşünceye göre tek bir tane mutlak hakikat vardır ve tüm dinler bu hakikate götüren yollar olarak görülmektedir. Bu bakımdan dini çoğulculuk düşüncesi hakikat değeri açısından dinler arasında herhangi bir ayırım yapmamaktadır.<sup>14</sup> Dini çoğulculuğun tüm dinleri eşit seviyeye indirgemesi, doğru ile yanlış arasındaki farklılığı ortadan kaldırarak tüm dinlerin iddialarının izafi bir anlam taşıdığı sonucunu beraberinde getirmektedir.<sup>15</sup> Bu anlamda dini çoğulculuğun bir anlamda toleranslı agnostizme sebebiyet verdiği söylenebilir.<sup>16</sup>

Dini çeşitlilik çerçevesinde tartışılan konulardan birisi dini tekelcilik meselesidir. Dini tekelcilik, Türkçeye “dini dışlayıcılık”<sup>17</sup> diye çevrilmesine rağmen asıl çıkış noktası itibariyle Hıristiyan teolojisi ekseninde tartışılan ve tek kurtarıcı dinin Hıristiyanlık olduğunu öne süren, diğer dinlerin ise uydurma olduğunu dile getiren bir anlayıştır. Ancak bizim bu çalışmadaki amacımız, Hıristiyan teolojisindeki gibi savunmacı ve tutucu bir tutumla bu meseleyi tartışmak değil, İslam’ın tevhîd anlayışını deliller ve burhanlar yoluyla ortaya koyarak dini tekelcilik konusuna farklı bir yorum getirmektir. Bu bağlamda meseleyi İslam akide sistemi çerçevesinde ele alabilecek en önemli kişilerden birisinin Ebû Mansûr el-Mâtürîdî olduğunu söylemek gerekir. Zira Mâtürîdî, kelâmî-felsefî meselelere yaklaşımı açısından geniş kitleleri etkileyen ve düşünceleri asırlarca tartışılan önemli bir İslam âlimidir. Burada dini tekelcilik meselesinin Mâtürîdî’nin kendi dönemine ait bir mesele olmadığını altını çizmek gerekir. Ancak İslam’ın Allah katında tek hak din olduğu iddiası göz

<sup>8</sup> John Hick, *İnançların Gökkuşuğu: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*, çev. Mahmut Aydın (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002), 115 vd.; M. Kazım Arıcan, “Batı’da Ötekileştirme: Papa ve Vatikan’ın Rolü”, *Hece Dergisi* 28 (Batı Medeniyeti Özel Sayısı), 2014, 215-233.

<sup>9</sup> Baki Adam, *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler* (İstanbul: Pınar Yayınları, 2002), 90.

<sup>10</sup> Adnan Aslan, “Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk İddiaları”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2, 1998, 151; Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz, “Giriş”, *Dinî Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, der.-çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 9.

<sup>11</sup> Cafer Sadık Yaran, “Giriş”, *İslam ve Öteki*, ed. Cafer Sadık Yaran (İstanbul: Kaknüs, 2001), 14.

<sup>12</sup> Karl Rahner, *Theological Investigation* (London: Longman-Todd, 1984), V/117-123; “Religious Inclusivism”, *Philosophy of Religion Selected Readings*, ed. Micheal Peterson vd. (New York: Oxford University, 2010), 594-595.

<sup>13</sup> Kılıç, *Dini Anlamak Üzerine*, 68; İbrahim Yıldız, “İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği”, ed. Hasan Harmancı-İbrahim Yıldız, *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2021), 251.

<sup>14</sup> Musa Kazım Arıcan, “Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1, 2011, 91.

<sup>15</sup> M. Sait Reçber, “Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr”, *İslamiyat* III/4, 231.

<sup>16</sup> Musa Kazım Arıcan, “Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XV/1, 2011, 97; Sumner B. Twiss, “Dinî Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme”, *Dinî Çoğulculuk: John Hick’in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*, der.-çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnü Aydeniz, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 143.

<sup>17</sup> Batı literatüründeki *exclusivism* kavramının Türkçeye *dışlayıcılık* şeklinde çevrilmesi olumsuz bir tutum olarak anlaşılmaya sebebiyet verdiği için bu kavramın *tekelcilik* şeklindeki kullanılmasının daha isabetli olduğuna dair bk. Arıcan, “Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik”, 91.



önünde bundurduğunda 20. yy. ile felsefî bir problem olarak tartışılan dini tekelcilik meselesine özellikle Müslüman kelim âlimlerinden Mâtürîdî'nin düşüncesi ekseninden bakmanın son derece faydalı olacağı kanaatindeyiz. Bu çalışmada Mâtürîdî'nin düşünceleri vahiy eksenli dini gelenekler ve onun tevhîd anlayışına dair yaklaşımları üzerinden ortaya konulmaya çalışılacaktır. Başka bir ifadeyle Mâtürîdî'nin görüş ve düşünceleri Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden tevhîd geleneğinin birikimselliği göz önünde bulundurularak değerlendirilmeye tabi tutulacak dolayısıyla meseleye şeriatların tarihi seyri ve birikimselliği açısından yaklaşılabilecektir.

Mâtürîdî'nin dini tekelcilik konusuna dair düşünceleri en temelde onun İslam'ın ulûhiyet anlayışını nasıl anladığı, hak/gerçek din konusunda ne düşündüğü, hak/gerçek din ile delil ve istikamet dini arasında nasıl bir bağ kurduğu üzerinden ortaya konulacaktır. Hz. Âdem'den bu tarafa süre gelen tevhîd geleneğinin din-şeriat ilişkisi açısından nasıl anlaşılması gerektiği, şeriatların çok veya farklı olmasının dinin çok olmasını gerektirip gerektirmediği dini tekelcilik bağlamında üzerinde durulacak bir diğer konu olacaktır. Tüm bu sorulara cevap bulabilmek için Mâtürîdî'nin iki temel eseri olan *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* yol haritamızı oluşturacaktır.

### 1. Tevhîd ve Ulûhiyet

İslam'ın evrensellik ve mutlak hakikat fikrine dair ortaya koyduğu sistemli düşünceler ile kendisinden sonraki nesillere önemli bir bilgi birikimi bırakan Mâtürîdî'nin düşüncelerinin merkezinde İslam'ın tevhîd anlayışıyla ilgili yaptığı yorumlar bulunmaktadır. Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* adlı eserinde tevhîd ve ulûhiyeti, "Allah, zâtı tek ve tüm varlıkların ihtiyaçlarının merci olmakla birlikte, onların özelliklerinden münezze bulunandır, yani, çokluk niteliğini gerektiren değişim, yok oluş veyahut hacim ve sınırlılık alternatifi getiren özelliklerden münezze bulunandır"<sup>18</sup> şeklinde ifade etmektedir. Buna göre, Mâtürîdî, Allah'ı değişmeyen, yaratılmışlara benzemeyen, parça veya cüzlerden oluşmayan ve tüm mahlukatın kendisine muhtaç olduğu zâtî hüviyete sahip gayri maddî bir varlık olarak tarif etmektedir. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserinde *İhlâs* sûresindeki "hüve" lafzını yorumlarken ulûhiyet anlayışına dair önemli açıklamalar yapmaktadır. Buradaki "hüve" lafzının Allah'ın en büyük ismi anlamına geldiğine dikkat çeken Mâtürîdî'ye göre "hüve" lafzı, Allah'ın, eşi, benzeri ve dengi olmayan, yokluğu düşünülmemen zâtî hüviyetini ifade etmektedir. Mâtürîdî açısından "hüve"yi ifade eden tüm bu durumlar, Allah'ın birliğini yani tevhîdi zorunlu kılmaktadır.<sup>19</sup> Ona göre Allah'ın birliği zâtındandır. Allah'ın birliği diğer birler gibi artan bir özellikte değildir. Zira Allah'ın birliği diğer birler gibi parça, bileşen veya bölünme içermeyen birliktir. Allah'ın birliği ve teklifi, eşi ve benzeri olan veya sayısal olarak ifade edilen birlikten daha yücedir.<sup>20</sup> Mâtürîdî, bu düşüncesinden hareketle tevhîd ve ulûhiyette bu tarifi aşan veya tahrif eden tüm din salıklarının tevhîd ve ulûhiyete aykırı bir düşünce ortaya koyduklarına işaret etmektedir. Ona göre Yahudiler ve Hıristiyanlar, Tanrı'ya ezelilik sıfatı nispet etmelerine rağmen O'nun cisme büründüğünü veya oğlunun var olduğunu iddia ederek O'nun benzerinin bulunmadığını ileri sürmüşlerdir.<sup>21</sup> Ancak Mâtürîdî'ye göre böyle bir varlığın eşi ve benzeri söz konusu olur. Zira Allah'ın hem eşsiz bir varlık olduğunu söyleyip hem de O'nu yaratılanlara benzetmek aklen ve mantıken imkânsız bir durumdur. Mâtürîdî'ye göre Allah zâtında, sıfatlarında ve azametinde bir ve tek olup, yaratılanlara benzemez.<sup>22</sup> Allah'ın zâtı açısından tek olması da bu anlama gelmektedir. Bu anlamda Mâtürîdî, Tanrı'yı, Yahudiler gibi yaratılanlara benzeterek kadimin sayısını artırmayı veya Hıristiyanlar gibi ontolojik olarak tek kabul edip daha sonra cisimle şekillenmiş bir varlık olarak

<sup>18</sup>Ebû Mansûr el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, ter. Bekir Topaloğlu (Ankara: İSAM Yayınları, 2003), 152. Mâtürîdî'nin tevhîd ve ulûhiyete dair yapmış olduğu bu tarifi kendisinden daha sonra İbn Sînâ tarafından ulûhiyeti açıklayan temel bir ilke olarak ifade edildiği söylenebilir. Öyle ki İbn Sînâ'nın *İhlâs Sûresi Tefsiri*'nde ilahî, "Her şeyin kendisine muhtaç olmasına karşın kendisinin her şeyden müstağni olduğu varlık" şeklinde tarif etmesiyle Mâtürîdî'nin yukarıdaki ifadesinin aynı olduğunu söylemek isabetli olacaktır. İbn Sînâ, *İhlâs Sûresi Tefsiri*, ter.-şerh. A. Hamdi Akseki (İstanbul: DİB Yayınları, 2014), 20-23; İsmail Yalçıntaş, *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı* (Ankara: Elis Yayınları, 2023), 121-123.

<sup>19</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu (İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005), XVII/370-371.

<sup>20</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XVII/376-377.

<sup>21</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 151.

