

RUSUH

UŞAK ÜNİVERSİTESİ
İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ





RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ
RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021)
(ISSN: 2791-7398)

YAYINLAYAN KURUM VE SAHİBİ/PUBLISHING INSTITUTION AND OWNER

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi adına/ on behalf of Uşak University Faculty of Islamic Sciences
Ali Yılmaz (Dekan/Dean)

EDİTÖR/EDITOR IN CHIEF

Mehmet Saki Çakır, Uşak Üniversitesi

EDİTÖR YARDIMCILARI/ASSISTANT EDITORS

Mustafa İbiş, Uşak Üniversitesi | **Okan Uzunöz**, Uşak Üniversitesi

EDİTÖRLER KURULU/EDITORIAL BOARD

Halil Büyüksaka (Temel İslam Bilimleri Alan Editörü/Basic Islamic Sciences Field Editor), **Mehmet Dallı** (Felsefe ve Din Bilimleri Alan Editörü/Philosophy and Religious Studies Field Editor), **Ferdi Karabulut** (İslam Tarihi ve Sanatları Alan Editörü/Islamic History and Arts Field Editor), **Sadık Seymen** (Yabancı Dil Editörü/Foreign Language Editor)

YAYIN KURULU/PUBLISHING BOARD

Hüseyin Yaşar, Uşak Üniversitesi | **Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Zülfikar Güngör**, Ankara Üniversitesi | **Hasan Aksoy**, Hakkari Üniversitesi | **Nurullah Denizer**, Uşak Üniversitesi | **Yusuf Eşit**, Batman Üniversitesi | **Yakup Bıykoğlu**, Tekirdağ Namık Kemal Üniversitesi | **Yusuf Kabakcı**, Uşak Üniversitesi | **Hüseyin Okur**, Kocaeli Üniversitesi

DANIŞMA KURULU/ADVISORY BOARD

Ali Yılmaz, Uşak Üniversitesi | **Habil Şentürk**, Uşak Üniversitesi | **Ramazan Ege**, Uşak Üniversitesi | **Sayın Dalkıran**, Uşak Üniversitesi | **Hüseyin Yaşar**, Uşak Üniversitesi | **İrfan Aycan**, Ankara Üniversitesi | **Mehmet Akkuş**, Ankara Üniversitesi | **Bilal Sezer**, Uşak Üniversitesi | **Murat Sezgin**, Uşak Üniversitesi | **Nazım Bayraktar**, Uşak Üniversitesi | **Nurullah Denizer**, Uşak Üniversitesi | **Mahmut Avcı**, Uşak Üniversitesi | **Hikmet Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Orhan Parlak**, Uşak Üniversitesi | **Halil İbrahim Kocabıyık**, Uşak Üniversitesi | **Ayşe Gültekin**, Uşak Üniversitesi | **Saliha Esen**, Uşak Üniversitesi | **Ramazan Bulut**, Uşak Üniversitesi | **Ramazan Şahin**, Uşak Üniversitesi | **Yasin Ulutaş**, Uşak Üniversitesi

ONLİNE YAYIN TARİHİ

Haziran/June 2021

YAZI İŞLERİ MÜDÜRÜ

Süleyman KOZAK

İLETİŞİM ADRESİ/CORRESPONDENCE

Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Bir Eylül Yerleşkesi İzmir Yolu 8. Km- Uşak

Tel: 0 276 221 21 30 E-mail: rusuhdergisi@usak.edu.tr

GENEL BİLGİLER/GENERAL INFORMATION

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayınlanmaktadır. Türkçe, İngilizce ya da Arapça yazılmış sosyal ve beşeri bilimler/din ile ilgili akademik çalışmaları yılda iki sayı (Haziran-Aralık) olarak, elektronik ortamda yayınlayan açık erişimli, ulusal hakemli ve bilimsel bir dergidir.

AMAÇ/AIM

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi tarafından yayımlanan ulusal akademik bir dergidir. Rusuh Dergisi, özgün makale, kitap kritiği ve sempozyum değerlendirmesi gibi dini araştırmalar alanına dair çeşitli çalışmaları yayınlamayı amaçlamaktadır.

KAPSAM/SCOPE

Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi, dini araştırmalar alanına dair (Sosyal ve Beşeri Bilimler/Din) makale, kitap kritiği, yüksek lisans ve doktora tez özetleri ve sempozyum değerlendirmesi gibi çalışmaları yayınlamaktadır.

ETİK İLKELER/ETHICAL PRINCIPLES

Derginin etik ilkeleri, yazarlar ve editörler, yazarlar ve hakemler arasında ortaya çıkabilecek çıkar çatışmalarının önlenmesi ve tüm makale değerlendirme formları bu ilke doğrultusunda gerekli uyarılarla birlikte hazırlanmıştır. Dergide yayınlanan yazıların telif hakkının, yazarlar tarafından dergi editörlüğüne verildiği kabul edilmektedir. Yazıların içeriğine dair tüm sorumluluk yazarlara aittir. Yazarlara yayın için herhangi bir ücret ödenmez. Yazılar dergiye ulaştırılmadan önce Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi'nin incelenmesi ve çalışmaların buradaki formatlara uygun gönderilmesi beklenir. Makale gönderimlerinde yazar tarafından intihal raporu gönderilir. İntihal raporu % 20 oranını geçmemelidir. Herhangi bir durumda belirtilen oranın üzerinde yer alan raporlar sürece alınmayacaktır.

DEĞERLENDİRME VE YAYIN SÜRECİ/EVALUATION AND PUBLICATION PROCESS

Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler ön kontrol, intihal taraması, hakem değerlendirmesi ile Türkçe-İngilizce dil kontrolü aşamalarından geçirilmektedir. Ön kontrol aşamasında üç defa incelendiği halde bu süreçten geçmeyen çalışma, yazara iade edilmekte ve aynı yayın döneminde tekrar işleme alınmamaktadır. Ön kontrol aşamasını geçen çalışmalar en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Ayrıca intihal programları aracılığıyla makalelerin daha önce yayımlanmamış olduğu ve intihal içermediğine dikkat edilerek değerlendirmeye alınır. Ön değerlendirme süreci yaklaşık 15 gün, hakem değerlendirme süreci ise yaklaşık 30 gün devam eder. Belirtilen süreler zaman zaman değişebilmektedir. Yazarlara makale önerilerini yazarken yol göstermesi için derginin kullandığı tüm değerlendirme formlarını (biçim ve içerik ön değerlendirme, alan editörü ve hakem formları) dergi web sitesinden indirerek incelemeleri tavsiye edilir.

RUSUH UŞAK ÜNİVERSİTESİ İSLAMİ İLİMLER FAKÜLTESİ DERGİSİ

RUSUH UŞAK UNIVERSITY THE JOURNAL OF FACULTY OF ISLAMIC SCIENCES

Cilt/Volume: 1 Sayı/Issue: 1 (Haziran/June 2021)

(ISSN: 2791-7398)

İÇİNDEKİLER

Araştırma Makaleleri

Bir Kur'ân Kavramı Olarak "Rusûh"

Ar-Rusûh As A Quranic Term

NURULLAH DENİZER.....6-22

Meâni'l-Kur'ân'larda Kıraatlerde Olmayan Okuyuşlar

Pronunciations That Are Not In Qiraats In al-Maani'l-Qur'an Books

SEFA YAVUZ, HÜSEYİN YAŞAR24-37

Geçmişten Günümüze Uşak'ta Tasavvuf Kültürü

Sufi Culture in Uşak in The Historical Process

MEHMET FATİ, MEHMET SAKİ ÇAKIR.....39-56

**Kâdî Abdulcebbar ve Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri
Yorumlama Yöntemleri**

Kadi Abdulcebbar and Ebu'l-Muin En-Neseffî's Methods of Interpreting Narrative Evidence for Ru'yetullah

MEHMET ÖZEL.....58-73

Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme

An Evaluation On The Courses Of The Qura'n-ı Kareem Reading And Tajweed Courses In Distance Education

CİHAT ÇELİK.....75-84

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2021, 1 (1): 6-22

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Bir Kur'ân Kavramı Olarak "Rusûh"

Ar-Rusûh As A Quranic Term

Nurullah Denizer

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Associate Professor, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

Uşak, Turkey

nurullah.denizer@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-4731-6585>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 25.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 15.06.2021

Yayın Tarihi/Published: 28.06.2021

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 6-22

Atıf/Cite as: Denizer, Nurullah. "Bir Kur'ân Kavramı Olarak "Rusûh" [Ar-Rusûh As A Quranic Term]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 1/1 (Haziran 2021): 6-22.

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2021 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

BİR KUR'ÂN KAVRAMI OLARAK "RUSÛH"

Öz

Bir fikir ve düşüncenin muhataba aktarılması bakımından kavramlar büyük önem taşımaktadırlar. Zira kavramlar, aynı alana dair çalışma yapan araştırmacıların zihninde ortak bir anlam alanı oluşturarak kullanılan kavramı aynı şekilde algılamalarına ve böylece ortak bir dil ve bu dil ile oluşturulmuş bir bilgi meydana getirmelerine zemin oluşturmaktadırlar. Allah'ın insanlara göndermiş olduğu son ilâhî buyruk olan Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamının ilk adımı ise ilâhî mesajda kullanılan kelime ve kavramları tanımak ve doğru anlamlandırmaktır. Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik olarak yapılan kavram çalışmaları, onda yer alan kavramları yine onun bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi, anlamlandırmayı ve tanımlamayı amaçlamaktadır. Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca iki kez geçmekle birlikte kullanıldığı bu iki yerde İslam'ın büyük önem atfettiği *'ilm* kavramına sıfat olarak kullanılan *rusûh* kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslam düşüncesindeki anlam alanı tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda öncelikle *rusûh* kavramının sözlük ve terim anlamı klasik Arap dili sözlüklerinden ve Kur'ân-ı Kerîm kavramları üzerine yapılan çalışmalardan yararlanılarak tespit edilecek, tefsir külliyatında "ilimde *rusûh* sahibi olma"nın nasıl anlaşıldığı 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyet bağlamında ortaya konulacak ve son olarak da meâllerde *rusûh* kavramının dilimize nasıl yansıtıldığı değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân-ı Kerîm, tefsir, kavram, *rusûh*, *müteşâbih*

AR-RUSÛH AS A QURANIC TERM

Abstract

Concepts are of great importance in terms of transmitting an idea and thought to the interlocutors. Because concepts create a common sense of meaning in the researchers working in the same field. Thus, the basis of creating a common language and knowledge created with this language are prepared. The first step in understanding the Qur'an, which is the last divine command that Allah sent to people, is to recognize and correctly interpret the words and concepts used in the divine message. Concept studies on the Qur'an aim to evaluate, make sense of and define the concepts in it within its integrity. In this study, the concept of *ar-rusûh* mentioned in the Qur'an will be examined. This concept has been used twice in the Qur'an as an adjective for the word *al-'ilm*, which Islam attaches great importance to. In this context, first of all, the dictionary and term meaning of the concept of *ar-rusûh* will be determined by using classical Arabic language dictionaries and studies on the concepts of the Qur'an. As a second step, how "having *ar-rusûh* in *al-'ilm* " is interpreted in the tafsir literature will be revealed in the context of the 7th verse of 'Âl-i 'İmrân surah. Finally, it will be evaluated how the concept of *ar-rusûh* is reflected in the Turkish language in translations.

Keywords: Quran, commentary, concept, *ar-rusûh*, *al-muteshabih*

Giriş

İnsanın çevresini algılaması, tanımlaması, duygularını ifade etmesi ve düşünce oluşturması, bildiği ve kullandığı kavramların çeşitliliği ölçüsünde derinlik kazanır. Manasına vâkıf olunan kavramların sayısının artması, insanın duygu ve düşünce dünyasının sınırlarının genişlemesine de imkân sağlayacaktır.

Kavram sözcüğü, "Bir şeyin, bir nesnenin zihindeki ve zihne ait tasarımı; soyut düşünme faaliyetinde kullanılan ve belli bir somutluk ya da soyutluk derecesi sergileyen bir düşünce, fikir ya da ide"¹ olarak tanımlanmaktadır. Kavram sözcüğü ile ilişkili olan *ıştılaḥ* kelimesi de "Belirli grupların bir şeyi ilk vazedildiği manadan kısmen uzaklaştırıp yeni bir muhtevaya büründürdükleri kelime" şeklinde tarif edilmiştir.² Bu bakımdan herhangi bir fikir ve düşüncenin muhataba aktarılması bakımından kavramlar ve *ıştılaḥ*lar büyük önem taşımaktadırlar. Bilhassa bir ilim dalı veya belirli bir disiplini anlayabilmek ve bunlara dair temel kaynaklardan faydalanabilmek için ilgili alana dair kavramların doğru bir şekilde tanınması da ehemmiyet arz etmektedir. Zira kavramlar, aynı alana dair çalışma yapan araştırmacıların zihninde ortak bir anlam alanı oluşturarak kullanılan kavramı aynı şekilde algılamalarına ve böylece ortak bir dil ve bu dil ile oluşturulmuş bir bilgi meydana getirmelerine zemin oluşturmaktadırlar. Aksi durum, yani kavramların muhatapların zihninde ortak bir mana oluşturacak şekilde tanımlanmaması, kavramların farklı kişiler tarafından farklı algılanmasına, diğer bir deyişle kavram kargaşasına yol açacaktır. Böyle bir durumda fikirlerin doğru bir şekilde anlaşılması ve ilmin istenilen ölçüde ilerlemesi bir yana yanlış ve amaçtan uzaklaştıran sonuçlara ulaşılacağına kaçınılmaz olduğunu söylemek mümkündür. Dolayısıyla denilebilir ki kavramları doğru algılamak ve doğru tanımlamak hem sosyal ilişkilerin sağlıklı bir şekilde tesis edilmesinde hem de ilmî faaliyetlerin gelişmesinde ve doğru sonuçlara ulaşmasında kilit noktada yer almaktadır.

Allah kulları insanlarla olan iletişimini, onların arasından seçtiği kimseler olan peygamberlere gönderdiği vahiy aracılığıyla gerçekleştirmiştir. Allah'ın insanları muhatap alan son buyruğu olan ve insanlar için bir hidayet rehberi niteliği taşıyan Kur'ân-ı Kerîm de Hz. Peygamber'e sözlü olarak vahyedilmiş ve günümüze kadar hem sözlü hem de yazılı olarak aktarılmıştır. İnsanların kendilerine rehber olarak gönderilen kitaptan gereğince faydalanmaları, onu doğru anlamalarıyla mümkün olacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'i doğru anlamamanın ilk adımı ise ilâhî mesajda kullanılan kelime ve kavramları tanımak ve doğru anlamlandırmaktır. Bu nedenle ilk dönemden itibaren günümüze kadar olan süreç içerisinde Kur'ân-ı Kerîm'in anlaşılması üzerine yapılan çalışmalarda onun dil özelliklerini tespit etmeye yönelik çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Bu çalışmalar *Me'âni'l-Kur'ân*, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân*, *İ'râbü'l-Kur'ân* ve *Üslûbu'l-Kur'ân* gibi tefsir ilminin alt dalları olarak yapıldığı gibi genel tefsir çalışmaları içerisinde etimoloji, filoloji, semantik gibi ilimlerden faydalanılarak da yapılmıştır. Bu tür çalışmalardan birisi de konulu tefsir metodu içerisinde mütalaa edilen kavram tefsirleridir.

¹ Ahmet Cevzici, *Felsefe Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999), 499.

² Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî el-Hanefî, *et-Ta'rifât* (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983), 28.

Şurası muhakkaktır ki Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan hiçbir sözcük rastgele seçilmemiş, gelişigüzel kullanılmamıştır. Kur'ân-ı Kerîm'de geçen her bir sözcük, ilâhî kelâmın hikmeti gereği belirli bir manayı ve mesajı içermekte yahut bu mana ve mesajın bir parçasını oluşturmaktadır. Bununla birlikte bu sözcükler bazen Kur'ân-ı Kerîm'in indirilmiş olduğu dil olan Arap dilinin sınırları içerisinde çeşitli anlamlar barındırabilmekte, bazen ilâhî kelâmın kendisine yüklediği yeni anlamlar taşıyabilmekte, bazen de kullanıldıkları bağlama göre kast ettikleri mana farklılaşabilmektedir. İşte Kur'ân-ı Kerîm'e yönelik olarak yapılan kavram çalışmaları, onda yer alan kavramları yine onun bütünlüğü içerisinde değerlendirmeyi, anlamlandırmayı ve tanımlamaya amaçlamaktadırlar.

Bu çalışmada, Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca iki kez geçmekle birlikte kullanıldığı bu iki yerde İslam'ın büyük önem atfettiği 'ilm kavramına sıfat olarak kullanılan *rusûh* kavramının Kur'ân-ı Kerîm'de ve İslam düşüncesindeki anlam alanı tespit edilmeye çalışılacaktır. Daha önce *rusûh* kavramına dair müstakil bir incelemenin yapılmamış olması bu çalışmayı özgün kılmaktadır. Bu bağlamda öncelikle *rusûh* kavramının sözlük ve terim anlamı klasik Arap dili sözlüklerinden ve Kur'ân-ı Kerîm kavramları üzerine yapılan çalışmalardan yararlanılarak tespit edilecek, tefsir külliyyatında "ilimde *rusûh* sahibi olma"nın nasıl anlaşıldığı 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyet bağlamında ortaya konulacak ve son olarak da meâllerde *rusûh* kavramının dilimize nasıl yansıtıldığı değerlendirilecektir.

1. *Rusûh* Kelimesinin Kavramsal Tahlili

1.1. *Rusûh* Kelimesinin Sözlük Anlamı

Rusûh kelimesi "ر-س-خ" kökünün mastarıdır. Bu kök sözlükte, bir şeyin yerine iyice yerleşmesi ve yerinde sabit olması anlamına gelmektedir.³ Meşhur Arap dili âlimlerinden İbn Fâris (öl. 395/1004) ve Cevherî (öl. 400/1009'dan önce) sabit olan her şeyin *râsih* olduğunu ifade etmişler⁴, Ebû Hilâl el-'Askerî (öl. 400/1009'dan sonra) ise *rusûhu* "sebâtın kemâli" yani sabit olma hususunda en üst ve mükemmel seviyeye ulaşmış olma hali olarak açıklamıştır.⁵ Ezherî (öl. 370/980) ve Zemahşerî (öl. 538/1143) bu kelimenin mecâzî olarak bir şeyin içine işlemek anlamına geldiğini söyleyerek kâğıt tarafından emilmiş ve böylece onun içine işleyerek orada sabit olmuş mürekkebi ve kalbe yerleşmiş ilmi misal olarak göstermişler,

³ Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Abdulhamîd Hindâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 2/116; Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Ezherî el-Herevî, *Tehzîbü'l-luğa*, thk. Muhammed Avvad Mur'ib (Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâsî'l-Arabî, 2001), 7/77; Ebû'l-Kâsım İsmâîl b. 'Abbâd b. el-Abbâs et-Tâlekânî, *el-Muhtâf fi'l-luğa*, thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994), 4/260; Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâder, 1414), 3/18; Ebû'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebîdî, *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*, thk. Abdülkerîm 'Azbâvî (Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1972), 7/257.

⁴ Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd Cevherî, *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhi'l 'Arabîyye*, thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987), 1/421; Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî, *Mu'cemü mekâyîsi'l-luğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/395.

⁵ Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl el-'Askerî, *el-Furûk fi'l-luğa* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980), 296.

suyunun çekilmesi suretiyle gölün kurumasının da bu kelime ile ifade edildiğini belirtmişlerdir.⁶

1.2. Rusûh Kelimesinin İştîlah Anlamı

Bir kelimenin *ıştîlah* manasını tespit etmek için o kelimenin kullanıldığı ilim dallarına dair temel eserlere, varsa kavram sözlüklerine başvurmak gerekir. *Rusûh* kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de geçen bir kelime olması nedeniyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kelime ve terkiplerin manalarını açıklamaya yönelik olarak telif edilmiş olan *Me'âni'l-Kur'ân*, *Ġarîbü'l-Kur'ân*, *Mecâzü'l-Kur'ân* kapsamına giren ve Kur'ân kavramları sözlüğü mahiyeti taşıyan eserlerde kendine yer bulmuştur. Dolayısıyla *rusûh* kelimesinin *ıştîlah* manasını, diğer bir ifade ile vahiy dilindeki karşılığını, öncelikle bu eserlerde aramak yerinde olacaktır.

Mevzubahis eserler öncelikle *rusûh* kelimesinin sözlük anlamını zikrettikten sonra onun Kur'ân-ı Kerîm'deki manasını, bu kelimenin birlikte kullanıldığı *'ilm* kelimesi ile birlikte değerlendirmişlerdir. *Rusûh* kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de ism-i fâil cemî' müzekker halinde *'ilm* kelimesi ile ilişkili olarak zikredilerek "*er-râsihûne fi'l-'ilm/الراسخون في العلم*" ifadesi ile yer almaktadır. Ma'mer b. Müşenna (öl. 209/824 [?]) ilimde *râsih* olanların imanları sabit olan âlimler olduğunu söylemiş⁷, Zeccâc (öl. 311/923) bu kimselerin, Allah'ın insanları yeniden dirilteceğine dair imanları hususunda sabit olan kimseler olduklarını zikretmiş⁸, Sicistânî (öl. 330/943) bu ifadenin hem ilim hem iman konusunda kök salmış ve sabit olanları kast ettiği yorumunda bulunmuş⁹, Nehhâs (öl. 338/950) ise onları ilimde sabit olanlar şeklinde tarif etmiştir.¹⁰ Mâtürîdî (öl. 333/944) *râsihîn* kelimesinin '*mütedârisîn*/bir konu hakkında karşılıklı müzakerede bulunup araştırma ve inceleme neticesinde derin bilgi sahibi olanlar', '*mütesâbitîn*/sağlam, ayakları yere basan bilgi sahibi olanlar' ve '*nâtihîn*/zayıf ihtimalleri eleyerek sağlam ve güçlü bilgiye sahip olanlar' kelimeleriyle yorumlandığını nakletmiştir.¹¹ Râğıb el-İşfahânî (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) ve Fîrûzâbâdi (öl. 817/1415) ise bu ifadenin hiçbir şüphe ve itirazı kalmamış bir halde ilmin hakikatini bilen kişileri ifade ettiğini belirtmişlerdir.¹²

⁶ Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Sevved (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 1/352.

⁷ Ebü Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî, *Mecâzü'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Fuâd Sezgin (Kahire: Mektebetü'l-Hancı, ts.), 1/138.

⁸ Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc el-Bağdâdî, *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*, thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî (Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988), 1/378; 2/130.

⁹ Ebü Bekr Muhammed b. Uzeyz Sicistânî, *Ġarîbü'l-Kur'ân* (Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, 1963), 96.

¹⁰ Ebü Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî, *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî (Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1988), 1/352; 2/238.

¹¹ Ebü Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî es-Semerkindî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Ahmed Vanlıoğlu (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005), 2/247. Eserin bazı baskılarında '*nâtihîn*' kelimesi yerine '*nâticîn*/bir işi sonuna vardırıp ondan ürün elde edenler' kelimesi zikredilmiştir. Bu durum yazma nüshalardaki farklılıklardan kaynaklanmaktadır. Bk. Mâtürîdî, *Te'vîlâtü ehli's-sünne*, thk. Fatma Yûsuf el-Hiyemî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 1/248.

¹² Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğıb el-İşfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, thk. Safvân Adnân Dâvûdî (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2002), 352; Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed

Âlimlerin *rusûh* kavramını tanımlarken şüpheden arındırılmış bilgi ile imanı bir arada zikretmeleri dikkat çekicidir. Zira aşağıda detaylı bir şekilde açıklanacağı üzere "Allah'ın varlığı, birliği, ahiret hayatı ve mahşerde hesaba çekilme gibi konular metafizik bir alanda olduğu için kimsenin bunlar hakkında kesin bir bilgi ve tecrübe elde etme ihtimali bulunmamaktadır. Bu konular hakkındaki inanç ancak şüpheden arınmış tahkiki bir iman ile mümkün olabilir."¹³ Dolayısıyla ilimde *rusûh* sahibi olanlar, bilinmeyen alanı söz konusu olunca bildiklerinden hareketle şüphesiz bir şekilde iman etmesi gerektiğini bilen kimseler olarak tanımlanabilir.

Rusûh kelimesinin sözlük anlamı ve Kur'ân-ı Kerîm'de 'ilm sahiplerine izâfe edilerek kullanıldığı terkibe verilen anlamlar birlikte değerlendirildiğinde *rusûh*un *ıstılah* anlamının, sözlük anlamından bağımsız olmadığı müşahede edilmektedir. Sözlükte bir yere kök salarak orada sabit kalmak anlamına gelen *rusûh* 'ilm sahiplerine izâfe edilerek kullanıldığında ilim konusunda kök salmış ve ilmin hakikatine ulaştıkları, diğer bir deyişle ilimde kemâle vardıkları için artık şüphe ve tereddütleri kalmayan ve o noktada sabit kalan kimseleri niteleyen bir mana kazanmıştır. İslam bilgi teorisinde de *rusûh* kavramı bilgiye sahip olma derecelerinin en üstü olarak kabul edilmiştir. Buna göre, "bilenin, yöneldiği konuyu bütün yönleri ve alanlarıyla kuşatıp anlamasına ihata, onu tam olarak kavramasına vukuf, aynı konuda derinleşip uzmanlaşmasına da rûsuh denilmektedir."¹⁴

İslâm âlimlerinden kimisi *rusûh*un kapsamını kendisine sıfat olduğu 'ilm ile sınırlandırmışken kimileri bu kapsama imanı da dâhil etmişlerdir. Bu tercihin gerekçelerini ve "ilimde *rusûh* sahibi olma"nın tefsir geleneği içerisinde nasıl anlamlandırıldığını ve açıklandığını tespit etmek için tefsir külliyyatına başvurmak gerekmektedir.

2. Kur'ân-ı Kerîm'de *Rusûh* Kavramı

Rusûh kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de ism-i fâil cemîf müzekker olarak iki âyette yer almaktadır. Bunlardan birincisi olan 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyetin meâli şöyledir: "*Sana Kitab'ı indiren O'dur. Onun (Kur'ân'ın) bazı âyetleri muhkemdir ki, bunlar Kitab'ın esasıdır. Diğerleri de müteşâbihdir. Kalplerinde eğrilik (hakikatten sapma meyli) olanlar, fitne çıkarmak ve onu te'vîl etmek için ondaki müteşâbih âyetlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vîlini yalnızca Allah bilir. Şüpheleri olmayacak ölçüde sağlam ilim sahipleri ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler. (Bu inceliği) ancak akliselim sahipleri düşünüp anlar.*"¹⁵

en-Nisâ sûresi 162. âyette ise *rusûh* kavramı şöyle zikredilmiştir: "*Fakat içlerinden şüpheleri olmayacak ölçüde sağlam ilim sahibi olanlar ve müminler, sana indirilene ve senden*

el-Fîrûzâbâdî, *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr (Kahire: y.y., 1996), 3/68.

¹³ Nazım Bayrakdar v.dğr., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüphe Problemi* (Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017), 18-19. Ayrıca bk. Nurullah Denizer, "Kur'ân'da Dinî Şüphe", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 90-91.

¹⁴ Necip Taylan, "Bilgi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 6/157.

¹⁵ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلَةٍ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ Ayet meâlleri tarafımızdan verilmiştir.

önce indirilene iman edenler, namazı kılanlar, zekâtı verenler, Allah'a ve ahiret gününe inananlar var ya; işte onlara pek yakında büyük mükâfat vereceğiz."¹⁶

Müfessirler *rusûh* kavramını ekseriyetle 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyet bağlamında değerlendirdikleri için biz de kavramı öncelikle bu âyet üzerinden tahlil etmeye gayret edeceğiz. Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini *muḥkem* ve *müteşâbih* olmak üzere iki gruba taksim eden bu âyette kullanılan *rusûh* kavramını doğru bir şekilde değerlendirebilmek için öncelikle *müteşâbih* kavramını ele almak gerekmektedir. Zira âyette Kur'ân-ı Kerîm'in *müteşâbih*lerine karşı takındıkları tavır bakımından iki grup insandan bahsedilmektedir. Bunlardan birincisi, kalplerinde bulunan eğrilik nedeniyle *müteşâbih* âyetleri *te'vîl* etmek suretiyle fitne çıkarmayı amaçlayanlar; ikincisi ise bu âyetlere dair hakiki bilginin yalnızca Allah katında olduğunun idrâkinde olan ilimde *rusûh* sahibi olanlardır. Dolayısıyla *müteşâbih*lere karşı olan tavırları nedeniyle birbirine zıt düşmüş bu iki grubun niteliklerini belirlemek, öncelikle bu kavramı anlamlandırmakla mümkün olacaktır.

Müteşâbih kelimesi *teşâbüh* masdarından türemiş ve "ister soyut ister somut olsun aralarındaki benzerlikten ötürü iki şeyin birbirinden ayırt edilememesi, birbirinden ayırt edilemeyecek düzeyde birbirine benzeyen" anlamına gelmektedir.¹⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de dokuz âyette *teşâbüh* masdarından türemiş olan kelimeler bulunmakla birlikte Kur'ân-ı Kerîm bu kelimenin anlam alanına dair bir açıklama içermemektedir. Müfessirler arasında bu kelimenin yukarıda meâlini verdiğimiz 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyet ve ez-Zümer sûresi 23. âyette *ıstılâh* anlamında kullanıldığı, diğer âyetlerdeki kullanımlarının ise bu kelimenin terim anlamıyla ilgili olmadığı görüşü yaygındır.¹⁸

Müteşâbih kelimesinin terim anlamı usûl eserlerinde çoğu zaman *muḥkem* kavramıyla birlikte ve ona kıyasen değerlendirilmiştir. Buna göre *muḥkem te'vîl* ile anlamı bilinen, *müteşâbih* ise *te'vîl* edilmesi mümkün olmayan ve manasını sadece Allah'ın bileceği âyetler; *muḥkem* anlamı açık, *müteşâbih* anlamı kapalı olan âyetler; *muḥkem* tek bir anlama gelen *müteşâbih* farklı anlamlara yorulabilen âyetler, *muḥkem* farzları, *va'd* ve *va'îdi* içeren âyetler, *müteşâbih* kıssa ve meselleri içeren âyetler; *muḥkem nâsihi*, helali, haramı bildiren, hem iman edilen hem de kendisiyle amel edilen âyetler; *müteşâbih* ise *mensûh* olan, mesel ve yeminleri içeren, kendisine iman edildiği halde kendisiyle amel edilmeyen âyetlerdir.¹⁹ Yakın dönemde telif edilen bazı Kur'ân ilimleri ve tefsir usûlü eserlerinde ise klasik eserlerde bulunan ve *müteşâbih* kavramının farklı yönlerini vurgulayan tanımlar özetlenerek ve bir nebze de yorumlanarak "bir çok manaya ihtimali olup, bu manalardan birini tayin edebilmek için hârici

¹⁶ لَٰكِنَ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ وَمَا أَنْزَلَ مِنْ قَبْلِكَ وَالْمُقِيمِينَ الصَّلَاةَ وَالْمُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ أُولَٰئِكَ سَنُؤْتِيهِمْ أَجْرًا عَظِيمًا

¹⁷ Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'küb b. Muhammed el-Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muḥîṭ* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005), 1247; el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*, 443.

¹⁸ Yusuf Şevki Yavuz, "Müteşâbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/204.

¹⁹ Ebü Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Kahire: Dâru't-Turâs, 1984), 2/69-70; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997), 3/4-5; Cemâlüddîn Ebü Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle el-Mekkî, *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, (Şârîka: Câmîatü's-Şârîka, 2006), 5/20-23.

bir delile ihtiyaç olan"²⁰ ve "manaları bilinmeyen, herhangi bir sebepten ötürü anlamlarında kapalılık bulunan ya da birden çok manaya ihtimali olup, bu manaların birisini tercihde zorluk söz konusu olan âyet, kelime ya da harflerdir"²¹ şeklinde tarifler yapılmıştır.

Müteşâbih kavramına dair yapılan bu tanımların ne derece isabetli olduklarının tespiti için âyetin nüzûl sebebine başvurmak yerinde olacaktır. Âyetin nüzûl sebebine dair farklı rivayetler bulunsa da bu âyetin de içerisinde bulunduğu 'Âl-i 'İmrân sûresinin başlarında zikredilen meseleler, nüzûl sebebi olarak aktarılan şu rivayetin bazı müfessirler tarafından neden tercih edildiğini gösterir niteliktedir. Rivayete göre Necran'dan gelen Hıristiyan bir grup Hz. Peygamber'e gelerek -muhtemelen bir yerden duymuş oldukları en-Nisa' sûresi 171. âyetin²² kendilerince inançlarını doğrulatacak kısmını referans göstererek- "Sen İsâ'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olduğunu söylemiyor musun?" şeklinde bir soru yönelterek Hz. İsâ'nın teolojik konumu hakkında Hz. Peygamber ile tartışmaya başlarlar. Hz. Peygamber'in bu soruya "Evet!" diyerek cevap vermesi üzerine onlar "Öyleyse artık bu konuda konuşmaya gerek kalmadı." diyerek bunu Hz. İsâ'nın ulûhiyetine delil olarak kabul etmişlerdir.²³ Bu bağlamda değerlendirildiğinde söz konusu âyette yer alan *müteşâbih* ve *te'vîl* kavramları, Hz. İsâ'nın Allah'ın kelimesi ve O'ndan bir ruh olması gibi sıfatlarının nasıl anlamlandırılacağı ile ilgilidir. Buna göre "tevil, bilindik anlamda bir yorum faaliyetine değil, İsa'nın anılan sıfatlarıyla ilgili ayetlerin medlullerine ilişkin son sözü söyleme iradesine ve/veya konuyla ilgili ayetlerin gerçek mana ve mahiyetini belirleme iddiasına delalet eder."²⁴ Diğer bir deyişle bu âyetin *te'vîl* kavramına yüklediği anlam, "Müteşâbihin gerçek mana ve mahiyetini belirlemek adına, metafizik alan hakkında kullanılan bir kelimenin medlulünü nesnelere dünyasıyla ilgili anlam ve kullanımına eşitlemek, yani bir bakıma teşbih, temsil veya mecazı hakikate hamletmek olsa gerektir."²⁵

²⁰ İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993), 128.

²¹ Muhsin Demirci, *Tefsir Usûlü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003), 178.

²² "Ey Kitab ehli! Dininizde sınırları aşmayın ve Allah hakkında ancak hakkı söyleyin. Meryem oğlu İsa Mesih, ancak Allah'ın peygamberi, Meryem'e ulaştırdığı (emriyle onda var ettiği) kelimesi ve kendisinden bir ruhtur. Öyleyse Allah'a ve peygamberlerine iman edin, "(Allah) üçtür" demeyin. Kendi iyiliğiniz için buna son verin. Allah, ancak bir tek ilâhtır. O, çocuk sahibi olmaktan uzaktır. Göklerdeki her şey, yerdeki her şey O'nundur. Vekil olarak Allah yeter."

²³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî el-Bağdâdî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 2001), 5/205-206; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî el-Vâhidî, *Esbâbü nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemâl Besyûnî Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991), 99-100; Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzîl*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş (Riyad: Dâru Taybe, 1989) 2/9; Süyûtî, *Lübâbü'n-nükûl fî esbâbi'n-nüzûl* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 2002), 53.

²⁴ Mustafa Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Bilimnâme* 15/2 (2008), 38.

²⁵ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 40. Müteşâbihe dâir yapılan bu tanım, âyetin nüzûl sebebi ekseninde, yani gayrimüslim olan Necrân heyetinin bu ifadeleri anlamlandırma şekline göre yapılmış olsa gerektir. Zira *müteşâbih*lerin *te'vîl*inin failinin müslüman olması durumunda metafizik alana dair ifadeler, muhkem olanlara uygun olarak bazen hakikat üzere bırakılır bazen de mecâza hamledilir. Hepsinin mecâza hamledilmesi itikadî olarak bazı problemlere yol açabilir.

Nüzûl sebebinden hareketle *müteşâbih* kavramına verilen bu anlam, Kur'ân-ı Kerîm'de benzer nitelikte olan yani gaybî konuları içeren tüm âyetleri kapsayacak şekilde düşünülebilir. Kur'ân-ı Kerîm'in metafizik konuları anlatırken mecâz, teşbih ve temsil üslûplarını kullandığı malumdur. Bunlardan biri olan ve Allah'ın *muttaqîlere* ahirette vaad ettiği cenneti vasfeden er-Ra'd sûresi 35. âyete²⁶ Zemahşerî'nin getirdiği açıklama *müteşâbih* kavramının delâleti açısından dikkat çekicidir. Zemahşerî bu âyette zikredilen cennetin özelliklerinin, "Algı ve idrak alanımızın dışında kalan şeylerin nesnel dünyasında gördüğümüz şeylere benzetme yoluyla" anlatıldığını belirtmiştir. Dolayısıyla *müteşâbih* kapsamına "Kur'an'da Allah'ı niteleyen ve zahirî manaları esas alındığı takdirde antropomorfik bir tanrıya işaret eden vech, yed, ayn, cenb gibi kelimeler ile gazab, istihza, mekr, ityan-mecî', arş ve istiva gibi yüklemeler"²⁷ de girmektedir. Çünkü bütün bunlar insanların da sahip olduğu uzuvlar ve yapabildiği eylemlerdir. Dolayısıyla "müteşâbihât bu dünyadaki varlıklar için kullanılan birtakım kavramların ya da nitelendirmelerin metafizik konularda ve özellikle Allah ile ilgili olarak kullanılmasından kaynaklanan ve benzerliğin doğurduğu problemin adıdır."²⁸ Buradaki problem ile bu kapsama giren *müteşâbih* lafızların yahut âyetlerin *te'vîlinin* imkânı kast edilmektedir.

Bu durumda ilgili âyette bahsi geçen "*te'vîl etmek için müteşâbih âyetlerin peşine düşmek*"; kendisi değil benzeri ile dile getirilen hususun kendisinin tam olarak ne olduğunu tespit etme çabasını ifade eder. Bir şeyin hakikatini öğrenme çabası mutlak manada yerilecek bir davranış olmadığı halde mezkûr âyette bu çaba "*kalplerinde eğrilik (hakikatten sapma meyli)*" olan kimselerin bir özelliği olarak belirtilmiştir. Öyleyse bir şeyin *te'vîlini* yani başta fark edilemeyen iç yüzünü ve arka planını öğrenme çabası, *te'vîlinin* peşine düşülen hususun mahiyetine göre takdir veya tekdir ile karşılanabilecek bir sonuç ortaya çıkarmaktadır. Mevzubahis âyetteki *te'vîl* arayışının neden tekdir ile karşılandığı ise Kur'ân-ı Kerîm'in muhtevası ve varlık anlayışı çerçevesinde anlaşılabilir.

Varlık âlemi Kur'ân-ı Kerîm'de *gayb* ve *şehâdet* âlemi olmak üzere ikiye ayrılmıştır. Allah'ın ilmi sınırsız ve mutlak olduğuna göre bu ayrımın insan merkezli ve insanın bilgi bakımından ulaşabileceği noktanın sınırını belirlemeye yönelik olarak yapılmış olduğu söylenebilir. Bu sınırın ulaşabileceği en uç nokta, insanın düşünce yetisi ve duyu organlarının kendisine sağladığı kısıtlı verilerin ulaşabileceği kadardır. Bu verilerin ortaya konulması ve aktarılması da yine beşerî bir olgu ve dolayısıyla sınırlı olan dilin ifade imkânı ile mahduttur. Bu durumda sınırlı olan bilgi elde etme ve elde edilen bilgiyi ifade etme imkânına sahip olan insan, kendisini kavrama ve ifade etme hususunda *gayb* âlemine dair bilgiler konusunda yeterli değildir. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın zâtı, bazı sıfatları ve fiilleri, cennet, cehennem, melek, cin, şeytan gibi insanın idrâk alanının dışında bulunan hususlardan bahsetmektedir. Bu durumda "İletişim aracının yani dilin şehâdet alanı ile sınırlı olmasına karşın, gayb alanının da aynı iletişim aracıyla anlatılmasından başka çıkar yol

²⁶ "Allah'a karşı gelmekten sakınanlara va'dolunan cennetin durumu şudur: Onun içinden ırmaklar akar, yemişleri ve gölgeleri devamlıdır. İşte bu, Allah'a karşı gelmekten sakınanların sonudur. İnkâr edenlerin sonu ise ateştir."

²⁷ Öztürk, "Müteşâbih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme", 40.

²⁸ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, "Müteşâbihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi", 1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler (Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994), 369.

bulunmamaktadır. Bu durumda, şehâdet alanına dair olgular doğrudan ve olduğu gibi anlatılabilecekken, gayb alanına ait olanlar ancak şehâdet alanındakilere benzetilerek anlatılabilecektir."²⁹ İşte 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyette zikredilen *müteşâbih*, insanın algı sınırının ötesinde olan metafizik alana dair olguların, insanın algı sınırının içerisinde olan olgulara benzetilerek anlatılmasını ifade etmektedir.

Müteşâbih kavramının bu manasından hareketle 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyette zikredilen *te'vîl* arayışının neden tekdür ile karşılandığı anlaşılabilir. Bunun nedeni, âyetin nüzûl sebebinde bahsi geçen Necrân heyetinin Kur'ân-ı Kerîm'de Hz. İsa'yı *müteşâbih* lafızlarla niteleyen ifadelerdeki mecâzî hakikate hamletmeleri ve bunu gerçeği ortaya çıkarma amacıyla değil kendi fâsid inançlarını tasdik ettirme maksadıyla yapmış olmalarıdır.

İlimde *rusûh* sahibi olmanın ne anlama geldiği ve bu niteliği kimlerin taşıdığı, buraya kadar anlatılan *müteşâbih* kavramının anlam alanı ışığında daha net anlaşılacaktır. Buna göre ilimde *râsih* olanlar en genel anlamıyla, insanın akıl ve idrâk alanının dışında kalan bazı meselelere dair vahyin *müteşâbih* olarak verdiği bilginin hakikatte ne anlama geldiği hakkında herhangi bir yorumda bulunmayan kimselerdir. Onların *müteşâbih* âyetlerin *te'vîlinin* peşine düşmemelerinin nedeni, akıl ve duyularıyla bu meselelerin hakikatini kavrama kabiliyetinden yoksun olduklarının bilincinde olmalarıdır. *Müteşâbihler* akıl ve duyularla bilinmeyecek ve kavranamayacak bir mahiyet taşıdıklarından ötürü bilginin değil imanın konusudurlar. Bu nedenle 'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyette ilimde *rusûh* sahibi olanların bu hususlar hakkında: "Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır" dedikleri bildirilmiştir. *Rusûh* kavramının Kur'ân-ı Kerîm'deki anlam alanına ilme ilave olarak iman hususunda da sağlam ve sabit olma anlamını verenlerin gerekçesi de bu olsa gerektir.

Bu noktada müfessirlerin, "وَمَا يَعْزِمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا" ifadesinde Allah lafzından sonra gelen "و" harfinin atıf edatı mı *isti'nâf* edatı mı olduğu hakkındaki görüşlerinden de bahsetmek gerekir. "و" harfinin *isti'nâf* edatı olarak kabul edilmesi durumunda mana "Onun *te'vîlini* ancak Allah bilir. Şüpheleri olmayacak ölçüde sağlam ilim sahipleri ise: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler" şeklinde iken "و" harfinin atıf edatı olarak kabul edilmesi halinde ise anlam, "Onun *te'vîlini* Allah ve Şüpheleri olmayacak ölçüde sağlam ilim sahipleri bilir ve onlar: Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır, derler" halini alır. Kurtubî (öl. 671/1273) bu husustaki farklı görüşleri zikrederek âyetteki "و" harfinin atıf edatı olmasının Arap dili açısından uygun olmadığına dair açıklamalar yapmış ve "و" harfinin *isti'nâf* edatı olarak kabul edilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre âyette bahsi geçen kimselerin "*ilimde râsih olanlar*" şeklinde adlandırılmaları, onların Arap dilini bilen herkesin anlamakta eşit olduğu *muhkem* olan âyetlerin anlamlarından daha fazlasını bilmelerini gerektirir. Eğer onlar, herkesin bildiğinden farklı bir şey bilmiyorlarsa, onların ilimde *rusûh* sahibi olmalarından bahsetmek mümkün olmaz. Bununla birlikte *müteşâbih* âyetlerin de çeşitleri vardır. İlimde *rusûh* sahibi olanların "Onun *te'vîlini* yalnızca Allah bilir." sözüyle kast ettikleri, ruh ve kıyametin vakti gibi bilgisi yalnızca Allah katında olan *müteşâbihler*dir. Bununla birlikte çeşitli bilgilerden ve Arap dilinden faydalanılarak bazı âyetlerin *te'vîli* bilinebilir ve böylece bu âyetler hakkında yapılan doğru olmayan *te'vîller* de izale edilebilir. Kendisine lütfedildiği kadarıyla bu kabilden pek çok şey

²⁹ Zekeriya Pak, *Tefsir Usûlü* (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 127.

bilmedikçe kimseye 'râsih' denilemez.³⁰ Bu durumda ilimde *râsih* olan kimsenin bir özelliği de *te'vîli* bilinebilir ve *te'vîli* bilinemez âyetleri ayırt edebilmek ve *te'vîli* bilinemez olan âyetlerin gerçek anlamlarını belirlemede Kur'ân-ı Kerîm'in ilgili âyette "Kitâb'ın esası" olarak belirttiği *muhkem* âyetlerin birincil referans olduklarının farkında olmaktır.³¹ Kâdî Abdülcebâr'ın (öl. 415/1025) "*Müteşâbihi muhkeme* hamletmeyi ve her ikisinin ayırımını yapabilmeyi öğrenmeyen kimsenin Allah'ın kitabını tefsir etmekle meşgul olması câiz değildir"³² ifadesi de bu noktaya dikkat çekmektedir.

"İlimde *rusûh* sahibi olanlar"ın kimler olduğunu tespit hususunda Hz. Peygamber'in bu terkibi nasıl tanımladığı da önem arz etmektedir. Ebû Ümâme'den (öl. 86/705) nakledilen bir rivayete göre ilimde *rusûh* sahibi olanların kimler olduğunun sorulması üzerine Hz. Peygamber, "Her kim helal lokma yer, doğru söz söyler, yaptığı yeminin gereğini yerine getirir ve kalbi istikamet üzere olursa o kişi ilimde *râsih* olandır." cevabını vermiştir.³³ Hz. Peygamber'in bu açıklaması, ilimde *râsih* olanların sadece bilgi sahibi olan kimseler değil aynı zamanda sahip oldukları ilmi amellerine yansıtan kimseler olduğunu göstermektedir. Anlaşılmaktadır ki ilimde *rusûh* sahibi olma pâyesine ulaşmak, ilim-iman-amel bütünlüğü ve tutarlılığını sağlayanlar için söz konusudur.³⁴ Diğer yandan Hz. Peygamber'in bu açıklamasına binâen âyetteki "الراسخون في العلم/ilmimde *rusûh* sahibi olanlar" ifadesinin, fitne çıkarma maksadıyla *müteşâbihlerin te'vîlinin* peşine düşen kimseleri nitelemek için kullanılan "في قلوبهم زيغ/kalplerinde eğrilik/hakikatten sapma eğilimi olanlar" ifadesinin zıttı olarak kullanıldığı da söylenebilir. Zira yukarıda bahsedildiği gibi âyet Hz. İsmâ'nın Allah'ın bir mucizesi olarak dünyaya gelmiş olmasına iman hususunda insanları kalplerinde eğrilik/hakikatten sapma eğilimi olanlar, yani ulaşamayacakları halde bunun hakikatinin peşine düşen veya bu durumu kendi fâsid inançlarının doğru olduğuna delil olarak gösterebilmek için *te'vîl* eden kimseler ve ilimde *râsih* kimseler, yani bu durumun hakikatinin insan tarafından bilinemeyeceğinin ve dolayısıyla meselenin imanla alakalı olduğunun şuurunda olarak "*Onun te'vîlini yalnızca Allah bilir*" diyenler olmak üzere birbirine zıt olan iki gruba ayırmıştır.³⁵ Bu durumda ilimde *rusûh* sahibi kimseleri, bazı meselelerin hakikatini bilmediğini ve bilemeyeceğini bilen ve böyle bir durumla karşılaştığında samimi bir imanla Allah'a teslim olan kimseler olarak tanımlamak da mümkündür.

Fahreddîn er-Râzî'nin (öl. 606/1210) ilimde *râsih* olanlar için yaptığı tanım, bu kimselerin sahip oldukları ilmin, imanlarına öncül olduğunu göstermektedir. Ona göre ilimde *râsih* olan kimse *kat'î* ve *yaqînî* deliller ile Allah'ın zâtını, sıfatlarını ve Kur'ân-ı Kerîm'in Allah

³⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006), 5/25-29.

³¹ İsmail Aydın, *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014), 66.

³² Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebâr b. Ahmed b. Abdilcebâr el-Hemedânî, *Şerḥu'l-Uşûli'l-ḥamse*, thk. Abdulkerim Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 606.

³³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, 5/223; Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-şâḥâbe ve't-tâbi'in*, thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib (Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997), 599.

³⁴ Nurullah Denizer vd., *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2018), 29-45.

³⁵ Muhammed Fatih Kesler, "Kur'ân Meâllerinde Gözardı Edilen Bazı Anlama Karinelerinin Tespiti ve Yapılan Öneriler", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 2/467.

kelâmı olduğunu bilen kimsedir. Bu kimse Kur'ân-ı Kerîm'deki *müteşâbih* bir âyet ile karşılaştığında eğer *kat'î* delil Allah'ın muradının o âyetin *zâhir*inden anlaşılan mana olmadığını gösteriyorsa Allah'ın muradının o âyetin *zâhirî* manasından başka bir mana olduğunu, o muradın hak olduğunu ve böyle bir durumda âyetin *zâhirî* manasının terk edilmesinin Kur'ân'ın sıhhatini tenkid etmede bir şüpheye mahal vermeyeceğini de kesin bir şekilde anlamış olur. Âyetin sonunda "(Bu inceliği) ancak akılselim sahipleri düşünüp anlar" buyrulması Râzî'ye göre "Biz ona inandık" diyen ilimde *râsih* olan kimseler için Allah'tan bir övgüdür. Bunun manasının, "Kur'ân-ı Kerîm'de bulunanlardan ancak akli kemâle ermiş olanlar nasihat alır" olduğunu söyleyen Râzî bu ifadenin, "onların, Kur'ân-ı Kerîm'i anlama hususunda akıllarını kullandıklarına ve *zâhirî* manası akli delillere uygun olan âyetlerin *muhkem*, uygun gelmeyenlerin de *müteşâbih* olduğunu anladıklarına, sonra bunların tamamının sözünde çelişki ve bâtil bulunması mümkün olmayan Allah'ın sözleri olduğunu bildiklerine ve böylece de *müteşâbihin* Allah katında mutlaka uygun bir manasının bulunduğunu idrâk ettiklerine" delâlet ettiğini ifade etmektedir.³⁶ Râzî'nin uzunca açıkladığı bu övgünün nedenini Zemahşerî (öl. 538/1144) kısaca onların zihinlerini yormalarına ve güzelce düşünmelerine bağlamaktadır.³⁷ Neseî'ye (öl. 710/1310) göre ise onların bu övgüye mazhar olmaları, ilimdeki derinliklerine rağmen keyfiyeti hakkında herhangi bir bilgi verilmeyen hususlara tam bir teslimiyetle iman etmeleri nedeniyledir.³⁸ Söz konusu övgü, ilimde *râsih* olanların, *müteşâbihin* *te'vîli*ni bilmediklerine de delâlet etmektedir. Zira onlar "Buna iman ettik" demeleri nedeniyle övülmüşlerdir. Şayet onlar *müteşâbihin* *te'vîli*ni tafsilatıyla biliyor olsalardı, bunlara iman etmeleri nedeniyle övülmelerinin bir anlamı kalmazdı. Zira bir şeyi tafsilatıyla bilen kimsenin ona iman etmekten başka bir seçeneği yoktur. İlimde *râsih* olanlar sahip oldukları ilim ile *müteşâbih* ifadelerle murâd edilenin onların *zâhiri* olmadığını bilirler ve onlarla kast edilenin tayinini Allah'ın ilmine havale ederler.³⁹ Övgüyü hak etmelerinin nedeni, mütaşâbihler karşısında aldıkları bu tavrıdır.

Bu değerlendirmelerden hareketle ilimde *rusûh* sahibi olmanın beraberinde büyülenme değil tevazu getirmesi gerektiği söylenebilir. Herhangi bir konu ile ilgili diğer insanlara göre daha maharetli olan kimselerin bu özellikleri, kendilerini üstün ve olmayı hak etmedikleri mevkilerde görmelerine sebebiyet verebilmektedir. Hâlbuki övgüye layık olan kendini büyük görme değil sınırını ve bu sınırın ötesinde olanlar için acziyetini bilmektir. "İlim ilim bilmektir, ilim kendin bilmektir..." dizelerinin sahibi olan Yûnus Emre (öl. 720/1320 [?]) de bu hususa işaret etmiş olsa gerektir. Kişinin sahip olması gereken ilk ilim kendi varlığı, potansiyeli ve sınırları ile ilgili olmalıdır. İlminin sınırlarının farkında olan kimse, bu sınırın ötesinde olan bir husus mevzubahis olduğu zaman bu sınırı aşamayacağını bilmeli ve

³⁶ Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981), 7/192-193.

³⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâ'iki gâvâmiği't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fi vücûhi't-te'vîl*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz (Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 1: 529.

³⁸ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Medârikü't-tenzîl ve haqâ'iku't-te'vîl*, thk. Yûsuf Alî Büdeyvi (Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 1/237-238. Ayrıca bk. Ebü Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed eş-Şevkânî es-San'ânî, *Fethu'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*, thk. Yûsuf el-Gûş (Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007), 203.

³⁹ Ebü Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî, *Tefsîru'l-bahri'l-muħit*, thk. Âdil Ahmed - Alî Muavvaz (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 2/400-401.

hakikatine ulaşamayacağı bilgilerin peşine düşmemelidir. Zira bu beyhûde çaba kendisini ve ondan etkilenebilecek başka kimseleri yanlış yollara sürükleyebilir. Elmalılı M. Hamdi Yazır'ın (öl. 1942) ifadesiyle ilimde *râsih* olanlar, bildiğini ve bilmediğini seçebilen, bildikleri sayesinde bilmediklerinin önemini mümkün mertebe çözebilen kimselerdir.⁴⁰ Seyyid Kutub'un (öl. 1966) meseleyi kibir-tevazu ekseninde değerlendirdiği şu sözleri de dikkat çekicidir:

*"Büyüklik kompleksine kapılıp inkâra kalkışmak, ancak bilginin dış yüzeyine aldanan ve meseleye yüzeysel olarak yaklaşanların işidir. Onlar bu halleriyle var olan her şeyi kavradıklarını, kavramadıkları şeylerin de yok olduğunu zannederler. Ya da kendi kavrayışlarını gerçeğin ölçüsü olarak kabul ederler ve kendilerinin kavradıkları sahanın dışında kalan gerçeklerin varlığına izin vermek istemezler. Bu nedendir ki Allah'ın mutlak kelâmını da kendi aklı ölçüleriyle değerlendirmeye kalkarlar! Gerçek bilgi sahiplerine gelince, onlar çok daha mütevizdirler. Beşer aklının gücünü aşan ve çerçevesi dışına taşan pek çok gerçeği kavramada aciz kaldığını kabul etmeye daha yatkın oldukları gibi, fitratları da daha dürüsttür. Ve çok geçmeden dürüst fitratları Hakk ile temasa geçer ve gönül huzuru ile onu kabul ederler."*⁴¹

Vahiy ile *müteşâbih* olarak bildirilen bir mesele hakkında yapılması gereken, âyette zikredildiği gibi *"Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır"* denilerek tam bir teslimiyet gösterilmesidir. Buna göre ilimde *râsih* olmak, sahip olunan yüksek ilim pâyesine rağmen bunun sınırının idrâkinde olmak ve bu sınırın ötesindeki meselelerin bilginin değil imanın konusu olduğunun farkında olarak Allah'ın *müteşâbih* olarak bildirdiği meselelere karşı samimi bir imanla teslim olmak şeklinde anlaşılabilir. Yukarıda da belirtildiği gibi Allah'ın övgüsü, *müteşâbihlere* karşı böyle bir tavır takınan ilimde *râsih* kimseler için söz konusu olacaktır.

3. Meallerde Rusûh Kavramı

Kavram bilgisi bir disiplinin, bir ilim dalının ve bunlara ait meselelerin muhatap tarafından doğru bir şekilde anlaşılabilmesi için sahip olunması elzem olan yeterliliklerden biridir. Bu nedenle Arap dili ile indirilmiş olan ilâhî kelâm içerisinde yer alan kavramların mefhûmlarının, ana dili Arapça olmayan insanlara ulaştırılması öncelikle kavramların anlam alanlarının doğru bir şekilde tespit edilmesi, sonra da bu mananın hedef dile "efrâdını câmi" ağıyarını mâni" bir şekilde aktarılması ile mümkün olabilecektir.

İlâhî mesajın manalarının dilimize ve bu dili konuşan insanlara aktarımı meâl çalışmaları vasıtasıyla gerçekleşmektedir. İlâhî mesaj içerisindeki kullanımda kavramlaşmış olan kelimelerin anlamlarının meâllere hangi kaideler çerçevesinde ve nasıl yansıtılacağı hassasiyetle üzerinde durulması gereken bir husustur. Kavramların önce Arap dilinde sonra Kur'ân-ı Kerîm içerisinde kast ettikleri anlamı ve buna ilave olarak bu anlamın hedef dildeki tam karşılığını tespit etmek, ilâhî mesajın insanlara aktarımı konusunda son derece uzmanlık

⁴⁰ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili* (İstanbul: Nebioğlu Basımevi, 1962), 2/1044.

⁴¹ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzilî, *Fî zılâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru's-Şuruk, 2003), 3/370.

isteyen ve bir o kadar da mühim bir faaliyettir.⁴² Bu bölümde, çalışmamızın konusu olan *rusûh* kavramının anlamının, dili Türkçe olan muhataplara meâllerde nasıl aktarıldığı değerlendirilecektir.

Cumhuriyetin erken dönemlerinde Elmalılı M. Hamdi Yazır ve Ömer Nasuhi Bilmen (öl. 1971) tarafından yapılan çalışmalarda "*er-râsihûne fi'l-'ilm/الراسخون في العلم*" ifadesine, 'ilimde rüsh sahibi olanlar' ve 'ilimde rüşu olanlar' şeklinde meâl verildiği, *rusûh* kavramının tercüme edilmeyerek olduğu haliyle kullanıldığı görülmektedir. Daha sonraki dönemden başlayarak günümüze kadar yapılan meâl çalışmalarında bu ifade için kullanılan en yaygın çevirinin "ilimde/bilgide derinleşenler" olduğu görülmektedir. Kanaatimizce "derinleşmek", *rusûh* kelimesinin sözlük anlamı olan "bir şeyin yerine iyice yerleşmesi ve yerinde sabit olması" anlamını tam olarak karşılamamaktadır. Zira bir şeyin derinine inmek her zaman o şeyde sebat bulunacağı ve o şey hakkında sağlam olunacağı anlamına gelmeyebilir. Derinine inilen şeyin içerisinde kaybolmak hatta yok olmak da mümkündür. Bu nedenle bazı meâllerde tercih edilen "ilimde yüksek pâyeye/dereceye erişenler" anlamı "ilimde derinleşenler" anlamına göre daha tercih edilebilir görünmektedir. Zira "derinleşme"de bir kontrolsüzlük de ihtimal dâhilinde iken "yüksek pâyeye/derece sahibi olma" bir kararlılık ve istikrar manası taşımaktadır. Yüksek derece, o mertebenin gereklerini yerine getirmeyi gerektiren derinlerde olma bir kararsızlığı ve kayboluşu da çağrıştırabilmektedir. Mustafa İslamoğlu tarafından tercih edilen 'ilimde sağlam basanlar' ve Süleymaniye Vakfı meâlinde yer alan 'ilimde sağlam duruş gösterenler' ifadeleri ise hem manayı karşılama açısından eksik hem de Türkçe ifade üslûbu açısından sakil durmaktadır. Kanaatimizce "*er-râsihûne fi'l-'ilm/الراسخون في العلم*" ifadesini hem sözlük hem de *istilâh* manası açısından isabetli olarak karşılamaya en yakın meâller, Abdülbaki Gölpınarlı'nın 'bilgide şüpheleri olmayacak kadar kuvvetli olanlar' ve Ali Fikri Yavuz'un 'ilimde kökleşmiş ve metin olmuş kimseler' şeklinde yaptıkları meâllerdir.⁴³

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm Allah'ın insanlara göndermiş olduğu son vahiydir. Hz. Peygamber kendisine sözlü olarak indirilen vahyi insanlara tebliğ etmiş ve vahyin içeriği günümüze kadar hem sözlü hem de yazılı olarak aktarılmıştır. İnsanların kendilerine sözlü olarak iletilen ilâhî mesajı anlamlandırması, bu mesaj içerisinde yer alan kavramları doğru anlaması ile mümkün olacaktır. Bu nedenle Kur'ân-ı Kerîm'de yer alan kavramlar üzerine yapılan çalışmalar son derece önem arz etmektedir.

Rusûh kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de yalnızca iki kez kullanılmasına rağmen Allah'ın vahiy içerisinde *müteşâbih* olarak bildirdiği meselelere iman hususunda takınılması gereken tavra işaret eden önemli bir anlam alanına sahiptir.

Sözlük manası bir şeyin yerine iyice yerleşmesi ve yerinde sabit olması olan *rusûh* kavramı Kur'ân-ı Kerîm'de *'ilm* kelimesine ism-i fâil kalıbında sıfat olarak kullanılmıştır.

⁴² Beşir Gözübenli, "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller", *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010), 1/81-82.

⁴³ Bu bölümde bahsi geçen meâller için, <https://www.kuranmeali.com/AyetKarsilastirma.php?sure=3&ayet=7> adresinden yararlanılmıştır. (Erişim 20 Haziran 2021)

Rusûh kavramına değer kazandıran aslında kendisine sıfat olarak kullanıldığı '*ilm* kelimesidir. Zira bir kimse meşru olmayan şeyler üzerine de yerleşebilir ve onlar üzerinde sabit kalabilir. Kur'ân-ı Kerîm ise bu kelimeyi diğer pek çok âyetinde kendisine verdiği değer ve önemi açıkça belirttiği '*ilm* kelimesine sıfat olarak kullanmıştır.

'Âl-i 'İmrân sûresi 7. âyette kullanılan "*er-râsihûne fi'l-ilm/الراسخون في العلم*" ifadesi, Allah'ın *müteşâbih* olarak gönderdiği âyetlerin *te'vîlinin* peşine düşmeyen, bunların bilgisinin yalnızca Allah katında olduğunu bilen ve bu nedenle bu âyetlere karşı olan tavrı sadece iman etmek olan kimseler için kullanılmıştır. *Müteşâbih* âyetler, metafizik alana dair bazı meselelerin, insanların algı dünyasındaki benzerlerine hamledilerek mecâzen anlatıldığı âyetlerdir. Kur'ân-ı Kerîm metafizik unsurlar içeren âyetlerini insanın bilgi elde etme imkânı ve potansiyeli metafizik alanın bilgisine erişemeyeceği için böyle bir üslupla ifade etmiştir. Açıktır ki benzeyen ile benzetilen arasında ortak bir nokta bulunsa da bunlar birbirinin aynı değildir. Bu nedenle benzetileni benzeyene eş görmek ilgili âyette "*fitne çıkarmak maksadıyla müteşâbihlerin te'vîlinin peşine düşmek*" olarak ifade edilmiş ve "kalplerinde hakikatten sapma eğilimi olan" kimselerin sıfatı olarak zikredilmiştir. İlimde *râsih* olanlar ise ilimlerinin sağlam ve ileri derecede olmasının bir sonucu olarak ilimleri nispetince bir dereceye kadar *te'vîl* yapma ehliyetine sahip olsalar da nihâî noktada bu hususların hakiki bilgisine ulaşmanın dünya gözüyle mümkün olmadığını, bunların bilgisinin yalnızca Allah katında olduğunu bilen ve bunlar hakkında yapılması gereken yegâne şeyin onlara iman etmek gerektiğinin farkında olan kimselerdir. Zira ilmin sağlam ve ileri derecede olması, kişinin kendi kapasitesinin farkında olması ve neyi bilip neyi bilemeyeceğinin ayrımını yapabilmesini gerektirir. Kendini ilmî açıdan geliştirip fazla ilmin şehvetine kapılmadan sınırlarını bilen ve bu sınırın ötesindeki meseleler hakkında teslimiyetle iman eden kimseler âyetin sonunda "*(Bu inceliği) ancak akıselim sahipleri düşünüp anlar.*" ifadeleriyle övülmüşlerdir.

Kur'ân-ı Kerîm'de ilim sahibi olanlara sıfat olarak kullanılan *rusûh* kavramı, kullanıldığı bağlam göz önüne alındığında gerçek ilim sahiplerinin aynı zamanda iman sahibi de oldukları manasını çağrıştırmaktadır. Zira kendisi hakkında hiçbir şüphe kalmamış sağlam ve doğru bilgi kişiyi doğru inanca, doğru inanç da doğru davranışa sevk etmelidir. Âyette bahsedilen "ilimde *râsih* olan" kimselerin ilimleri gereği iman etmeleri ve "*Ona inandık; hepsi Rabbimiz tarafındandır*" diyerek imanlarını amele yansıtmaları; *rusûh* kavramının zikredildiği diğer âyet olan en-Nisâ' sûresi 162. âyette ilimde *râsih* olanların⁴⁴ iman edenler ve imanlarını namaz ve zekât gibi amellerle fiiliyata geçirenlerle birlikte büyük bir mükâfata ulaşacak olan kimseler olarak zikredilmeleri ve Hz. Peygamber'in de ilimde *rusûh* sahibi kimseleri helal lokma yiyen, doğru söz söyleyen, yaptığı yeminin gereğini yerine getiren ve kalbi istikamet üzere olan kimseler olarak tarif etmesi bunu göstermektedir. Hâsılı ilimde *râsih* olanlar beşerin imkânı ölçüsünde sağlam bilgiye sahip olan ve bu bilgilerinin gereğini yerine getiren; diğer bir deyişle ilim-iman-amel bütünlüğü ve tutarlılığına sahip olan kimselerdir.

⁴⁴ Bu âyette söz konusu olan ilimde *rusûh* sahibi olanlar Abdullah b. Selâm gibi Ehl-i Kitap'tan sağlam bilgi ve iman sahibi olan kimselerdir.