<sup>22</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 152.

düşünmeyi tevhîd ilkesine aykırı görmektedir. Mâtürîdî'ye göre Allah düşünme yeteneği olan tüm insanlara genel anlamda bir tevhîd inancı vermiştir. Fakat insanların bir kısmı bu inancı çeşitli yorumlarla bozmuş, bir kısmı ise Allah'ın kendilerine fitrat gereği verdiği bu inanca sadakatle bağlı kalmışlardır. Bu bağlamda İslam dininin müntesiplerinin tevhîd inancını hakkıyla koruyup gözettiğini, buna karşın Yahudi ve Hıristiyanların tevhîd anlayışını zaman içerisinde tahrif ederek bozduklarını söylemek isabetli olacaktır.<sup>23</sup>

Mâtürîdî, Yahudi ve Hıristiyanları, ulûhiyet konusunda tevhîdi zedeleyen düşüncelere sahip oldukları için eleştirmektedir. Ona göre Yahudiler hahamlarını (ahbâr)<sup>24</sup>, Hıristiyanlar ise ruhbanlarını rab edinmişlerdir. Mâtürîdî, buradaki rab edinmeyi, Yahudi ve Hıristiyan din adamlarının isteklerine itaat etmekle ilişkilendirmektedir. Öyle ki Yahudi ve Hıristiyan din adamları, Allah'ın onlara helal kıldığı şeyi haram, haram kıldığı şeyi ise helal kılıyor, bu dine tabi olan kişilerde bu emirleri kabul edip din adamlarına itaat ediyorlardı. Bu durum Kur'ân'ın, "Ey Âdemoğulları şeytana kulluk etmeyin"<sup>25</sup> ve Hz. İbrahim'in babası için "Ey babacığım, şeytana kulluk etmeyin"<sup>26</sup> ayetinde olduğu gibi temsilî bir şeydir. Yani, şeytanın size emrettiği ve sizi çağırdığı şeylere yönelmeyin anlamı taşımaktadır. Bu bakımdan hahamları ve ruhbanları rab edinmek, onlara tabi olmak ve itaat etmek anlamına gelmekte dolayısıyla da gerçek değil, temsilî bir ifade olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>27</sup> Bununla birlikte Mâtürîdî açısından burada dikkat çekilmesi gereken diğer bir husus, ayetin ikinci kısmındaki Meryem oğlu Mesih'in rab edinilmesidir. Mâtürîdî'ye göre Meryem oğlu Mesih'in rab edinilmesi, din adamları gibi temsilî değil, gerçek anlam taşımaktadır. Zira Hıristiyanlar, Mesih için "O ilahtır", "O, Allah'ın oğlu ilahtır" demektedir. Bu da Hıristiyanların Mesih'i rab edinmesinin temsilî değil, gerçek anlam taşıdığına işaret etmektedir.<sup>28</sup> Bu bakımdan Mâtürîdî'nin Yahudi ve Hıristiyanlara en önemli itirazının ulûhiyet konusunda tevhîdi zedelemeleri sebebiyle olduğu anlaşılmaktadır. Ona göre Hıristiyanların tevhîdi zedeleyen düşüncelerinin başında Tanrı'ya oğul isnat etmeleri,<sup>29</sup> İsa'yı ve Meryem'i ilahlaştırma<sup>30</sup> ve din adamlarını rab edinmeleri<sup>31</sup> gibi meseleler gelmektedir. Aynı şekilde Mâtürîdî, Yahudilerin de ulûhiyet konusunda teşbihe düşmeleri, yani, antropomorfist bir Tanrı anlayışı benimsemeleri,<sup>32</sup> Tanrı'ya oğul isnat etmeleri,<sup>33</sup> Tanrı hakkında uygunsuz konuşmaları,<sup>34</sup> Allah'ın hükümlerini kabul etmeyip haksız yere peygamberleri öldürmeleri,<sup>35</sup> din adamlarını rab edinmeleri<sup>36</sup> gibi konularda tevhîdi zedelediklerini düşünmektedir.<sup>37</sup>

<sup>23</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 150-151.

<sup>24</sup>Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Osman Cilacı, "Ahbâr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), I/485-486.

<sup>25</sup>Yasin, 36/60.

<sup>26</sup>Meryem, 44/19.

<sup>27</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/346-347.

<sup>28</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/346-347. Mâtürîdî'ye göre Hıristiyanlar yalnızca Tanrı'ya oğul isnat ederek tevhîdi zedelemekle kalmamış üstelik Meryem'e de ilahlık atfetmişlerdir. Hıristiyanların Meryem'e "üçün üçüncüsüdür" diyerek ilahlık atfettiklerine dair ayrıca bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/118-377, XIII/263.

<sup>29</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, V/162, XI/382.

<sup>30</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 150-151, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/118-377, XIII/263. Hıristiyanlara göre İsa'nın kutsalın insan hayatında cisimleştiğine dair düşünceler için ayrıca bk. W. Montgomery Watt, *Dinlerde Hakikat*, çev. A. Vahap Taştan-Ali Kuşat (İstanbul: İz yayıncılık, 2002), 72.

<sup>31</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/346-347.

<sup>32</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 130, 150-151.

<sup>33</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 150-151.

<sup>34</sup>Ali İmran, 3/181, Maide, 5/64. Örneğin Yahudilerin *karz-ı hasen* (Allah için güzel borç vermek) ayetiyle ilgili olarak "Muhammed'in ilâhî fakir sizden borç istiyor, oysa biz zenginiz" şeklinde Tanrı'ya uygunsuz ifadeler kullandıklarına dair bk. Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II/134, 494-495.

<sup>35</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlât*, II/134, 497-498.

<sup>36</sup>Tevbe, 9/31, Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VI/346-347.

<sup>37</sup>Mâtürîdî'nin, "Yahudiler, Üzeyir Allah'ın oğludur, Hıristiyanlar da Mesih (İsa) Allah'ın oğludur" (Tevbe, 9/30) ayetine yapmış olduğu yorum günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanların durumuna ışık tutması açısından oldukça önemlidir. Mâtürîdî'ye göre ayette geçen Yahudiler, Hz. Musa'dan sonra Hz. İsa'dan ise önce yaşayanlar, Hıristiyanlar ise Hz. İsa'dan sonra Hz. Muhammed'den önce yaşayanlardır. Burada iki durum ortaya çıkmaktadır. Birincisi Yahudiler ve Hıristiyanlar böyle bir düşünceye sahip olmalarına karşın bunu gizlemektedirler. Lakin Hz. Peygamber gizledikleri şeyi onlara haber verince onlar bu düşünceyi inkâr etmediler. Bu da kendilerinden önce ayetin muhatabı olan Yahudi ve Hıristiyanlar ile aynı şekilde İsa ve

Mâtürîdî açısından Yahudi ve Hıristiyanların ulûhiyet konusunda tevhîd ilkesini zedelemelerine karşın İslam dininin müntesiplerinin tevhîd inancını hakkıyla korumaları onun düşüncesinde İslam dininin tek hak din olduğunu göstermektedir.

## 2. Hak Din

Hak din, doğru, gerçek, değişmeyen ve değişmeden kalan din yani tevhîd dini demektir. Hak din kelimesinde kullanılan “hak” aynı zamanda Allah’ın ismi olup, Allah’ın dini anlamına da gelmektedir. Bu anlamda asla tahribata maruz kalmayan ve tevhîd geleneğini koruyarak günümüze taşıyan tek din Allah’ın dini İslam’dır. Mâtürîdî’ye göre, hak din aynı zamanda delil, şahit ve ispata dayanan, bundan dolayı doğru, gerçek, makul, sağlam, güvenilir, geçerli, yeterli, değişmeyen ve değişmeden kalacak olan dindir.<sup>38</sup> “Devamlı olan din”, “içinde riya ve kibir olmayan din” gibi manaları da ifade eden hak din, “inançlı ve samimi olmak” anlamına da gelmektedir.<sup>39</sup>

Mâtürîdî’nin düşünce sisteminde sağlam delillere bağlı olan ve akla dayanan bir din anlayışı hâkimdir. Ona göre ister hak olsun ister batıl olsun herkesin inandığı şey dindir.<sup>40</sup> Ancak Mâtürîdî açısından taklide değil, delil ve burhana dayanan din, hak dindir. Diğer bir ifadeyle bir dinin, doğru, hak ve gerçek olmasıyla bu dinin iddialarını sağlam delillerle ortaya koyması arasında doğrudan bir ilişki vardır. Bu anlamda Mâtürîdî’nin özellikle *Kitâbü’t-Tevhîd* adlı eserine “dini delile dayanarak bilmenin gerekliliği”<sup>41</sup> şeklinde başlaması son derece önemlidir. Mâtürîdî, insanların farklı din ve mezheplere inanma konusunda birbirinden ayrılmakla birlikte benim dinim hak/gerçek, diğerlerinki batıl düşüncesinde birleştirmesini ifade etmektedir.<sup>42</sup> Ancak burada dini hakikat iddiasında bulunan insanların hangisinin hak dini savunduğu, hakikatin ölçütünün ne olduğu sorusunu beraberinde getirmektedir. Üstelik Mâtürîdî açısından bu durum yalnızca İslam dini için söz konusu değil, tüm inançlar için konulmuş bir kıstas olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>43</sup> Ona göre her din saliki kendi dini inancının doğru olduğunu iddia etmektedir. Oysa bir dinin hak ve gerçek olduğunu gösteren şey, akıl ve mantık çerçevesinde ortaya koyduğu deliller ile diğer din saliklerini aciz bırakmasıdır. Nitekim iddiasını aklî hüccetlerle ispat ederek akla karşı konulamaz bir delile sahip olan kişi, inatçı olmayan muhataplarını, haklılığını kabule mecbur kılan bir delil sunmuş olur.<sup>44</sup> Mâtürîdî’nin, özellikle her din salikinin kendi düşüncesinin doğru olduğunu iddia etmesine karşın gerçek/mutlak doğruyu, iddiasını aklî deliller çerçevesinde ispatlamakla ilişkilendirmesi<sup>45</sup> hak dinin nirengi noktasını oluşturmaktadır. Bu açıdan Mâtürîdî’ye göre bir dinin hak olup olmaması mensuplarının inat ve kibirle doğruluk iddiasında bulunmalarında değil, dinin sağlam burhan ve delillerle tevhîde dayanıp dayanmamasıyla anlaşılır. İnsanların delilleri araştırıp onlar üzerine düşünmek yerine, taklit yoluyla babalarının izlerini sürmeleri gerçeğe ulaşmalarını engellemekte ve onların kibir ve inatla bilinçsiz bir şekilde mevcut dini tutumlarını sürdürmelerine sebep olmaktadır. Şu halde bir dinin doğruluğunu ispatlayan

Üzeyir’i Allah’ın oğlu olarak kabul ettiklerini göstermektedir. İkinci ise bu ayetin günümüze yansıyan kısmıdır. Zira İncilerde apaçık bir şekilde İsa’nın Allah’ın oğlu olduğu kabul edilmektedir. Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, V/162, XI/382. İsa’nın Tanrı’nın oğlu olduğu meselesinin hâlihazırda ellerde dolaşan İncilerde mevcut olması bu inancın günümüzde de aynı şekilde devam ettiğini göstermektedir. Hüseyin Atay, *Kur’an ve Diğer Dinler*, (İstanbul: Destek Yayınları, 2021), 104. Bu meseleyle ilgili olarak ayrıca bk. Luka, 1/32, 3/22; Yuhanna,1/34, 4/9; Matta, 3/17, 14/33; Markos, 1/11, 5/7, 9/7, 15/39. Hz. Peygamber dönemindeki Yahudi ve Hıristiyanların, önceki Yahudi ve Hıristiyanların inançları dolayısıyla uyarılmasına karşın buna herhangi bir şekilde itiraz etmemeleri böyle bir düşünceye sahip olduklarını ortaya koymaktadır. Günümüzdeki Yahudi ve Hıristiyanların da aynı şekilde bu uyarının muhatabı olmalarına karşın bu inancı korudukları anlaşılmaktadır. Öyle ki baba, oğul, kutsal ruh üçlemesi, Hıristiyanlığın temel inanç akidesini oluşturmaktadır. Şinasi Gündüz, *Hıristiyanlık*, (İstanbul: İsam Yayınları, 2008), 62. İsa’nın Allah’ın oğlu olduğu, Tanrı’yla aynı cinsten olduğu, İsa’nın Tanrı’nın yeryüzündeki bedenleştiği şeklindeki Hıristiyanlık inancı için ayrıca bkz. Ömer Nasuhi Bilmen, *İslâm ve Dünya Dinleri: İslâm’ın Diğer Dinlere Üstünlüğü* (İstanbul, Semerkand, 2014), 79-86.