Kaynakça

- 'Askerî, Ebû Hilâl el-Hasen b. Abdillâh b. Sehl. *el-Furûk fi'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, 1980.
- Aydın, İsmail. *Kur'an İlimleri ve Tefsir Usûlü*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 2014.
- Bayrakdar, Nazım vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla Dinsel Şüphe Problemi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları, 2017.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr - Osman Cum'a Damîriyye - Süleyman Müslim el-Harş. Riyad: Dâru Taybe, 1989.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd. *eş-Şihâh tâcü'l-luğa ve şihâhi'l 'Arabîyye*. thk. Ahmed Abdulgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1987.
- Cevizci, Ahmet. *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, 1999.
- Cürcânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Hanefî. *et-Ta'rifât*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1983.
- Demirci, Muhsin, *Tefsir Usûlü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2003.
- Denizer, Nurullah. "Kur'ân'da Dinî Şüphe". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 46 (2017), 63-99. <https://doi.org/10.21054/deuifd.404781>
- Denizer, Nurullah vd. *Disiplinlerarası Bir Yaklaşımla İnanç-Eylem Tutarlılığı*. Konya: Çizgi Kitabevi, 2018.
- Endelüsî, Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Hayyân. *Tefsîru'l-bahri'l-muhtâ*. thk. Âdil Ahmed - Alî Muavvaz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ezherî, Ebû Mansûr Muhammed b. Ahmed b. Ezher el-Herevî. *Tehzîbü'l-luğa*. thk. Muhammed Avvad Mur'ib. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, 2001.
- Ferâhîdî, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Abdulhamîd Hindâvî. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fi leğâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr. Kahire: y.y., 1996.
- Fîrûzâbâdî, Ebü't-Tâhir Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb b. Muhammed. *el-Ğâmûsü'l-muhtâ*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2005.
- Gözübenli, Beşir. "Temel Dini Kavramların Başka Dillere Aktarılması Problemi ve Meâller". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir*. 1/79-92. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Hemedânî, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr *Şerhu'l-Uşûli'l-ğamse*. thk. Abdulkerim Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.

- İbn 'Abbâd, Ebü'l-Kâsım İsmâîl b. el-Abbâs et-Tâlekânî. *el-Muḥîṭ fi'l-luġa*. thk. Muhammed Hasan Âl-i Yâsîn. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1994.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azîm müsne'den 'ani'r-Resûl ve's-şahâbe ve't-tâbi'în*. thk. Es'ad Muhammed et-Tayyib. Mekke: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1997.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü meḳâyisi'l-luġa*. thk. Abdusselâm Muhammed Hârûn. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâder, 1414.
- İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnân Dâvûdî. Dimeşk: Dâru'l-Kalem, 2002.
- Kesler, Muhammed Fatih. "Kur'ân Meâllerinde Gözardı Edilen Bazı Anlama Karinelerinin Tespiti ve Yapılan Öneriler". *Kur'an Mealleri Sempozyumu -Eleştiriler ve Öneriler- 24-26 Nisan 2003 İzmir. 2/457-469*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2010.
- Kırbaşoğlu, Mehmet Hayri. "Müteşabihat Konusundaki Yaklaşımların Değerlendirilmesi ve Yeni Bir Yaklaşım Önerisi". *1. Kur'an Sempozyumu: Tebliğler, Müzakereler*. 363-374. Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2006.
- Ma'mer b. el-Müsennâ, Ebû Ubeyde et-Teymî el-Basrî. *Mecâzü'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Fuâd Sezgin. Kahire: Mektebetü'l-Hancî, ts.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Fatma Yûsuf el-Hiyemî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2004.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî. *Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Ahmed Vanlıoğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mekkî, Cemâlüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Saîd b. Akîle. *ez-Ziyâde ve'l-iḥsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Şârika: Câmîatü's-Şârika, 2006.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâîl el-Murâdî el-Mısrî. *Me'âni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. thk. Muhammed Alî es-Sâbûnî. Mekke: Câmîatü Ümmü'l-Kurâ, 1988.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzîl ve ḥaḳâ'iku't-te'vîl*. thk. Yûsuf Alî Büdeyvî. Beyrut: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Öztürk, Mustafa. "Müteşabih Kavramı Bağlamında "Tefsir Usûlü"nü'n (Ulûmü'l-Kur'ân) Mahiyeti ve Pratik Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Bilimnâme* 15/2 (2008), 29-46.
- Pak, Zekeriya. *Tefsir Usûlü*. Ankara: Bilay Yayınları, 2020.
- Râzî, Ebu Abdillâh Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ġayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1981.

- Sicistânî, Ebû Bekr Muhammed b. Uzeyz, *Ġarîbü'l-Ķur'ân*. Kahire: Mektebetü ve Matbaatü Muhammed Ali Sabîh ve Evlâdih, 1963.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *el-İtķân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1997.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Lübâbü'n-nüķül fî esbâbi'n-nüzûl*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 2002.
- eş-Şâzilî, Seyyid b. Kutb b. İbrâhîm b. Hüseyin. *Fî zılâli'l-Ķur'ân*. Kahire: Dâru's-Şuruk, 2003.
- Şevkânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed es-San'ânî. *Fethü'l-kadîr: el-câmi' beyne fenneyi'r-rivaye ve'd-diraye min ilmi't-tefsir*. thk. Yûsuf el-Gûş. Beyrut: Dâru'l-Marife, 2007.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî el-Baġdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Ķur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. Kahire: Dâru Hicr, 2001.
- Taylan, Necip. "Bilgi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/157-161. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbûrî. *Esbâbü nüzûli'l-Ķur'ân*. thk. Kemâl Besyûnî Zaġlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1991.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Müteşâbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/204-207. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'ân Dili*. İstanbul: Nebioġlu Basımevi, 1962.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdirrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseyinî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*. thk. Abdulkerîm 'Azbâvî. Kuveyt: Vizâretü'l-İ'lâm, 1972.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Baġdâdî. *Me'âni'l-Ķur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdülcelîl Abduh Şelebî. Beyrut, Âlemü'l-Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *Esâsü'l-belâġa*. thk. Muhammed Bâsil 'Uyûn Sevved. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1998.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an ħakâ'iki ġavâmiđi't-tenzîl ve 'uyûni'l-eķâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavvaz. Riyad: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.
- Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Ķur'ân*. thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim. Kahire: Dâru't-Turâs, 1984.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2021, 1 (1): 24-37

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Meâni'l-Kur'ân'larda Kıraatlerde Olmayan Okuyuşlar
Pronunciations That Are Not In Qiraats In al-Maani'l-Quran Books

Sefa Yavuz

Doktora Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

PhD Student, *Uşak University, Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences*

Uşak, Turkey

safayavuz@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-5973-8363>

Hüseyin Yaşar

Prof. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı

Prof. Dr., Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tafsir

huseyin.yasar@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0002-1043-3729>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 24.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.06.2021

Yayın Tarihi/Published: 28.06.2021

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 24-37

Atıf/Cite as: Yavuz, Sefa. Yaşar, Hüseyin. "Meâni'l-Kur'ân'larda Kıraatlerde Olmayan Okuyuşlar [Pronunciations That Are Not In Qiraats In al-Maani'l-Quran Books]". *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 1/1 (Haziran 2021): 24-37.

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2021 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

MEÂNİ'L-KUR'ÂN'LARDA KIRAATLERDE OLMAYAN OKUYUŞLAR

Öz

İlk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarları olan Ahfeş, Ferrâ ve Zeccâc bazı Kur'ân ayetlerinin geleneksel, meşhur kârielerin okumadıkları hareketlerle okunabileceğini dillendirmişlerdir. Bunu söylerken Arap dilbilgisi kurallarına dayanmışlar, “Ben bunu lügat açısından biliyorum ama böyle bir okuyuş duymadım” şeklinde duruma açıklık getirmişlerdir. Onların bu tavırlarından ve kendilerinden önce âlimlerin, bir ayette geçen aynı kelimeyi değişik şekillerde okunmasına cevaz vermelerinden anlıyoruz ki bu âlimlere göre bu manaların hepsi Kur'ân'dandır. Bu sebeple eserlerine Meâni'l-Kur'ân adını vermişlerdir. Onların bu görüşüne dayalı olarak geleneksel kıraatlerde bulunmayan okuma biçimleriyle Kur'ân okunabileceği ve namaz kılınabileceği anlamına gelmez. Onların böyle bir iddiası yoktur. Ancak bazı hadislere ve selef âlimlerinin tavırlarına dayanarak bu hükmü çıkardıkları söylenebilir. Sahih rivayetlere girmeyen kıraatlerin hicri dördüncü asırdan itibaren katı bir tutumla siyasi erki de kullanarak yasaklandığını görmekteyiz. Yedi kıraatin dışında şaz kıraatler adeta zararlı olarak görülmüş, konuya hassasiyetle yaklaşmıştır. Kıraat ilminin kurumsallaşmadığı dönemde İslam toplumunun kıraatlere bakış açısını yansıtmaması açısından ilk dönem Meâni'l-Kur'ânlar bize fikir vermektedir. Eserlerinde Kur'ân'ı dilbilimsel izahlarla tefsir etmeyi hedefleyen ve Kur'ân'ın farklı okuyuşlarını tefsir sadedinde zikreden ilk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarlarının konuya alışıldığın dışında yaklaştıklarını görmekteyiz. Bu makalede söz konusu âlimlerin bu yaklaşımlarının gerekçeleri ve sonuçları ele alınacak ve değerlendirilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Kıraat, Lügat, Mânâ, Gelenek.

PRONUNCIATIONS THAT ARE NOT IN QIRAATS IN AL-MAANI'L-QURAN BOOKS

Abstract

The first term analysis of the Quran authors Ahfesh, Ferra and Zeccac stated that some verses of the Quran, famous Quran readings do not read, can be read with the system that combines letters. While saying based on the Arabic words, that I know this in terms of vocabulary (glossary), but they clarified that I have not heard of such a reading. We understand from their attitude and the faed that before them scholars responded to read the same word in a verse in a different ways, according to these scholars, all of these meanings are from the meaning of the Quran for this reason they called their works the analysis of the Quran. This view does not mean that the Quran can be read and prayed with a system that speaks or combines Arabic letters that are not found in traditional Quranic readings. They have no such claim. However, based on some hadiths and predecessor scholar's attitudes, they can be said to have made this provision. We see that the readings of the Quran which did not enter into the legitimate narrations were banned from the fourth century with a strict attitude by using political power. Apart from the seven readings, illegal readings were seen as almost harmful, and the issue was approached sensitively. In the period when the reading science was not institutionalized, the first period of the Quran analyzes give us an idea in order to reflect the viewpoint of the Islamic society on the readings. We see that the authors of the first term, who aim to interpret their works with linguistic explanations and recall different readings of the Quran by interpreting the actual subject, approaching the subject, unusually. They considered the correct readings about the health of worship. We see that the authors of the first period, who aimed to interpret the Qur'an with linguistic explanations in their works, and who mentioned different readings of the Qur'an in tafsir, approached the subject in an unusual way.

Keywords: Quran, Readings, Lexicography, Meaning, Tradition.

Giriş

İslâmî ilimlerden birçoğunun (tefsir, kıraat, nahiv ve sarf ilimleri gibi) tekâmül etmedikleri bir dönemde eserlerini telif etmiş olan Ahfeş (ö. 207/822), Ferrâ (ö. 207/822) ve Zeccâc (ö. 311/923) dilbilimsel tefsir sahasında birer otorite olarak kabul edilirler.¹ Ayrıca telif ettikleri eserler Hz. Peygamber'le kıraat ilminin teşekkül ettiği dönem arasında câri olan kıraat geleneğinin ne şekilde olduğunu haber vermesi bakımından önemli eserler olarak değerlendirilir.²

Meâni'l-Kur'ân'ları incelediğimizde hakkında mütevâtir veya şâz şeklinde bir nitelirmede bulunulmayan Kur'ân okumalarından sık sık bahsedildiğini görürüz. Bazen bir okuyuşun caiz olduğu, ama böyle bir kıraat bulunmadığı belirtilir. Erken dönemde kıraatlere dair bakış açıları hakkında bilgi edinmemizde önemli katkıları olan Meâni'l-Kur'ân'lar bugün şâz nitelmesine bile dâhil edilmeyen ve sadece kendilerince caiz olan okuyuşlardan bahsetmeleri ilgi çekicidir. Biz bu makalemizde bu okuyuşların, Meâni'l-Kur'ân yazarlarının Kur'ân'a dâhil edilmelerinin tarihsel alt yapısını ve gerekçelerini ortaya koymaya çalışacağız.

1. Kıraat İhtilafları ve Hz. Peygamber

Kıraat ilmi henüz teşekkül etmeden önceki döneme rastlayan ilk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarlarının kıraatlere bakış açısını kavrayabilmek için Hz. Peygamber'in (sas) kıraatlerde meydana gelen ihtilaflar hakkındaki tutumunu belirlemek gerekir. Bu konuda birçok hadis mevcuttur. Ancak biz burada ilk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarlarının kıraatlere girmeyen okuyuşlara karşı tutumlarına ışık tutabilecek hadislerden bazılarını zikredeceğiz.

Meâni'l-Kur'ân'lar incelendiğinde Arap diline muvafık olan, Kur'ân'ın bütünlüğüne muhalif olmayan okuyuşların bu kitaplarda kabul edildiklerini görebiliriz. Bazı hadislere bakıldığında bu okuyuşların Kur'ân'ın manalarına dâhil edilebileceğini düşünüyoruz. Buna misal olarak şu hadisler zikredilebilir:

Hız. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “أَنْفَرَ شَيْطَانًا؟ أَنْفَرَ شَيْطَانًا؟ يَا عُمَرُ، الْقُرْآنُ كُلُّهُ صَوَابٌ مَا لَمْ يُجْعَلِ الْمَغْفِرَةَ عَذَابًا وَالْعَذَابَ مَغْفِرَةً. *Şeytan kaçtı mı? Şeytan kaçtı mı? Şeytan kaçtı mı? Ey Ömer, mağfireti azap, azabı mağfiret yapmadıkça okuyuşların hepsi doğrudur.*”³ Bu hadiste geçen الْقُرْآنُ kelimesini, “okuyuş” olarak anlamalıyız. Çünkü bildiğimiz Kur'ân, zaten mağfireti azap, azabı mağfiret yapmaz. Demek ki farklı Kur'ân okuyuşlarını, Hız. Ömer (ra) yadırgamış, Hız. Peygamber de ona meseleyi izah etmiş ve böyle buyurmuştur.

Ebu Hüreyre'den (ö. 58/678) (ra) rivayet edilen şu hadis, bu tutumu destekler mahiyettedir: “أُنزِلَ الْقُرْآنُ عَلَى سَبْعَةِ أَحْرَفٍ وَالرَّاءُ فِي الْقُرْآنِ كُفْرٌ، فَمَا عَرَفْتُمْ مِنْهُ فَاعْمَلُوا بِهِ وَمَا جَهِلْتُمْ مِنْهُ فَارْتَدُّوا إِلَى عَالِيهِ.” *Kur'ân yedi*

¹ İsmail Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişimi ve Sorunları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014), 10; Mustafa Karagöz, *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010), 98.

² Saliha Türçan, “Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 29/29 (Mart 2010), 270-271.

³ Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl b. Eslem b. Habîb er-Rezzâz el-Vâsıtî, *Târîhu Vâsıt*, thk. Kürkis Avvâd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406/1986), 107.

harf üzere indirildi. Kur'ân'da mira (münakaşa), küfürdür! Ondan bildiklerinizle amel edin. Bilmediklerinizi, o ilmin âlimine götürün."⁴

Abdullah b. Mes'ûd'dan (ö. 32/652-53) (ra) rivayet edilen bir hadiste de Kur'ân'ın tek bir manası olmadığı şöyle ifade edilmiştir: "أَنْزَلَ الْقُرْآنَ عَلَى سَبْعَةِ أَحْزَابٍ لِكُلِّ حِزْبٍ مِنْهَا طَهْرٌ وَبَطْنٌ وَلِكُلِّ حِزْبٍ حَذٌّ وَلِكُلِّ حِزْبٍ حِدٌّ مُطْلَعٌ. : Kur'ân yedi harf üzere indirilmiştir. Her bir harfinin bir dış anlamı ve bir iç anlamı vardır. Yine her bir harfin bir sınırı vardır. Her bir sınırın görülebilecek bir genişliği vardır."⁵

Hz. Peygamber (sas): "تَعَلَّمُوا مِنَ الْعَرَبِيَّةِ مَا تُعْرَبُونَ بِهِ كِتَابَ اللَّهِ ثُمَّ انْتَهَوْا. : Allah'ın kitabını irab edecek kadar Arapça öğreniniz, sonra bırakınız." buyurmuştur.⁶ Hz. Ömer (ra) da: "لَا يُعْرَى الْقُرْآنَ إِلَّا عَالِمٌ بِاللُّغَةِ : Kur'ân'ı dilde bilgisi olandan başkası okutamaz." demiştir.⁷

Zikrettiğimiz hadisler Kütüb-ü Sitte gibi muteber hadis kaynaklarında bulunmasalar da özellikle sarf ve nahiv sahasında çalışma yapanlar bu gibi rivayetleri çokça kitaplarında nakletmişlerdir. Kanaatimizce bu hadisler ilk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarlarının içinde buldukları toplumun geleneklerini ve Kur'ân'a bakış açılarını yansıtmaları bakımından her ne kadar sahilik derecesine ulaşmasa dahi incelediğimiz konuyu aydınlatması bakımından önem arz etmektedir. Bu gibi rivayetlerden anlıyoruz ki Asr-ı saadette Kur'ân değişik şekillerde okunabiliyordu. Bunların bir kısmı yanlış bir kısmı doğru idi. Hz. Peygamber (sas) ve Hz. Ömer (ra) bu yanlışları asgariye indirmek için ileri derecede olmasa da avam seviyesinde bir Arapça öğrenimini şiddetle tavsiye etmişlerdir. Çünkü o zaman da günümüzde olduğu gibi avam kurallara dikkat etmeden konuşabilmekte ve Arapçanın kurallarına tam anlamıyla hâkim olamayanlar bulunabilmekteydi. Mesela o dönemde gerçekleşen şu olay bunu desteklemektedir: Hz. Ömer ok atan, ancak isabet ettiremeyen bir kavmin yanından geçiyordu. Onlara, "Ne kadar da kötü atıyorsunuz" dedi. Buna karşılık onlar, "نَحْنُ مُتَعَلِّمُونَ : Biz öğrenenleriz." diyecekleri yerde, "نَحْنُ مُتَعَلِّمِينَ" dediler. Bunun üzerine Hz. Ömer, "Konuşmanızdaki hata, atışınızdan daha kötü" diyerek⁸ şu hadisi rivayet etti. Hz. Peygamber (sas) : "رَحِمَ اللَّهُ امْرَأً أَصْلَحَ مِنْ لِسَانِهِ : Dilini islah eden kimseye Allah merhamet etsin." buyurdu.⁹

⁴ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Mabed et-Temimî ed-Dârimî, *el-İhsân fî takrîb-i Sahih-i İbni Hibbân*, thk. Şuaybu'l-Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/275.

⁵ Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâru'l-Hicre, 2001), 1/22; Ebu Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî, *Şerhu's-sünne*, thk. Şuaybi'l-Arnaûd (Dimeşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 1/262.

⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa el-Beyhakî, *Şuabu'l-imân*, thk. Abdu'l-Ali Abdülhamid Hâdi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/238.

⁷ Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr İbnü'l-Enbârî, *Kitâbu idâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fi Kitâbillâhi azze ve celle*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimeşk: Matbûâtü Mecmû'l-Lügati'l-Arabiyye, 1971), 39; Aydın, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu*, 23.

⁸ Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifin b. Nûriddîn Ali el-Münâvî, *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmi's-sağîr*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1972), 4/24.

⁹ Ebû'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdi el-Cerrâhî el-Aclûnî, *Kesfü'l-hafâ ve müzilü'l-ibâs amma iştehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*, thk. Abdulhamid b. Ahmed (Beirut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 1/426; Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim b. el-Hattâb el-Hattâbî, *Garibü'l-hadis*, thk. Abdülkerîm İbrâhim el-Girbâvî (Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 1982), 1/60.

Bu hadisler bize açıkça göstermektedir ki, Kur'ân'ın nâzil olduğu dönem ile Meâni'l-Kur'ân'ların yazıldığı dönem arasında Kur'ân'ı okuyabilmenin temel şartı Arap dilbilgisini bilmektir. Arap diline uygun olarak okunan okuyuşlar şayet dinin temel kurallarıyla çelişmiyorsa sahih ve sağlıklı olarak anlaşılıyordu. Bu anlayışı da zaten Meâni'l-Kur'ân'larda görüyor ve bu hadisler ile desteklendiğini anlıyoruz.

2. Meâni'l-Kur'ânlarda Kıraatler

Kıraat ilminin -günümüzde anlaşıldığı şekliyle- oluşmaya başladığı dönem, Meâni'l-Kur'ân yazarlarının kitaplarını telif ettikleri dönemden yaklaşık bir asır sonraya tekâbül etmektedir. Bu ilmin kurumsallaşmasını sağlayanlar İbn Mücâhid (ö. 324/936) İbn Hâleveyh (ö. 370/980) ve Ebu Ali el-Fârisî'dir (ö. 377/987).¹⁰ İbn Mücâhid meşhur yedi kıraati bir araya getirmiş, "sahih kıraat", "mütevâtir kıraat" ve "şâz kıraat" şeklinde günümüzde yaygın olarak bilinen şekliyle sınıflandırmış, şâz kıraatlerin okunmasını siyasî otoriteyi ikna ederek yasaklatmıştır.¹¹

Siyasî otoritenin şâz rivayetlerle okuyuşu yasaklaması her ne kadar Müslümanların bütünlüğünü koruması açısından faydalıymış gibi görünse de bunun aslında yanlış bir hareket olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim bu uygulamanın yanlışlığını İbnü'l-Cezerî gibi âlimler görmüş, İbn Mücâhid'in koyduğu kriterleri yumuşatma yoluna gitmiştir. "Arap diline uygunluk" şartını "bir vecihle de olsa Arap diline uygun olması" şeklinde, "Mushaf imlâsına uygunluk" şartını ise "bir ihtimalle de olsa Mushaf imlâsına uygun olması" şeklinde genişletmiştir.¹² Zira Hz. Peygamber (sas) bizzat kendisi Arap dilinin temel kriter olduğuna yukarıda izah edildiği gibi birçok hadisinde işaret etmektedir. Meâni'l-Kur'ân yazarlarının eserlerinde bu geleneğin sürdürüldüğünü görmekteyiz. Bu sebeple Meâni'l-Kur'ân müellifleri kıraat ilminin kurumsallaşmasından önce toplumun ve âlimlerin kıraatlere bakış açıları konusunda bize ışık tutmaları açısından önem arz etmektedir.

Kur'ân okutma konusunda Hz. Peygamber'in uyguladığı metodun Meâni'l-Kur'ân'larda tam olarak uygulandığını fakat İbn Mücâhid'in etkisiyle daha sonra gelen kıraat âlimlerince daraltıldığını görüyoruz. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (sas) bir kavme bir Kur'ân öğreticisi gönderir, o kavmin lügatlerine yani kullandıkları sözcüklere göre, o ayetler okunurdu. Bazısı عَلَيْهِم derdi; bazısı عَلَيْهِم derdi. Nitekim mütevâtir kıraatler olarak kabul edilen kıraat-i seb'a (yedi kıraat) ve aşerede (on kıraat) bunları görüyoruz. Bunun sebebi olarak da Hz. Peygamber'in ana hedef olarak şirki ortadan kaldırmayı belirlemiş olması, değişik lehçe ve ağızlara sahip insanları bir kıraatle mesela عَلَيْهِم diye okutmaya zorlamayı gereksiz görmesi şeklinde zikredebiliriz.

¹⁰ Bayram Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'ân Tefsirine Katkısı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 38.

¹¹ Ebû Şâme Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdîsî, *Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûmin tete'alleku bi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Tayyar Altıkulaç (Ankara: TDV Yayınları, 1986), 157-162.

¹² Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabâ' (b.y.: el-Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, trs) 1/9; Demircigil, *Hasan-ı Basrî Kıraati*, 39.

Bu sebeple mesela, Bakara suresi 20. ayette geçen كَيُطَفُّ كَيُطَفُّ kelimesinin كَيُطَفُّ, كَيُطَفُّ, كَيُطَفُّ, كَيُطَفُّ şekillerinde okunmasına müsaade edildiğini görüyoruz.¹³ Yine Bakara suresi 260. ayette geçen بِرَبْوَةٍ kelimesinin, بِرَبَاوَةٍ, بِرَبَاوَةٍ, بِرَبْوَةٍ, بِرَبْوَةٍ şekillerinde okunmasına izin verildiğini Meâni'l-Kur'ân yazarlarından öğreniyoruz.¹⁴

Meâni'l-Kur'ân yazarları kıraat ilmini herkesin rahatlıkla söz söyleyebileceği bir saha olarak görmemişlerdir. Onlar kıraatte otoritenin, ancak Hz. Peygamber'in (sas) tayin ettiği kâriilerin olduğu gerçeğini, teslim etmişlerdir. Arap diline en yüksek seviyede hâkim olan Ferrâ, Ahfeş ve Zeccac gibi allameler, böyle kâriilerden icazetli olmadıklarından ötürü olsa gerek öğrencilerine, "Bu Arap dil kurallarına uygundur. Siz Kur'ân'ı böyle okuyabilirsiniz" demeye cesaret göstermemişlerdir. Aksine onlar "Bu Arap kelamına uygundur, ancak böyle bir kıraat yoktur." demişlerdir. Mesela Ahfeş'in şu ifadeleri bunlardandır: " وَقَالَ (فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ) يُقُولُ "فَعَلَيْهِ عِدَّةٌ" رَفْعًا. وَإِنْ شِئْتَ نَصَبْتَ "الْعِدَّةَ" عَلَى "فَلْيَصُمْ عِدَّةً" إِلَّا أَنَّهُ لَمْ يُقْرَأْ عِدَّةً. (Allah Teâla) şöyle buyurdu : "Sizden kim hasta veya yolcu ise başka günlerden aynı müddet (oruç tutsun). عِدَّةً (kelimesi) "Onun üzerine bir müddet gerekir." takdirine göre merfudur. İstersen onu, "bir müddet oruç tutsun" takdir ederek nasb edebilirsin. Ancak böyle okunmamıştır."¹⁵

Ahfeş başka bir yerde şöyle der: "الم الله لا إله إلا هو" da mim üstünlüdüdür. Çünkü kendisinden sonra sakın bir harf gelmiştir ve ona mutlaka bir hareke lazımdır. Eğer, "Esre ile harekelenmeli değil miydi" denirse (şöyle deriz): Şüphesiz ki bu orada lazım değildir. Hangi hareke ile olursa olsun onlar kelama ulaşmışlardır. Esrelenseydi de caiz olurdu. Ancak ben bunu sadece dil bakımından biliyorum."¹⁶ Burada da görüldüğü gibi Ahfeş, mim harfinden الله lafzına üstünle geçileceğine dair bir kıraatin bulunduğunu söyleyip bunun sebebinin açıklamaktadır. "Bu esre ile okunmaz mıydı?" şeklindeki mukadder olan soruya ise, "Olabilir, ama bildiğim kadarıyla böyle bir kıraat yok" diyerek kâriiler tarafından rivayet edilmemiş bir kıraatin ibadet maksadıyla okunmaması gerektiğini vurgulamaktadır. Bu ifadelerden yine anlaşılmalıdır ki, Ahfeş kendisinin muttali olmadığı bir kıraatte böyle okunduğu görülürse onun muteber olacağını ifade etmektedir.

Meâni'l-Kur'ân yazarları kendilerini fikhî içtihadı hazır olarak görmemiş olacaklar ki, Arap dilbilgisine uygun olan okuyuşlara fetva vermemişlerdir. Ancak Kisâî (ö. 189/805) ve İbrahim Nehâî (ö. 96/714) gibi müçtehitler, okuyuşlarında Arap dilbilgisini esas alarak, bazı değişiklikler yaptıklarını haber vermişlerdir. Ferrâ'nın şu ifadeleri buna örnek sayılabilir: " وَإِنَّ الَّذِينَ يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيَّ بِغَيْرِ حَقٍّ وَيَقْتُلُونَ. (تَقْرَأُ وَيَقْتُلُونَ) وَهِيَ فِي قِرَاءَةِ عَبْدِ اللَّهِ (وَقَاتَلُوا) فَلِذَلِكَ قَرَأَهَا مَنْ قَرَأَ (يُقَاتِلُونَ). وَقَدْ قَرَأَ بِهَا الْكِسَائِيُّ دَهْرًا (يُقَاتِلُونَ) ثُمَّ رَجَعَ. وَ أَحْسِبُهُ فِي بَعْضِ مَصَاحِفِ عَبْدِ اللَّهِ (وَقَاتَلُوا) بِغَيْرِ أَلْفٍ فَتَرَكَهَا وَرَجَعَ إِلَى قِرَاءَةِ الْعَامَّةِ إِذْ وَافَقَ الْكِتَابَ فِي مَعْنَى قِرَاءَةِ الْعَامَّةِ : "Şüphesiz ki, Allah'ın ayetlerini inkar edenler, haksız yere Peygamberleri öldürenler ve

¹³ Ebü'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Mücâşif el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. Abdü'l-Emîr Muhammed Emîn el-Verd (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2003), 178.

¹⁴ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 322.

¹⁵ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 294.

¹⁶ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 146.

(insanlardan adaleti emredenleri) öldürenler” ayeti.¹⁷ Sen (ikinciyi) وَيَشْتَلُونَ diye okursun. O Abdullah'ın kıraatinde وَقَاتَلُوا dür. Onu okuyan bir kişi bu sebeple يُغَاتِلُونَ diye okudu. Kisâî de bir müddet يُغَاتِلُونَ diye okudu, ama sonra bundan döndü. Ben zannediyorum ki onu Abdullah'ın bazı Mushaflarında وَقَاتَلُوا şeklinde elifsiz gördüğü için (böyle okudu). Sonra umumun kıraatine döndü. Zira yazı, umumun kıraatinin manasına uygundur.¹⁸ Bu sözlerden anlıyoruz ki, Kisâî yazıya ve Arap dilbilgisi kurallarına uygunluğuna bakarak bir müddet bir kelimeyi bir şekilde okumuş, fakat bu okuyuşu Hz. Peygamberden rivayet edildiği için değil, kendi içtihadına dayanarak değiştirmiştir. Çünkü o bir kıraat imamıdır ve bu konuda en yetkili kişiler arasındadır. Ama Meâni'l-Kur'ân yazarları böyle bir yetkiyi kendilerinde görmemişlerdir.

Bir başka yerde el-Ferrâ şöyle der: “(Yoksa siz, sizden önce gelip geçenlerin başına gelenler size de gelmeden Cennet’e gireceğinizi mi sandınız? Yoksulluk ve sıkıntı onlara öylesine dokunmuş ve öyle sarsılmışlardı ki sonunda peygamber ve beraberindeki mü’minler “Allah’ın yardımını ne zaman dediler” ayetindeki¹⁹ يَتَقُولُ حَتَّى يَتَقُولَ yi Mücâhid ancak şunun için merfu okudu: Çünkü böyle bir kelimada mazi manası vermek daha güzel olur. Bu senin şu sözün gibidir: “ زُلُّوا حَتَّى قَالَ : سَارِسُوا، sonunda peygamber şöyle dedi.” Kisaî onu bir müddet ötreli okudu, sonra üstünlüğe döndü. O, Abdullah'ın kıraatinde, “ زُلُّوا حَتَّى وَقَالَ الرَّسُولُ : سَارِسُوا، sonra Peygamber şöyle derken yine sarsıldılar” şeklindedir. Bu, onun mansup manasında olduğuna delildir.²⁰ (...) Kisâî Arapları şöyle derken işittiğini iddia etmiştir. : سِرْنَا حَتَّى تَطَّلِعَ لَنَا الشَّمْسُ بِرِيَالَةٍ. “Biz yürüdük. Sonunda Zübale denen yerde güneş bize doğuyordu.” Bu sebeple (fiili) ötreli okudu. Fiil “şems”e aittir.”²¹

Bu misalde de Kisaî'yi bu okuyuşa sevk eden âmilin Arap dili olduğu görülmektedir. Mücâhid'in ne sebeple merfu' okuduğu belirtilmemektedir ancak büyük ihtimalle o da bu sebeple öyle okumuş olmalıdır. Çünkü umumun okuyuşu bellidir. Onlar bu okuyuşun dışına ancak Hz. Peygamber'den (sas) aldıkları bir izin ile çıkabilirler. Bu izin “Kur'ân yedi harf üzere indirildi.” hadisinde mevcuttur. Orada o kadar büyük bir tolerans vardır ki, Abdullah b. Mes'ûd ve İbn Abbas'a göre, belki de bütün sahabîlere göre, gerektiğinde bir Kur'ân lafzının yerine, onun eş anlamlısı getirilebilir. Nitekim yukarıda bunu görüyoruz. Abdullah b. Mes'ûd زُلُّوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَاذْكُرُوا لَنَا الشَّمْسُ بِرِيَالَةٍ şekline getirmiştir. Tabii ki bu okuyuşu bizzat Resulullah'tan (sas) duymuş olma ihtimali de vardır.

Ferrâ, Kur'ân'da geçen bir kelimenin yerine eş anlamlısının getirebileceği anlayışının o dönemde sahabi arasında cari bir uygulama olduğunu ifade eder. Örnek olarak İbn Abbas'ın (ra) böyle kıraatleri kabul ettiğini zikreder. İbn Abbas “ وَابْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ : (Oruç tuttuğunuz

¹⁷ Âl-i İmran 3/21.

¹⁸ Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, thk. İmâdüddîn b. Seyyid Âli'd-Dervîş (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2011), 1/160.

¹⁹ el-Bakara 2/214.

²⁰ Çünkü buradaki vav, vavü'l-maiyye olmuş oluyor ve gizli bir نُ ile fiil nasp ediliyor.

²¹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/110.

günün gecelerinde yiyiniz, içiniz) ve Allah'ın sizin için yazdığını arayınız.” ayetinde²² (Ramazan gecelerinde eşinizle ilişkiye girip Allah'ın size takdir ettiği şeyi arayın derken) “çocuk” kastedilmiştir.” der. Ona, bu ayetin Ayn harfiyle اَتَّبِعُوا şeklinde de okunmuş olmasına ne diyeceği sorulduğunda, “سَوَاءٌ : birdir.” demiştir.”²³

Görüldüğü gibi erken dönem Meâni'l-Kur'ân yazarları Kur'ân'ı, kendi yetkinlik sahalarına yani dilbilimine göre incelemiştir. Onlar Kur'ân'a dilsel bir metin olarak yaklaştıklarından, Kur'ân okuyuşlarına, günümüzde çok katı ve bir bakıma kemikleşmiş olan kıraat anlayışlardan farklı olarak daha esnek bir şekilde yaklaşım göstermişlerdir. Bununla birlikte onlar kıraat ilminde otorite olmuş âlimleri ve onların görüşlerini önemsemişler, kıraat konusunda onlar kadar yetkin olmadıklarını ifade etmişlerdir.

3. Zeccâc'ın Kıraatler Hakkındaki Yorumu

Zeccâc'a nispet edilen aşağıdaki metnin zahirine bakıldığında onun “Arap dilbilgisine, mantığa ve dinin temel kurallarına uygun olan her Kur'ân okuyuşunun sahih ve sağlıklı olur.” anlayışına karşı olduğu zannedilir. Zira Zeccâc bunu “cahillik” olarak değerlendirmektedir. O şöyle der: “*أَحْمَدُ اللَّهُ* ayeti: *أَحْمَدُ اللَّهُ* manası, övgü ile birlikte yapılan teşekkür Allah Teâlâ'ya aittir, demektir. *أَحْمَدُ* mübtedâlik sebebiyle ref edildi. *اللَّهُ* sözü, *أَحْمَدُ* den haber vermektir. Kelamda (Arapların konuşmalarında) tercih edilen merfu'luktur ve Kur'ân sadece *أَحْمَدُ* şeklinde merfu' olarak okunabilir. Çünkü Kur'ân (okuyuşunda) sünnete (yani kabul görmüş yerleşik uygulamaya) tabi olunur. Zabt ve sika sahibi meşhur kâriflerin okuduğu sahih rivayetin dışında bir şeye iltifat edilmez. Merfu'luk kıraattir ama kelamda *أَحْمَدُ* demen caizdir. (Çünkü) sen, *أَحْمَدُ اللَّهُ* kasteder ve *أَحْمَدُ* yü söylemez, onun yerine *حَمْدُ اللَّهِ* diyebilirsin. Çünkü hamdetme hali (zaten) bütün yaratılanların üzerinde olmaları gereken bir haldir. Görmüyor musun ki ötreli okunması, Allah'ı (cc) övme konusunda daha güzel ve daha belîğdir. Bir Arap kavminden *اللَّهُ* ve *أَحْمَدُ* rivayet edilmiştir. Bu, kendine dönüp bakılmayacak ve rivayette kendisiyle meşgul olunmayacak kişilere ait bir lügattir. Biz bu harfi rivayet ettik ki insanları onu kullanmaktan sakındıralım ve bir cahil, Allah'ın (cc) kitabında, hatta (Arap) kelamında bunun caiz olduğunu sanmasın. Arap kelamında bunun benzeri gelmemiştir ve bunun kabul edilebilir bir tarafı yoktur. رَبِّ الْعَالَمِينَ sözü: Her ne kadar kelamda bunları merfu ve mansup yapmak caiz olsa da, daha önce tefsir ettiğimiz gibi, Allah'ın (cc) kitabında sadece, en efdal ve en sağlam olan seçilir.”²⁴

Zeccâc'ın, *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* ayeti hakkında söylediği şu sözler ise, onun bu anlayışa karşı olmadığını ancak beğenmediğini gösterir: “Kıraat, *اللَّهُ* mecrası üzere *مَالِكِ يَوْمَ الدِّينِ* şeklinde esredir. رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ kelimelerinin kelamda nasb edildiği gibi bunun da nasb edilip üstünlü okunması kelamda caizdir. Kıraate gelince ben onu istihsan etmiyorum, beğenmiyorum. رَبِّ الْعَالَمِينَ

²² el-Bakara 2/187.

²³ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/97.

²⁴ Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. es-Serî ez-Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh*, thk. Ahmed Fethi Abdurrahmân (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/41.

أَلْحَمْدُ لِلَّهِ يَا رَبَّ الْعَالَمِينَ. يَا مَالِكَ يَوْمَ الدِّينِ. *'i nida üzere nasb etmek, kelimada caiz olabilir. Nitekim sen,* *dersin. Sanki sen* أَلْحَمْدُ لِلَّهِ *dedikten sonra,* يَا مَالِكَ يَوْمَ الدِّينِ. *demiş olursun.*"²⁵

Bu durum eserin ilk sayfalarının tahrife uğramış olabileceği ihtimalini gündeme getirdi. Zira bu denli yüksek ilme sahip olan bir zatın eserin bir bölümünün diğer kısmıyla tenakuza düşmemesi gerekir. Ancak biz bu değişken ifadelerin dönemin siyasileri tarafından kendisine yaptıkları bir baskının neticesi ya da kitabı istinsah eden talebelerine yapılan baskı neticesi yer almış olabileceği kanaatindeyiz. Sebeplerine gelince:

Öncelikle bu cümleler arasında bir tutarsızlık vardır. Başta, “Kur’ân (okuyuşunda) sünnete tabi olunur. Zabt ve sika sahibi meşhur kârîlerin okuduğu sahih rivayetin dışında bir şeye iltifat edilmez” derken, daha sonra ifade yumuşamış, “Kıraate gelince ben onu istihsan etmiyorum, beğenmiyorum”a dönüşmüştür. İlerleyen sayfalarda daha da yumuşamıştır. Mesela şöyle demektedir: “*عَلَيْهِ* konusunda kıraat, esre ile yâsız olmasıdır. O, bu dördün (yani, *عَلَيْهِ، عَلَيُّهُ، عَلَيَّهِ، عَلَيْهِ* lügatlerinin) en ceyyididir. Kendisi hakkında sahih bir rivayet sabit olmadıkça veya kârîlerden çoğu öyle okumadıkça, lügat bakımından caiz bir şeyle onu okumak uygun değildir”²⁶.

Görüldüğü gibi başta أَلْحَمْدُ لِلَّهِ okuyuşuna “dönüp bakılmaz” derken, aynı mahiyetteki مَالِكَ okuyuşuna “beğenmiyorum” demek, bir başka aynı mahiyetteki kelime olan عَلَيَّهِ، عَلَيُّهُ، عَلَيْهِ، عَلَيْهِ okuyuşları için “uygun olmaz” demeyi tercih etmektedir. Birinci ifade, ikinci ve üçüncü ifadelerle çelişmektedir.

Bizce birinci ifade şöyle olmalıdır: “Kur’ân okuyuşunda sünnete tabi olunur. Hz. Muhammed’in (sas), Kur’ân okuyucusu olarak görevlendirdiği bir sahabî böyle okumuşsa kabul edilir. Sahabîlerin caiz gördükleri okuyuşlar arasında da tercih yapılır. Hangi okuyuş Arap dilbilgisi kurallarına daha uygun ise o okuyuş tercih edilir.” Zaten Zeccâc’ın sözleri de buna uygun şekilde şöyle bitiyor: “Allah’ın (cc) kitabında sadece, en efdal ve en sağlam olan seçilir.”²⁷

Ahfeş, Zeccâc’ın müntesibi olduğu Basra ekolünün en önemli temsilcilerindendir. Zeccâc’ın “Kıraate gelince ben onu istihsan etmiyorum.” dediği مَالِكَ kelimesi hakkında şöyle der: “*وَذَلِكَ جَائِزٌ. وَوَقَدْ قَرَأَهَا قَوْمٌ مَالِكَ* : *Bir kavim onu مَالِكَ şeklinde okudu, dua (münada) üzere nasbetti ve bu caizdir.*”²⁸Ahfeş açıkça burada bu okuyuşu caiz gördüğünü söylemektedir.

Zeccâc’a ithaf edilen sözde ise şöyle denmektedir: “*Bu, kendine dönüp bakılmayacak ve rivayette kendisiyle meşgul olunmayacak kişilere ait bir lügattir. Biz bu harfi rivayet ettik ki insanları onu kullanmaktan sakındırılm ve bir cahil, Allah’ın (cc) kitabında, hatta (Arap) kelamında bunun caiz olduğunu sanmasın. Arap dilbilgisinde bunun benzeri gelmemiştir ve bunun bir vechi, kabul edilebilir bir tarafı yoktur*” dediği أَلْحَمْدُ لِلَّهِ، أَلْحَمْدُ لِلَّهِ okunuşları hakkında

²⁵ Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh, 1/42.

²⁶ Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh, 1/46.

²⁷ Zeccâc, Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh, 1/41.

²⁸ Ahfeş, Meâni'l-Kur'ân, 136.

Ferrâ ise şu açıklamalarda bulunur: “أَلْحَمْدُ لِلَّهِ diyen Arap şu görüştedir: O, Arapların dilinde çok kullanılan bir kelimedir. Sonunda tek bir isim gibi oldu. Onların keliminde aynı isimde ötrede sonra esre veya esreden sonra ötre bir araya gelmesi onlara ağır geldi ve بِأَيِّ gibi tek isimde iki esrenin birleştiğini gördüler ve isimlerinde mevcut misal üzere olması için (ـ) dâl harfini esre okudular. Lâm harfini ötreleyenlere gelince, onlar da الْحَمْدُ ve الْعُتْبُ gibi iki ötrenin birleştiği Arap isimlerinin çoğuna uymak istediler. Konuşmada çok geçtiği için iki kelimenin tek kelime yapılmasını yadırgama. Arapların بِأَيِّ sözü de bunlardandır. O aslında بِأَيِّ idi. Yâ mütekellim yâsıdır ve أَبٌ den değildir. Konuşmada bu ikisi çoğalınca bunları tek harf (kelime) zannettiler ve onu حُبْلَى ve سَكْرَى ve benzeri Arap kelimeleri gibi olması için, elife dönüştürdüler.”²⁹

Görüldüğü gibi bu mesele hiç de Zeccâc'a ithaf edilen sözde iddia edildiği gibi basite indirgenebilecek bir mesele değildir. Bu telaffuzların Arap dilbiliminde bir alt yapısı mevcuttur. Onun “Bir Arap kavminden الْحَمْدُ لِلَّهِ ve الْحَمْدُ لِلَّهِ rivayet edilmiştir. Bu, kendine dönüp bakılmayacak ve rivayette kendisiyle meşgul olunmayacak kişilere ait bir lügattir.” sözünün bir anlamı yoktur. Biz bu sözün de ona ait olmadığını, eseri tahrif edilerek bu sözün, eserin içine dercedildiği kanaatindeyiz. Çünkü Kureys'e ait bir kelimede, çölde yaşayan bir kavme ait bir kelimede Arap kelimeleridir, aralarında bir fark yoktur.

Zeccâc, bu gerçeği en iyi bilen dilcilerdendir. Zaten eserini incelediğimizde, onun şâz kıraatlerle kıraati caiz gördüğünü ve ne kadar şâz olursa olsun bu kıraatlerin Arapçada makbul olduğunu, şu sözlerle ifade eder: “ وَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ (وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُواتِ الشَّيْطَانِ)؛ أَمْحَرُ الْقِرَاءَةَ (خُطُواتِ) بِضَمِّ الْحَاءِ. وَإِنْ شِئْتَ أَنْسَكَنْتَ الطَّاءَ "خُطُواتِ" لِيَقْلَ الضَّمَّةَ. وَإِنْ شِئْتَ "خُطُواتِ" وَهِيَ قِرَاءَةٌ شَادَّةٌ، وَلَكِنَّهَا جَائِزَةٌ فِي الْعَرَبِيَّةِ قَوِيَّةٌ. وَالطَّاءُ: (Allah Teâlâ'nın) "Şeytanın adımlarına uymayın" sözü:³⁰ Çoğu kıraatte (ح) hâ ve (ط) tânin ötresiyle خُطُواتِ dir. Dilersen خُطُواتِ şeklinde (ط) tâyı, ötrenin ağırlığından dolayı sükûnlu yapabilirsin. Dilersen خُطُواتِ şeklinde (okuyabilirsin). O şâz bir kıraattir, ama Arapçada kuvvetli bir şekilde caizdir.”³¹ Görüldüğü gibi burada meşhur râvi aranmadığı gibi, hangi kıraat efdal, hangi kıraat eczel diye de bakılmamıştır. İN شِئْتَ lafzı kullanılarak, istediğin kıraati okuyabilirsin, denmiştir.

Bir âlime göre bir kavmin lügati, hatta Kur'ân'ın lügati diğer kavimlerin lügatine uymayabilir. Bu durumda bu lügat olduğu gibi kabul edilir, Arapçanın dışına atılmaz. Mesela Ahfeş şöyle der: “ رُشِدٌ (يُرْشِدُونَ)؛ وَقَوْلُهُ (يُرْشِدُونَ)؛ لِأَنَّهَا مِنْ رَشَدٍ - يُرْشِدُ. وَلَعْنَةُ الْعَرَبِ: رَشِدٌ - يُرْشِدُ. وَقَدْ فُرِثَتْ (يُرْشِدُونَ). ” *Rüşde ererler*” ayeti³²: (Orta harf ötrelidir), çünkü رَشِدٌ - يُرْشِدُ dendir. Hâlbuki arapların lügati رَشِدٌ - يُرْشِدُ şeklindedir. رُشِدٌ : *Rüşde erdirilirler*” şeklinde de okunmuştur.”³³ Görüldüğü gibi burada Ahfeş, Kur'ân'da konuşulan Arap lügatlerine uymayan, ama sonuçta Arapça olan ve Kur'ân'a geçen رُشِدٌ lafzını tespit ettikten sonra, bazı okuyucuların bunu, kendi lügatlerine uymadığı ve

²⁹ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/15.

³⁰el- Bakara 2/168.

³¹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh*, 1/189.

³² el-Bakara 2/186.

³³ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 297.

manayı da bozmadığı, yani azabı mağfiret, mağfireti azap yapmadığı için يُرْسِدُونَ diyerek kendi lügatlerine uyarladığını haber vermiştir. Meâni'l-Kur'ân'larda usûl ve üslûp bu prensibe göre değerlendirilir.

4. Kıraatlerde Olmayan Okuyuşlar

İlk dönem Meâni'l-Kur'ân yazarlarının kıraatlerdeki esnek tavırlarının alt yapısında Hz. Peygamber'in (sas) ve sahabenin etkili olduğunu söylemiştik. Mesela, Tercümanü'l-Kur'ân lakaplı İbn Abbas, اِتَّبَعُوا da اِتَّبَعُوا manasını görmüştür. Bunun böyle oluşunda Arap yazısının henüz gelişimini tamamlamamış olması etkilidir. Zira Hz. Peygamber (sas), üzerinde nokta ve hareke bulunmayan Kur'ân ayetleriyle, bir Kur'ân okuyucusunu bir kavme gönderiyor ve ezberlemeyenlerin de o Kur'ân ayetlerini okumasına müsaade ediliyordu. Dilden başka sermayesi olmayan bir okuyucu elbette tevhit inancına aykırı değilse, azabı mağfiret, mağfireti azap yapmıyorsa, külli irade ve ilme sahip olan Allah Teâlâ da bunu kabul edeceğini, kıldığı namaz, yaptığı zikir ve dua reddetmeyeceğini umarak اِتَّبَعُوا yu اِتَّبَعُوا şeklinde okuyabilecektir. Dolayısıyla hem اِتَّبَعُوا hem اِتَّبَعُوا Kur'ân'dan bir parçadır, denebilir.

İbn Abbas, İbrahim Nehaî gibi müctehitler, Arap dilbilimine ve tevhide uygun her okuyuşu ve manayı kabul etmişlerdir. Örneğin İbrahim Nehaî: “ وَاتَّبَعُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ : Kendisini vasıta kılarak birbirinizden yardım istediğiniz Allah'tan ve akrabalık bağlantılarından sakının” ayetindeki³⁴ الْأَرْحَامَ kelimesini mansup değil, şöyle diyerek mecrur okumuştur: “O, (Arapların) “ بِاللَّهِ وَالرَّحِمِ : Allah için ve akrabalık için (bana yardım et)” sözü gibidir.”³⁵ Bu ve benzeri rivayetlerden anlıyoruz ki bir okuyuş kıraatlere uygun olmasa dahi Arap diline uygun ise Kur'ân'ın manalarından kabul edilmiştir.

Mesela Fatıha suresindeki عَنِرٍ kelimesi hakkında söylenenlere bakarak bu surenin sonuna ne türlü manalar verilebileceğini ve bu anlayışın Kur'ân'a ne kadar vüsat sağladığını görelim:

Ahfeş şöyle der: “ عَنِرٍ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ : kendilerine kızılmayan”. Bunlar “ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ : nimet verdiklerin”e sıfattır. Çünkü صِرَاطًا ya muzafun ileyhtirler ve izafet sebebiyle cerdirler. عَنِرٍ yu bunların üzerine sıfat veya bedel olarak icra ettin. (...) Araplar “ هُمْ فِيهَا الْجُمَاءُ الْعَفِيرَ : Onlar çok kalabalık bir halde oradadır” demiş, (bu kelimeleri) nasb etmişlerdir. Elif lâm getirdikleri halde sanki getirmemişlerdir. Nitekim مَلَكَ ve عَنِرٍ kelimelerinde de elif lâm olmadığı halde varmış gibi icra ettiler. Bu kelime ancak nekre manasında gelen marifeye sıfat olabilir. Görmez misin ki sen “ إِنِّي لَأَمْرٌ بِالرَّجُلِ وَمِثْلِكَ ” dediğin zaman, بِرَجُلٍ وَمِثْلِكَ demek istiyorsun. Çünkü sen adamı bizzat sınırlayamazsın. Sınırlarsan o mana, o cümleye caiz olmaz. Ancak bedel yaparsan, sıfat olmazsa caiz olur. Görmez misin ki, مَرَزُوتٌ بِرَيْدٍ وَمِثْلِكَ bedel üzere olmadıkça caiz olmaz. Şunlar da bunun

³⁴ en-Nisa 4/1.

³⁵ Ferrâ, Meâni'l-Kur'ân, 1/195.

benzeridir. benzeridir. hal makamında yapılmadıkça caiz olmaz.”³⁶

Ahfeş daha sonra şu açıklamalarda bulunur: “Bir kavim *عَيْرٌ* kelimesini kelamın evvelinden hariç kalan istisna yaparak *عَيْرٌ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ* diye okumuştur. Bunun bir tefsiri vardır, inşallah zikredeceğiz. Şöyle ki, Hicaz halkının lügatinde kelamın evvelinden (müstesna minhten) olmayan bir şey istisna edilirse nasb edilir. “*ما فيها أحدٌ إلا جماراً*” Orada kimse yok, bir eşek hariç” derler. (Hicazlılardan) başkası, “Bu, başta olanın konumundadır” der ve onu ref ederler. Bunlar ise onu kendi lügatine göre cer ederek *عَيْرٌ الْمَعْضُوبِ عَلَيْهِمْ* diye okur. Dilersen onu hal üzere nasb ederek *عَيْرٌ* yapabilirsin. Çünkü o nekredir; öncesi marifedir. O ancak, *الَّذِي* kelimesi *يَرْتَجُلُ* ye benzetilerek (sıfat sayılarak) cer edilmiştir. Hâlbuki onun sıfat olması hasen (iyi) değildir. Fakat bedel olarak (cer edilebilir). *بِالتَّاصِيَةِ. نَاصِيَةِ كَادِبَةٍ. gibi.*³⁷

Ferrâ ise bu konuda şöyle der: “*عَيْرٌ* kelimesi *الَّذِينَ* nin sıfatıdır, *عَلَيْهِمْ* deki *hê* ve *mîmin* değil. *عَيْرٌ* nun marife bir kelimeye sıfat olmasının caiz olması ancak şu sebeptedir: Çünkü o, (diğer marifelere değil), elif lâmlı bir marifeye muzaf olmuş, o da ona masnud (tam kapaklanmış) değildir. Zaten birinci (mevsuf) da masnud değildir. Bunlar kelamda, senin şu sözün gibidir: “*لَا* *أَمْرٌ إِلَّا بِالصَّادِقِ عَيْرِ الْكَاذِبِ.* Ben sadece yalan söylemeyen doğru sözlü kişiye uğrarım.” Bununla sen sanki doğru sözlü olan ve yalan söylemeyen kişiyi kastedersin. “*مَرَزْتُ بِعَبْدِ اللَّهِ عَيْرِ الظَّرِيفِ.* Zarif olmayan Abdullah’a uğradım” diyemezsin. (Abdullah’a, zarif olmayan birine uğradım, şeklinde) tekrarlama maksadı olursa başka. Çünkü *عَبْدُ اللَّهِ* muvakkattır (yani özel isim olmakla marife ve muayyen olmuştur). *عَيْرٌ* gayr-i muvakkat nekre durumundadır. Sadece gayr-i muvakkat marifeye sıfat olabilir.”³⁸

Zeccâc bunlara ilaveten *عَيْرٌ* nun hal olabileceğini şöyle ifade etmiştir: *عَيْرٌ* *yu* iki şekilde, hal üzere ve istisna üzere mansup yapmak caizdir. (İstisna yaparken) sanki sen “kendilerine gazap edilenler hariç” demiş olursun istisna olduğunda *عَيْرٌ* nun irabtan hakkı, mansubluktur. Zira *إِلَّا* dan sonrası mansub okunur. Hal olmasına gelince sen sanki “kendilerine gazap edilmemiş halde kendilerine nimet verdiklerinin yoluna” demiş gibi olursun.³⁹

Ferrâ şunu da söyler: “*عَيْرٌ* , “*لَا* : değil” manasındadır. Bu sebeple *وَلَا* ile ona dönülmüş (atıf yapılmıştır). Bu senin şu sözün gibidir: “*فُلَانٌ عَيْرٌ مُحْسِنٌ وَلَا مُجْمَلٌ* : Filan, ne iyidir, ne iyi görünendir.” *عَيْرٌ* burada *سَوَى* manasında olsaydı, ona *لَا* ile dönülmesi caiz olmazdı. Görmez misin ki “*عَنْدِي سَوَى عَبْدِ اللَّهِ* : Yanımda Abdullah’tan başkası var, ne de Zeyd” demek caiz olmaz.”⁴⁰

³⁶ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 139-140.

³⁷ Ahfeş, *Meâni'l-Kur'ân*, 141.

³⁸ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/17-18.

³⁹ Zeccâc, *Meâni'l-Kur'ân* ve irâbuhû, 1/47.

⁴⁰ Ferrâ, *Meâni'l-Kur'ân*, 1/18.

Bu söylenenler dikkatle incelendiğinde عَنِير kelimesinin sıfat, istisna-i munkatı', istisna-i müferrağ, hal, bedel ve لَ manasında oluşunun Arap dilbilgisine uygun olduğunun Meâni'l-Kur'ân yazarları tarafından tespit edildiği anlaşılır. Bu durumda şu manalar karşımıza çıkar ve bunlar Türkçeye şöyle tercüme edilirler:

1- عَنِير sıfat kabul edilirse: "Bizi doğru yola ilet. Gazaba uğramayan ve sapmayan nimet verdiklerinin yoluna" olur.

2- عَنِير bedel kabul edilirse: "Bizi doğru yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna. Yani gazaba uğramayanların ve sapmayanların yoluna" olur.

3- عَنِير kelimesi لَ manasında kabul edilirse: "Bizi doğru yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna. Ne gazaba uğrayanların yoluna, ne de sapanların" olur.

4- عَنِير istisna-i munkatı edatı kabul edilirse: "Gazaba uğrayan ve sapanları değil, bizi, doğru yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna" olur.

5- عَنِير istisna-i müferrağ edatı kabul edilirse mana: "Gazaba uğrayan ve sapanları değil, sadece bizi doğru yola ilet. Nimet verdiklerinin yoluna" olur.

6- عَنِير hal kabul edilirse: "Bizi doğru yola ilet. Gazaba uğramamış ve sapmamış halde, senin nimet verdiklerinin yoluna" olur.

Bu manalardan عَنِير kelimesinin istisnâ-i munkatı' ve hal olarak üstünle harekelendiği durumlarla istisnâ-i müferrağ kabul edilip ötre ile harekelendiği durum, Arap dilbilgisine uygun olan ama şaz veya mütevâtir rivayetlerde bulunmayan okuyuşların manalarıdır. Bu manaların Meâni'l-Kur'an yazarları tarafından Kur'ân'a dâhil edilmesinde kanaatimizce hiçbir mahzur yoktur.

Bütün bunlardan şâz kıraatleri ya da kıraatlere dahi girmemiş olan, fakat Arap dilbilgisi kurallarına uygun olan kıraatleri -Kur'ân'la çelişmedikten sonra- Kur'ân'ı tefsir sadedinde kullanmakta Meâni'l-Kur'ân yazarlarının bir sakınca görmedikleri anlamını çıkarabiliriz.

Sonuç

İlk üç asırdaki Meâni'l Kur'ân yazarları bize Kur'ân'ın Arap dilbilgisi kurallarına uygun olan ancak şaz veya mütevâtir rivayetlerde bulunmayan okuyuşların bulunduğunu ve bu okuyuşlara göre Kur'ân'ın manalarına yeni manalar eklendiğini göstermişlerdir. Hicrî ilk üç asırda tutum bu idi. Fakat daha sonraları tutum değişti ve değil Arap dilbilgisi kurallarına uygun kıraatlerin okunması, şâz kıraatlerin bile okuyuşu yasaklandı. Artık günümüz Müslümanları siyasî kaygıları bir kenara bırakarak Kur'ân'ın manalarının, yedi deniz kalem olup yazsa dahi tükenmeyecek kadar çok olduğundan hareketle, hadiste de belirtildiği gibi azabı mağfiret mağfireti azap yapmamak şartıyla Arap dilbilgisi kurallarına uygun bütün okuyuşların ve manaların Kur'ân'a ait olabileceğini kabul etmelidir. Her şeyi bilen Allah Teâlâ elbette noktalama ve harekelemenin olmadığı bir dönemde, Kur'ân'ı her Arab'ın kendi dil kuralları üzere okuyacağını ve anlamlandıracağını biliyordu. İsteseydi O, Kur'ân'ı noktalama, harekeleme ve imlanın tamamlandığı dönemde de indirebilirdi.

Sadece Fâtiha suresindeki غَيْرِ kelimesinin okuyuşlarına ve bunların Arap kelamına uygun manalarına baktığımızda bile yeni yeni, Kur'ân'ın bütünlüğüne uygun çok güzel manaların elde edildiğini görebiliriz. Herkesin bu manalara ihtiyacı olmayabilir. Mütevâtir kıraatlerdeki anlamlar sıradan insanlara yetebilir. Ancak her asırda değişmekte olan ihtiyaçlar ve toplumun içerisinde avamdan havassa kadar birçok akıl tabakasına mensup insanlar bulunduğundan Kur'ân'ı birkaç manaya inhisar etmek doğru olmaz. Her akıl tabakasına mensup insanları başka manalar doyurabilir. Şâz kıraatleri ve Arap dilbilgisine uygun kıraatleri yasaklayarak onları bu itminandan mahrum bırakmak kanaatimizce yanlıştır. Müslümanlar Meâni'l-Kur'ân geleneğinde görülen bu anlayışa dönmelidir.

Kaynakça

- Aclunî, Ebü'l-Fidâ İsmâil b. Muhammed b. Abdilhâdî el-Cerrâhî. *Keşfü'l-hafâ ve müzîlül-ilbâs amme'stehera mine'l-ehâdîsi alâ elsineti'n-nâs*. thk. Abdulhamid b. Ahmed. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Said b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. Abdü'l-Emîr Muhammed Emîn el-Verd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2003.
- Aydın, İsmail, *Kur'ân'ın Filolojik Yorumu Tarihsel Gelişimi ve Sorunları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.
- Beğavî, Ebu Muhammed Muhyissünne el-Hüseyin b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ el-Begavî. *Şerhu's-sünne*. thk. Şuaybi'l-Arnaûd. 15 Cilt. Dımaşk: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Musa. *Şuabu'l-imân*. thk. Abdu'l-Ali Abdülhamid Hâdî. 18 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003.
- Dârimî, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed b. Hibbân b. Muaz b. Mabed et-Temimî ed-Dârimî. *el-İhsân fî takrîb-i Sahih-i İbni Hibbân*. thk. Şuaybu'l-Arnaûd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 3. Basım, 1993.
- Demircigil, Bayram. *Hasan-ı Basrî Kıraati ve Kur'ân Tefsirine Katkısı*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Doktora Tezi, 2016.
- Ebû Şâme, Şihâbuddin Abdurrahman b. İsmail b. İbrahim el-Makdîsî. *Mürşidü'l-vecîz ilâ ulûm tete'alleku bi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Tayyar Altıkulaç. Ankara: TDV Yayınları, 1986.
- Ferrâ, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Ziyad el-Ferrâ. *Meâni'l-Kur'ân*. thk. İmâdüddîn b. Seyyid Âli'd-Dervîş. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2011.
- Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed b. İbrâhim b. el-Hattâb el-Hattâbî. *Garîbü'l-hadîs*, thk. Abdülkerîm İbrâhîm el-Gırbâvî. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1982.
- İbnu'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabâ'. 2 Cilt. B.y.: el-Matbaatu't-Ticâriyyeti'l-Kübrâ, trs.
- İbnü'l-Enbâri, Ebu Bekr Muhammed b. el-Kâsım b. Beşşâr İbnü'l-Enbâri. *Kitâbu idâhi'l-vakf ve'l-ibtidâ fî kitâbillâhi azze ve celle*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. 2 Cilt. Dımaşk: Matbûâtu Mecmûi'l-Lüğati'l-Arabiyye, trs.

- Karagöz, Mustafa. *Dilbilimsel Tefsir ve Kur'ân'ı Anlamaya Katkısı*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2010.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdurraûf b. Tâcil'ârifîn b. Nûriddîn Ali el-Münâvî. *Feyzü'l-kadîr şerhu'l-Câmiî's-sağir*. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife. 1972.
- Saliha Türcan, "Ferrâ'nın Kıraatlere Yaklaşım Tarzı". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 29/29 (2010), 269-291.
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir b. Yezid b. Kesir b. Gâlib et-Taberî. *Câmiu'l-beyân an te'vili âyi'l-Kur'ân*. thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî. 13 Cilt. b.y.: Dâru'l-Hicre, 2001.
- Vâsitî, Ebü'l-Hasen Eslem b. Sehl b. Eslem b. Habîb er-Rezzâz el-Vâsitî. *Târihu Vâsit*. thk. Kürkis Avvâd. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1406.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrahim b. Muhammed b. es-Serî ez-Zeccâc. *Meâni'l-Kur'ân ve i'rabüh*. thk. Ahmed Fethi Abdurrahmân. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2021, 1 (1): 39-56

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Geçmişten Günümüze Uşak'ta Tasavvuf Kültürü
Sufi Culture in Uşak in The Historical Process

Mehmet Fatı

Yüksek Lisans Öğrencisi, Uşak Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri

Graduate student, Uşak University, Graduate Education Institute, Basic Islamic Sciences

Uşak, Turkey

mehmet_fati_64@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0003-3013-5902>

Mehmet Saki Çakır

Doç. Dr., Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Tasavvuf Anabilim Dalı

Associate Professor, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Tasawwuf

Uşak, Turkey

mehmet.cakir@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-1216-7249>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 27.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 16.06.2021

Yayın Tarihi/Published: 28.06.2021

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 39-56

Atıf/Cite as: Fatı, Mehmet. Çakır, Mehmet Saki. "Geçmişten Günümüze Uşak'ta Tasavvuf Kültürü" [Sufi Culture in Uşak in The Historical Process]. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of faculty of Islamic Sciences* 1/1 (Haziran 2021): 39-56.

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2021 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

GEÇMİŞTEN GÜNÜMÜZE UŞAK'TA TASAVVUF KÜLTÜRÜ

Öz

Kadim bir yerleşim yeri olması sebebiyle Uşak, birçok Türkmen aşiretleri ile -az da olsa- gayrimüslim unsurlara yurt olmuştur. Türklerin Anadolu'yu yurt edinmesinden itibaren Uşak, birçok tarikata ev sahipliği yapmıştır. Bunların bir kısmı günümüzde faaliyetlerini sürdürürken diğer kısmı Uşak'ta müntesibi kalmamış ve inkıraza uğramıştır. Bir dönem bölgede Ahîlik, Bektaşılık, Halvetîlik ve Rifâîlik tarikatları, aktif iken günümüzde temsilcileri bulunmamaktadır. Öte yandan Kadîrîlik, Nakşibendîlik ve Uşşâkîlik tarikatlarını yaşatan sülfer hâlen faaliyetlerine devam etmektedirler. Halvetîliğin etkili bir kolu olan Uşşâkiyye, Uşaklı Hüsameddin Uşşâkî (ö. 1001/1593) tarafından kurulmuştur. Ümmî Sinan (ö. 1067/1657) ise halîfeleriyle Halvetîliği Uşak'ta yaymıştır. Bu halîfelerden Niyâzî-i Mısrî (ö. 1105/1694) öncülüğünde başlayıp devam eden medreseler, muallimhaneler Uşak'ta tasavvufun yerleşmesine katkı sağlamıştır. Günümüzde ise daha çok Nakşibendî-Halidîliğin bazı kollarının daha aktif olduğu görülmektedir.