<sup>38</sup>Hanifi Özcan, *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk* (İstanbul: İFAV, 1999), 46.

<sup>39</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, düz. Fatıma Yusuf Eshami (Beyrut-Lübnan: Müessesetü’r-Risale Neşriyat, 1425/2004), V/500-501.

<sup>40</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XVII/359.

<sup>41</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 3.

<sup>42</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 3.

<sup>43</sup>Engin Erdem, “İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî’nin Metafizisinde Ölüm ve Hayatın Anlamı”, *Kader* 18/2, 2020, 473-474.

<sup>44</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 3.

<sup>45</sup>Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 3-4.

delillerin varlığı ve bu dini tebliğ eden zâtın (peygamber) doğruluğuna hakkın kendisinin bizâtihi şahitlik etmesi, bu dinin diğer dinleri inhisar (tekel) altına alması, yani, bu dinin diğer din salıklarına göre hak ve gerçek olan teklifiğini ortaya koymaktadır. Öyle ki her din saliki kendi inancının haklılığını gerekçelendirmek için delil sunar, ancak sadece deliller karşısında aklın benimsemekte mecbur kaldığı din gerçekliğini ortaya koymuş olur.

Mâtürîdî, insanları hak dine tabi olmaktan meneden üç şeyden bahseder. Bunlar ise; delil eksikliği, dünya işi ile meşguliyet ve dünya metadır. Bu üç şey hak dini araştırıp bulmaya ve ona tabi olmaya engeldir. Mâtürîdî, bu maddelere “Şayet insanlar gerçekten İslam dinine ulaşmak isteselerdi onu araştırıp, ona ulaşırlardı.” şeklinde bir yorum getirmektedir.<sup>46</sup> Ona göre tüm din mensupları burhan ve delillerle ulûhiyete en layık olan dinin İslam dini olduğuna, İslam dininin de hak ve gerçek olduğuna şahitlik etmişlerdir. Buna rağmen kendi dinlerinin batıl olduğunu bildikleri halde kibir ve inatlarından dolayı o batılda kalmışlardır. Bu gerçeği akli ile kibirlenenler ve delillerden gafil olanlar inkâr etmişlerdir.<sup>47</sup> Hak din, insanların gaflet ve hayret üzerine oluşturdukları delilsiz ve hüccetsiz bir din değil, anlaşılır deliller ve hüccet üzerine ikame edilen bir dindir.<sup>48</sup> Bu bakımdan tüm peygamberlere indirilen dinin hak ve gerçek olduğunu gösteren en temel şey delilleriyle kendini ortaya koymasındır. Buna göre hak din, insan fitratına ve tabiatına uygun olan, tüm peygamberlerin hepsine ortak olarak gönderilen, kulluğun yalnızca Allah’ı yapılmasını emreden, her türlü fiili ve davranışı tevhîde yönlendiren, her türlü şirk unsurundan uzak olan, neshe ve değişikliğe uğraması mümkün olmayan, delillerle dimdik ayakta duran tevhîd dinidir.<sup>49</sup>

Mâtürîdî, din sözcüğü, mutlak olarak söylenildiğinde bununla hak dinin yani İslam dininin kastedildiğini söyler. Tevhîd esaslı bu din Hz. Âdemden Hz. Muhammed’e kadar hiçbir değişikliğe uğramadan devam eden evrensel dindir.<sup>50</sup> Mâtürîdî’ye göre hak din, Allah’ın emir ve yasaklarını peygamberler aracılığıyla insanlara ulaştırdığı dindir.<sup>51</sup> Bu bakımdan tüm peygamberlerin ve resullerin dini bir ve tektir.<sup>52</sup> Tüm peygamberler insanları Allah’ın bir ve tek olduğuna çağırıştır.<sup>53</sup> Şu hâlde İslam en son peygambere indirilen ve Hz. Âdem’den bu tarafa süre gelen vahiy halkasının sonuncusudur. Bu da İslam dini dışındaki dinlerin hak ve geçerlilik hüviyetine sahip olmadığı anlamına gelmektedir. Nitekim Mâtürîdî, bu düşüncüyü vurgulamak için fazilet ve üstünlük bakımından diğer dinler ile İslam dinini bir kıyaslamaya tabi tutmanın söz konusu olmadığını belirtmektedir.<sup>54</sup>

Mâtürîdî’ye göre İslam’ın hak/gerçek din olduğunu gösteren en önemli hususlardan birisi tevhîd dini olmasıdır. Bu din Allah’ın birliği ve kulluğun sadece ona yapılması esasına dayanır. Tevhîd dini aklın gerektirdiği bir din olup, değişmezlik özelliğine sahip olan, akıl dinidir. Mâtürîdî’ye göre akıl, insanı tevhîde davet eder.<sup>55</sup> Bu açıdan yaratılan her şeyde tevhîdin delilleri mevcuttur. İnsanın yaratılışında var olan şahadet bilgisi de bunu desteklemektedir. Yani tevhîd dininin kökleri bizzat Allah’ın kendisinin yaratıp insanlara gösterdiği delillere dayanır.<sup>56</sup> Allah’ın varlığını ve birliğini insan aklı, zorunlu olarak bilir. Her insanın fitratında, Allah’ın ulûhiyetine ve birliğine dair bulunan

<sup>46</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, II/350-351.

<sup>47</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, IV/289-290, 533; Ömrü boyunca ateizmi temellendirmeye çalışan ancak son zamanlarında bir Tanrı’nın varlığını kabul eden, buna karşın İslam’ın hakikatini ön yargısı ve kibri dolayısıyla göremeyen günümüz felsefecilerden biri de Antony Flew’dür. Daha fazla bilgi için bk. Antony Flew, *Yanılmışım Tanrı Varmış*, çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan (İstanbul: Profil, 2021); İbrahim Yıldız, “Antony Flew’un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı”, *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 631-647.

<sup>48</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, IV/289-290, I/254-255.

<sup>49</sup>Sarıkaya, “Mâtürîdînin Din Anlayışında Hoşgörüsü”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* III/2 (2010), 14.

<sup>50</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, TSMK Nüshası, 174b; *Te’vîlâtü Ehlisünne*, II/140; Hasan Şahin, *Mâtürîdî’ye Göre Din* (Kayseri: Yeni Matba Yayıncılık, 1987), 30.

<sup>51</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân’dan Tercüme* 1, 81.

<sup>52</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*. TSMK Nüshası, Medine Bölümü No:180, 611a.

<sup>53</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, I/505-507.

<sup>54</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, III/401.

<sup>55</sup>Mâtürîdî, *Te’vîlâtü'l-Kur’ân*, II/273.

<sup>56</sup>Özcan, *Mâtürîdî’de Dini Çoğulculuk*, 47, 50.

bu bilgi, insanın akıl melekesini kullanmasıyla birlikte Allah'ı birlemeye, kulluğu yalnızca O'na yapmaya ve her işin yönünü O'na yöneltmeye ulaştırır.<sup>57</sup> Allah'ın varlığını ve birliğini akıl melekesinin zorunlu olarak bilmesi, hak dinin özünü oluşturan önemli bir unsurdur. Bununla birlikte dinin, ibadet ve muamelatla ilgili bilgilerini insanlara açıklayacak ve onlara önder olacak kişilere ihtiyaç vardır ki onlar da peygamberlerdir.<sup>58</sup> Tüm peygamberler kendi dönemlerinde tevhîdi gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Zira vahye dayalı dinlerin hepsinin özünün ve aslının tevhîd olduğu açıktır. Fakat insanların çoğu, Allah'a kulluğu terk edip, kendi menfaat ve arzularına uyarak, tevhîd dininin özelliklerini ortadan kaldırmıştır.<sup>59</sup> Bu bağlamda tevhîd dinini zedeledikten sadakatle ayakta tutan vahiy kaynaklı sadece tek bir dinden bahsedilebilir ki o da İslam dinidir.<sup>60</sup>

Mâtürîdî'ye göre İslam'ın hak/gerçek din olduğunu gösteren hususlardan bir diğeri fitrat dini olmasıdır. Fitrat, insanın yaratılıştan getirmiş olduğu Allah'ı tanıma ve bilme duygusudur. Öyle ki her insan, Allah'ı bilecek ve tanıyacak, Allah'ın birliğine ulaşacak şekilde yaratılmıştır. Zira Allah'ın yarattığı her şeyde onun vahdaniyetine dair bir bilgi vardır.<sup>61</sup> Küçüklüğünde insan nasıl anne sütüyle ayakta kalabiliyorsa, insanlarda Allah'ın dini ve fitratına sarılarak ayakta kalırlar. İnsanların hayatlarını devam ettirebilmeleri için uygun gıdaları almaları ne kadar elzem ise fitratına uygun hareket etmeleri de o kadar elzemdir. Hz. Peygamberin, "Her çocuk fitrat üzerine doğar, sonra onu annesi ve babası Yahudi, Hıristiyan ya da ateşe tapan yapar"<sup>62</sup> hadisi de tam olarak bu konuya işaret etmektedir. Buna göre her insan fitrat gereği Allah'ı bilme ve O'na inanma duygusuyla yaratıldığı için Allah'ın var, bir, tek ve tüm her şeyin sahibi olduğunu, yaratılıştaki bilgisiyle bilir. Bu bilgi sayesinde her insan tevhîde ulaşır.<sup>63</sup> Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre şayet insanlara peygamberler gönderilmeseydi dahi, tek başlarına akıllarıyla Allah'ı bulabilirdi.<sup>64</sup>