Halkın din eğitimi ihtiyacı, bir taraftan devlet ve özel sektör tarafından açılan okullar ve kurumlarla karşılanırken diğer taraftan tarihi süreçte var olan tarikatlar, müntesiplerinin dini ihtiyaçlarını karşılamak için, tarikat faaliyetlerini dergâhlarda yürütürken, bir yandan da medreseler, vakıflar ve dernekler kurarak resmi eğitime destek sağlamışlardır.

Anahtar Kelimeler: Uşak, tarikat, Ahîlik, Bektâşîyye, Halvetiyye, Kâdiriyye, Nakşibendiyye, Rifâiyye, Uşşâkiyye.

SUFI CULTURE IN UŞAK IN THE HISTORICAL PROCESS

Abstract

Due to being a very old settlement, Uşak became a home for many Turkmen tribes and non-Muslim elements, albeit a small number. Since the Turks settled in Anatolia, Uşak has hosted many sufi order. While some of them continue their activities today, the other part of them do not have representatives and was destroyed. While the Akhism, Bektashi, Khalwati and Rifa'i orders were active for a period, they do not have representatives in Uşak today. On the other hand, the Sufis who kept the Qadiriyya, Naqshbandiya and Ushshaki orders still continue their activities. Ushshakiyya, an influential branch of Khalwatiyya, was founded by Husamaddin Ushshaki (d. 1001/1593) from Uşak. Umami Sinan (d. 1067/1657), on the other hand, spread Khalwatiyya in Uşak with his caliphs. Madrasahs and teachers' schools, which started and continued under the leadership of Niyâzî Mişrî (d. 1105/1694), one of these caliphs, contributed to the establishment of Sufism in Uşak. Today, it is seen that some branches of Naqshbandi-Khalidi are more active.

While the religious education needs of the people are met by the madrasahs, schools and institutions opened by the state and the private sector, on the other hand, the sects that exist in the historical process carry out their religious activities in dervish lodges in order to meet the religious needs of their followers, on the other hand, they establish official schools, schools, foundations and associations. provided support for education.

Keywords: Uşak, Tariqa, Ahis, Bektashiyya, Khalwatiyya, Qadiriyya, Naqshbandiyya, Rifa'iyya, Ushshakiyya.

Giriş

Din, inanma ile başlar, inancın gereği ibadetlerle ömür boyu devam eder ve bunların sonucu ahlâk oluşur. Diğer taraftan Allah Teâlâ, insanı kendisine kullukla mükellef tutmuş ve bu sorumluluğunu “ihsân” kavramı çerçevesinde yerine getirmesini istemiştir. Başta Hz. Peygamber olmak üzere bütün peygamberler ve sahâbe-i kirâm, bu şuurla kulluk görevlerini yerine getirmişler, kendilerinden sonra gelenlere de örnek olmuşlardır. Dinin esaslarından ihsan, sonraki dönemlerde tasavvuf ehline çokça önemsenmiştir. Tasavvuf, I.-II./VII.-VIII. asırlarda “zühhd yaşantısı”, bunu takip eden III.-VI./IX.-X. yüzyıllarda “tasavvuf ilmi” ile gelişim göstermiştir. Sonraki dönemlerde oluşumunu tamamlamış ve tarikatlar vasıtasıyla da İslam coğrafyasında hızla yayılmıştır.

Türklerin miladi X. asırda İslam'ı kabulü ve XI. asırda Büyük Selçuklular Dönemi'nde Anadolu'ya gelmesiyle beraber Anadolu halkı tarikatlarla tanışmıştır. Uşak'ta da geçmişte bir takım tarikatlar var olmuş, bir kısmı -bildiğimiz kadarıyla- müntesipleri bulunmaması sebebiyle yok olurken bir kısmı da varlığını günümüze kadar devam ettirebilmiştir.

Uşak'ta -tespit edebildiğimiz kadarıyla- Ahîlik, Bektâşiyye, Halvetiyye, Halvetiyye'den doğan Sümbüliyye ve Şabâniyye, Kâdiriyye (Hâlisîlik kolu), Nakşibendiyye, Rufâiyye/Rifâiyye ve yine Halvetiyye-Cemâliyye'den doğan Uşşâkiyye tarikatları faaliyet göstermişlerdir. Dolayısıyla Uşak'ta birçok tasavvufi ekol barınmıştır. Bu ekoller toplumun dini ve sosyal yapısında önemli birer unsur olarak etkili olmuştur. Neticede bu kurumların tespitine dair çalışmamız, tasavvuf tarihi açısından önem arz etmektedir. Uşak'ta faaliyet gösteren tarikatları topluca iki kategoride ele almak mümkündür:

1. Tarihi Süreçte Faaliyet Gösterip Günümüzde Müntesibi Kalmamış Tarikatlar

1.1. Ahîlik

Ahî kelimesinin kaynağı ile ilgili farklı görüşler bulunmaktadır. Ünlü seyyah İbn Batuta'nın da katıldığı görüşe göre ahî kelimesinin kaynağı Arapçadır. Ahî, kelimesinin Arapçadan Türkçeye geçtiğini ileri süren araştırmacılara göre ahî, erkek kardeş manasına gelen “ah” kelimesinin sonuna birinci tekil şahıslar için kullanılan ve sahiplik ifade eden “ye” zamirinin bitişmesinden neş'et eden bir kelimedir.¹

Terim olarak ahîlik, XIII. yüzyılın ilk yarısından başlayarak XX. yüzyılın başlarına kadar Anadolu şehir, kasaba ve hatta köylerine kadar yayılmış, insanlar arasında dayanışma ve yardımlaşmayı teessüs ettirmeye çalışmış esnaf ve sanatkârlar birliğine verilen addır.²

Ahîlik ilk olarak fütüvvetnâmelerden esinlenerek kurulmuştur. Halife Nasır, fütüvvet birliklerini yeniden teşkilatlandırırken fütüvvetnâmelerde bu birliklerin ilke ve kaidelerini tanzim etmiş, diğer Müslüman hükümdarlara da elçiler göndererek kendilerini fütüvvet teşkilatına girmeye davet etmiştir. Bu faaliyetin bir parçası olarak ilk defa m. 1204 tarihinde Anadolu Selçuklu Devleti'yle I. Gıyaseddin Keyhüsrev (ö. 607/1211) zamanında temas kurmuştur.³

Anadolu'nun her tarafında irşad faaliyetlerine başlayan Evhadüddîn-i Kirmânî (ö. 635/1238) ve halifeleri için çok sayıda tekke ve zaviye yapılmıştır. Daha sonraları I. İzzeddin

¹ İsmet Parmaksızoğlu, *İbni Batuta Seyehatnamesi'nden Seçmeler* (İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971), 7.

² Neşet Çağatay, *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989), 44.

³ Ziya Kazıcı, “Ahîlik”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/540.

Keykavus ve I. Alaeddin Keykubad'ın da fütüvvet teşkilatına girmeleriyle Anadolu'da ahîliğin kuruluşu tamamlanmış⁴ ve ahîlik kısa zamanda başta Sivas, Kayseri, Konya, Kırşehir, Ankara, Manisa, Antalya ve Denizli olmak üzere Anadolu'nun bir çok ilinde teşkilatlanarak, en ücra köşelerine kadar yayılmıştır.⁵

Uşak'ta Ahîlik

Osmanlı şehir ve kasabalarındaki üretim ve ticaret, esnaf örgütü ahîlik teşkilâtı tarafından yürütülmekteydi. Uşak'ta (Uşşak, Beylikler döneminde Germiyanoglu, Osmanlılar döneminde Kütahya Sancağına bağlı kaza merkezi idi) da esnaf, ahîlik teşkilatının prensiplerini benimsemişti. Uşak'ta "Eski Tabakhane semtinde Keleter Camii'nin avlusu içinde, kuzey doğu köşesinde iki katlı ahşap bina, bu teşkilâtın tekkesi ve ahî merkezi idi. Bina, hem mektep vazifesi görür, hem de tabak esnafının bağlı olduğu, daha eski devirlerde de ahîler teşkilâtının toplantı yeri olarak kullanılırdı. Bu bina şimdi yıkılmış, yeri cami avlusuna katılmıştır."⁶

Uşak'ta ahîlik teşkilâtı son 150 yıldan beri, "Er Ali oğlu İbrahim Ağa, Çalık oğlu Bekir Ağa, Perdahçı oğlu İsmail Ağa, eski Ahî oğlu Hacı Hafız Efendi, Beli Kırık oğlu Osman Ağa, Uyuzdibak oğlu Osman Ağanın babası Osman Ağa, Çınar oğlu Mehmet Ağa, Ahi Baba oğlu Hacı Mehmet Ağa, Gurgur oğlu Mehmet Ağa, Peder oğlu Hacı Kadir Ağa ve kardeşi, Aynı Ahmet oğlu Osman ve Ahmet Ağalar, Ak Hacı oğlu Bekir Ağa, Salıcı oğlu Ahmet Ağa, Terzi Ahmet oğlu Mustafa Efendi, Arslan oğlu Hacı Memiş Ağa, Taklak oğlu Hacı Hafız Abdullah Efendi, Deli Kerim oğlu Hacı Ali Ağa, Tellak Hoca Hacı Mehmet Efendi ve esnaf çavuşu Köse oğlu Mehmet Usta"⁷ tarafından yönetilmiştir.

Ahî teşkilatı, XVI. yüzyılda Osmanlı merkezi otoritesinin zayıflamasıyla birlikte, ilk zamanlarındaki etkinliğini kaybetmiş⁸ ahîliğin şehirlerdeki işlevini yitirmeye başlaması ile birlikte, kethüda,⁹ yiğitbaşı,¹⁰ gibi esnaf temsilcileri, ahîlerin ve ahî şeyhlerinin¹¹ görevini üzerlerine almışlardır.¹² Ayrıca, esnaftan olmayan tüccarlarla alıcı arasında aracılık yapan ve

⁴ Kazıcı, "Ahîlik", 1/540.

⁵ Mustafa Akdağ, *Türkiye'nin İktisadî ve İctimaî Tarihi* (Ankara: Barış Yayınları, 1999), 1/78.

⁶ Haşim Tümer, *Uşak Tarihi* (İstanbul: Uşak Halk Eğitimine Yardım Derneği Yayınları, 1971), 78.

⁷ Tümer, *Uşak Tarihi*, 59-60.

⁸ Mustafa Murat Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", *Vakıflar Dergisi*, -/32 (2009), 144.

⁹ "Kethüda: Esnafın başı olan kethüda, sadece esnaf arasındaki tartışmalarda hakemlik yapmakla, bunların çıkarlarını mümkün olduğunca gözetmekle kalmamakta, aynı zamanda onları hükümet ve memurların nezdinde temsil etmekte idi. Ayrıca kethüdalar esnafın dilekçe, şikayet ve itirazlarını da gerekli mercilere aktarmaktaydılar. Kethüda, kendi esnafı üzerinde söz sahibi olup çıraklıktan ustalığa geçmek isteyenlerin yeterlilik imtihanını şeyh ve yiğitbaşıyla birlikte yapardı" (Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 145).

¹⁰ "Yiğitbaşı: Kethüdanın muavini, ama ondan daha alt bir derecede hükümet ve yerel yetkililer nezdinde resmi bir temsilcisidir. Yiğitbaşının görevi, esnafın birinci şikayet kademesi idi. Onun halledemediği konulara kethüda bakardı. Mensup olduğu esnaf içinde nizamı aykırı gördüğü işleri kethüda ile beraber muhtesib ve kadiya haber vermek, kendi esnafına alınan malzemeyi dağıtmak ve satmak yiğitbaşının en önemli görevlerindendi. Ayrıca yiğitbaşı, halkın veya bir esnaf gurubunun anlaşmazlığa düştüğü konulara çözüm bulmak, loncadan tahsili istenen vergileri toplamak, muhtesib ve hükümet görevlilerine karşı lonca mensuplarının haklarını aramak ve lonca esnafına hammadde sağlamak gibi görevleri de bulunmaktaydı" (Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 144).

¹¹ "Şeyh: Esnafı idare edenlerin başında gelen kişidir. Osmanlı esnaf teşkilatı içerisinde son zamanlara kadar yaşayan esnaf şeyhliğinin önemli görevleri de vardı ki bunlar, törenlerde lonca temsil etmek, esnafın cezayı mucip hallerinde onlara para ve sopa cezası vermek, esnaf arasında çıkan ihtilafları çözmektir" (Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 145).

¹² Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 144.

yaptığı bu iş karşılığında satışı yapılan maldan yüzde bir "dellâliye" alan, dellâlbaşı ve dellâllar bulunmaktaydı. Uşak'ta, 1141/1728-1729 yılında dellâlbaşılık görevini Mustafa adlı kişi yürütmekteydi.¹³

Öntüğ, XVIII. yüzyılda, Uşak şehrinde görev yapan Ahî Baba ve esnâf şeyhlerini aşağıdaki tabloda şöyle göstermiştir:¹⁴

Adı	Hizmet Tarihleri	Görevden Ayrılış Sebebi	Görev Süresi
Seyyid Hacı Mustafa	Şubat 1752-Ekim 1758	Ferağ	6 yıl 8 ay
Şeyh Ahmed	Ekim 1758- Mart 1763	Ferağ	4 yıl 5 ay
Hasan	Mart 1763- Eylül 1763	Ferağ	6 ay
Seyyid Şeyh Hacı Hasan	Eylül 1763- Nisan 1772	Ferağ	8 yıl 7 ay
Yiğitbaşı-zâde Seyyid Hacı İbrahim	Nisan 1772-Ağustos 1772	Ferağ	4ay
Seyyid Şeyh Hacı Hasan	Ağustos 1772-Nisan 1774	Fevt	1 yıl 8 ay
Seyyid Hacı Mehmed	Nisan 1774- Ocak 1781	Fevt	6 yıl 9 ay
Seyyid Hacı Abdullah	Ocak 1781- Mayıs 1788	Ref'	7 yıl 4 ay
Seyyid Yusuf	Mayıs 1788-Haziran 1788	Ferağ	1 ay
Seyyid Ahmed	Haziran 1788	-	-
Çalık-zâde Hacı Mustafa	Aralık 1830	-	-

O yıllarda Uşak'ta varlığını sürdüren, Ahî Gasasız Zâviyesi, Ahî Hoca Zâviyesi, Ahî Ziyaretçi (Ziyaretçioğlu) Zâviyesi, Ahi Mehmed Zâviyesi, Ahi Baba Zâviyesi (Uşak), Ahi Baba Zâviyesi (Banaz) yok olmuş, Ahî Baba Çeşmesi kısmen, Uşak Arastası ve Uşak Bedesteni ise günümüze ulaşabilmiştir.¹⁵

1.2. Bektâşiyye

Bektâşilik, Hacı Bektâş-ı Velî (ö. 669/1271 [?])¹⁶ tarafından XIII. yüzyılda Anadolu topraklarında kurulan ve içinde Haydarîlik ve Kalenderîlik gibi birçok akım ve kültürü bünyesinde barındırması sebebiyle tarikatla ilgili örf âdet, an'ane, âdâb-erkân ve merasimler bakımından çok zengin, melamet anlayışını da benimseyen, Anadolu'da geniş halk kitleleri tarafından kabul görmüş bir tarikattır.¹⁷

¹³ Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 146.

¹⁴ Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları", 148.

¹⁵ Geniş bilgi için bk. Öntüğ, "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları"; Tümer, *Uşak Tarihi*.

¹⁶ Detaylı bilgi için bk. Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü'l-üns, Evliyâ Menkıbeleri*, trc. ve şerh: Lâmi Çelebi, haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara (İstanbul: Marifet Yayınları, 1998); Fuad Köprülü, *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2003); M. Esad Coşan, *Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşilik* (İstanbul: Server Yayınları, 2013).

¹⁷ Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 61.

Bektâşîlik, pîr-i sâni olarak kabul edilen Balım Sultan'dan (ö. 922/1516 [?]) önceki dönemde Sünnî inanca sahipken Balım Sultan'dan sonra bu niteliğini değiştirmiştir.¹⁸

Uşak'ta Bektâşîlik

Uşak'ta Bektâşîlik, şehrin Sivaslı ilçesine bağlı Hacım köyde türbesi bulunan Hacım Sultan tarafından temsil olunmuştur. *Hacım Sultan Vilâyetnâmesi'*ne göre Ahmed Yesevî, Hacı Bektâş'ı Rum diyarına (Anadolu) halife olarak gönderdiği zaman yanına Hacım Sultan'ı da katar.¹⁹ Eserde, Hacı Bektaş Veli ile Hacım Sultan, Horasan'dan Anadolu'ya gelirken önce ehl-i beytin medfûn olduğu Necef ve Kerbelâ'yı, akabinde Hz. Peygamber'in kabrinin bulunduğu Medine'yi ziyaret ettikten ve hac vazifesini yerine getirdikten sonra ilk olarak Kudüs'e oradan da Anadolu'ya geçtikleri kaydedilir.²⁰

Hacı Bektâş'ın yanında uzun müddet müridlik yaptıktan sonra bir gün şeyhi kendisine "cihâz-ı fakr" denen taç, hırka, alem, seccade ve sofraya verir; beline mürşidlik alâmeti olan kendi bâtin kılıcını kuşatıp Germiyan iline (Kütahya, Afyonkarahisar, Uşak bölgesi) gönderir.²¹

Hacı Bektâş'ın isminin yayılması ile insanlar toplanıp ziyaretine gelmeye başlarlar. Bunun üzerine Hacım Sultan bir zâviye kurmak ister. Bu zâviye, Germiyanlı hükümdarı Yakub Bey²² tarafından bina edilir. Zaviye, Uşak'taki tarihi bilinen en eski Bektâşi zaviyesi olup, Osmanlıların bölgeyi ele geçirmesiyle birlikte hiçbir tahribata uğramamış, vakfın şartlarına uygun biçimde bölgedeki faaliyetlerine devam edebilmiştir.

Hacı Bektâş'ın vefatı yaklaşınca, yerine Burhan Efendi'yi halife olarak bırakır. Hacım Sultan Türbesi Uşak'ın Hacım köyü mezarlığının ortasında ve Hacım Sultan Zâviyesi'nin yanındadır. Daha önce de belirttiğimiz gibi bugün zaviye mevcut değildir. Sadece türbe günümüze ulaşabilmiştir. Türbe bahçesinin girişindeki, sağ tarafta duvara bitişik durumda 1300/1882-1883 tarihli kitabesi olan bir çeşme vardır. Ayrıca türbe bahçesinin giriş kapısında 1301/1883-1884 tarihini taşıyan başka bir kitabe daha vardır. Fakat bu tarihler türbenin yapılışını gösteren tarihler değildir. Bahçenin sonunda bulunan türbede, kitabe taşının konulması gereken yer, çukur biçiminde olup, içi boş bırakılmış, onun üst tarafına 1229/1813-1814 tarihi sonradan yazılmıştır. Kısacası, türbenin duvarlarında veya içerisinde inşâ tarihini gösteren başka bir ibare bulunmamaktadır.²³

¹⁸ Ahmet Yaşar Ocak, "Bektaşîyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 464.

¹⁹ Ahmet Yaşar Ocak, "Hacı Bektâş Veli", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), 14/505-506.

²⁰ Sayın Dalkıran, "Hacı Bektaş Veli'nin Önde Gelen Halifelerinden Hacım Sultan ve Velayetnamesi", *2. Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşîlik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı* (Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007), 1/388.

²¹ Ocak, "Hacı Bektâş Veli", 505.

²² Yâkub Bey (ö. 741/1340 civarı), Germiyanlı Beyliği'nin kurucusu ve Germiyanlı Kerîmüddin Alişir'in oğludur. Önceleri Selçuklulara bağlı olarak Ankara'da hüküm sürerken, muhtemelen 1300 yılından itibaren bağımsız hareket etmeye başlamıştır. XIV. yüzyılın başlarında kuzey komşuları Osmanlılar hariç, Aydın ve İzmir yörelerine uzanan Antalya, Isparta çevreleriyle yukarı Sakarya havzasını içine alan geniş bir bölgedeki Türk beyleri Germiyanlı'larına bağlıydı. Yâkub Beyin, ölüm tarihi belli değildir. Evliya Çelebi, Yâkub Bey'in Kütahya'da Hıdırlık tepesinde defnedildiğini yazmaktadır. (Geniş bilgi için bk. Mustafa Çetin Varlık, "Yâkub Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 43/278-279)

²³ Abdulhalim Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, (y.y., t.y.), 93-94.

Türbe, muhtelif tarihlerde sohbet görevi sebebiyle Hacım köyünde tarafımızdan ziyaret edilmiştir. Köylüler, türbeye Tunceli, Sivas, Malatya, Manisa, İzmir illeri başta olmak üzere muhtelif yerlerden çok sayıda sünnî-alevî ziyaretçi geldiğini, gelenlerin genelde çocuk sahibi olmak isteyenler olup bu amaçla türbede dua edip kurban adadığını ifade ettiler (Mehmet Fatı).

1.3. Halvetiyye

Halvet, Arapça bir kelime olup “halâ” fiilinin kökünden türemiş bir isimdir. Mekânın ya da bir şeyin boş olması demektir. İçinde hiçbir şeyin ve kimsenin bulunmadığı boş ve ıssız bir yeri ifade etmek için kullanılır.²⁴ Tasavvuf istilâhında ise halvet, Şeyh efendinin emri ile müridin karanlık ve dar bir yere (hücreye) çekilip ibadetle vakit geçirmesi anlamına gelir.²⁵ Halvet, çile ve “erbaîn çıkarmak” olarak da isimlendirilmektedir.²⁶

Halveti, tarikatın umdeleri arasına koyan Halvetîlik, XIV. yüzyıl içinde Orta Asya'da, Ebû Abdullah Siraceddin Ömer b. Ekmelüddin Halvetî (ö. 800/1397)²⁷ tarafından kurulan tarikata verilen isimdir.

Uşak'ta Halvetîlik

Uşak'ta Halvetîlik, Halvetiyye-Ahmediyye'nin bir kolu olan Sinânîlik ve yine Ahmedîliğin diğer bir kolu olan Uşşâkîlik ile Halvetî-Cemâliyye'nin Şabaniyye şubesi tarafından temsil edilmiştir. Uşşâkîlik ve Şabanîlik tarihi süreçte müstakil bir tarikat hüviyeti aldığından daha sonra anlatılacaktır.

Bursalı Pîr İbrahim Ümmî Sinan, (ö. 1067/1657) İstanbul'da tahsilini tamamladıktan sonra Karaman'a gitmiş ve orada Yiğitbaşı Ahmed Şemseddin Efendi'nin (ö. 910/1504) halîfesi Şeyh İzzettin Karamânî'ye intisâb ederek sülûkunu ikmal etmiş²⁸ ve bir süre Manisa ve Uşak çevresinde irşâd faaliyetinde bulunduktan sonra İstanbul'a dönerek irşadını orada devam ettirmiştir.²⁹

XVII. asırda Ümmî Sinan tarafından yetiştirilen beş önemli şair vardır. Bu şairler mevcut dönemlerinde “beş er” diye tanınırlar. Bunlar, Malatyalı Niyazî-i Mısrî, Kütahyalı Gülaboğlu Mehmed Askerî, Kütahyalı Müftî Derviş, Uşaklı Şeyhî Musluhiddin Mustafa, Uşaklı Ahmed Matlaî'dir.³⁰

Uşaklı Musluhiddin Mustafa, kendi dîvânından anlaşıldığına göre Uşak'ta doğmuştur. Elmalı'da Ümmî Sinan'dan tasavvufî eğitim aldıktan sonra memleketi Uşak'a dönmüş, burada hem tasavvufî düşüncelerini yaymış hem de Şeyhî mahlasıyla Yunus Emre tarzında tasavvufî şiirler yazmıştır. Aynı dönem şairleri içinde yer alan bir diğer şairimiz ise Uşaklı Ahmet Matlaî'dir. Matlaî de Musluhiddin Mustafa gibi Elmalı Ümmî Sinan'dan tasavvufî eğitimini

²⁴ İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab* (Beyrut, Dâru Sadır, t.y.), 1/896-897.

²⁵ Mehmet Zeki Pakalın, *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993), 713.

²⁶ Rahmi Serin, *İslâm Tasavvufunda Halvetîlik ve Halvetiler* (İstanbul: Petek Yayınları, 1984), 67.

²⁷ Hayatı için bk. Mehmet Serhan Tayşi, “Ömer el-Halvetî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2007), 34/.

²⁸ Reşat Öngören, “Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar”, *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.), 93.

²⁹ Azmi Bilgin, “Sinâniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 37/240.

³⁰ Nurcan Şen, “XVII. Asır Uşaklı Mutasavvıf Halveti Şairleri”, *II. Uşak Sempozyumu*, 13-15 Ekim 2011, ed. M. Murat Öntuğ-Yusuf İnel (Uşak: Uşak İli Kalkınma Vakfı 2011), 2/173.

tamamlandıktan sonra Uşak'a döner ve Matlaî mahlasıyla tasavvufî şiirler yazarak düşüncelerini bu şiirleriyle yayar.³¹

1.4. Rifâiyye

Şeyh Ahmed er-Rifâî (ö. 578/1182) tarafından kurulan Rifâiyye, Tarikat-ı Ahmediyye ismiyle de bilinip tasavvuf tarihinin ilk tarikatlarından biridir. Ahmed er-Rifâî'nin babası Seyyid Ali, annesi ise Ebû Eyyûb el-Ensârî'nin soyundan Fâtıma el-Ensârî'dir.³² Seyyid Ahmed er-Rifâî, yedi yaşına kadar babası Seyyid Ali'nin yanında yetişmiştir. Babası vefat edince, devrin büyük sûfilerinden olan dayısı ve şeyhi Mansur el-Batâihî, annesi ve kardeşleri ile birlikte onu himayesine almıştır. Küçük yaşta hafızlığını tamamladıktan sonra dinî ilimleri tahsil için Şeyh Ali Ebu'l Fazl el-Vâsıtî'ye teslim edilmiştir. Vâsıtî, Ahmed er-Rifâî'nin tahsil ve terbiyesinde büyük bir dikkat ve titizlikle gayret gösterip, kendisine icâzet vermiş ve hırkasını giydirmiştir.³³

Vâsıtî'nin ölümünden sonra dayısı Mansûr el-Batâihî'nin terbiye ve irşad halkasına giren Rifâî'ye, dayısı hilâfet ve "şeyhü's-şüyûh" unvanını vermiş ve kendisine bağlı bütün tekkelerin şeyhliğini de tevdi ederek Ümmüabîde'deki tekkeye yerleşmesini, müridlerin irşad ve terbiyesiyle meşgul olmasını istemiştir.³⁴

550/1160'ta bazı yakınları ve müridleriyle birlikte hacca gitmiş³⁵ ve orada 22 Cemâziyelevvel 578'de (23 Eylül 1182) vefat etmiştir. Türbesi Bağdat'ın güneyinde Vâsıt yakınlarındadır.³⁶

Uşak'ta Rifâîlik

Uşaktaki Rifâiyye tarikatının son mümessili Gedizli Şeyh Hafız Süleyman Efendi'dir.³⁷ Hafız Süleyman Efendi, ilim tahsili gayesiyle Mısır'a gitmiştir. Burada kaldığı üç yılın ardından Trablus'a geçerek hayatının yirmi yılını burada geçirmiştir. Burada kaldığı süre zarfında Rifâiyye tarikatına intisab etmiş, tarikatın postnişinlik payesine ulaşarak Uşak'a gelmiştir. Hafız Süleyman Efendi, Uşak ve çevresinde Simav'a da şâmil olarak Rifâiyye tarikatını yaymış ve 1931 yılında seksen yedi yaşında vefat etmiştir.³⁸

Tümer, tarikatın âyin yerinin kendi evi olduğunu, zaman zaman Tahta camiden (şimdiki Yeşil cami) toplandıklarını bildirmektedir. Çocukluğunda şahit olduğu devrân ayinini *Uşak Tarihi* isimli eserinde nakletmektedir.³⁹

1.5. Şabâniyye

Halvetiyye tarikatı, dört ana kola ayrılmıştır. Ayrıca her bir koldan zaman içinde birçok kollar doğmuştur. II. Bayezid devrinde İstanbul'da irşada başlayan Cemâl-i Halvetî tarafından

³¹ Şen, "XVII. Asır Uşaklı Mutasavvıf Halveti Şairleri", 2/173.

³² Mustafa Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2/127

³³ Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", 2/127.

³⁴ Yunus İbrahim Samarrâî, *Es-Seyyid Ahmed er-Rifai Hayatı ve Eserleri*, çev. Münir Atalar (Bağdat: Esad Matbaası, 1988), 28-30.

³⁵ Enver Behnan Şapolyo, *Mezhepler Ve Tarikatlar Tarihi* (İstanbul: Elif Kitabevi, 2006), 191-192.

³⁶ Tahralı, "Ahmed er-Rifâî", 2/128.

³⁷ Tümer, *Uşak Tarihi*, 46.

³⁸ Tümer, *Uşak Tarihi*, 47.

³⁹ Tümer, *Uşak Tarihi*, 46.

kurulan Cemâliyye; Sünbülüyye ve Şabâniyye adlı iki büyük kola ayrılmıştır. Sünbülüyye, İstanbul merkezli bir tarikat iken, seyr u sülûkünü Bolu'da Cemâl-i Halvetî'nin diğer halifesi Hayreddin Tokadî'nin yanında tamamlayan Şeyh Şabân-ı Velî (ö. 976/1569), memleketi Kastamonu'da faaliyet göstermiş ve XVI. yüzyılda adına nisbet edilen Şabâniyye tarikatını kurmuştur.⁴⁰

Şabân-ı Velî, Kastamonu'nun Taşköprü ilçesinde 886/1481 dünyaya gelmiştir.⁴¹ Doğmadan önce babasını, doğduktan sonra çok küçük yaşta iken de annesini kaybeden Şabân-ı Velî, Taşköprü ahalisinden şefkatli bir hanım kendisini evlat edinmiş tahsili ile de yakından ilgilenmiştir.⁴²

İlk öğrenimini Taşköprü'de yaptıktan sonra Kastamonu'daki Abdürrezzak Camii Türbesi'nde medfun bulunan Osman oğlu Hoca Velî'den tefsir ve hadis dersleri alan⁴³ Şeyh Şaban-ı Velî, hafızlığını ve medrese tahsilini memleketinde tamamlar. II. Bayezid döneminin (1481-1512) sonlarına doğru İstanbul'a gider. Burada Fatih Sultan Mehmet döneminde kurulmuş medreselerden Karadeniz Başkurşunlu Medresesi'nde eğitimine devam ederek, özellikle Kur'an-ı Kerim, tefsir ve hadis gibi dallarda ihtisas ve icazet sahibi bir ilim adamı olmuştur.⁴⁴

Gördüğü bir rüyada, "vatan-ı aslınıza gidiniz" denilmesi üzerine arkadaşlarıyla beraber memleketine dönmek için yola çıkan Şabân-ı Velî, yolculuk esnasında Düzce ve Bolu arasındaki Dütaş (Konropa) mevkiinde ikamet eden Hayreddin-i Tokadî'nin (ö.1533) dergâhına yakın bir handa dinlenmek üzere mola verdiklerinde, Hayreddin Efendi'nin dergahından gelen zikir seslerinin etkisiyle dergaha gider ve dergahta kalır. Burada bir müddet kaldıktan sonra 1531 yılında ise Kastamonu'ya hilafetle gönderilir.⁴⁵

Ömer Fuâdî'nin *Menâkıbnâme*'deki anlatımına göre 18 Zilkade 976/4 Mayıs 1569 Çarşamba günü Hakka yürüyen Şeyh Şabân-ı Velî'nin cenaze namazını, Süleymaniye vâizi Kastamonulu Şeyh Muharrem Efendi kıldırması, onun o gün toplanan muhteşem kalabalığa hitaben söyledikleri uzun yıllar dillerden düşmemiştir. Defin işlemi şehir dışından geleceklerin yetişebilmesi için cuma günü öğleden sonraya ertelenmiş ve alem-i bekaya muhteşem bir kalabalıkla uğurlanmıştır.⁴⁶ Hz. Pîr, uzun yıllar irşad faaliyetini sürdürdüğü tekkesinin bahçesine defnedilmiştir.⁴⁷

Uşak'ta Şabânîlik

Uşak'ta Halvetî-Şabânîlik, Şeyh Hafız Ali Rıza Efendi ile öğrencisi ve halifesi Şeyh Hoca Mustafa (Özyörük) Efendi tarafından temsil edilmiştir.

⁴⁰ Mustafa Tatçı-Cemal Kurnaz, "Şâbân-ı Velî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 38/212.

⁴¹ Tatçı-Kurnaz, "Şâbân-ı Velî", 209.

⁴² Mustafa Tatçı, *Hazret-i Pir Şeyh Şaban-ı Veli ve Şabaniyye* (İstanbul: H yayınları, 2012), 4.

⁴³ Tatçı- Kurnaz, "Şâbân-ı Velî", 209.

⁴⁴ Fazıl Çiftçi, *Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli* (Kastamonu: Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları, 2005), 94.

⁴⁵ Türkan Uymaz, "Halvetiliğin Şabaniyye Kolunda Türk Musikisi" (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 74-75.

⁴⁶ Çiftçi, *Hazreti Pir Şeyh Şaban-ı Veli*, 118.

⁴⁷ Tatçı- Kurnaz, "Şâbân-ı Velî", 209.