Mâtürîdî açısından İslam dininin hak din olduğunu gösteren hususlardan bir diğeri İslam'ın, Kur'an'da, Hz. İbrahim'in delil ve istikamet dini olan haniflikle eş tutulmasıdır. Ona göre hanif, insanın yaratılıştan ve doğuştan kendisine verilen mizaç ve tabiata uygun olarak Allah'ın dinine, yani bütün peygamberlerin ortak dinine yönelen, delillere dayanarak Allah'ın birliği ve kulluğun yalnızca Allah'a yapılması ilkesine dayanan kimse demektir.<sup>65</sup> Mâtürîdî, hanif kelimesinin Kur'an'da tek başına geldiğinde İslam anlamında, hanif kelimesinden sonra İslam kelimesi geldiğinde delil anlamında, bazen de İslam'a ve hakka meyleden anlamında kullanıldığını ama hepsinde de hak olan İslam dini anlamına geldiğini ifade etmiştir.<sup>66</sup> Öte yandan Mâtürîdî, inkâr edenlerin dinlerinin hevâ ve heveslerinden oluşmasına karşın hak dinin burhan ve delillerden oluştuğuna dikkat çekmektedir.<sup>67</sup> Bu anlamda Mâtürîdî, Kur'an'da hanif kelimesinin, Hz. İbrahim'i, hevâ ve nefislerine uyan diğer din mensuplarından ayırt etmek için kullanıldığını işaret etmektedir.<sup>68</sup> Ona göre, Hz. İbrahim, hanif dini üzerineydi. Hz. İbrahim'in dini, tüm insanların ve onların ecdatlarının ve babalarının asıl diniydi. Yani Hz. İbrahim, tüm nebilerin ve peygamberlerin dinindendi. O, Allah'a şirk koşmayan hâlis bir Müslümandı. Tüm din sahipleri Hz. İbrahim'in kendi dinleri üzerine olduğunu iddia etseler de Hz. İbrahim, Yahudi ve Hıristiyanların dinleri üzerine değil, bizâtihi Hz. Muhammed'in dini üzerineydi.<sup>69</sup> Mâtürîdî'ye göre Kur'an'da Allah'ın hanif kelimesini Hz. İbrahim'den sonra Hz. Muhammed için de kullanması Hz. İbrahim ve Hz. Muhammed'in sünnetlerinin birbiriyle aynı olduğu, ikisinin de

<sup>57</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/120.

<sup>58</sup>Özcan, *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk*, 47.

<sup>59</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK Nüshası, 611a; *Te'vilâtü Ehlisünne*, III/400.

<sup>60</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, I/210-211.

<sup>61</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, VII/33.

<sup>62</sup>Buhari, "Cenaze", 680.

<sup>63</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, II/349-350.

<sup>64</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI/185-187, IV/112-113; *Kitâbu't-Tevhîd*, 17, 255.

<sup>65</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/274-277.

<sup>66</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/253-254.

<sup>67</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, XI/187.

<sup>68</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, IV/274-277.

<sup>69</sup>Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, TSMK Nüshası, 189b; *Te'vilâtü Ehlisünne*, II/200.

insanları tevhdde çağırıldığını delilidir.<sup>70</sup> Yine Kur'an'da Hz. İbrahim için "İbrahim'in milleti" ifadesinin kullanılması da Hz. İbrahim'in (as.) sünnetinin Hz. Muhammed'in sünnetine uygun olmasındandır.<sup>71</sup>

Mâtürîdî, fıtrat gereği Müslüman olan Hz. İbrahim'e verilen dinin de İslam dini olduğunu, O'nun Yahudi ve Hıristiyanların iddia ettiği gibi Yahudi veya Hıristiyan dininden olmadığını, hanif bir Müslüman olduğunu ve çocuklarına da hak din olan İslam dinini tavsiye ettiğini Kur'an'dan örneklerle açıklar.<sup>72</sup> Yahudi ve Hıristiyanların seçmiş olduğu dinin, din olamayacağını, Allah'ın Hz. İbrahim için seçtiği ve onun da çocuklarına tavsiye ettiği dinin hak/gerçek din, yani, İslam olduğunu Kur'an'ın, "Yoksa insan, her arzu ettiği şeye sahip mi olacaktır?"<sup>73</sup> ayetiyle delillendirir. Yani insanın arzu ve istekleri değil, yalnızca Allah'ın istekleri din olabilir.<sup>74</sup> Mâtürîdî, Kur'an'da, Hz. İbrahim için kullanılan "dinen kıyamen"<sup>75</sup> ifadesini de Hz. İbrahim'in dininin içinde hiçbir eğrilik ve yanlışlık bulunmayan dosdoğru bir din olduğu şeklinde yorumlamaktadır.<sup>76</sup>

Mâtürîdî, Yahudilerin, Hz. Muhammed'e "Hz. Yakup, bize Yahudi dinini tavsiye etti"<sup>77</sup> şeklindeki iddialarının aksine Kur'an'ın, tüm peygamberlerin tevhd dini olan İslam dinini getirip tebliğ ettiğini, çocuklarına da bu dini tavsiye ettiklerini açıklar. Ayrıca Mâtürîdî, Kur'an'dan delil getirerek "Hz. Yakup'a ölüm geldiğinde siz orada şahit miydiniz?"<sup>78</sup> diyerek onların yalan söylediklerini ortaya koymakta, Hz. İbrahim ve onun soyundan gelen tüm peygamberlerin tevhd dinine çağırıldıklarını dile getirmektedir. Bu ise Hz. İbrahim'in kendi dinlerinden olduğunu söyleyen Yahudi ve Hıristiyanların sözlerine bir ret olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>79</sup>

Tüm din mensupları Hz. İbrahim'in dini üzerine olduklarını iddia etmelerine rağmen<sup>80</sup> Mâtürîdî yalnızca Hz. Muhammed'in dininin İbrahim'in dini olduğuna dikkat çekmektedir. Ona göre, Hz. İbrahim'in dini üzerine olmak doğru ve hak olduğu için tüm din mensupları kendilerinin "İbrahim'in dini"nin devamı olduğunu iddia etmiştir.<sup>81</sup> Öyle ki Yahudiler, Hz. İbrahim'in Yahudi dini üzerine, Hıristiyanlar ise Hıristiyan dini üzerine olduğunu iddia etmişlerdir. Hâlbuki bu iddialarının hepsi asılsızdır. Çünkü Hz. İbrahim'in dini bu dinlerden öncedir. Mâtürîdî, Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyanlık dininden önce yaşadığını, Tevrat ve İncil'in ondan sonra indirildiğini belirterek onun nasıl Yahudi veya Hıristiyan olacağını sorgular. Bunun da aklen ve mantıken mümkün olmadığını belirtir. Ayrıca Mâtürîdî'ye göre Hz. İbrahim'in, Yahudilerden ve Hıristiyanlardan önce yaşaması, onların onu görüp, ona şahit olmalarını imkânsız kıldığı gibi Hz. İbrahim'in Yahudi ve Hıristiyan olduğuna dair bir vasfı da kitaplarında bulamamaları Hz. İbrahim'e iftira ettikleri anlamına gelmektedir. Elleri her hangi bir bilgi mevcut olmadığı halde aynen Hz. Muhammed'in vasfını ve sıfatları kitaplarında bulup hasetlikten ve inattan gizledikleri gibi, Hz. İbrahim'in de hanif bir Müslüman olduğunu aynı şekilde gizlemişlerdir.<sup>82</sup> Bu bağlamda haniflik çerçevesinde incelediğimiz Hz. İbrahim'in dininin, aslında Allah'ın gönderdiği fıtrat dini olduğu, tevhd esasına dayandığı ve hak olan İslam dininden ayrı bir din olmadığı anlaşılmaktadır. Her ne kadar tüm din mensupları kendisinin dininin İbrahim'in dini olduğunu iddia etse de İbrahim'in dini delilleriyle tevhdî dimdik ayakta tutan İslam dininden başkası değildir.

<sup>70</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, XI/185-187.

<sup>71</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehli'sünne*, I/505-507.

<sup>72</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/249-250.

<sup>73</sup>Necm Sûresi, 53/24.

<sup>74</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/250.

<sup>75</sup>Enam Sûresi, 6/161.

<sup>76</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, V/274-277.

<sup>77</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/251.

<sup>78</sup>Bakara Sûresi, 2/133.

<sup>79</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, I/251.

<sup>80</sup>Ali İmran Sûresi, 3/65-68.

<sup>81</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II/326.

<sup>82</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'an*, II/326.

Mâtürîdî açısından İslam dininin hak din olduğunu gösteren bir başka husus, Allah'ın İslam dininden başka bir din kabul etmeyeceği gibi, İslam'dan başka bir din seçen kişinin hasenatlarının da kabul edilmeyeceği düşüncesidir. Bu bağlamda Mâtürîdî, dinin maksadının Allah'a yaklaşmak olduğunu, Allah'a yaklaşmanın da Allah'ın dininden başka bir din aracılığıyla mümkün olamayacağını, Allah'a sadece İslam dini ile yaklaşılabileceğini, onun dışındaki dinlere inanan bir kimse her ne kadar Allah'a yaklaşmayı istese de böyle bir fiilin ondan kabul edilmeyeceğini belirtir.<sup>83</sup> Diğer din mensuplarının hepsi kendi dinleri vasıtasıyla putları aracı koyup Allah'a yaklaşmayı amaçlamaktadır. Mâtürîdî'ye göre hak olan İslam dini, Allah ile insan arasındaki şefaathçi ve aracılığı tamamen ortadan kaldırarak doğrudan bir ilişki ve iletişimi öngörmektedir. Öyle ki diğer dinler hem Allah ile insan arasına aracı koymakta hem de bu aracıyı ilahlaştırarak hak dinin temel ilkesi olan tevhîd düşüncesinden uzaklaşmaktadırlar. Örneğin Hristiyanlık inancına göre İsa, baba Tanrı ile insanlar arasında aracı olan rab (Tanrı) olarak kabul edilmektedir.<sup>84</sup> Böyle bir din ise Allah katında kesinlikle makbul sayılabilecek bir din değildir.<sup>85</sup> Bu yüzden Mâtürîdî, insanların seçtiği veya tahrif edip değiştirdiği dinin değil, Allah'ın gönderdiği dinin hak olduğunu ve yalnızca bu din ile Allah'a yaklaşılabileceğini, bu dinin de Allah'ın dini olan İslam olduğunu ifade eder.<sup>86</sup>

Mâtürîdî açısından İslam dininin hak din olduğunu gösteren bir diğer husus, İslam'ın son din olmasıdır. Mâtürîdî'ye göre, Allah düşünme yetisine sahip olan tüm insanlara genel anlamda bir tevhîd anlayışı vermiştir. Fakat her bir grup kendisine verilen bu nimetin kıymetini bilmeyip çeşitli yorumlarla bozmuşlardır. Yalnızca İslam dininin müntesipleri Allah'ın kendilerine bahsettiği bu nimetin kıymetini bilerek, bunu bir emanet telakkisiyle korumuş ve buna sadakatle bağlı kalmışlardır.<sup>87</sup> Dolayısıyla tüm ilahi dinler asıl itibarıyla aynı olmasına rağmen, İslam dışındaki dinler zamanla değişime uğrayıp özlerini muhafaza edememiştir. Öyle ki Hz. İsa'nın yeryüzünden semaya kaldırılmasından sonra insanlar Allah'ın dinini ve yolunu kaybedip boşluğa düşmüşken Hz. Muhammed onlara Allah'ın yolunu açıklamış, onları hak dine çağırarak ve kendisinden önceki peygamberlerin yoluna tutunmalarını sağlamıştır. İslam dininin gelmesiyle birlikte tüm dinler ve tapılan putlar ortadan kaldırılmıştır.<sup>88</sup> Mâtürîdî'ye göre, Hz. İsa tekrar yeryüzüne indiği zaman tüm din ehli tek bir din üzerinde toplanacaktır. O din de İslam dininden başka bir din olmayacaktır.<sup>89</sup> Bu da İslam dininin hak din olduğunu gösteren bir başka durumdur.

Mâtürîdî açısından İslam dininin hak din olduğunu gösteren bir başka husus, dinin mükemmel hale gelmesinin İslam diniyle olduğu düşüncesidir. Daha önceki dinlerde ve şeriatlarda olmayan emirlerin İslam dininde olması, Allah'ın razı olduğu dinin İslam olması gibi özellikler onun mükemmelliğini gösteren delillerdendir.<sup>90</sup> İslam dininin asırlarca değişmeden günümüze kadar gelmesi ve kıyamete kadar ilelebet payidar kalacak olması da mükemmel bir din olduğunu gösteren delillerdendir.

Mâtürîdî'ye göre hak din gökten inen yağmura benzemektedir.<sup>91</sup> Gökten inen yağmurun suyu gerçekten temiz, saf, hoş ve tatlıdır. Lakin yerin yapısından kaynaklanan bazı özellikler sebebiyle bu suyun tadında ve kokusunda bazı değişiklikler meydana gelmektedir. Böylece onun bu hoşluğu, tatlılığı, kokusu ve rengi değişmekte, tuzlu, acı ya da pis olabilmektedir. Bununla birlikte bu yağmur sularının bir kısmı da kendisini muhafaza etmekte, rengini, kokusunu, tadını ve aslını bozmadan korumaktadır. Bu anlamda tüm ilahi dinler gökten inen yağmur suları gibi saf ve temizdir. Öyle ki

<sup>83</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, II/351.

<sup>84</sup> Gündüz, *Hristiyanlık*, 63. Konuyla ilgili olarak bk. "Fakat bizim için bir Allah baba vardır. Her şey O'ndandır ve biz O'nun içiniz ve bir rab, İsa Mesih vardır. Her şey O'nun vasıtasıdır ve biz O'nun vasıtasıylaız." Kitabı Mukaddes (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi, 2006) I. Kor., 8/5-6.

<sup>85</sup> Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 32.

<sup>86</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/211-212; II/352.

<sup>87</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 150-152.

<sup>88</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlisünne*, III/187.

<sup>89</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlisünne*, IV/533.

<sup>90</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/150-152.

<sup>91</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII/410-415.

hak din, aynı yağmur suyu gibi gökten tek ve bir şekilde yeryüzüne inmektedir.<sup>92</sup> Allah'ın semadan vahiy yoluyla indirdiği dinler asıl itibarıyla bir yağmurun saf ve temizliği ile nasıl benzeşiyorsa, aynı şekilde yeryüzünde birçok maddenin karışımıyla bozulan yağmur suları da Allah'ın dininin ve kitaplarının insanları eliyle tahrif edilip değiştirilmesiyle aynı şekilde benzeşmektedir.<sup>93</sup> Yalnız bu değişiklik, bozulma ve farklılık nasıl suyun kendi yapısından değil de yerin yapısından kaynaklanıyorsa, dinlerdeki değişiklik de ilahi kaynaktan değil, vahyin muhatabı olan insandan kaynaklanmaktadır. Yani yeryüzünde aslı bozulmayan, kendisinden faydalanan bir tane din mevcut olup, diğerleri kendisinden faydalanılmayan dinler durumundadır.<sup>94</sup> Şu hâlde İslam dışındaki dinlerin aslı bozulmuş, ilahi kaynaktan gelme özelliğini kaybetmişlerdir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından nasıl ki insanlara semadan inip aslı bozulmayan su fayda veriyorsa, aynı şekilde semadan inip aslı bozulmayan, yani tahrif edilmeyen İslam dini fayda vermektedir.<sup>95</sup>

### 3. Din-Şeriat ilişkisi

Mâtürîdî'ye göre din ve şeriat birbirinden farklı kavramlardır. Mâtürîdî, dini, inanılması gereken esaslar yani tevhîd inancı şeklinde tanımlarken; şeriatı, ibadet ve muamelat gibi insan hayatının çeşitli tezahürleri içinde kabul eder. Bu, peygamberlerin getirmiş olduğu inanç sistemlerinin aynı, ibadet ve muamelelerin ise ayrı olduğu anlamına gelmektedir. Bu açıdan Allah'ın gönderdiği tüm peygamberlerin dini bir ve tektir. Çünkü gönderilen hiçbir resul kendisinden önce gelmiş olan resulün dinini terk etmeyi emretmemiştir. Bu da tüm peygamberlerin dininin bir ve tek olduğunu ve hepsinin insanları tevhîd dini olan İslam'a çağırdıklarını göstermektedir. Bu din, yukarıda da değinildiği gibi hak din, hanif din, tevhîd dini, fitrat dini, burhan ve delillerle ayakta duran akıl dinidir.

Mâtürîdî, şeriatın, "bir kural koyup o yolda gitmek"<sup>96</sup> anlamına geldiği gibi aynı zamanda millet, mezhep veya her peygamberin sünneti şeklinde anlaşıldığını da belirtmiştir.<sup>97</sup> Mâtürîdî'ye göre şeriat, dinin bir nevi uygulanma biçimidir. Öyle ki şeriat, daha çok helal-haram gibi kişinin günlük hayatını düzenleyen amelî boyutu içeren kısımdır. Bu bakımdan dini daha çok kalbin, şeriatı ise diğer azaların fiili olarak ifade etmek mümkündür.<sup>98</sup> Dolayısıyla şeriat, bizzat davranışı ilgilendiren pratik bir uygulamadır. Bu yüzden her şeriat kendi döneminde din diye anılmıştır. Tüm kural ve kurumlarıyla birlikte şeriate, "dinin değişen yönü", tevhîd esasına da "dinin değişmeyen yönü" denilebilir.<sup>99</sup> Bu anlamda tüm peygamberlere vahyedilen ortak payda dindir, şeriat değildir.<sup>100</sup> Zira şeriat, peygamberlerden peygambere değişen ve birbirini nesh eden bir özelliktedir. Din ve şeriatın birbirinden farklı olmasına rağmen uygulamada ve günlük hayatta hatta literatürde dahi birbirinin yerine kullanıldığı görülmektedir. Mâtürîdî açısından bunun sebebinin, dinin asıl, şeriatın ise ona yardımcı olması, yani, şeriatın dine ulaştırması ve ona götüren açıklayıcı bir yol olmasıyla ilişkili olduğu söylenebilir.

Mâtürîdî'nin din-şeriat ayrımına dair düşüncesinin temellerini İmâm Âzam Ebû Hanîfe'de görmek mümkündür.<sup>101</sup> Mâtürîdî, Ebû Hanîfe'den aldığı din-şeriat ayrımı düşüncesini analiz ederek

<sup>92</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, TSMK Nüshası, 309a-309b.

<sup>93</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, VII/410-415.

<sup>94</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlisünne*, II/627-628; *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, TSMK Nüshası, 309a-309b.

<sup>95</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, TSMK Nüshası, 309a-309b; *Te'vîlâtü Ehlisünne*, II/627-628.

<sup>96</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/244-246.

<sup>97</sup>Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, XIII/174-175.

<sup>98</sup>Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", ed. Sönmez Kutlu, *İmâm Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî Arka Planı, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi* (Ankara: Kitabiyat, 2006), 41-42.

<sup>99</sup>Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, 100.

<sup>100</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü Ehlisünne*, IV/498.

<sup>101</sup> İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe'ye göre din, bir ve tek olmasına karşın şeriatlar, çok ve birbirinden farklıdır. Bu anlamda tüm peygamberler aynı dine, yani tevhîd çağırışlar, bu açıdan da hiç birisi kendisinden önce gelen peygamberlerin dinini terk etmeyi emretmemiştir. Zira tüm peygamberlerin dini bir ve tektir. Oysa her peygamber kendi şeriatine çağırış ve kendinden önceki şeriate uymayı yasaklamıştır. Çünkü peygamberlerin şeriatleri çoktur ve birbirinden farklıdır. İmâm-ı Âzam Ebû Hanîfe, "el-Âlim ve'l-Müteallim", *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*, ter. Mustafa Öz (İstanbul: İFAV, 2020), 15-16.



önemli görüşler ortaya koymuştur. O, din ile akıl, şeriat ile de vahiy arasında bir ilişki kurmaktadır. Dinle akıl arasındaki ilişkiyi, “İman dindir, dinler ise inanılan ilkelerden ibarettir”<sup>102</sup> şeklinde izah eden Mâtürîdî’ye göre dinlerin inançlarına vesile olan ve dini inancın varlığını sürdürdüğü yer kalptir. Mâtürîdî açısından akıl ile din arasında doğrudan bir ilişki vardır. Akıl, Allah’ın varlığını ve birliğini, iyiyi ve kötüyü vahiy olmadan bilebilir.<sup>103</sup> Öyle ki Allah’ın insanlara vermiş olduğu bu akıl melekesi insanı, Allah’a ulaştıracak, onun varlığını ve birliğini tanıyacak bir karakterdedir.<sup>104</sup> Bu sebeple her insan yaratılış gereği Allah’ın varlığına ve birliğine ulaşacak delillerle yaratılmıştır. Ancak insan, bu delillere aklî gücünü doğru bir şekilde kullanırsa ulaşabilir. Yalnız insanda bulunan bu akıl melekesi, Allah’ı bulmakta yeterli iken, Allah’a kulluğun gereğini olan ibadetleri yerine getirmede yetersizdir. Bu sebeple aklın yetersiz kaldığı bu alanı tamamlamak ve insanların işlerini daha da kolaylaştırmak için Allah, onlara peygamber göndermiştir.<sup>105</sup> İnsan, dinin temelini oluşturan tevhîdi, akıl melekesiyle idrak edebilirken; ibadetlerin şeklini ve miktarını bilmek için peygamberlerin getirdiği vahye ihtiyaç duyar. Böylelikle Mâtürîdî, din ile akıl arasında, şeriat ile de vahiy arasında bir ilişki kurarak, din-şeriat ayrımı yapar.