Yamalızâde⁴⁸ olarak tanınan Hafız Ali Rıza Efendi, Uşak'ta doğmuştur.⁴⁹ Yamalızâde, Uşak halkı tarafından ümmi kabul edilmesine rağmen hafızdır. Arapça ve Farsça bilmediği, bu sebeple meslektaşları tarafından eleştirildiği bilinmektedir.⁵⁰

Yamalızâde, nefis terbiyesini Eskişehirli Sadık Efendi'den tamamlayarak, şeyhinin yerine posta oturmuş ve halkın irşadiyle meşgul iken 1939 senesinde vefat etmiştir. Yamalızâde, Uşak'ta medfundur. Uşak'ta tarikat âyinleri, Ala camiinde, Şeyh İbrahim Efendi'nin evinde ve çoğu zaman da Yamalızâde Ali Rıza Efendi'nin kendi evinde icra edilmiştir. Uşak'ta tekkelerin kapatılması ile ilgili karar alındığında Yamalızâde, "tekkelerden feyzin kaldırıldığı kanaatiyle ulu'l-emre itaatı Hakk'ın emrine itaat" kabul ederek kapatma kararına karşı çıkmamış ve 1925'den sonra mahfi yaşamıştır.⁵¹

Uşak'ın hanımlarından Halvetî-Şabânî tarikatına mensup birçok mürid vardır. Kaftancıların Fatma Hanım Hoca, Hacı Gediklerden Ali Efendi kızı Hasibe Hanım, Kardeşi Nafize Hanım, Çitimlerin Nazife Molla, Çingelilerden Hacı Hafız Efendi ailesi Hanife Hanım, Kemahlıların Ayşe Hanım, Bacakların Osman Efendi ailesi Hanife Hanım⁵² bunlardan bazılarıdır.

Uşak'ta bir diğer Halvetî-Şabânî postnişini, Hafız Mustafa Özyürek Efendi'dir. Şeyhi Yamalızâde Ali Rıza Efendi 1939 senesinde vefat edince, posta Yakupzâde Hafız Mustafa Efendi geçmiştir. Hoca Mustafa Efendi, 1887 Uşak doğumludur.⁵³

Yakupzâde Hafız Mustafa Efendi, "Yakupzade" lakabıyla tanınan ve Oğuzlar'ın Kayı boyundan geldiği bilinen bir aileye mensup olup, annesi Âlime Hanım, babası Mehmet Bey'dir.⁵⁴ İki kız bir erkek olmak üzere üç kardeşi bulunan Mustafa Efendi, henüz çocukluk çağında anne ve babasını kaybedince, kendisine teyzesi sahip çıkar. Bir müddet sonra iki kız kardeşini de kaybeder.⁵⁵

Mustafa Efendi, 17-18 yaşlarında iken Rukiye Hanım ile evlenir ve bu evlilikten Ahmet (Özyürek), Mehmet (Özyürek), Nurettin (Özyürek), Hatice (Kayahan), Ulviye (Aksekili), ve Alime (Sallantı) adlarında çocukları dünyaya gelir. Mustafa Efendi, bir taraftan aile babası olarak ailesine sahip çıkarken diğer taraftan da Uşak'ın en büyük medresesi olan Ayıntabizâde Medresesi'nde eğitim ve öğretimine devam eder.⁵⁶

I. Dünya Savaşı'nın çıkması ve Osmanlı devletinin savaşa, katılmasıyla beraber diğer medrese talebeleri gibi o da cepheye gönderilmek üzere askeri eğitim alır. 1 Temmuz 1915 tarihinde üçüncü ordu emrine Kafkas Cephesi'ne gönderilir. Ordudaki ve harp cephelerinde bölük komutanı olarak Rus birliklerine karşı gösterdiği başarılarından dolayı, savaş sonunda

⁴⁸ Bu zatın babasının yüzünde ben olduğu için Yamalızade lakabıyla tanınmış, soyadı kanunundan sonra "Yamaloğlu" soyadını almıştır (Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, 59).

⁴⁹ Ayşegül Güneş, *Mürşit ve Müzik İlişkisi Bağlamında Kütahyalı Halveti Şeyhi Mehmet Dumlu'nun Tasavvuf Anlayışının İncelenmesi* (Afyon: Afyon Kocatepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 25.

⁵⁰ Güneş, "Mürşit ve Müzik İlişkisi Bağlamında", 27.

⁵¹ Tümer, *Uşak Tarihi*, 51.

⁵² Tümer, *Uşak Tarihi*, 51-52.

⁵³ Güneş, "Mürşit ve Müzik İlişkisi Bağlamında", 27.

⁵⁴ Ayşe Nur Sır, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek Hoca Efendi Hayatı ve Tasavvufi Düşünceleri", *II. Uşak Sempozyumu* 13-15 Ekim 2011, (Uşak: Uşak İli Kalkınma Vakfı, 2011), 1/152.

⁵⁵ Sır, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek", 1/152-153.

⁵⁶ Sır, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek", 1/153.

madalya ve büyük harp zammıyla onurlandırılır. Yedek piyade teğmen olarak üç yıl devam eden ordudaki görevini tamamlar ve memleketine geri döner.⁵⁷

Uşak'a döndükten sonra yün ticaretiyle meşgul olan Mustafa Efendi, Yamalızâde Hacı Ali Rıza Efendi'ye intisap eder ve hocasının icazetiyle Halvetî-Şabâniyye tarikinın postnişini olarak irşad görevini üstlenir.⁵⁸

Hafız Mustafa Efendi, 30 Mart 1972 senesinde vefat etmiştir.⁵⁹ Kabri şehir merkezindeki Şehitler Kabristanı'ndadır. Kabristanının üst kapısından girildiğinde 50 metre aşağıda ve 20 metre sol taraftadır.⁶⁰

2. Tarihi Süreçte Faaliyet Gösterip Günümüzde Müntesibi Bulunan Tarikatlar

2.1. Kâdiriyye

Kâdiriyye, Abdülkâdir-i Geylânî (ö. 561/1165-66) tarafından kurulmuş İslâm dünyasının ilk ve en yaygın tarikatlarından biridir. Şeyh Abdülkâdir, Arapça'da "el-Cilî, el-Cilânî", Farsça'da "Gîlî, Gîlânî", Türkçe'de ise "Geylânî" şeklinde telaffuz edilen nisbeyle şöhret bulur.⁶¹ Babası Ebû Salih Musa'dır.⁶²

Küçük yaşta babasını kaybeden Geylânî, annesinin yanında ve dedesi Savmaî'nin himayesinde büyümüştür. Gençliğe adım attığı yıllarda ilim tahsili ve seyr u sülûk arzusuyla 488'de/1095 on sekiz yaşındayken Bağdat'a gitmiştir. Abdülkâdir-i Geylânî, Bağdat'a gittikten sonra mensup olduğu Şâfi mezhebini bırakarak mizacına daha uygun gelen Hanbelî mezhebine girmiştir. Bununla birlikte hayatının sonuna kadar her iki mezhebe göre fetva vermiştir.⁶³

Geylânî, tarikat hırkasını Ahmed er-Rifâî'nin dayısı Mansûr el-Batâihî'den giymiş olan Hammâd ed-Debbâs'a intisap etmiştir. Yirmi beş yıl süren mücahede ve riyâzet döneminde, bir erbaîn sürecinden sonra fıkıh hocası Ebû Sa'd el-Muharrimî kendisini halvetten çıkarmak istemiştir. Buna rağmen Geylânî ahdinden dönmek istememiş, ancak Hızır'ın delâletiyle Şeyh Muharrimî'nin evine gelmiştir. Şeyhi hazırladığı yemekle onu doyurmuş ve kendisine hilâfet vererek hırka giydirmiştir.⁶⁴

1127'de hocası Ebû Said el-Muharrimî'nin Bâbülerec'de kendisine tahsis ettiği medresede hadis, tefsir, fıkıh, kıraat ve nahiv (Arapça dilbilgisi) gibi dersler okutarak talebe yetiştirmeye⁶⁵ devam ederken bir yandan da insanlara sohbet etmeye başlar. Başlangıçta az sayıda kişiye sohbet ederken, hitabetinin tesiriyle dinleyicileri artmış hatta cemaatinin 70.000 kişiyi bulduğu rivayet edilmiştir. Bu sebeple Bağdat halkının da desteği ile 528/1134 yılında medrese genişletilmiştir.⁶⁶

⁵⁷ Sır, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek", 1/154.

⁵⁸ Sır, "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek", 1/155.

⁵⁹ Güneş, "Mürşit ve Müzik İlişkisi Bağlamında", 28.

⁶⁰ Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, 63.

⁶¹ Süleyman Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1988), 1/234.

⁶² Ramazan Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 22.

⁶³ Uludağ, "Abdülkâdir-i Geylânî", 1/234-235.

⁶⁴ Adalet Çakır, *Abdülkâdir Geylânî ve Kadirîlik* (İstanbul: İSAM Yayınevi, 2012), 1/79-87.

⁶⁵ Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, 22.

⁶⁶ Çakır, "Abdülkâdir Geylânî ve Kadirîlik", 90-124.

Kâdiriyye'yi Anadolu'da, XV. yüzyılda, Hacı Bayrâm-ı Velî'nin müridi iken onun emri üzerine Hama'ya gidip Abdülkâdir-i Geylânî'nin soyundan Hüseyin el-Hamevî'den hilâfet alan Eşrefoğlu Rûmî yaymıştır. XVII. yüzyılda, tarikatın Rûmiyye kolunun pîri, İsmâil Rûmî'nin faaliyetleri sonucu etkinliği başta İstanbul olmak üzere Anadolu ve Balkanlar'da yaygınlık kazanmıştır.⁶⁷

Uşak'ta Kâdirîlik

Uşak'ta tarikatın birçok müntesibi olmasına rağmen büyük şehirlerdeki gibi geniş ve zengin teşkilâtı, müstakil bir tekkesi, dergâhı olmamıştır. Uşak'ta bu tarikatı şu isimler temsil etmişlerdir: Şeyh Hacı Emin Efendi, Saçlı Derviş, Bayburtlu semerci Mehmet ağa, Süleymaniyeli Hacı Süleyman Efendi. Kâdiriyye tarikatı, Uşak'ta çok yaşamamış, tekkelerin kapatıldığı dönemden önce dağılmıştır.⁶⁸

Günümüzde ise Uşak'ta Kâdiriyye tarikatı, Kâdiriyye'nin Ziyâeddin Abdurrahman Hâlis et-Tâlebânî'ye (ö. 1275/1858) nisbet edilen Hâlisiyye⁶⁹ koluna mensup Şeyh Mustafa Uzgur Karsî⁷⁰ bağlılarınca "Özgür Yardımlaşma Dostluk ve Eğitim Vakfı" çatısı altında devam ettirilmektedir.

2.2. Nakşibendiyye

İslam âleminin en yaygın tarikatlarından olan Nakşibendîlik, ismini kurucusu Hâce Bahâeddin Nakşibend'den (ö. 791/1389) almaktadır.⁷¹ Tarihi süreçte tarikatın ismi, Yusuf el-Hemedânî'den (ö. 535/1140) Bahâeddin Nakşibend'e kadar Hâcegâniyye, Baheddin Nakşibend'den itibaren de Nakşibendiyye olarak anılmıştır. İmâm-ı Rabbânî (ö. 1034/1624) döneminden itibaren Nakşibendiyye-Müceddidiyye şeklinde, Mevlana Halid Bağdâdî'den (ö. 1242/1827) sonra ise Nakşibendiyye-Hâlidiyye olarak devam edegelmiştir.⁷²

Nakşibendîliğin kurucusu olan Bahâeddin Nakşibend'in tam ismi Hâce Bahâeddin Muhammed b. Muhammed el-Buhârî en-Nakşibendî'dir. Buhâra'nın bir köyü olan Kasr-ı Ârifân'da doğmuş ve aynı köyde vefat etmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre, gençlik döneminde baba mesleği olan nakışçılıkla uğraştığı için⁷³ ya da hafî zikrin savunucusu olmasından ve gizliden yapılan zikrin kalpte bir nakış, iz bırakmasından dolayı kendisine Nakşibendî lakabı verilmiştir.⁷⁴

Tarikatın Anadolu ve Rumeli'de yayılması, Kütahya'nın Simav ilçesinde yaşamış Ubeydullah Ahrâr'ın halifesi Abdullah-ı İlâhî (Molla İlâhî) (ö. 896/1491) vasıtası ile gerçekleşmiştir. Abdullah-ı İlâhî, Simav'da bir müddet faaliyet gösterdikten sonra, Manisalı

⁶⁷ Nihat Azamat, "Kâdiriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001), 24/132-133

⁶⁸ Tümer, *Uşak Tarihi*, 50.

⁶⁹ Hâlisiyye için bk. Mehmet Saki Çakır, "Abdurrahman Halis Talebânî Kerkûkî ve Kitâbu'l-Meârif fî Şerh-i Mesnevi-i Şerîf Eseri", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 (Haziran 2016).

⁷⁰ Geniş bilgi için bk. Mustafa Uzgur, *Velayet Bağının Güllü eş-Şeyh es-Seyyid Hafız Mustafa Uzgur Karsî* (İstanbul: Özgür Yardımlaşma Dostluk Ve Eğitim Vakfı, 2019).

⁷¹ Hamid Algar, "Nakşibendiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2006), 32/335.

⁷² Kadir Özköse, "Nakşibendiyye Tarikatı'nın Temel İlkeleri", *Keşkül Dergisi* 20 (2011), 5.

⁷³ Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İsam Yayınları, 2015.), 613.

⁷⁴ Algar, "Bahâeddin Nakşibend", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/459.

Kazasker Çelebi Muhyiddin'in daveti üzerine önce İstanbul'a gider sonra da Evrenos Bey'in torunu Ahmed Bey'in kendisini Vardar Yenicesi'nde (bugün Yunanistan sınırları içinde bulunan Yiannitsa) yaptırdığı hânkâha davet etmesi üzerine buraya geçmiş ve vefatına kadar burada kalarak tarikatını devam ettirmiştir.⁷⁵

Uşak'ta Nakşibendilik

Uşak'ta, Nakşibendiyye tarikatı muhtemelen Abdullah-ı İlâhî'nin tesiriyle başlamıştır. Daha sonra XIX. yüzyılda Ayıntabîzâde Hacı Ahmet Efendi'nin Uşak'a gelmesiyle tekrar canlanır. Ayıntabîzâde, Gaziantep'in tanınmış bir ailesine mensuptur. Zincirli Mahallesi'nde yaşayan ve "Külekçi Emir Oğlu" diye bilinen "Emirzâde" ailesine mensup bir zattır.⁷⁶

Ayıntabîzâde Hacı Ahmet Efendi Gaziantep'te ilk eğitimini aldıktan sonra öğrenimine Isparta'nın Yalvaç kazasındaki medresede devam etmiştir. Hocası, III. Selim devrinde yaşamış Nakşibendiyye tarikatı şeyhlerinden, Şarkıkaraağaç (Yalvaç) Müftüsü Karaağaçlı Ahmed Rüşdü Efendi (ö.1251/1835)'dir.⁷⁷

Ayıntabîzâde, Karaağaçlı Ahmed Rüşdü Efendi'den icazet aldıktan sonra Isparta Merkez'de bulunan eski adı Şih Hüseyin Efendi Medresesi olan Şakirzâde Medresesi'ne atanmıştır. Burada eğitim alanında yenilikler ortaya koymak istemişse de Ayıntabîzâde'nin bu tavrı halk tarafından hoş karşılanmamıştır. Bunun üzerine Isparta'yı terk etmek zorunda kalmış, Uşak kazasına gitmiştir.⁷⁸

1835'te⁷⁹ Ayıntabîzâde Ahmet Efendi aile efradı ve talebeleriyle kalabalık bir kabileyle Uşak'a gelmiş, metruk Necatiye medresesi yanına çadırları kurdu muştur.⁸⁰ Bu sırada İstanbul'dan âşar işlerini ihaleye memur olarak Hacı Ahmet Ağa adında bir adaşı Uşak'a gelmiş, Ayıntabîzâde'nin ilmine hayran olmuş, buradaki boş araziye satın alarak medrese yapması için hocaya vermiştir. Hoca da bugünkü Orhan Dengiz Anadolu Lisesi'nden Devlet hastanesine kadar olan mesire alanına (o zamanlar Koca Yazı ismiyle bilinir), camilişadırvanlı bir medrese, diğer köşesine de ikâmeti için ev yaptırmıştır.⁸¹

Halk arasında "Ayıntabîzâde /Anteplioglu Medresesi" olarak bilinse de kaynaklarda "Necatiye Medresesi"⁸² olarak geçen medrese, bir asra yakın hizmet vermiştir. Hacı Ahmet Efendi bu medresede son nefesine kadar ders okutmuş yüzlerce talebe yetiştirmiştir. Hacı Ahmet Efendi, hicrî 1200 tarihinde doğmuş 87 yıl yaşamıştır. Hicrî 1287 senesinde vefat etmiştir. Mezarı medrese içinde iken, bugün mezar taşı haricinde mezardan eser kalmamıştır. Bu mezar taşı da müze bahçesindedir.⁸³

⁷⁵ Öngören, "Osmanlı Türkiye'sinde Tarikatlar", 79.

⁷⁶ Abdülkerim Seber, "Antepli Ahmet Efendi'nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname'nin Metin, Tahkik ve Tercümesi", *Ağrı İslami İlimler Dergisi* 3 (2018), 34-35

⁷⁷ Seber, "Antepli Ahmet Efendi'nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname", 36.

⁷⁸ Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, 35

⁷⁹ Seber, "Antepli Ahmet Efendi'nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname", 35-36.

⁸⁰ Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, 35-36.

⁸¹ Tümer, *Uşak Tarihi*, 64.

⁸² Seber, "Antepli Ahmet Efendi'nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname", 36.

⁸³ Tümer, *Uşak Tarihi*, 64-65.

Tümer'in aktarımıyla, el yazması bir vesikadan, Hacı Ahmet Efendi'nin Nakşibendiyye tarikatının Uşak'taki resmî mümessili olduğunu öğreniyoruz. Vefatından sonra hem medreseyi hem de tarikat temsilciliğini oğlu Rasih Efendi devam ettirmiştir.⁸⁴

Uşak'ta, bir diğer Nakşibendî şeyhi, Çallı Ömer Efendi'dir. Çallı Ömer Efendi (1839-1894) küçük yaşta yetim kalmış, bir müddet Denizli Çal/Ortaköy'de kaldıktan sonra genç yaşta Uşak'a gelmiş ve Ayıntabîzâde Ahmet Efendi'nin medresesine girmiştir.⁸⁵ Ayıntabîzâde'den ilim tahsil etmiş ve kızı Ümmü Gülsüm Hanımla evlenmiştir. Daha sonra İstasyon Caddesi üzerinde, bugünkü Orman İdaresinin bulunduğu yerde, 1891 yılında geniş bahçesi olan bir arsa üzerinde yirmi odalı bir medrese kurmuştur. Kısa süre içerisinde ilmi, hali ve tavırlarıyla Uşaklıların saygı gösterdiği bir zat haline gelen Ömer Efendi, Nakşibendiyye tarikatına mensup olduğundan medresenin bir bölümünü de dergâh olarak kullanmıştır.⁸⁶

Uşak'ta bu tarikatı Ayıntabîzâde Hacı Ahmet Efendi, Oğlu Hacı Rasih Efendi, Çallı Ömer Efendi'den başka, Perdahçızâde Hacı Abdullah Efendi, Nafevizâde Hacı Mehmet Efendi, Tarakçızâde İbrahim Efendinin babası İsmail Efendi ve hanımı Halime Hanım, Balıkesirlizâde Hacı Abdullah Efendi, Hacı Sunullah Efendi ve hanımı Şerife hanım temsil etmiştir.

Günümüzde ise Nakşibendîlik, Nakşibendî-Hâlidîliğin değişik kolları tarafından temsil edilmektedir.

a. Menzil Cemaati

Cemaatin adı, Nakşibendî şeyhi Seyyid Muhammet Raşit Erol'un (ö. 02 Ekim 1993) tarikat faaliyetlerini yürüttüğü Adıyaman'ın Kâhta ilçesine bağlı Menzil (Durak) köyünden gelmektedir. Muhammet Raşit Efendi, babası Seyyid Abdülhakim el-Hüseyinî'den (ö. 1972) icâzet aldıktan sonra, tarikat faaliyetlerine başlamıştır. Menzil'in zaman içinde yurt içinden ve yurt dışından çok fazla ziyaretçi akınına uğraması, merkezi idareyi rahatsız etmiş, 1983 senesinde Muhammet Raşit Efendi, Çanakkale'nin Gökçeada ilçesine sürgün edilerek burada mecburi ikamete tâbi tutulmuş, bir süre sonra tekrar Menzil köyüne dönmesine izin verilmiştir.⁸⁷

Muhammet Raşit Efendi, 1993 senesinde vefat edince yerine kardeşi Seyyid Abdülbaki Efendi geçmiştir. Cemaat, tarikat amellerinin yanında eğitime ağırlık vermekte, Semerkand dergisi, Semerkand Yayınevi ve Semerkand TV ile hizmetlerini yurt içi ve yurt dışında sürdürmektedir. Uşak ilinde de temsilcilikleri ve çokça müntesibi bulunan cemaatin, Nakşibendî-Halidîliğin esaslarına bağlı bir biçimde tasavvufi hayat sürdürdükleri bilinmektedir.

b. İsmailağa Cemaati

İsmailağa adı, cemaatin başındaki Nakşibendî şeyhi Mahmut (Ustaosmanoğlu) Efendi'nin bir dönem imamlık yaptığı İstanbul Fatih Çarşamba'daki İsmailağa Camii'nden

⁸⁴ Tümer, *Uşak Tarihi*, 65.

⁸⁵ Mehmet Salih Erkek, "Uşak'ta İttihatçı Bir Mektep Müdürü: Ahmet Tahir Efendi (1876-1922)", *Tarih Okulu Dergisi* 9/26 (Haziran 2016), 190.

⁸⁶ Durma, *Evlialar Şehri Uşak*, 30-31.

⁸⁷ Necdet Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 678.

gelmektedir. Trabzon'un Çaykara ilçesinde doğan Mahmut Efendi, Ahıskalı Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1960) halifesidir.⁸⁸

İsmailağa Cemaati, Uşak'ta vakıf çatısı altında bir yandan tarikat faaliyetlerini sürdürürken, diğer yandan da Kur'an kurslarına ve medrese usulü eğitime ağırlık vermektedirler.

c. Erenköy (Altınoluk) Cemaati

Erenköy Cemaati diye bilinen Nakşibendiyye mensupları, Mahmut Sami Ramazanoğlu Efendi'nin bağlılarından oluşmaktadır. 1892'de Adana'da dünyaya gelen Sami Efendi, İstanbul'da Nakşibendî şeyhi Muhammed Esad Erbilî'ye (ö. 1931) intisap etmiş ve ondan hilâfet almıştır.⁸⁹

Yaşadığı dönemin baskıları sebebiyle Mahmut Sami Ramazanoğlu tasavvufi eğitim faaliyetlerini önceleri ev sohbetleri şeklinde gizlice yürütmüş, baskıların azaldığı dönemlerde ise cami vaazları şeklinde irşad görevine devam etmiştir. 1951 senesinde tekrar İstanbul'a gelen Sami Efendi, iki yıl sonra 1953 yılında önce hacca gider. Hacc dönüşünde Şam'a uğrayarak buraya yerleşir. Burada dokuz ay kadar kaldıktan sonra tekrar İstanbul'a döner. Sami Efendi'nin sohbet halkalarına değişik meslek ve seviyelerden insanlar katılıyordu. Şeyhliği müddetince Tahtakale'de bir şirketin muhasebesini tutuyor olması, onun iş çevreleriyle de ilişki kurmasını kolaylaştırmıştı. 1979 yılında Suudi Arabistan'a hicret eder ve ömrünün kalan kısmını orada geçirir. Şubat 1984 tarihinde Medine'de vefat eder ve orada defnedilir.⁹⁰

Sami Efendi'nin vefatından sonra Erenköy Cemaati'nin başına Musa Topbaş Efendi, ondan sonra ise oğlu Osman Nuri Topbaş geçer. 1986 Mart ayında da Altınoluk isminde aylık dinî-tasavvufî bir dergi yayımlamaya başlarlar. Ayrıca İstanbul'da Aziz Mahmud Hüdâyî Vakfını kurmuşlar ve bu vakıf aracılığı ile fakirlere yardım, öğrencilere yurt gibi hizmetlerde bulunmaktadırlar.⁹¹

Uşak'taki faaliyetleri, vakıf çatısı altında tarikat ve eğitim ağırlıklı olarak devam etmektedir.

2.3. Uşşâkıyye

Halvetiyye tarikatında "orta kol" olarak bilinen ve "Yiğitbaşı" ünvanıyla tanınmış Ahmed Şemseddin b. Îsâ Marmaravî tarafından tesis edilen Ahmediyye'nin kollarından olan Uşşâkîlik, Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî tarafından kurulmuştur.⁹²

Hasan Hüsâmeddin Uşşâkî'nin asıl adı Hasan, lakabı Hüsâmeddin'dir. Hüsâmeddin Uşşâkî, ilk dinî bilgileri ticaretle uğraşan babasından alır.⁹³ Daha sonra tahsiline Buhara medreselerinde devam eder.⁹⁴ Hüsâmeddin Uşşâkî Anadolu'ya gelmeden önce memleketinde

⁸⁸ Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 678.

⁸⁹ Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 676.

⁹⁰ Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 677.

⁹¹ Tosun, "Nakşibendiyye", *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, 677.

⁹² Muslu, *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*, 66.

⁹³ Mehmet Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/515.

⁹⁴ Tümer, *Uşak Tarihi*, 53

Nûrbahşiyye ve Kübreviyye şeyhlerinden feyiz almış ve 930/1524 yılında şeyhlik makamında bulunmuştur.⁹⁵

Babasının ölümünden sonra bir süre ticaretle meşgul olan⁹⁶ Hüsâmeddin Uşşâkî, Buhara'da kendisine varid olan bir rüyasında: "Boş yere ticaretin zahmetini çekmek hakikat ehli için zarar ve ziyandır. Arzun ahiret ticareti, yani Allah Teala'ya kavuşmak olsun. Gayen sonsuz sermayeyi elde etmek ise, dünya mallarından yüz çevir ve Anadolu şehirlerinden Uşak'ta oturan Ahmed-i Semerkandî'ye teslim ol!" denmiştir. Aylarca süren meşakkatli yolculuklardan sonra, Erzincan'a gelen Hüsameddin Uşşâkî, o sırada bu şehirde bulunan Ahmed-i Semerkandî'ye bağlanarak onun sadık bir talebesi olmuştur. Ahmed-i Semerkandî, Hüsameddin Uşşâkî'ye hilafetnâme vermiştir.⁹⁷ Sonra hocası ile birlikte yola koyulan Hasan Hüsameddin, Uşak'a varır. Şeyh Hüsameddin'i Uşak'ta karşılayan zât, günümüzde Uşak'ın Kabaklar köyünde türbesi bulunan Şeyh Alaeddin-i Uşşâkî olmuştur.⁹⁸ Hüsameddin-i Uşşâkî, Uşak iline elli yaşlarında gelmiş, burada yaklaşık elli yıl kadar hayat sürmüştür. Daha sonra Halvetiyyenin Sinâniyye kolu kurucusu Ümmi Sinan'dan hilafet almıştır.⁹⁹

Bir dönem III. Murat, Şeyh Husameddin'i İstanbul'a çağırır. Kendisi İstanbul'da önce Aksaray semtinde, akabinde Fatih Nişancı Mehmet tekkesinde son olarak da bugün Kasımpaşa'da Uşşâkî Âsitanesi¹⁰⁰ olarak bilinen bu tekke de irşâd faaliyetlerini sürdürmüştür.¹⁰¹ Fakat padişah aileleri, saray sultanlarının, vükelâ, vüzerâ hanımlarının istikballeri hakkında sık sık kerâmet sorularından bıkip usanan Hüsameddin Uşşâkî, bu durumdan uzaklaşmak için Hacca gider. Hac dönüşü 1001/1593'de Konya'da vefat eder.¹⁰² Cenazesi İstanbul'a getirilerek Kasımpaşa'daki tekkesinin hazîresine defnedilir.¹⁰³

Uşaklılar bu zatı çok sevmişler, vefatını duyunca onun gıyâbî cenâze namazını kılmışlardır.¹⁰⁴ Burma camiinin doğu kısmında kendisi adına bir makam yaptırmışlardır.¹⁰⁵

Uşak'ta bu tarikatın en önemli temsilcileri: Molla Abdullah Oğulları diye şöretleri bulunan ve Burma Caminin İmamı olan Abdullah Efendi, aynı aileden Hafız Cemâl Efendi, Şeyh Ali Dede, Yakup oğlu Araba Ustası Ahmet Efendi, Veli Kavasoglu, dâmadı yüzbaşı Mustafa Efendi, Balatlı oğlu Osman Efendi, Hasan Şengüler ve Ali Dedenin oğlu İsmail Öge'dir.¹⁰⁶

Bu kişiler tarikat âyinlerini hep Burma Camiinin bitişiğindeki hususi yerde yapmışlardır. Burası harap hale girince Ali Dede, kendi evinin bahçesine hususî bir hariciyye

⁹⁵ Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", 18/515.

⁹⁶ Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", 18/515.

⁹⁷ Bekir Semerci, *Uşşak'ın Gönül Sultanları*, (İzmir: Başsaray Matbaası, 2008), 15

⁹⁸ Tümer, *Uşak Tarihi*, 53-54

⁹⁹ Semerci, *Uşşak'ın Gönül Sultanları*, 17.

¹⁰⁰ İstanbul'da Uşşâkîliğin faaliyet gösterdiği ana tekke Hüsâmeddin Uşşâkî Tekkesi'dir. Kasımpaşa'da yer alan ve Pîr Hüsâmeddin Uşşâkî'nin türbesini barındıran bu tekke Uşşâkîliğin âsitanesi ve pîr makamıdır. XVI. yüzyılın son çeyreğinde Hüsâmeddin Uşşâkî tarafından kurulmuş, tekkelerin kapatıldığı 1925 yılına kadar aralıksız faaliyetine devam etmiştir. (Mahmud Erol Kılıç, "Uşşâkıyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012), 42/233.

¹⁰¹ Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", 18/515.

¹⁰² Tümer, *Uşak Tarihi*, 55.

¹⁰³ Akkuş, "Hüsâmeddin Uşşâkî", 18/515.

¹⁰⁴ Tümer, *Uşak Tarihi*, 55.

¹⁰⁵ Semerci, *Uşşak'ın Gönül Sultanları*, 27.

¹⁰⁶ Tümer, *Uşak Tarihi*, 55.

yaptırarak Uşşâkî tarikatı zikir ve ayinlerinin vefatına kadar (1925) burada yapılmasını sağlamıştır.

Yakın dönemde Uşak'ta Uşşâkîlik, Şeyh Abdurrahman Mutlu Efendi ve Manisa'da bulunan Mehmet Kahraman Efendi'nin müridleri ile devam etmiştir.

Sonuç

Kuruluşundan günümüze kadar tasavvuf ve tarikatlar, hemen hemen islam coğrafyasının her tarafına yayılmıştır. Selçuklular döneminde, Anadolu'ya giren tarikat mensupları, buldukları yörelerdeki halka örnek olmuşlar ve özellikle de İslam'ın yayılmasında öncü olmuşlardır. Bu bağlamda Ahîlik teşkilatı Uşak'ta da faaliyet göstermiş ve esnafın tasavvufi bir ahlak anlayışıyla hareket etmesini sağlamıştır. Uşak'ın Sivaslı ilçesinde türbesi bulunan Bektaşîliğin önemli temsilcilerinden Hacım Sultan ise günümüzde halen farklı illerden ziyaretçilerin uğradığı bir merkezdir. Ümmî Sinan'ın öncülüğünde temsil edilen Halvetîlik, onun halifeleriyle etkili bir biçimde Uşak'ta XVII. yüzyılda var olmuştur. Rifâîlik tarikatı ise XX. yüzyılda Uşak ve çevresinde Gedizli Şeyh Hafız Süleyman Efendi ile temsil edilmiştir. Yine Halvetîliğin bir kolu olan Şabanîlik, XX. yüzyılda Yamalızâde ile birçok müride ulaşmıştır.

Uşak'ta bir takım tarikatlar geçmişte olduğu gibi günümüzde de varlığını sürdürmektedir. Bir taraftan yaygın eğitim diyebileceğimiz sohbet ve dersler vasıtasıyla müntesiplerinin dini eğitim ihtiyacını karşılarken, diğer taraftan da eğitim ve öğretime katkı sağlamaktadırlar. Günümüzde faaliyetleri devam eden tarikatlar ise Kadirîlik, Nakşibendîlik ve Uşşâkîliktir. Kadiriyye'nin Halisiyye şubesi, Nakşibendîliğin ise Hâlidîyye kolundan gelen Menzil, İsmailağa ve Erenköy cemaatleri, tasavvuf kültürünü aktif olarak Uşak'ta hâlen sürdürmektedirler.

Kaynakça

- Akdağ, Mustafa. *Türkiye'nin İktisadî ve İçtimaî Tarihî*. 2 Cilt. Ankara: Barış Yayınları, 1999.
- Akkuş, Mehmet. "Hüsâmeddin Uşşâkî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/515. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Algar, Hamid. "Bahâeddin Nakşibend". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/458-460. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Algar, Hamid. "Nakşibendiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/335-342. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Azamat, Nihat. "Kâdiriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/131-136. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Bilgin, Azmi. "Sinâniyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 37/240-241. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Câmî, Abdurrahman. *Nefahâtü'l-Üns, Evliyâ Menkıbeleri*, trc. ve şerh: Lâmi Çelebi. haz. Süleyman Uludağ-Mustafa Kara. İstanbul: Marifet Yayınları, 1998.
- Coşan, M. Esad. *Hacı Bektâş-ı Velî ve Bektâşilik*. İstanbul: Server Yayınları, 2013.
- Çağatay, Neşet. *Bir Türk Kurumu Olan Ahilik*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1989.
- Çakır, Adalet. *Abdülkâdir Geylânî ve Kadirîlik*. 2 Cilt. İstanbul: İSAM Yayınevi, 2012.

- Çakır, Mehmet Saki. "Abdurrahman Halis Talebânî Kerkûkî ve Kitâbu'l- Meârif fî Şerh-i Mesnevî-i Şerîf Eseri". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/44 (Haziran 2016), 1346-1351.
- Çiftçi, Fazıl. *Hazreti Pîr Şeyh Şaban-ı Veli*. Kastamonu: Hazreti Pîr Şeyh Şabân-ı Veli Kültür Vakfı Yayınları, 2005.
- Dalkıran, Sayın, "Hacı Bektaş Veli'nin Önde Gelen Halifelerinden Hacım Sultan ve Velayetnamesi", 2. *Uluslararası Türk Kültür Evreninde Alevilik ve Bektaşilik Bilgi Şöleni Bildiri Kitabı*. Ankara: Gazi Üniversitesi Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Merkezi Yayınları, 2007.
- Durma, Abdulhalim. *Evlialar Şehri Uşak*. y.y., t.y.
- Erkek, Mehmet Salih. "Uşak'ta İttihatçı Bir Mektep Müdürü: Ahmet Tahir Efendi (1876-1922)". *Tarih Okulu Dergisi* 9/26 (Haziran 2016), 187-205.
- İbni Manzûr, *Lisanü'l-Arab*, Beyrut: Dâru Sadır, t.y.
- Kazıcı, Ziya, "Ahilik". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/540-542 İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Kılıç, Mahmud Erol. "Uşşâkıyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/232-233. İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
- Köprülü, M. Fuad. *Türk Edebiyatında İlk Mutasavvıflar*. Ankara: Akçağ Yayınları, 2003.
- Muslu, Ramazan. *Anadolu'da Tasavvuf Yolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- "Bektaşîyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 447-488. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Ocak, Ahmet Yaşar. "Hacım Sultan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 14/505-506. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Öngören, Reşat. "Osmanlı Türkiyesi'nde Tarikatlar". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*. ed. Semih Ceyhan. 55-94. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Öntuğ, Mustafa Murat. "Uşak'ta Ahîlik ve Ahî Kurumları." *Vakıflar Dergisi* 32 (2010), 143-154.
- Özköse, Kadir. "Nakşibendiyye Tarîkatı'nın Temel İlkeleri", *Keşkül Dergisi* 20 (2011), 4-7.
- Pakalın, Mehmet Zeki. *Osmanlı Târih Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı, 1993.
- Parmaksızoğlu, İsmet. *İbni Batuta Seyehatnamesi'nden Seçmeler*. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1971.
- Samarrâî, Yunus İbrahim. *Es-Seyyid Ahmed er-Rifai Hayatı ve Eserleri*. çev. Münir Atalar. 2. Baskı. Bağdat: Esad Matbaası, 1988.
- Seber, Abdülkerim. "Antepli Ahmet Efendi'nin Evlatlarına Yazdığı Vasiyetname'nin Metin, Tahkik Ve Tercümesi". *Ağrı İslami İlimler Dergisi*. 3 (2018), 34-48.
- Semerci, Bekir. *Uşşak'ın Gönül Sultanları*. İzmir: Başsaray Matbaası. 2. Baskı, 2008.
- Serin, Rahmi. *İslâm Tasavvufunda Halvetilik ve Halvetiler*. İstanbul: Petek Yayınları 1984.
- Sır, Ayşe Nur. "Halvetiyye-Şabaniyye Meşayihinden Uşaklı Mustafa Özyürek Hoca Efendi Hayatı Ve Tasavvufi Düşünceleri", *II. Uşak Sempozyumu*. 1/151-167. Uşak: Uşak Valiliği Uşak İli Kalkınma Vakfı Yayını, Ekim 2011.
- Şapolyo, Enver Behnan. *Mezhepler Ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Elif Kitabevi, 2006.
- Şen, Nurcan. "XVII. Asır Uşaklı Mutasavvıf Halveti Şairleri", *II. Uşak Sempozyumu*. 1/173-133. Uşak: Uşak Valiliği Uşak İli Kalkınma Vakfı Yayını, Ekim 2011.

- Tahralı, Mustafa. "Ahmed er-Rifâî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2/127-130. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Tatçı, Mustafa. "Hazret-i Pir Şeyh Şaban-ı Veli ve Şabaniyye". İstanbul: H yayınları, 2012.
- Tatçı, Mustafa - Kurnaz, Cemal. "Şâbân-ı Velî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/208-210. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.
- Taysi, Mehmet Serhan. "Ömer el-Halvetî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 34/65. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Tosun, Necdet. "Nakşibendiyye". *Türkiye'de Tarikatlar Tarih ve Kültür*, ed. Semih Ceyhan. 611-695. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Tümer, Haşim. *Uşak Tarihi*. İstanbul: Uşak Halk Eğitime Yardım Derneği Yayınları, 1971.
- Uludağ, Süleyman. "Abdülkâdir-i Geylânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/234-239. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Uymaz, Türkan. *Halvetiliğin Şabaniyye Kolunda Türk Musikisi*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Uzgur, Mustafa. *Velayet Bağının Gülü Eş-Şeyh Es-Seyyid Hafız Mustafa Uzgur Karsi*. İstanbul: Özgür Yardımlaşma Dostluk Ve Eğitim Vakfı, 2019.
- Varlık, Mustafa Çetin. "Yâkub Bey". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/278-279. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2021, 1 (1): 58-73

rusuhdergisi@usak.edu.tr

**Kâdî Abdulcebbar ve Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri
Yorumlama Yöntemleri**

***Kadi Abdulcebbar and Ebu'l-Muin En-Neseffî's Methods of Interpreting Narrative Evidence for
Ru'yetullah***

Mehmet Özel

Doktora Öğrencisi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

Phd Student, Kahramanmaraş Sütçü İmam University, Institute of Social Sciences

Kahramanmaraş, Turkey

mehmetozelli@hotmail.com

<https://orcid.org/0000-0002-7576-9469>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 26.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 18.06.2021

Yayın Tarihi/Published: 28.06.2021

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 58-73

Atıf/Cite as: Özel, Mehmet. "Kâdî Abdulcebbar ve Ebu'l-Muîn En-Neseffî'nin Ru'yetullah Konusundaki Nakli Delilleri Yorumlama Yöntemleri" [Kadi Abdulcebbar and Ebu'l-Muin En-Neseffî's Methods of Interpreting Narrative Evidence for Ru'yetullah]. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 1/1 (Haziran 2021): 58-73

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2021 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

KÂDÎ ABDULCEBBAR VE EBU'L-MUÎN EN-NESEFÎ'NİN RU'YETULLAH KONUSUNDAKİ NAKLÎ DELİLLERİ YORUMLAMA YÖNTEMLERİ

Öz

Bu çalışmamız, ru'yetullah (Allah'ın görülmesi) konusunu anlamaktan çok, İslâm kelâmında önemli iki şahsiyet olan Kâdî Abdulcebbar ve Ebu'l-Muîn en-Neseî'nin yorum yöntemlerini anlamaya yönelik olacaktır. Biri Mu'tezilî diğeri Mâtüridî olan ve mevzubahis konuda, farklı düşünen iki önemli müellifin konuyu nasıl bir nezaketle işledikleri gözden kaçmamaktadır. Ayrıca bu iki önemli müellifin İslâm kelâmında önemli bir tartışma konusu olan ru'yetullah meselesini hangi yöntemle tartıştıkları metot açısından büyük önem taşımaktadır. Bu çalışmamızda konunun işleniş biçimini iki müellifin bakış açısını karşılaştırarak açıklamaya çalışacağız. Bu karşılaştırmayı yaparken bir taraftanda naklî delilleri yorumlama yönteminin fikri alt yapıya getirdiği inceliği anlamaya çalışacağız. Her biri bu konuda zıt fikirlere sahip olmalarına rağmen konuyu ele alış biçimleri, ötekileştirmeden ve tekfirden uzak oluşları bizce önem taşımaktadır. İslami araştırmalarda bir yöntem çerçevesinde fikir beyan etmenin önemi, bu iki müellif karşılaştırıldığında kanaatimizce bir kez daha ortaya çıkmaktadır. Çalışmanın temel amacı iki müellifin kelâm açısından sahip oldukları konum ve naklî delilleri tartışma yöntemleri, ayrıca İslâm kelâmında yorumun dini tartışmalara getirdiği açılımın önemine vurgu yapmak olacaktır.

Anahtar Kelimeler: Ru'yetullah, Naklî Delil, Kâdî Abdulcebbar, en-Neseî, Mu'tezile, Mâtüridîlik.

KADI ABDULCEBBAR AND EBU'L-MUIN EN-NESEFI'S METHODS OF INTERPRETING NARRATIVE EVIDENCE FOR RU'YETULLAH

Abstract

In this study, will focus on understanding the methods of Kadi Abdulcebbar and Ebu'l-Muin En-Neseî, two Narrative evidence in Koran ve Hadits, rather than understanding the subject of ru'yettullah (facing God). It is not over looked how graciously the two important authors, one of them Mutezili and the other Maturidî, whot hink differently about this subject, deal with the subject. The method by which these two important authors discuss the issue of ru'yetullah, which is an important topic of discussion in Islamic apologetic theology, is of grea importance for the method. In this study, we will try to explain the way the subject is handled by comparing the perspective of the two authors. While making this comparison, we will try to understand the delicacy of the method to there search. Al though each of them has opposite opinions on this issue, it is important to us that their way of dealing with the issue is far from being alienated and contemplating. The importance of expressing ideas with in the frame work of a method in Islamic research emergeson cemore in ouropinion when these two authors are compared. The main aim of the study will be to emphasize the position and interpreting Narrative evidence of the two authors in terms of Kalam, and also to emphasize the importance of the interpret in Islamic theology.

Keywords: Ru'yetullah, Narrative Evidence, Kadi Abdulcebbar, Neseî, Mutazilah, Maturidiyah.

Giriş

Sözlükte görmek anlamına gelen ru'yet, İslâm kelâmında Ru'yetullah şeklinde izafet terkibi olarak kullanılır. Terim anlamıyla Allah'ın görülmesi, dünyada ya da ahirette görülmesi anlamına gelmektedir. Ru'yet; aynı zamanda kalple ya da gözle görmek, bakmak anlamlarında da kullanılır.¹ Ru'yet kelimesi, görmek anlamına gelirken Allah kelimesi ile terkip yapılarak Allah'ı görmek anlamında kullanılır. Kelâmcılar, bu kelimeyi dünyada, rüyada ya da ahirette gözle görmek anlamıyla tartışırken, tasavvuf ehli temaşa etmek, keyifle seyretmek anlamında kullanmışlardır.²

Bu mesele ilk olarak II/VIII. asırda Sümeniyye ile Cehm b. Safvân arasında geçen tartışmalarla başlamış, daha sonra diğer kelâm ekollerinin görüş beyan etmeleriyle devam etmiş, zaman içinde daha fazla kişi tarafından tartışılmış ve kelâm ilminin neredeyse temel tartışma konularından biri haline gelmiştir.³

İslâm kelâmının önemli konularından biri olan ru'yetullah meselesi daha sonraki dönemlerde Mu'tezile ile Ehl-i sünnet ekolleri arasında önemli bir tartışma konusu olmuştur. Mu'tezile, genel olarak Allah'ın gözle görülmesinin muhal olduğunu savunurken, Ehl-i sünnet kelâmcıları Allah'ın gözle görülmesinin aklen mümkün olduğunu, naklen de sabit olduğunu savunmuşlardır. Ehl-i sünnet kelâmcıları, Allah'ı görmenin aklen müstahil olmayıp mümkün olduğunu savunurken, bir taraftan Mu'tezile'nin tenzihçi anlayışına karşı, "görmenin" bila teşbih olacağını söylemiş, diğer taraftan Müşebbihe'nin teşbihçi anlayışlarına düşmemeye çalışmışlardır.⁴ Ayrıca gerek mezhepler, gerekse İslâm âlimleri bir konuyu ele alırken kendi mezhebi tasavvurlarını esas alarak değerlendirmişlerdir.⁵ Ru'yetullah konusunu aynı şekilde her mezhebin kendi Tanrı tasavvurları çerçevesinde değerlendirdiği görülmektedir. Bu çerçevede, ele aldıkları konularda zaman zaman zorlama te'viller yapıldığı da gözden kaçmamaktadır.

Ru'yetullah meselesi genel olarak üç ana başlık altında ele alınmıştır. Bunlar: Allah'ın dünyada görülüp görülemeyeceği, rüyada görülüp görülemeyeceği ve ahirette görülüp görülemeyeceği konularıdır. Her ne kadar üç ana başlık altında ele alınıyorsa da temel mesele Allah'ın ahirette görülüp görülemeyeceği meselesidir. Zira Allah'ın dünyada gözle görülemeyeceği konusunda kelâmcılar⁶ ile beraber İslam tasavvufçularının büyükleri de hem

¹ Seyyid Şerif Cürçânî, *Kitâbu't-ta'rifât* (Beirut: Daru'l- Kutubi'l- İlmiyye, 1995), 109; Muhammed b. Mükerrerem İbn Manzur, *Lisanu'l-Arab* (Beirut: Daru's-Sadr, 16 Cilt, Trs.), 16/291.

² Talat Koçyiğit, *Kur'an'da ve Hadiste Ru'yet Meselesi* (Ankara: A.Ü.İ.F Yayınları, 1974), 7; Bekir Topaloğlu – İlyas Çelebi, *Kelam Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2015), 268; Süleyman Uludağ, *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf* (İstanbul: Dergah Yayınları, 1992), 70-72.

³ Temel Yeşilyurt, "Ru'yetullah" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/311-314.

⁴ Ebu Muhammed b. Abdurrahman İbn Nuhas, *Ru'yetullah*, thk. Allaaddin Ali Rıza (Riyad: Darul Ulum, 1996), 25; Selim Özarlan, "Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Meselesi ve Diriliş Konusu ile İlişkisi", *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 11/1 (Bahar 2001), 275-293.

⁵ Muzaffer Barlak, "İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Güz 2017), 571.

⁶ Ebu Mansur el- Maturidî, *Kitabu't-tevhid*, çev. Bekir Topaloğlu (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 98-109; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *el-İbane an usuli'd-diyane*, thk. Naci Suveydi (Beirut: Mektebetu'l-Asriyye, 2009), 25-31; Ebu'l-Hasen el-Eş'arî, *Kitabu'l-luma' fi reddi alâ ehli'z-ziyeg ve'l-bid'a*, thk. İzeddin Sirvan (Lübnan: Daru Lubnan, 1987), 110-115; İmamü'l-Harameyn el-Cüveynî, *Lumau'l-edille*, thk. İzeddin Sirvan (Lübnan: Daru Lubnan, 1987), 191-192.

fikirdir. İlk dönem ve en önemli mutasavvıflar Allah'ın gözle, yahut kalp gözüyle dünyada görülmesinin mümkün olmadığını savunmuşlardır.⁷

Hemen her konuda ifrat ve tefrit görüşler olduğu gibi ru'yetullah meselesinde de ifrat ve tefrite kaçan görüşler olmuştur. Ancak, İslâm kültürünün ve ilim geleneğinin yapısı gereği bir metodoloji çerçevesinde şekillenen bakış açıları -zıt görüşleri ifade etseler de- te'lif imkanı sunmuşlar ve aşırılığa düşmemişlerdir. Mesela; ünlü mutasavvıf İbn Arabî (ö. 543/1148) bu meselede hem Ehl-i sünnet hem de Mu'tezile'nin haklı olabileceğini söyler. Zira bu konu, tasavvurla ilgilidir. Allah zahirdir diyen onun zahirini görmüş olur, batındır diyen de konuyla ilgili nasları ona göre te'vil etmiş olur. Ru'yetin, müşahade demek olduğunu, ben Allah'ı müşahade ettim diyenin yalanlanamayacağını, çünkü ru'yetin gerçekleşmemesinin temel sebebinin hadîs olanın eksik olması ile ilgili olduğunu savunmuştur.⁸ Bu yönüyle bakıldığında İbn Arabî'nin her iki görüşü te'lif ettiği görülmektedir. Bu tavır bir bakıma tasavvuftaki içkin tanrı anlayışıyla da alakalı olsa gerektir. Zira Kelâm açısından bakıldığında, daha çok aşkın ve münezze bir tanrı tasavvuru savunulmakta ve bu tavır çoğu zaman tenzihçi bir noktadan bakmayı gerektirmektedir.

İbn Rüşd (ö. 595/1198) de bu konunun aslında tasavvurla alakalı olduğunu söylemektedir. Zira âlimler ayetleri te'vil ederek Allah'ın görülemeyeceğini anlayabilirler fakat çoğunluk şeriatın zahirine göre anlayacağı için, Allah'ı göreceklerine inanabilirler. Çünkü şeriatın zahiri bunu söylemekte ve Allah'a el, yüz gibi uzuvlar atfetmektedir. Dolayısıyla halkın çoğunun bu şekilde anlamasına engel bir durum yoktur.⁹

Ru'yet meselesinde bazı guruplar ise te'vilin her türlüünü reddetmiş hatta tekfir edenler bile olmuştur. Zira kendilerine göre nassla sabit olan bir konunun reddi, bir itikad meselesi olarak görülmüştür. Çünkü onlara göre haber-i vahidle sabit olan konuların reddi tekfiri gerektirmektedir.¹⁰ Bu şekilde bir bakış açısının entelektüel bir tartışmaya imkân tanımayacağı açıktır. Ancak kelimacılar çoğunlukla konu etrafındaki haberlerin delillerin ya delalet ya da sübut açısından zannî olduklarını kabul etmişlerdir. Bu açıdan aklî delalet caiz olmaktadır.

Çalışmamız açısından bakıldığında ise bu konu etrafındaki aklî delilleri ve bu delillerin iki önemli düşünür tarafından yorumlanış biçimleri ele alınmaya çalışılmıştır. Bilindiği üzere kelâmda iki önemli delil vardır. Bunlar; aklî ve naklî delillerdir. Naklî delil denince ayet ve hadislerin akla geleceği açıktır. İslâm kelâm düşüncesini oluşturan ayet ve hadislerin hangi saikler çerçevesinde anlaşılacağı önemli bir sorundur. Geçmişte İslâm düşüncesine yön vermiş iki kelâm geleneğinin güçlü iki müellifinin konuya nasıl yaklaştıkları ve delilleri kendi tasavvurları çerçevesinde nasıl yorumladıkları büyük önem taşımaktadır. Bu açıdan biz ru'yetullah meselesinde naklî delillerin nasıl yorumlandığını ele almaya ve tartışmaya çalışırken, diğer konularda da belli bir yöntemin gerekliliğine vurgu yapma kaygısını taşımaktayız.

Ru'yetullah konusu ile ilgili çeşitli çalışmaların olduğu görülmekle beraber, yapılan çalışmalar daha çok konunun anlaşılmasına yöneliktir. Ancak, biz çalışmamızda konunun anlaşılmasından çok, konunun özellikle mevzubahis iki müellif tarafından işleniş biçimini, konu ile ilgili naklî delillerin nasıl yorumlandığını, müelliflerin kendi eserleri çerçevesinde tespit etmeye ve iki müellif arasında karşılaştırma yapmaya çalışacağız. İki müellifle ilgili kısa bilgiler verdikten sonra, müelliflerin delillerine bunları yorumlama biçimlerine yer vereceğiz.

⁷ Ferzende İdiz, "Sufilere Göre Ru'yetullah Meselesi", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2468-2472.

⁸ Muhyiddin İbnu'l-Arabî, *Kitabu'l-ma'rife*, çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş (İstanbul: İz Yayınları, 2009), 31-33.

⁹ İbn Rüşd, *el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille* (Beyrut: Merkezu'd-Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiya, 1997), 158-159.

¹⁰ Abdulaziz Racihi, *Şerhu'r-Rasaili Muhammed b. Abdulvehhab* (Riyad: Daru'l- Abdulaziz er- Racihi, 2016), 255-256.

1. Kâdî Abdulcebbar

Asıl adı; Ebü'l-Hasen Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed b. Abdilcebbar el-Hemedânî (ö. 415/1025) olan müellif, 'Kâdî Abdulcebbar' künyesiyle meşhur olmuştur. İran'ın batısındaki Hamedan'ın Esterabad bölgesinde dünyaya gelmiştir. Hicrî 415 (1025) yılında vefat eden müellifin 90 küsur yıl yaşadığı bilgisi göz önünde bulundurularak 320-325 (932-937)'li yıllarda doğduğu kabul edilir.¹¹

Hadis dersi almak için ilim yolculuğuna başlayan Kâdî Abdulcebbar, başlarda Eş'arî iken, fıkhıta da Şafî mezhebine mensuptur. Ancak daha sonra Mu'tezilî Ebu Haşim el-Cübbâî'nin (ö.321/933) talebesi olan İbrahim b. Ayyaş'ın (ö.386/996) derslerine katılarak onun fikirlerinden etkilenmiş ve Mu'tezile mezhebini tercih etmiştir.¹²

Buveyhî hükümdar Müeyyidü'd-Devle'nin veziri olan Sahib b. Abbad(ö.385/995) Mu'tezilî âlimleri korumakla ve himaye etmekle meşhurdur. Kâdî Abdulcebbar'ın kadî'l-kudat makamına atanmasını da Sahib b. Abbad sağlamıştır. Sahib b. Abbad'ın vefatı üzerine Kadî'l-kudatlık makamından azledilen Kâdî Abdulcebbar bu tarihten sonra vefatına kadar Rey'de kalmış ve zamanını te'lif ve tedrisle geçirmiştir.

Çok fazla eser te'lif ettiği bilinen Kâdî Abdulcebbar'ın çok az eseri günümüze kadar gelmiştir. Bununla beraber kaynaklarda kendisine birçok eser de atfedilmektedir.¹³ Muhammed Amara *Usûlu selâse*'yi yayımladığı derleme niteliğindeki çalışmasında müellife 69 eser atfetmektedir.¹⁴ Mu'tezile kelamının en verimli müelliflerinden biri olan KâdîAbdulcebbar, aynı zamanda birçok akademik çalışmaya da konu olmuştur.

Kelam, Fıkıh, Dinler Tarihi ve Tefsir gibi birçok alanda eserler vermesi de müellifin bir diğer önemli vasfıdır. Eserlerinin bir kısmı günümüze kadar gelen ender Mu'tezilî âlimlerden biri olması yönüyle de önemlidir.

Müellifin, bize ulaşan eserlerinden olan *el-Muğni*, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, *el-Muhtasar ala Usûlu selâse* adlı kitapları çalışmamız açısından mesned olacaktır.

2. Ebu'l-Muîn En-Neseî

Ebu'l-Muîn Meymûn b. Muhammed b. Muhammed b. Mu'temid en-Neseî (ö.508/1115) 406/1047 yılında Neseî'te doğdu. Neseî nitelemesi nispet ifade etmektedir. İlim geleneği olan bir aileden gelen Neseî, Mâtüridî mezhebinin en önemli âlimlerinden kabul edilir. Mezhebe olan katkısı yadsınamaz derecededir. Ebu'l-Muîn künyesi Ebu'l-Main şeklinde de ifade edilmiştir. Ancak doğrusunun Ebu'l-Muîn olduğu kaynaklarca kabul edilir.

Hanefî-Maturidî düşüncesine bağlı güçlü bir ilim geleneğinden gelen Neseî, hem çok önemli hocalardan ders almış hem de Hanefî- Mâtüridî ekolü açısından önemli yere sahip olan âlimlere hocalık yapmıştır. 25 Zilhicce 508 (22 Mayıs 1115) tarihinde büyük bir ihtimalle Buhara'da vefat ettiği kaynaklarda yer alır.

Mâtüridî mezhebini yeniden yorumlayan Neseî, eserlerinde zaman zaman anlaşılması zor bir retorik kullanır. Güçlü dili, kendine mahsus ifade biçimi, semantik tahlilleri ile Kelâm alanında kendine has bir üsluba sahiptir. Kelâm alanındaki çalışmaları yanında, Fıkıh ve Fıkıh

¹¹ İlyas Çelebi, "Kâdî Abdulcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001) 24/107; İlyas Çelebi, *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002), 205-208.

¹² Çelebi, "Kâdî Abdulcebbar", 24/105-106.

¹³ Kâdî Abdulcebbar, *el-Muğni fî ebvabi't-tevhid ve'l-adl* (Kahire: Daru'l Kutubu'l-İlmiyye, 1965), 4/4-5; Tahsin Görgün, "Kâdî Abdulcebbar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2001), 24/ 110-111.

¹⁴ Muhammed Ammara, *Resâilu'l-adl ve't-tevhid* (Kahire: Daru'ş-Şuruk, 1977), 32.

Usûlü alanında da önemli eserler te'lif etmiştir.¹⁵ Kelâm ile ilgili eserleri olan; *Bahru'l-kelam, Tabsiratu'l-edille, et-Temhîd fî usulî'd-din et-Temhîd li kavaidi't-tevhîd* adlı eserleri, çalışmamıza mesned olacaktır.

Hanefî, Mâtüridî düşüncesinin Kelâm ve Fıkıh Usulünü bir arada işleyen üslubu, Neseî'de de net bir şekilde göze çarpar. Fikirleri ile adeta Mâtüridî'nin farklı bir tarzda, yeniden ifadesi olan Neseî için Kerramî diyenler olsa da, bu uzak bir ihtimal olarak durmaktadır. Eserlerinde zaman zaman Kerramîlere eleştiriler de yapmıştır.¹⁶

Ehl-i sünnet Kelâm mezheplerinden kabul edilen Mâtüridîliğin en önemli ikinci âlimi kabul edilen Neseî, bütün bu saydığımız yönleri ile dikkatleri celb eden bir öneme sahiptir. Ayrıca Neseî hem peygamberliğin ispatı, hem bilgi teorisi hem de Mâtüridîlerin görüşlerini muhalif görüşlere karşı savunmakla da büyük önem taşımaktadır. Mâtüridî mezhebi açısından mutekaddimun kelâmcıların son halkası olarak da kabul edilir. Bu dönemden sonra taklit dönemi başlamış yeni eserler eskinin tekrarı olmaktan öteye gidememiştir. Bu açıdan da Neseî, hem Kelâm geleneğinde hem de Mâtüridî geleneğinde önemli bir yere sahiptir.¹⁷

3. Kâdî Abdulcebbar'ın Ru'yetullah Konusu ile İlgili Naklî Delilleri Yorumlaması

Bilindiği gibi Mu'tezilî kelâmcılar tecsim ve teşbihi diğer Kelâm ekollerinden farklı yorumlamışlardır. Allah'ın bir yönde olması, bir şeye hulul etmesi, araz olması yahut herhangi bir cisme benzemesi akla aykırıdır. Bu sebepten, Allah'ın görülüyor olması da akla aykırıdır. Zira onun görülebileceğini söylemek veya bunun aklen caiz olduğunu iddia etmek, ona bir mekân atfetmek demektir ki bu da teşbih ve tecsim demektir.

Mu'tezile'nin Allah'la ilgili tasavvurlarına bakıldığında aşırı tenzihçi bir anlayış çerçevesinde geliştiği görülür. Allah'ın görülebilmesi ile ilgili görüşleri de bu aşırı tenzihçi anlayış çerçevesinde şekillendirmişlerdir.¹⁸ Bu tenzihçi anlayış soyutlayıcı bir tanrı tasavvuruna sahip olmalarına sebep olmuştur.¹⁹

Bu tenzihçi anlayışın tam karşısında müşebbihe vardır ki bunlar Allah'ın görülebileceğini ve görülebilmesi için cisim olması gerektiğini söylemişlerdir. Bu açıdan Kâdî, asıl tartışmalarının bunlarla olmadığını, çünkü kendilerinin asıl itirazının zaten bu anlayışa olduğunu, Allah'ın cisim oluşuna itiraz ettiklerini söyler. Kâdî: "Zira Allah'ın cisim olduğunu söyleyenlerin ciddiye alınacak bir tarafları yoktur. Bizim asıl tartışmamız Allah keyfiyetsiz görülecektir diyen Eş'arîlerdir," diyerek aslında mücessimeyi çok da ciddiye almadıklarını ifade etmek istemiştir. Bir diğer yönüyle bakıldığında mücessime "Allah cisim olmasaydı görülmezdi" derken, Mu'tezile "Allah cisim olmadığı için görülmeyecektir" iddiasında bulunmaktadır. Kâdî Abdulcebbar; cismaniyet üzerinde bir ittifakın olduğunu ve dolayısıyla ru'yetin bilakeyf olacağını savunan Eş'arîlerin söylediklerinin bir mantığının olmadığını, teşbih ve tecsim düşmeden ru'yeti savunmanın imkânsız olduğunu savunur.²⁰

Kâdî Abdulcebbar; bu anlayış ile ru'yetullah meselesini ele alır. Kâdî'ya göre; kadim olanın tevhidi, üç önemli şarta bağlıdır. Bunlar: Cüzlerden oluşmaması yani araz olmaması, onunla beraber başka bir kadimin olmaması yani kendinden başkasına benzememesi ve

¹⁵ Yusuf Şevki Yavuz, "Neseî Ebu'l-Muîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/568-570,

¹⁶ Neseî, *Tabsira*, 1/ 13, 65, 103, 158, 215, vd.

¹⁷ Ebu'l- Muin en-Neseî, *Tabsiratu'l-edille fî usulî'd-din* (Ankara: DİB Yayınları, 2004), 1/13-18.

¹⁸ Fatma Ceran, "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018)107; "Veysi Ünverdi, Kâdî Abdulcebbar'ın Ru'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları", *Bilimname* 18/1 (2015), 205-206.

¹⁹ Abdulhamit Sinanoğlu, "İslam Düşüncesinde Benzetmecî Gurupların Allah Tasavvuru", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2005), 81.

²⁰ Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu'l-Usulî'l-hamse; Mu'tezile'nin Beş Esası*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013), 2/375.

sıfatlarının kendinden olmasıdır.²¹ Bu açıdan bakıldığında Yüce Allah'ın görülecek olması kendinden başka varlıklara benzeme olarak değerlendirilmiş ve teşbihe düşmek olarak yorumlanmıştır ki bu anlayış, Allah'ı tenzih etme anlayışına aykırıdır. Teşbih, İslâm'ın temel ilkesi olan tevhid anlayışını zedeleyici bir bakış açısı olarak değerlendirilmiştir.

Ancak, temel ilke olan tevhid anlayışına aykırı değerlendirmeler bile, bir metodoloji takip edildiği müddetçe tekfir edilmemiş, farklı bir metodoloji ve aklî ilkelerle tartışma konusu yapılmıştır. Bu açıdan te'vilin İslâm düşüncesinde önemli bir işlev gördüğü gerçeği göz ardı edilmemelidir. Aynı şekilde metottan yoksun bir te'vil anlayışının ise dini anlayışta bir temelsizliğe sebep olacağı unutulmamalıdır.

Örneğin, Kâdî bu konu ile ilgili kimsenin tekfir edilemeyeceğini söylemektedir. Çünkü bu konunun sıhhati aleyhine naklî bir delil yoktur. Dolayısıyla bir kişi Allah'ın görülemeyeceğini bilmeyebilir bu sebepten dolayı kimse cahillikle de suçlanamaz. Nitekim Hz. Musa'nın durumu böyledir. Görülenin görülür olması sebebiyle özel bir durumu yoktur. Bu sebeple Musa'nın bunu bilmemesi cehalet olarak değerlendirilemez ki bu diğer insanlar için de böyledir.²² Müellifin bu söylemi, yorumlama metodunun kişiye ve topluma nasıl bir tartışma alanı açtığına açık bir örneğidir. Neseffî'nin de meseleyi aynı anlayışla işlediği görülecektir.

Bu konu ile ilgili genel metodunu incelersek, konuya başlamadan önce bir bilgi teorisi sunduğu da gözden kaçmamaktadır. Örneğin *Şerhu'l-Usuli'l-hamse*'de şöyle demektedir: "Ru'yetullah konusunda hem naklî hem de aklî delille istidlâlde bulunmak mümkündür. Çünkü naklî delil onun aleyhine değildir."²³ Son cümleden bakıldığında müellifin naklî delili aklî delilden evla gördüğü de görülmektedir. Ancak söz konusu naklî delil; delaleti ve sübutu açısından kati olmalıdır. Zira ileriki süreçte, Kâdî'nin hem delalet hem de sübut bakımından karşıt delillere çeşitli eleştiriler yaptığı hemen görülecektir. Delillerin anlaşılmasında büyük önem taşıyan bu metodoloji, kanaatimizce keyfi te'vile de imkan tanımamaktadır.

Kâdî'nin naklî delillerle ilgili yorumlarını ele alırken mümkün olduğunca özetlemeye çalışacağız. Çünkü yorumların tüm genişliği ile verilmesi çalışmamızın amacı açısından gereksiz olacaktır.