Mâtürîdî’ye göre tüm peygamberler yeryüzünde tevhîdi gerçekleştirmek için gönderilmiştir. Fakat onların hükümleri ve şeriatları farklıdır.<sup>106</sup> Şeriatlardaki çeşitlilik ve farklılık dinde ihtilafın olmasını gerektirmez. Çünkü her peygamber tek bir din üzerine gönderilmiştir. Bu din hiçbir zaman aslı ve esası değişmeyen tevhîd dini İslam’dır.<sup>107</sup> Mâtürîdî’ye göre dinin tek, şeriatların ise çok olmasının iki sebebi olabilir. Bunun görünen sebebi insan iken görünmeyen sebebi ilahi hikmette gizlidir. Çünkü farklı şeriatlara ayrılmada insanın herhangi bir dâhili yokken, önceki ve sonraki şeriatlar arasındaki tercih ve tutum bizâtihi insanın kendisiyle ilişkili bir durumdur.<sup>108</sup> Öyle ki kavimleri ve milletleri farklı olan peygamberlerin getirdiği şeriatın üslubu ve delilleri farklılık göstermiştir. Bu da anlatım, dil ve sunuş farklılığını beraberinde getirmiştir. Dolayısıyla ortak amaç Allah’ın birliği ve O’na kulluk olmasına rağmen, şeriatların bu tarzda farklılık arz etmesi olağan olmuştur.<sup>109</sup> Allah’ın gönderdiği her peygamberde ibadetlerin miktarı, sayısı, şekli ve şer’i hükümleri değişik şekillerde ortaya çıkmıştır.

Peygamberlerin şeriatları farklı olsa da onlara tavsiye edilen ortak payda dindir. Allah, tüm peygamberlere istisnasız tevhîd dinini tavsiye etmiştir. Bu tavsiye tevhîd dininin nesh edilmeden Hz. Âdem’den bu tarafa sağlam ve delilli bir şekilde geldiğini, neshin sadece şeriatlarla sınırlı olduğunu göstermektedir. Bu düşünce Mâtürîdî tarafından Allah’ın, Hz. Nuh’a şeriatı değil, dini tavsiye etmesi üzerinden ortaya konulmaktadır.<sup>110</sup> Ona göre Şura sûresinin 13. ayetinde geçen din kelimesi marife şeklinde kullanılan cins bir isimdir. Yani din kelimesi cins bir isim olmasına karşın burada دین takısı ile marife şeklinde kullanılmıştır. Bu da burada kullanılan din kelimesinin herhangi bir din değil, tüm peygamberlere gönderilen ve tevhîd esasına dayanan hak din olduğuna işaret etmektedir. Bu durum bu ayeti kerimede Hz. Nuh ve diğer peygamberlere tavsiye edilen dinin bir ve tek olduğu anlamına gelmektedir. Nitekim peygamberlerin şeriatleri ve hükümleri farklı olsa da hepsi tevhîdi yaymak ve Allah’a kulluk için gönderilmiştir.<sup>111</sup> Mâtürîdî’ye göre “Her birinize bir şeriat ve bir yol verdik”<sup>112</sup> ayeti de tam olarak bu konuya işaret etmektedir. Dolayısıyla Mâtürîdî açısından Hz. Âdem’den Hz.

<sup>102</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 492.

<sup>103</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, II/273, IV/112.

<sup>104</sup> Engin Erdem, “Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman”, *Diyanet İlmî Dergi* 54/3, 2018, 61-63.

<sup>105</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, IV/112-113; Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî”, 39.

<sup>106</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, I/505-507; *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, 119, 492-493; Kutlu, “Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî”, 41.

<sup>107</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, TSMK Nüshası, 704b-705a; *Te’vîlâtü Ehlisünne*, IV/118-119, III/384.

<sup>108</sup> Özcan, *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk*, 100.

<sup>109</sup> Özcan, *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk*, 59.

<sup>110</sup> “Dini ayakta tutun ve onda ayrılığa düşmeyin diye Nuh’a tavsiye ettiğini, sana vahyettiğimizi, İbrahim’e, Musa’ya ve İsa’ya tavsiye ettiğimizi Allah size de din kıldı. Fakat kendilerini çağırdığın bu (din), Allah’a ortak koşanlara ağır geldi. Allah dilediğini kendisine (peygamber) seçer ve kendisine yöneleni de doğru yola iletir.” Şura Sûresi, 42/13.

<sup>111</sup> Mâtürîdî, *Te’vîlâtü Ehlisünne*, IV/398-399; *Te’vîlâtü’l-Kur’ân*, XIII/174-175.

<sup>112</sup> Maide Sûresi, 5/48.

Muhammed'e kadar tüm dinlerin aslı tevhi'ddir. Bu din baştan beri tamdır ve noksanlığı yoktur. Ama şeriatlarda farklılık vardır. Bunlar ümmetlerin kendilerine özel durumlar olup, en iyi ve en doğruyu gerçekleştirmek üzere birbirleriyle imtihan edildikleri şeylerdir.<sup>113</sup> Yalnız şeriatlarda farklılık söz konusu olsa da Hz. Muhammed'in şeriatı son şeriat olduğu için ondan başka hiçbir peygamber ve şeriat gelmeyecek, nesh edilmeyecek ve İslam'ın hükümleri kıyamete kadar geçerli olacaktır.<sup>114</sup>

Din-şeriat ilişkisi konusundaki önemli hususlardan birisi dinin genel ve devamlı olmasına karşın, şeriatın özel ve peygamber değiştikçe değişmesidir. Bu anlamda ümmetlerin ihtilaf ederek ilahi mesajı değiştirilip neredeyse onun izini yok edeceği bir noktaya gelince Allah, yeni peygamber göndererek ilahi mesajı hatırlatmaktadır. Gelen peygamber mucizeler göstererek, peygamberlerin izlediği yolu ve rotayı tekrar belirgin bir hale getirmekte, insanlar da bu sayede dindeki yozlaşma ve reformu (bozmayı-tahrifi) anlamış olmaktadır.<sup>115</sup> Bu açıdan her şeriat mensubu bu durumu bilip, bir peygamber değişikliğinde yeni gelen şeriate karşı inkârcı bir tutum sergilemeden onu benimsemeli, ona karşı kibir ve inatçılık göstermemelidir. Mâtürîdî açısından ideal ve istenen bu olmasına rağmen insanlar çeşitli sebeplerden, mevcut şeriatın vazgeçmeyip kendi içinde bulunduğu durumun gerçek, kendi yolunun da doğru olduğunda ısrar etmektedir. Genelde bu tarz bir tutuma sahip olan kişi, hem içinde yetiştiği toplumun dini geleneğini taklit etmekte hem de akıl ve delil esasına dayanan hak dinin devamı olduğunu iddia ederek çelişkili bir düşünce ortaya koymaktadır.<sup>116</sup> Bu bağlamda İslam'ı diğer dinlerden üstün kılan ve onu tek mutlak hakikat noktasına taşıyan en önemli özelliğın akıl dini olması ve son peygamberin getirdiği vahyin aslına herhangi bir zarar vermeden sapasağlam korunması olduğunu söylemek yerinde olacaktır.

Din-şeriat ilişkisi konusunda üzerinde durulması gereken hususlardan birisi de nesh konusudur. Hz. Âdem'le başlayıp Hz. Muhammed'le son bulan şeriatlar, tarihi süreklilik içerisinde birbiri tamamlayan ve birinin gelmesiyle diğerinin hükmü sonlanan bir karakter arz etmektedir. Bu tarihi seyir içerisinde İslam kendisinden önceki tüm şeriatları nesh etmiş, en son şeriat olması sebebiyle kendisinden önceki şeriatlarda olmayan birçok emir ve yasağı kendisinde toplamış ve mükemmel bir noktaya ulaşmıştır. Mâtürîdî'ye göre nesh, belli bir vakte kadar konulmuş hükmün sona erdiğini açıklamaktan ibarettir. Nesh, geçmişte olanı komple yıkmak veya yeni bir başlangıç değil, bilakis geçmişte olan hükmü ondan daha iyisiyle ve güzeliyle değiştirmekten ibarettir.<sup>117</sup> Neshin, insanlar için ikisi arasında tercih yapma gibi alternatifi bulunmayan bir yönü vardır. Bu açıdan neshte tercih hakkı insana verilmemiş bilakis tercih edilmesi gereken hüküm Allah tarafından insanlara sunulmuştur.<sup>118</sup> Bu anlamda nesh, bir hükmün konulmasına esas oluşturan maslahatın ortadan kalkması durumunda mevcut hükmün sona erip, maslahat gereği yeni bir hükmün ortaya konulması demektir. Şu hâlde Mâtürîdî açısından bir şeriatın diğer bir şeriat ile nesh edilmesi ilahi hikmet açısından herhangi bir problem teşkil etmemektedir. Nitekim Mâtürîdî'ye göre Allah dileseydi insanları başka bir şeriat ile nesh olunmayan tek bir şeriat üzerine toplar, tek bir ümmet kılar.<sup>119</sup> Ancak Allah, insanları imtihan etmek istediği için tek bir şeriat üzerine yaratmamıştır.<sup>120</sup> Bu da şeriatlerin birbirini nesh etmesindeki ilahi hikmete işaret etmektedir.

Özetle Mâtürîdî açısından şeriatlar değişken bir karakterdedir ve İslam da bunun son halkasıdır. İslam'ın son şeriat olması değişmeden kıyamete kadar devam edecek tek mutlak hakikat olduğu anlamına gelmektedir. Mâtürîdî'ye göre ilahi hükmün en önemli noktalarından birisi Hz. Muhammed ile vahyi sonlandırmak, tüm insanlığı onun ümmeti olarak belirlemek, dinin değişmeyecek hükümlerini Hz. Muhammed'e bildirip, kendi korumasında bir kitap indirmekten

<sup>113</sup> Şahin, *Mâtürîdî'ye Göre Din*, 44-45.

<sup>114</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IX/259, XI/377; Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî", 41-42.

<sup>115</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 248-249.

<sup>116</sup> Özcan, *Mâtürîdî'de Dini Çoğulculuk*, 101.

<sup>117</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, I/198-202, 257-258; *Te'vîlâtü Ehlisünne*, I/101.

<sup>118</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/242-246.

<sup>119</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/167-169.

<sup>120</sup> Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*, IV/242-246.

ibarettir.<sup>121</sup> İslam dini, son din ve şeriat olmasına rağmen Yahudiler ve Hıristiyanlar kendi dini geleneklerini korumak için yeni dini, İslam şeriatını kabul etmemiş ve İslam'dan inat ve kibirle yüz çevirmişlerdir. Sonuç olarak şu an geçerli olan tek dinin ve tek şeriatın İslam olduğunu söylemek, tutucu bir tutum değil, bilakis şeriatın tarihi seyri içerisinde süreklilik arz eden ve İslam'ın son halkayı oluşturan bir konumda olmasından kaynaklanan bir durumdur. Diğer bir ifadeyle İslam'ın son din ve son şeriat olması, Müslümanların kişisel zaaflarından veya toplumsal-kültürel özelliklerinden kaynaklanan bir hasetlik duygusu sonucu oluşan kibir ve inatlaşma değil, aksine dinlerin ve şeriatların zaman içerisinde seyreden sürekliliğinin bir yansımasıdır.

### Sonuç

Dini tekelcilik kısaca her inancın kendisini hak, doğru ve üstün görmesi şeklinde tanımlanabilir. Her inancının kendi varlığını devam ettirebilmesi ve müntesiplerince gelecek nesillere aktarılabilmesi için kendisini üstün, hak ve doğru görmesi kaçınılmazdır. Çünkü her dini inanç müntesiplerini rölâtivist değil, kesin ilkelerle kendisine bağlamak ister. Burada önemli olan bir inancın kendisini hak, doğru ve üstün olarak görmesi değil, daha ziyade delilden yoksun dogmatik bir tutumla kendi dışındaki inançları yanlış ve sapkın görmesidir. Bu bağlamda dışlayıcı, tekelci, partikülarist veya eritimci anlamda dini tekelcilik ve dini dışlayıcılık ile İslam'ın son ve hak din olduğu tezi, aynı anlamsal ve sosyolojik bağlamı bulunan bir durum değildir. Zira İslam, son ve hak din olduğu gerçekliğini tevhîd eksenli bir dini mutlaklıktan almaktadır. Bu açıdan İslam'ın hak ve son din olduğu iddiası, dogmatik bir düşünceden değil, bilakis akla hitap eden bir delil ile inatçı olmayanları kabule mecbur kılan hakikatten kaynaklanmaktadır.

Her paradigma ötekine göre, mutlak olarak tekelci ya da dışlayıcı bir karakter arz eder. Çünkü her doğruluk iddiasında bulunan dini gelenek aynı zamanda diğerinin de yanlış olduğunu iddia etmektedir. Özellikle dini çeşitlilik bağlamında tartışılan dini çoğulculuk mutlak doğru ve başka türlü düşünmeye izin vermeyen ve tüm dinleri eşit seviyeye indirgeyen yapısı itibarıyla çağdaş bir dini dışlayıcılık paradigması görüntüsü vermektedir. Batı düşüncesindeki kurtarıcılık, doğruluk, üstünlük, biriciklik gibi temel argümanlar dikkate alındığında İslam'ın hak, doğru ve üstün olduğu fikrinin Batı düşüncesinde olduğu gibi indirgemeci tabirler yerine teolojik manada tevhîd kaynaklı dini hakikat ve dini mutlaklık gibi terimlerle ifade edilmesi daha doğru olacaktır.

Bu çalışmada İslam'ın hakikat ve doğruluk iddiaları İslam düşüncesi bağlamında Ebû Mansûr Mâtürîdî örneği üzerinden incelenmiştir. Batı düşüncesinde ortaya çıkan dini tekelciliğin veya dini dışlayıcılığın mahiyeti ile Mâtürîdî'nin eserlerinde bu hususa işaret edebilecek argümanların bir değerlendirilmesi yapılmaya çalışılmıştır. Mâtürîdî'nin özellikle *Kitâbu't-Tevhîd* ve *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* adlı eserlerinde tevhîd merkezli mutlak bir din anlayışına sahip olduğunu, diğer dini geleneklere de bu çerçeveden baktığını söylemek gerekir. Ulûhiyet konusunda tevhîd ilkesini esas alan Mâtürîdî'nin, şeriatlar değişse dahi dinin değişmediği, bir ve tek olduğu düşüncesini benimsediği görülmektedir. Öyle ki tüm peygamberin dini bir ve tektir. Tüm peygamberler insanları Allah'ın birliğine çağırmıştır. Nitekim Mâtürîdî'nin, ilk peygamber Hz. Âdem'den son peygamber Hz. Muhammed'e kadar tüm peygamberlerin tevhîd dini olan İslam'ı tebliğ ettiğine ve son din ve şeriat olan İslam'ın kıyamete kadar payidar olacağına dair bir düşünce ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin tevhîd merkezli hak din iddiasını tekelci bir tutum olarak değerlendirmek pek mümkün görülmemektedir. Zira Mâtürîdî, Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar devam eden tek ve devamlı olan tevhîd geleneğini vurgulamaktadır. Bu açıdan onun düşüncesini tekelci veya dışlayıcı bir tutumdan ziyade vahiy sürecinin zorunlu bir sonucu olarak değerlendirmek daha isabetli olacaktır. Bunun aksine vahyin doğal sürecine direnerek son din İslam'ı kabul etmeyen Yahudi ve Hıristiyanların tekelci veya dışlayıcı bir tutum sergilediğini söylemek daha doğru olacaktır.

Mâtürîdî'nin hiçbir dinin mutlak hakikati temsil etmeyerek hepsinin eşit doğruluk ve kurtarıcılık iddiasına dayandığı dini çoğulculuk yerine, mevcut dinler arasında yalnızca İslam dininin

<sup>121</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, 249.

mutlak, hak ve üstün olduğu anlamında bir dini mutlaklığı savunduğu görülmektedir. Zira Mâtürîdî, tevâhicilik anlamında mutlakçı ve hakikatçidir. Öyle ki Mâtürîdî'nin, Allah'ın birliği, kulluğun yalnızca ona yapılması ve Hz. Âdem'den Hz. Muhammed'e kadar şeriatların süregelen devamlılığı konusunda kesinlikle ödün vermediği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda Mâtürîdî'nin İslam'ın doğruluk ve hakikat merkezli teolojik iddiasına tekercilik, hususiyetçilik ya da dışlayıcılık değil, tevhitçi anlayış ya da mutlaklık denilmesi daha doğru bir durumdur. Nitekim Mâtürîdî'nin özellikle her din salikinin kendi düşüncesinin doğru olduğunu iddia etmesine karşın gerçek/mutlak doğruyu, iddiasını aklî deliller çerçevesinde ispatlamakla ilişkilendirmesi onun tekercilik konusunda dogmatik bir tavır içerisinde olmadığını veya böyle bir tutum sergilemediğini göstermektedir. Bu açıdan Mâtürîdî'nin tekercilik bağlamında değerlendirdiğimiz görüşlerinin aslında gerçek ve doğrunun tekliğiyle doğrudan ilişkili olduğu söylenebilir.

### Kaynakça

- Adam, Baki. *Yahudilik ve Hıristiyanlık Açısından Diğer Dinler*. İstanbul: Pınar Yayınları, 2002.
- Albayrak, Mevlüt. *Felsefe ve Din: Din Felsefesine Giriş*. Ankara: Asil Yay., 2007.
- Arıcan, M. Kazım. "Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/1 (2011), 71-98.
- Arıcan, M. Kazım. "Batı Düşüncesinde Dinî Dışlayıcılık/Tekelcilik Paradigması ve Eleştirisi". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2011), 39-63.
- Arıcan, M. Kazım. *Dini Tekelcilik: Din Felsefesi Açısından Bir Çözümleme*. Ankara: OTTO Yay., 2009.
- Arıcan, M. Kazım. "Batı'da Ötekileştirme: Papa ve Vatikan'ın Rolü". *Hece Dergisi* 28. (Batı Medeniyeti Özel Sayısı (2014), 215-233.
- Aslan, Adnan. "Batı Perspektifinde Dinî Çoğulculuk İddiaları". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 2 (1998), 143-163.
- Aslan, Adnan. "Dini Çoğulculuk Meselesine Yeni Bir Yaklaşım". *İslâmi Araştırmalar Dergisi* 4 (2000), 17-30.
- Atay, Hüseyin. *Kur'an ve Diğer Dinler*. İstanbul: Destek Yayınları, 2021.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *İslâm ve Dünya Dinleri: İslâm'ın Diğer Dinlere Üstünlüğü*. İstanbul, Semerkand, 2014).
- Ebû Hanîfe, İmâm-ı Âzam. "el-Âlim ve'l-Müteallim". *İmâm-ı Âzam'ın Beş Eseri*. ter. Mustafa Öz. 7-32. İstanbul: İFAV, 2020.
- Erdem, Engin. "Hanefî-Mâtürîdî Gelenekte Bilgi ve İman". *Diyanet İlmî Dergi* 54/3 (2018), 59-78.
- Erdem, Engin. "İyilik ve Sonsuzluk: Mâtürîdî ve Debûsî'nin Metafizikinde Ölüm ve Hayatın Anlamı". *Kader* 18/2 (2020), 470-487.
- Flew, Antony. *Yanılmışım Tanrı Varmış*. çev. Hasan Kaya-Zeynep Ertan. İstanbul: Profil, 2021.
- Gündüz, Şinasi. *Hıristiyanlık*. İstanbul: İsam Yayınları, 2008.
- Hick, John. *İnançların Gökkuşağı: Dinsel Çoğulculuk Üzerine Eleştirel Diyaloglar*. çev. Mahmut Aydın. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002.
- İbn Sînâ. *İhlâs Sûresi Tefsiri*. ter.-şerh. A. Hamdi Akseki. İstanbul: DİB Yay., 2014.
- Kılıç, Recep. *Dini Anlamak Üzerine*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2004.
- Kitabı Mukaddes. İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi. 2006.
- Kutlu, Sönmez. "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle Mâtürîdî". *İmam Mâtürîdî ve Mâtürîdîlik: Tarihî Arka Planı, Hayatı, Eserleri, Fikirleri ve Mâtürîdîlik Mezhebi*. ed. Sönmez Kutlu. 17-55. Ankara: Kitabiyat, 2006.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: İSAM Yay., 2003.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü Ehlisünne*. düz. Fatma Yusuf Eshami, Beyrut-Lübnan: Müessesetü'r-Risale Neşriyat, 1425/2004.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. 17 cilt. thk. Ahmet Vanlıoğlu-Bekir Topaloğlu. İstanbul: Daru'l-Mizan, 2005.
- el-Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. TSMK Nüshası, Medine Bölümü No: 180.
- Özcan, Hanifi. *Mâtürîdîde Dini Çoğulculuk*. İstanbul: İFAV, 1999.

- Quinn, P. L.–Meeker, K. “Introduction: The Philosophical Challenge of Religious Diversity”. *The Philosophical Challenge of Religious Diversity*. ed. Philip L. Quinn-Kevin Meeker. 1-28. New York: Oxford University, 2000.
- Rahner, Karl. *Theological Investigation*. London: Longmann-Todd, 1984.
- Rahner, Karl. “Religious Inclusivism”. *Philosophy of Religion Selected Readings*. ed. Micheal Peterson vd. 588-596. New York: Oxford University, 2010.
- Reçber, M. Sait. “Religious Pluralism in Christian and Islamic Philosophy: The Thought of John Hick and Seyyed Hossein Nasr”. *İslamiyat* 3/4 (2000).
- Reçber, M. Sait. “Dini Çeşitlilik”. *Din Felsefesi*. ed. Recep Kılıç. 310-366. Ankara: Ankuzem, 2013.
- Sarıkaya, M. Saffet. “Mâtürîdînin Din Anlayışında Hoşgörü”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları* 3/2 (2010), 145-164.
- Şahin, Hasan. *Mâtürîdî'ye Göre Din*. Kayseri: Yeni Matba Yay., 1987.
- Twiss, Sumner B. “Dinî Çoğulculuk Felsefesi: John Hick ve Onu Eleştirenlerle İlgili Eleştirel Bir Değerlendirme”. *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. der.-çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnu Aydeniz. 137-186. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Yalçıntaş, İsmail. *İbn Sînâ'nın Tanrı Anlayışı*. Ankara: Elis Yay., 2023.
- Yaran, Cafer Sadık. “Giriş”. *İslam ve Öteki*. ed. Cafer Sadık Yaran. 9-25. İstanbul: Kaknüs, 2001.
- Yazoğlu, R.-Aydeniz H. “Giriş”. *Dinî Çoğulculuk: John Hick'in Düşünceleri Etrafında Tartışmalar*. der.-çev. Ruhattin Yazoğlu-Hüsnu Aydeniz. 8-25. İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Yıldız, İbrahim. “İslam ve Dini Çoğulculuk: Abdülaziz Sachedina Örneği”. *İslam Düşüncesi Araştırmaları -III- Yaşadığımız Çağ*. ed. Hasan Harmanlı-İbrahim Yıldız. 251-264. Ankara: Araştırma Yayınları, 2021.
- Yıldız, İbrahim. “Antony Flew'un Düşünsel Dönüşümü ve İslam Algısı”. *Dini Araştırmalar* 25/63 (2022), 631-647.



## **Düzeltilme / Erratum**

2019 yılı 2. Cilt ve 2. Sayıda yayınlanan; “İhvân-ı Safâ'nın Nübüvvet Anlayışı” başlıklı makalede düzeltmeler aşağıdaki gibidir.

## **Düzeltilme Açıklaması**

2019 yılı 2. Cilt, 2. Sayıda yayınlanan “İhvân-ı Safâ'nın Nübüvvet Anlayışı”, başlıklı makalede yazar sehven orcid numarasını 0000-0002-7541-0405 şeklinde yazmıştır. Yazarın orcid numarasının doğrusu 0009-0002-1972-9726'dır.

**Makale URL:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/dinbil/issue/51437/589212>







## Din ve Bilim

Muş Alparslan Üniversitesi  
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



**Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi**  
**Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences**  
**Aralık / December 2023, Cilt/Volume 6, Sayı/Issue 2**

### Yayın ilkeleri / Editorial Policies

#### Yayıncı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi (49250, Muş, Türkiye) tarafından yayımlanır.

#### Kapsam

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dinî araştırmalar alanında hazırlanan akademik çalışmalarını yayımlar.

Temel İslam Bilimleri: Tefsir, Hadis, Kelam, İslam Hukuku, İslam Mezhepleri Tarihi, Tasavvuf, Arap Dili ve Edebiyatı.

Felsefe ve Din Bilimleri: İslam Felsefesi, Din Felsefesi, Din Psikolojisi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi, Dinler Tarihi, Felsefe Tarihi, Mantık, Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Eğitimi.

İslam Tarihi ve Sanatları: İslam Tarihi, İslam Sanatları Tarihi, Türk-İslam Edebiyatı, Dini Musiki.

#### Yayın Sıklığı

Din ve Bilim Muş Alparslan Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, yılda 2 sayı (Haziran ve Aralık) olarak yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir.

#### Publisher

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is published by Muş Alparslan University, Faculty of Islamic Sciences, 49250, Muş, Turkey.

#### Scope

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences publishes academic articles that produced in the area of Religious Studies.

Primary Islamic Sciences: Tafsir, Kalam, Hadith, Islamic Law, History of Islamic Sects, Sufism, Arabic Language and Literature.

Philosophy and Religious Sciences: Philosophy of Islam, Philosophy of Religion, Psychology of Religion, Sociology of Religion, Religious Education, History of Religions, History of Philosophy, Logic.

Islamic History and Arts: History of Islam, History of Islamic Arts, Turkish Islamic Literature, Religious Music.

#### Period

Religion and Science - Journal of Muş Alparslan University Faculty of Islamic Sciences is an international peer-reviewed academic journal published twice a year (Biannually: June & December).



### **Değerlendirme Süreci**

Din ve Bilim, en az iki hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Dergimize gönderilen yazılar, önce Yayın Kurulu'nca dergi ilkelerine uygunluk açısından incelenir.

Bk. Ön İnceleme Formu. Uygun görülmeyenler düzeltilmesi için yazarına iade edilir.

Yayın için teslim edilen makalelerin değerlendirilmesinde akademik tarafsızlık ve bilimsel kalite en önemli ölçütlerdir.

Değerlendirme için uygun bulunanlar, ilgili alanda iki hakeme gönderilir. Hakemlerin isimleri gizli tutulur ve raporlar beş yıl süreyle saklanır. Hakem raporlarından biri olumlu, diğeri olumsuz olduğu takdirde, yazı, üçüncü bir hakeme gönderilebilir veya Yayın Kurulu, hakem raporlarını inceleyerek nihai kararı verebilir. Yazarlar, hakem ve Yayın Kurulunun eleştirisi ve önerilerini dikkate alırlar. Katılmadıkları hususlar varsa, gerekçeleriyle birlikte itiraz etme hakkına sahiptirler. Yayına kabul edilmeyen yazılar, yazarlarına iade edilmez. Bk. Makale Değerlendirme Formu. Kitap Kritiği Değerlendirme Formu. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, intihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla intihal kontrolünden geçirilir.

### **Evaluation Period**

Editorial Policies Review of Articles Religion & Science uses double-blind review fulfilled by at least three reviewers. Referee names are kept strictly confidential. Referee identities may only be disclosed to Journal Editorial Board members, who are also instructed to maintain confidentiality.

Articles submitted to Religion and Science are first reviewed by the Editorial Board in terms of the journal's publishing principles.

See: Article Preliminary Review Form Those found unsuitable is returned to their authors for revision.

Academic objectivity and scientific quality are considered as the paramount importance. Submissions found suitable are referred to two referees working in relevant fields. The names of the referees are kept confidential and referee reports are archived for five years. If one of the referee reports is positive and the other is negative, the article may be forwarded to a third referee for further assessment or alternatively, the Editorial Board may make a final decision based on the nature of the two reports. The authors are responsible for revising their articles in line with the criticism and suggestions made by the referees and the Editorial Board. If they disagree with any issues, they may make an objection by providing clearly stated reasons. Submissions which are not accepted for publication is not returned to their authors.

See: Evaluation Form This Journal uses double-blind review fulfilled by at least two referees. In addition, all articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.



### **Yayın Dili**

Din ve Bilim Dergisinin yazım dili Türkiye Türkçesidir. Ancak her sayıda derginin üçte bir oranını geçmeyecek şekilde İngilizce ve Arapça ile yazılmış yazılara da yer verilebilir. Makaleler, İngilizce başlık, öz (en az 400, en fazla 850 kelime), anahtar kelimeler (en az 5 kavram), ve İSNAD stilinde hazırlanan kaynakça içerir.

### **Atıf ve Referans Sistemi**

Din ve Bilim Dergisi, atıf ve kaynakça yazımında İSNAD Atıf Stili'nin kullanılmasını şart koşmaktadır.

### **İntihal Tespit Politikası**

İntihal tespitinde kullanılan özel bir program aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediği teyit edilir.

### **Açık Erişim Politikası**

Bu dergi; bilimsel araştırmaları halka ücretsiz sunmanın bilginin küresel paylaşımını artıracak ilkesini benimseyerek, içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır. Din ve Bilim Dergisi, Creative Commons Atıf-Gayriticari-Türetilemez 4.0 Uluslararası Lisansı ile lisanslanmıştır.

### **Language of Publication**

The language of Religion and Science is Turkish as spoken in Turkey. However, each issue may include articles in English or in Arabic if the number of these do not exceed one-third of the total number of articles in the issue.

Articles contain an English title, an abstract (at least 400, up to 850 words), keywords (at least 5 concepts), and a bibliography prepared with the ISNAD Citation Style.

### **Notes and Bibliography**

Religion and Science Journal requires writers to use the ISNAD Citation Style "notes and bibliography" system of referencing.

### **Plagiarism Policy**

All articles are checked by means of a program in order to confirm they are not published before and avoid plagiarism.

### **Open Access Policy**

This Journal provides immediate open access to its content on the principle that making research free available to the public supports a greater global exchange of knowledge. Religion and Science Journal is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivatives 4.0.



### **Arşivlenme**

Dergi, Yayın Kurulu tarafından belirlenen yurt içi ve dışındaki kütüphanelere uluslararası indeks kurumlarına, yayımlandığı tarihten itibaren bir ay içerisinde gönderilir.

### **Yayın Ücreti**

Din ve Bilim Dergisi, yazarlardan makale değerlendirme ve yayın süreci için herhangi bir ücret talepmemektedir.

### **Telif Hakkı**

Yazarlar, Din ve Bilim Dergisi'nde yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları Creative Commons Atıf-GayrıTicari 4.0 Uluslararası (CC BY-NC 4.0) olarak lisanslıdır.

### **Makale Kabul**

Din ve Bilim Dergisi'ne gönderilecek yazılarda; alanında bir boşluğu dolduracak özgün bir makale olması veya daha önce yayımlanmış çalışmaları değerlendiren, bu konuda yeni ve dikkate değer görüşler ortaya koyan bir inceleme olma şartı aranır.

Makalelerin Din ve Bilim Dergisi'nde yayımlanabilmesi için, daha önce bir başka yerde yayımlanmamış veya yayımlanmak üzere kabul edilmemiş olması gerekir. Daha önce bilimsel bir toplantıda sunulmuş bildiriler, bu durum açıkça belirtilmek şartıyla kabul edilebilir. Araştırma makalesi, çeviri ve kitap kritiği türlerinde çalışmaları değerlendirmeye kabul edilmektedir.

### **Archiving**

Each issue is forwarded to libraries and international indexing institutions within one month after its publication.

### **Processing Charges**

Religion and Science Journal does not charge any article submission, processing charges, and printing charge from the authors.

### **Copyright**

Authors publishing with Journal of Religion and Science retain the copyright to their work, licensing it under the Creative Commons Attribution-Noncommercial 4.0 International (CC BY-NC 4.0) license.

### **Submissions**

Submissions to Religion and Science Journal should be original articles evaluating previous studies in the field and should produce new and worthwhile ideas and perspectives.

An article to be published in Religion and Science Journal should not have been previously published or accepted for publication elsewhere.

Papers presented at a conference or symposium may be accepted for publication if this is clearly indicated.

Religion and Science Journal accepts paper submission from researchers with only doctoral degrees in research articles and book review.