Çalışmamızın bu kısmında sırası ile naklî delilleri vererek konuyu ele almaya çalışacağız: (رب أرنى أنظر إليك)²⁴ ayetinde, Hz. Musa'nın "*bana kendini göster seni göreyim.*" dediğini görmekteyiz. Kâdî, bu ayetin muarızlar tarafından "eğer Allah'ı görmek imkânsız olsaydı bir peygamber böyle bir şeyi talep etmezdi." şeklinde yorumlandığını ancak burada zaten ayetin devamında (لن ترانى) "*sen beni göremezsin*" denildiğini, buna rağmen bu şekilde bir te'vilin zaten imkânsız olduğunu söylemiştir. Burada Allah'ın görülmesinin imkânsız olduğu Peygambere değil, halka söylenen bir sözdür. Dolayısıyla halk ikna olsun diye söylenmiştir. Çünkü onlar, peygamberin sözü ile ikna olmamışlardır. Bunun böyle olduğu zaten ayeti kerime ile net bir şekilde izah edilmiştir;²⁵ "*Kitap ehli senden onlara gökten bir kitap indirmeni istemektedirler. (Oysa) Musa'dan bundan daha büyüğünü istediler; Bize Allah'ı açık bir şekilde göster dediler de onlarzulümlerinden dolayı bir saika aldı.*"²⁶ Daha önce de ifade edildiği gibi, görülenlerin görülür olmaları sebebiyle özel bir durumları olmadığı için bu konuda bilmemek cehalet sayılmaz ya da Allah'ın görülebilir olduğunu söylemek tekfiri gerektirmez.²⁷ Ayrıca

²¹ Kâdî, *el-Muğni*, 4/241.

²² Kâdî, *Şerh*, 375.

²³ Kâdî, *Şerh*, 375.

²⁴ el-A'râf, 7/143.

²⁵ Kâdî, *el-Muhtasar*, 221; *el-Muğni*, 4/165-168.

²⁶ en-Nisâ, 4/153.

²⁷ Kâdî, *Şerh*, 375; *el-Muğni*, 4/ 168, 196-197.

Musa "bana kendini göster" derken bana varlığının delillerini itiraz edilemez derecede göster demek istemiştir. Yani "seni zarurî olarak bileceğim" ayetleri gösteranlamında söylemiştir.²⁸

Hız. Musa'nın durumu, tıpkı İbrahim kıssasında olduğu gibi zor olan teklifi kolaylaştırmak içindir. Allah'ın emrini daha kolay anlamak istemiştir. Ancak şu farkla ki İbrahim'in talebi, mümkün olduğu için karşılanmış, Musa'nın teklifi ise mümkün olmadığı için karşılanmamıştır. Musa talebinde hata ettiğini anladığında ise tövbe etmiştir.²⁹

Metot açısından bakıldığında; Kâdî bu ayeti, sözlük ve kelime anlamlarına vurgu yaparak ve ayeti ayete delil getirerek yorumlamaya çalışmıştır. (وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة)³⁰ Kâdî, bu ayeti ru'yete delil olarak getirenlerin yanıldığını söyler. Zira onlar, insanların Rablerini görmek için bekledikleri gibi yanlış bir yorum yapmışlardır. Ancak sahabeden Emiru'l-mü'minîn (Hz. Ali), ve İbn Abbas'tan ve tabiinden geldiği şekliyle onların Allah'ın rahmetini, sevabını bekledikleri anlamına gelir. Çünkü buradaki nazire kelimesi bekleme anlamına da gelebilir, sahabe ve tabiin böyle anlamıştır.³¹ Ayette direk gözle müşahede ifade edilmediği için sahabenin anladığı şekliyle anlamak daha uygundur demek istemektedir. Buradan Kâdî'nin, sahabe kavlini önemli bir delil olarak kabul ettiği anlaşılmaktadır.

Ayette nazar kelimesi hiç şüphesiz idrak anlamında kullanılmıştır. Nazar etmek; bir şey hakkında düşünmek, ona merhamet edip bakmak, bir şeyi beklemek, ya da görmek anlamlarında kullanılır. Fakat ayette bu anlamların hiçbiri kast edilmemiştir. Çünkü bir şey hakkında düşünmek, ila (إلى) harfi ile değil, fi (في) harfi ile ifade edilir. Merhamet edip bakmak anlamında olması da mümkün değildir, çünkü Allah yücedir ve bundan münezzehtir. Beklemek anlamında olması da doğru değildir, zira beklemek; gam ve hasret ifade eder bu ise cennet ehli için caiz değildir. Görme anlamına gelince bu zahiri anlamıdır, fakat ayetin zahiri anlamıyla anlaşılıp vechi görmek anlamında yorumlanması caiz değildir. Çünkü görmek göz bebeklerinin bir şeyi görmek için hareket edip onunla temas kurması demektir ki, bu da görünüme mekân atfetmek olur. Bu ise Allah için muhaldir.³² Kâdî ayeti yorumlarken son tahlilde tenzih anlayışı çerçevesinde olaya yaklaşmıştır. Dolayısıyla mezhebin bakış açısı her zaman ön planda olmuştur.

(لا تتركه الأبصار وهو يدرك لأبصاراً)³³ ayeti kerimesi ru'yeti inkâr edenlerin en önemli dayanağıdır. Bu açıdan Kâdî, gözle görme ile idrakin aynı anlama geldiğini söyler. Bu, sözlüklerde böyledir, sözlükler bu konuda kesinlikle ihtilaf etmezler, dolayısıyla, "bu konu ile ilgili tartışmanın bu açık nass sebebi ile kesilmesi gerekir."³⁴ Ayrıca, idrak kelimesi göz kelimesi ile birlikte kullanılması durumunda başka bir anlama gelme ihtimali yoktur, demektedir.³⁵ Ayet-i kerimede de idrak gözler kelimesi ile birlikte kullanılmıştır. Bu sebeple ayetin farklı bir şekilde anlaşılması mümkün değildir. Zaten "gözler onu idrak edemez" demek, gözle görmenin mümkün olmadığı ve başka şekilde idrak edileceği anlamına gelmektedir. İdraktan kastın; başka şekilde olması ihtimali daha fazladır. Çünkü her idrak, görmek değildir.³⁶

Ayetin buradaki yorumuna bakıldığında sözlük anlamı ve anlam derinliği çerçevesinde bir yoruma başvurduğu görülür. Ayetlerin mezhebin bakış açısı çerçevesinde geniş bir te'vil anlayışıyla analiz edildiği görülür. (كلا عن إنهم ربه يومئذ لمحجوبون)³⁷ bu ayette ise, Allah'ın

²⁸ Kâdî, *el-Muğni*, 4/161-162.

²⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 4/218.

³⁰ *el-Kıyame*, 75/22-23.

³¹ Kâdî, *el-Muhtasar*, 220; *el-Muğni*, 4/213-214.

³² Kâdî, *el-Muğni*, 4/197-202.

³³ *el-En'am*, 6/103.

³⁴ Kâdî, *el-Muhtasar*, 220.

³⁵ Kâdî, *Şerh*, 387; *el-Muğni*, 4/139-145.

³⁶ Kâdî, *el-Muğni*, 4/150-151.

³⁷ *el-Mutaffifin*, 83/15.

rahmetinden ve nimetlerinden mahrum oldukları kast edilir. Çünkü eğer Allah'ın görülmesi kast edilir dersek, onun bir yerde duran bir cisim olduğunu iddia etmiş oluruz ki Allah hakkında böyle bir şey demek küfrü gerektirir.³⁸ Ayrıca Kâdî, bu ayette mefhumu muhalifin esas alındığını söyler. Yani Kâfirler mahrum olduğuna göre Müminler mahrum olmayacaktır yorumu yapmak hitab (mefhumu muhalif) delili ile delalet getirmek anlamına gelir ki, bu delil furû da (usulü fıkıh) bile geçerliliği tartışmalı bir delildir. Böyle bir delile “usulî'd-din” gibi asıl konularda itimat edilmesi doğru değildir.³⁹

Bu ayetin yorumunda ise iki önemli yorumlama yöntemi görmekteyiz. Birincisi; mezhebi bakış açısının esas alındığı delildir ki burada tenzih doktrini devreye girmiştir. Diğer delil ise; fıkhîta geçerliliği tartışmalı olan bir delilin akide konusunda delil getirilmesi bir çelişki olarak sunulmaktadır. Hitap delilinin akide konusundaki geçerliliği sorgulanmaktadır. (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة)⁴⁰ ayetinde ziyade kelimesinin Allah'ın yüzünü görmek anlamına geldiği söylenmektedir. Ancak bu yorum doğru değildir. Çünkü “kim bir iyilikle gelirse ona on misli vardır”⁴¹ ayetinden de anlaşılacağı gibi iyiliklerin katlanması anlamına gelir. Hem başka ayetler, hem de bize gelen rivayetler bunun böyle anlaşılması gerektiğini salık verirler. Ziyade kavramından Allah'ın yüzünün görülmesinin anlaşılması aklen muhaldir ve teşbih tehlikesine yol açar.⁴²

Ayetlerin yorumunda dikkat edildiğinde dilin, metodun el verdiği kadarıyla te'vil yapılmakta, usul yönüyle imkânlar mertebesinde karşıt görüşler sorgulanmakta, fakat te'vile imkân bırakmayan durumlarda ise mezhep görüşleri devreye girmektedir. Yani yorumda zorlanılan durumlarda teşbih ve tescimin caiz olmadığı söylenmektedir. Dolayısıyla mezhebî endişeler ön plana çıkmaktadır.

Kâdî, eserlerinde ilgili hadislerle de yer vermiştir. “Siz Allah'ı ayın on dördünü görür gibi göreceksiniz. Onu görme konusunda bir zahmet çekmeyeceksiniz.”⁴³ hadisinin muarızlar tarafından ru'yetin cevazı için delil getirildiğini söyleyen Kâdî: sıhhati hakkında tartışma olan bir hadisin Kur'an'a muarız olduğunu ve delil olamayacağını söyleyerek hadisi metin tenkidine tabi tutar. Kur'an'a ters düşen bir hadisin delil kabul edilmesini bir tezat olarak sunan Kâdî, ayrıca hadisi farklı yönleriyle de tenkit eder. Burada hadisi Kur'an'a arz ettiği de söylenebilir.

Söz konusu hadisin hüccet olma değeri açısından da tenkit edildiğini görmekteyiz. Bu hadisin ve buna benzer diğer hadislerin ahad birer haber olduğunu söyler. Dolayısıyla ahad bir haberin Kur'an'la çelişmesi durumunda delil olamayacağını ifade eder.⁴⁴ Kur'an'ın imkânsız saydığı bir şeyi ahad bir haberle mümkün kılmak, doğru değildir. Bu haber sahih olsa dahi ru'yetin ilim anlamında anlaşılması gerektiğini, bunun sözlük açısından da mümkün olduğunu ifade eder. Ona göre bu hadis; insanların ahirette, istinbat ve nazara başvurmadan zaruri bir bilgi ile Allah'ı bilecekleri anlamına gelmektedir, yoksa görmek kast edilmemiştir. Burada kast edilen idraktır. Kâdî'ya göre bu hadisin başka türlü te'vili mümkün değildir.⁴⁵

Hadisi, hem delalet değeri yönüyle hem de metin tenkidi yaparak değerlendiren Kâdî, başka bir yerde ise ravisi açısından tenkide tabi tutar. Hadisin ravisi olan Kays b. Ebi Hazim'in iki yönden ta'n edildiğini söyler. Bunlar; Kays'ın Hariciler'e yakın olması ve Hz. Ali'ye kin duyduğunu söylemesidir. Ayrıca Kays, ömrünün sonuna doğru akli dengesini yitirmiştir. Bütün bu sebeplerden dolayı hadis yazıcıları normal şartlarda böyle kişilerden hadis rivayet

³⁸ Kâdî, *el-Muhtasar*, 221; *el-Muğnî*, 4/222.

³⁹ Kâdî, *Şerh*, 431.

⁴⁰ Yunus, 10/26.

⁴¹ el-En'am, 6/160.

⁴² Kâdî, *el-Muğnî*, 4/222-223.

⁴³ Buhari, “Tevhid”, 24; Müslim, “Mesacid”, 37.

⁴⁴ Kâdî, *el-Muğnî*, 4/ 227; *Şerh*, 434.

⁴⁵ Kâdî, *el-Muhtasar*, 221.

etmedikleri halde, Kays'tan hadis rivayet edilmiş olması doğru değildir, demektir. Burada sened tenkidi yapıldığını da görmekteyiz.

Devamında ise bu rivayetin aksini ifade eden birçok ahad haberin bulunduğunu, dolayısıyla da ahad haberin ilim ifade etmeyeceğini söyleyen Kâdî; bu konuda sahabe icması olduğunu söylemenin doğru olmadığını, sahabeden aksi rivayetlerin bulunduğunu söyler. Kâdî'ya göre bu konuda sahabe icması ru'yetin mümkün olmadığı yönündedir.⁴⁶ Kâdî'nin söylemlerinden sahabe icmasını önemseydiği de açık bir şekilde göze çarpmaktadır.

Özellikle Allah'ın ahirette gözle görüleceğine dair rivayetlerin tamamının münker hadisler olduğunu, dolayısıyla sübut bakımından problemliler için fer'î konularda bile kullanılmalarının caiz olmadığını söyler. Mestler üzerine mesh ve recm gibi ameli konularda bile ahad haberlere itibar edilmediğini, bunların açık naslara ters düştüğü için reddedildiğini, ru'yet gibi ilimle (itikatla) alakalı olan bir konuda ahad haberlere itibar edilmesinin büyük bir çelişki olacağını söyler.⁴⁷

Bu söylenenlerin aksine sahabeden ru'yeti inkâr eden rivayetler vardır. Dolayısıyla sahabenin ru'yet konusunda icma ettiklerini söylemek doğru değildir. Hz. Ali'den gelen bir rivayet "Allah dünya ve ahirette görülmez." şeklindedir. Buna benzer rivayetler çoktur. Bunun dışında sahabeden geldiği söylenen ve ru'yete delil sayılan rivayetler ilim ifade etmezler. "Rabbini açkça göreceksiniz." hadisi de böyledir.⁴⁸

Hadis ile ilgili yorumuna baktığımızda ise; hem sened tenkidi hem de metin tenkidi yaptığı, hadisleri Kur'an'a arz ettiği görülür. Ayrıca ahad haberin hüccet değeri yönüyle de değerlendirmede bulunduğu görülmektedir.

Kâdî, daha çok aklî istinbata başvurur. Bu konu ile ilgili özellikle *el-Muğni*'de uzun uzun izahlar yapar,⁴⁹ fakat çalışmamızda naklî delilleri ele almaya çalıştığımız için aklî delillerin çok azına değineceğiz. Bu arada şunu da söyleyebiliriz ki daha önce de ifade ettiğimiz gibi deliller; daha çok tenzih merkezlidir. Mezhebin temel hareket noktası olan tevhid merkezli tenzih anlayışı ve naklî delillerin gerek sübut, gerekse delalet yönüyle zannî olması aklî istidlali zorunlu kılmıştır. Yani deliller bu anlayış etrafında şekillenmiştir. Çalışmamızın bu bölümünde, önemli bulduğumuz aklî delillerin bir iki tanesini vermekle yetineceğiz.

Kâdî konuyu bir yönüyle adalet konusuna bağlamaktadır. Çünkü Allah'ın görülmesi, onun kadim sıfatları dolayısı ile aklen mümkün değildir. Aklen mümkün olmayan bir şeyin sem'î delillerle mümkün olması caiz olmaz. Çünkü bu durumda hâşâ Allah sözünde durmamış olur ki bu Allah'a kötülük (kubuh) atfetmek olur. Allah'a bir kötü fiil atfetmek ise onun tüm kötülükleri yapabileceği anlamına gelir. Bunu yapanlar ona iftira etmişlerdir.⁵⁰

Kâdî, bir başka delilde ise Allah görülecek demek ona mekân atfetmek anlamına gelir demektir: Eğer Allah gözle görülse idi bu durumda bizzat ya da mahallen bir mekânda olması vacip olurdu. Bu, Allah hakkında mustahildir. Zira bizden birisi görmek için görme duyusuna muhtaç olduğu gibi, görülenin ise bu görme duyusunun karşısında olmasının gerekmesi bu durumu açıkça izah eder. Aynı şekilde, bizden biri kendisini karşıdan görmek istediğinde aynadan destek alır. Bu durumda kendisi gözünün karşısı olur.⁵¹ Burada Kâdî, esas olanın göz olduğunu onun değişmediğini söylemek istemektedir. Dolayısıyla göz

⁴⁶ Kâdî, *Şerh*, 430-435.

⁴⁷ Kâdî, *el-Muğni*, 4/228.

⁴⁸ Kâdî, *el-Muğni*, 4/232-233.

⁴⁹ Kâdî, *el-Muğni*, 4/50-110.

⁵⁰ Kâdî, *el-Muğni*, 4/173-175.

⁵¹ Kâdî, *el-Muhtasar*, 222.

görendir ve görüleni görür, görünmez olanı görme ihtimali yoktur. Burada verilen bilgilerden müellifin kendi dönemindeki optik bilgisinden istifade ettiği görülmektedir.⁵²

Kâdî; muarızların Allah'ın kendi kendine var olmasının, var olan diğer cisimler gibi görülmeyi vacip kıldığını iddia ettiklerini fakat bunun doğru olmadığını söyler. "Bu durumda onlara şöyle denir: Görülen her şeyde renk, kendi kendine kaim olmadığı halde görünür, bu dediğiniz görülmenin illeti değildir." Cisimler de görünürler fakat kendi kendine kaim değildirler, onların görülmesi karşımızda olmaları sebebiyledir. "Bu doğru olsaydı Allah kendi kendine var olduğu için dokunur, hareket eder demek gerekirdi fakat bütün bunlar batıldır."⁵³ demektedir. Dolayısıyla nefsi ile kaim olmak, görülmenin şartı değildir. Çünkü görülmenin şartı cisim olmaktır, var olmak değildir. Mevcudiyet bir şeyin görüleceğine delildir ya da bir şey mevcut ise görülür demek; Eş'arîlerin görüşüdür. Ancak Mâtürîdîler bunun geçerli bir delil olmadığını söylerler. Çünkü Allah'ın görüleceği konusu akılla ispatlanamaz görüşündedirler.⁵⁴ Mâtürîdîlerin ileri sürdüğü aklî deliller dikkat edilirse, daha çok ru'yetullahı nefyedenlerin aklî delillerine verdikleri cevaplardır.

Bir başka aklî delilde ise şu soruya cevap verilir: "Eğer cennet ehli Allah'ı görmeyecekse mutlulukları nasıl kemal derecesine çıkacaktır?" Kadî "böyle diyen birinin Allah'ın bir yüzünün olduğunu kabul etmesi gerekir" demektedir. Zira kişi özlediği kişinin yüzünü görünce mutlu olur. Bu ise teşbih olur ki bu tavır tenzihten uzak, teşbihçi bir tavidir.⁵⁵ Kadim olanın bir yüzünün olması mustahildir.⁵⁶ Burada ve birçok yerde tenzih anlayışının devreye girdiği görülmektedir.

Sonuç itibariyle, Kâdî; ru'yetullah meselesini diğer bütün konularda olduğu gibi Mu'tezilî bir anlayış çerçevesinde anlamış ve yorumlarken tenzihçi bir anlayışı benimsemiştir. Mezhebî anlayış çerçevesinde değerlendirmek klasik metinlerin en temel vasfıdır. Konu ile ilgili hadisleri ele alırken hadis ilminin kendi dili ile eleştirmiş, retçi bir anlayışa kaymamıştır. Sahabe kavli ve icmasını bir delil olarak önemsemiştir. Kâdî, konu ile ilgili açık bir nas olmadığından, inkâr ya da kabul yönünde tavır takınanların cahil olarak addedilemeyeceğini ya da tekfir edilemeyeceğini söylemiştir. Akîdenin ve inancın (ilmin) kat'î delillere dayanması gerektiği gerçeğini metot olarak yansıtmıştır. Muarızları tarafından delil olarak kabul edilen bir kısım rivayetler, ahad hükmünde oldukları için, daha çok sübutu ve delaleti kati delillerinesas alınmasını temel ilke olarak benimsemiştir.

4. Neseî'nin Ru'yetullah Konusu ile İlgili Naklî Delilleri Yorumlaması

Ebu'l-Muîn en-Neseî, ru'yetullah meselesini temellendirirken temel olarak ru'yetullahın caiz olduğu tezi üzerinde yoğunlaşır. Zira Mu'tezile, bunun caiz olmadığını söylemiştir. Aklen de, naklen de caiz olmadığı söylenen konunun aslında aklen caiz olduğunu kanıtlamaktan çok, ru'yetin aklen mümkün olmadığını söyleyenlere karşı bunun imkân dâhilinde olduğunu kanıtlamaya çalışır. Zira naklen sabit olan bu konu, akli istidlalle kanıtlanmaktan çok, muarızların te'villerinin yanlış olduğunu kanıtlamaya daha çok muhtaçtır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi Eş'arîler bunun aklen vacip olduğunu söylerken, Mâtürîdîler bunun akla aykırı olmadığını kanıtlamaya çalışırlar. Zira konu naslarla sabittir.

Diğer önemli ve dikkat çekici bir mesele ise; Ehl-i sünnet kelâmcıların ru'yetullahın caiz olduğunu iddia ederken, teşbihe düşmekten de sakınmışlardır. Teşbihe düşmeden Allah'ın görülebileceğini savunmak için görmenin (ru'yetin) bilakeyf olacağını savunmuşlardır.

⁵² Osman Demir, "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik", *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (Özel sayı 2019), 111-113.

⁵³ Kâdî, *el-Muhtasar*, 222.

⁵⁴ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 99-105.

⁵⁵ Kâdî, *el-Muhtasar*, 222.

⁵⁶ Kâdî, *el-Muğnî*, 4/89-97.

Teşbihe düşmeden ru'yetullahın mümkün olduğunu savunmak orta yolu bulmak anlamındaki Mâtüridî tavrın ru'yetullah meselesine yansımaları olarak da değerlendirilebilir. Aynı şekilde teşbih ve tecsîmden kaçınmak da Mu'tezilî hassasiyetin kelâm ilmine önemli bir katkısı olarak değerlendirilebilir. Neseffî'nin de tüm iddialarında bu mantıkla hareket ettiğini söylemek mümkündür.

Neseffî ahad haberleri delaleti konusunda da görüşünü yine Mâtüridî gelenekten alır. Bu anlayış, Mu'tezile ile de benzerlik gösterir. Zira Kâdî da ahad haberin delalet değerini, Neseffî ile benzer şartlara bağlamıştır. Neseffî'ye göre; ahad haberlerin akide konusunda delil sayılabilmesi için muhakkak sahih bir nasla desteklenmesi gerekir. Bu açıdan ahad haberler tek başlarına akide konusunda delil sayılmazlar.⁵⁷

Neseffî, delilleri aklî ve naklî olmak üzere ikiye ayırdıktan sonra tek tek tüm delilleri ele alarak, muarızlara cevap vermeye çalışır. Bu bölümde, naklî delilleri ve bunların nasıl yorumladığını yukarıdaki sıra ile ele almaya çalışacağız.⁵⁸ (رب أرني أنظر إليك) ayetinde, Hz. Musa "bana kendini göster seni göreyim." demiştir. Eğer Allah'ın görünmesi mustahil olsaydı, bir peygamber Allah hakkında caiz olmayan bir şeyi istemiş olur. Bunu bir peygamber için söylemek onun imanla ilgili bir konuda cahil olduğunu söylemektir ki bunu söylemek doğru değildir. Çünkü peygamberler mustahil bir soru sormaktan uzaktırlar. Zira bir peygamberin Allah hakkında cahil olduğunu söyleyen inkâr etmiş olur. Tabi Neseffî'ye göre inkâr, açık bir şekilde peygamberlerin cahil olduğunu söylemekle olur. Yoksa zımnî ya da örnekte olduğu gibi yorum yolu ile böyle bir sonucu doğuran iddialar inkâr sayılmazlar.⁵⁹

Neseffî ayeti itikadî bir ilkedden hareketle yorumlamıştır. Peygamberler iman ile ilgili bir konuda cahil olamazlar ve müstahil olanı Allah'tan istemezler, şeklinde olan ilke nübüvvet ile ilgili bir ilkedir. Konu aynı zamanda peygamberlere bağışlanan vehbî bilgi ile de alakalıdır. Bir peygamberin imanla ilgili bir konuda bilgi eksiğinin olması cehalet sayılırken, itikad dışındaki diğer konular böyle değildir.⁶⁰ (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) ayetinde ise bakmak kelimesi yüz kelimesine bağlı olduğu ve bir arada geçtiği için gözle görmek kastedilmiştir. Yoksa لا يدرکه (لا يدرکه) ayetiyle bir alakası yoktur. "Çünkü burada nefyedilen, görmek değil idraktır. İdrak ise görmekten farklı bir şeydir. İdrak; görünenin etrafında ya da sınırında durmak demektir."⁶¹ Burada dikkat çeken bir başka konu; Neseffî nazar kelimesinin görmek anlamına geldiğini söylerken Kâdî ise; daha evvel söylediğimiz gibi idrak kelimesinin gözle görmek olduğunu savunmuştur.

Neseffî, bu ayeti yorumlarken özellikle Mu'tezile'ye cevap niteliği taşıyacak bir yorumu seçmiştir. Onun için aynı yöntemle sözlük anlamı, kelime anlamı üzerinden muarızlara cevap niteliğinde bir yorum yapmıştır.⁶² (ولكم فيها ما تشتهي أنفسكم) ayetini de ru'yete delil olarak getiren Neseffî, eğer ahirette herkes ne isterse verilecekse "Allah'ı görmek istemesi halinde isteğinin gerçekleşmesi gerekir, yoksa Allah'ın kelamına muhalefet edilmiş olur." demektedir. İnsan Allah'ı görmek ister de bu isteği karşılanmazsa, Allah vaadinde durmamış olur ki "Allah vaadinden dönmez." demektedir. Allah her cennet ehline istediğini veya nefsinin arzu ettiğini verecektir, cennetin anlamı budur.⁶³

Allah'ın vaadine sadık olması Mu'tezile'nin vaad ve vaid ilkesiyle bağlantılı bir yorumu da içermektedir. Zira Allah'ın vaadinden dönmemesi her ne kadar itikadî bir ilke ise de burada Neseffî, daha çok muarızları kendi silahları ile vurmaya çalışır.

⁵⁷ Neseffî, *Tabsira*, 1/131.

⁵⁸ el-A'râf, 7/143.

⁵⁹ Neseffî, *Bahr*, 125; a.mlf.; *Temhîd*, 64-65.

⁶⁰ el-Kıyame, 75/22-23.

⁶¹ Neseffî, *Temhîd*, 65.

⁶² Fussilet, 41/31.

⁶³ Neseffî, *Bahr*, 126.

(أحسنوا الحسنی و زیادة) للذین⁶⁴ ayetinde ise “iyilik yapanlara güzellikler ve daha fazlası vardır.” buyrulurken cennetten “daha fazladan” kastını; Allah'ı görmek olduğunu ifade etmiştir. Çünkü nimetlerin en yücesi Allah'ı görmektir.⁶⁵ Edebiyatımızda ve halk kültürümüzde kendine geniş yer bulan ru'yetullah, nimetlerin en üstünü ve mü'minin en üstün ideali olarak sunulmuştur. Müellif ayeti yorumlarken Ehl-i sünnet'in en yüce nimetin Allah'ı görmek olduğu ilkesinden hareketle sonuca varır.

Buraya kadar ki ayetlerde de görüldüğü gibi ru'yetin caiz hatta nasla sabit olduğunu söyleyenlerin delil olarak kullandıkları ayetlere yer verildi. Bunun yanında ru'yetin caiz olmadığını söyleyenlerin istinbat ettikleri ayetler de vardır. Neseî bu ayetlerin üstünde daha fazla durur. Bu tavır, Mâtürîdî kelâmının muarızlarına ru'yetin aklen mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışması ile de alakalıdır. Biz bu bölümde bu ayetleri Neseî'nin nasıl değerlendirdiğine yer vereceğiz.

Neseî, ru'yet konusundaki nassın açık olduğunu mesela Mu'tezile'nin ayette geçen (لن)⁶⁶ (لن) cümlesini yanlış yorumladığını bu hükmün te'bid (ebedi) için değil, te'kid için olduğunu, dolayısıyla hükmünün bu dünyayla sınırlı olduğunu söyler. Çünkü Allah, ben görünmem dememiş, sen beni göremezsin demiştir. Eğer Allah'ın görülmesi imkânsız olsaydı Allah beni göremezsin demez, benim görünmem mümkün değildir, derdi. Dolayısıyla bu ayet; Mu'tezile'nin “Allah'ın gözle görülmesi imkânsızdır ya da caiz değildir” tezi ile ilgili değildir. Allah Kur'an-ı Kerim'de başka ayetlerde de (لن) edatını te'kid anlamında kullanmıştır.⁶⁷

Neseî, bu ayeti yorumlarken dilin el verdiği anlamsal genişlik üzerinden te'vil yapmaya çalışmıştır. Ayetteki nefyin dünya ile ilgili olduğunu söylemesi yine mezhebin yaklaşımı ile ilgilidir. Çünkü ahirette şartlar değişirse görme mümkün olabilir. Mu'tezile ise ısrarla bu dünyadaki şartlar üzerinden ahreti yorumlamaya çalışır. Yani hazırı gaibe delil gösterir ki bunun akılcı tavrı da bir alakası vardır.

(لا تدرکه الأبصار وهو یدرک الأبصار)⁶⁸ ayeti de ru'yeti inkâr edenlerin en önemli dayanağıdır. Ancak Neseî buradaki idrakin görmekle ilgili olmadığını, görmekle idrakin farklı şeyler olduğunu söyler. “Ayet idrakin imkânsız olduğunu söylemektedir, görmenin değil.” Her gören idrak etmiş olmaz. Bu açıdan görmeyi idrak olarak anlamak doğru değildir.⁶⁹ Görmekle idrak etmenin farklı şeyler olduğunu daha önce Kâdî da söylemişti, her iki müellif de aynı anlam örgüsünden hareket eder farklı sonuçlar çıkarmışlardır.

Ayetleri yorumlarken Neseî mezhebi, endişeleri ön planda tutar ve ru'yetin aklen mümkün olduğunu kanıtlamaya çalışır. Bunun için Mu'tezile'nin istinbat yöntemini ve yorumlama biçimini hedef alır.

Neseî, eserlerinde konu ile ilgili hadislerle de yer vermiştir. “Siz Allah'ı ayın on dördünü görür gibi göreceksiniz. Onu görme konusunda bir zahmet (sıkıntı) çekmeyeceksiniz.”⁷⁰ hadisini delil olarak getirir ve hadis delalet bakımından kati olduğu için bu konuyla ilgili yorum yapmaz. İbn Mes'ud'dan rivayet edilen hadis de aynı şekilde açıktır: “Allah Resulüne Rabini Miraç gecesini gördün mü? diye sordum: Evet, dedi.”⁷¹ Her ikisi de ahad olan bu hadisler ru'yetullah meselesi ile ilgili meşhur hadislerdir. Neseî, bu hadislerin diğer ayetleri destekler nitelikte olduğunu söyler. Bu açıdan, ahad haber olmakla beraber, sarih bir nassı

⁶⁴ Yunus, 10/26.

⁶⁵ Neseî, *Bahr*, 127.

⁶⁶ el-En'âm, 6/143.

⁶⁷ Neseî, *Bahr*, 127.

⁶⁸ el-En'âm, 6/103.

⁶⁹ Neseî, *Bahr*, 129.

⁷⁰ Buharî, “Tevhid”, 24, Müslim, “Mesacid”, 37.

⁷¹ Buharî, “Tefsir”, 53.

destekledikleri için akide açısından delil sayılırlar. Neseî ahad haberin akide açısından delil olması için sarîh bir nassı desteklemesini şart koşturmuştur. Yoksa ahad haber tek başına delil olmaz. Aynı şekilde hadislerin meşhur olması da Mâtürîdî kelâmı açısından delil olmak için yeterlidir.⁷²

Hız. Aîşe'nin rivayet ettiği hadis ise İbn Mes'ud'un hadisi ile te'lifi imkânsız olan bir hadistir: "Allah Rasulüne miraç gecesi Rabbini gördün mü?" diye sordum: Hayır, dedi."⁷³ Neseî, hadisin Allah'ın dünyada görülmeyeceğine delil olabileceğini, Allah'ın ahrette görülemeyeceğine kesinlikle delil olamayacağını söyler. O'na göre; burada ru'yetullahı ahirette mendenen bir durum yoktur. Bu açıdan bu hadisleri ahirette Allah'ın görülmemesinin mustahil olduğuna delil saymak doğru değildir. Rivayetlerle ilgili yorumlarına bakıldığında kendi mezhebi yorumları ile bağdaşan rivayetleri ayetlere destek yaptığı görülür. Kendi mezhebi anlayışlarına ters düşen rivayetler ise te'vil edilmiştir. Başta da ifade ettiğimiz gibi Neseî, klasik Mâtürîdî tavrında olduğu gibi ru'yetin naklen sabit olduğunu kabul etmiştir. Dolayısıyla bütün enerjisini bunun aklen de mümkün olduğunu kanıtlamaya ayırmıştır.

Ru'yetullah meselesi ile ilgili görüşlerini kanıtlamak için aklî delillere de yer veren Neseî, iyi bir cedelci olduğunu da okuyucuya gösterir. Neseî'nin ru'yet konusundaki tavrını belirlemek amacıyla aklî istidlalle ilgili bazı örnekler vermeye çalışacağım.

Mu'tezile görmenin gerçekleşmesi için karşıtlık, mesafe ve uzuvların şart olduğunu söylemektedir. Ancak Allah; bizi, bunların hiçbirine ihtiyaç duymadan görmektedir. Zira Allah; karşıtlığa, ışığın ulaşmasına, bizimle onun arasındaki bir mesafeye ve yönlere ihtiyaç duymadan bizi görmektedir. Bu da demektir ki bunlar (bizim) varlığımızın şartlarıdır, yoksa görmek için şart olan şeyler değildir. Mu'tezile ise bizim varlığımız için şart olan şeyleri, görmenin şartı olarak sunmuştur.⁷⁴

Ayrıca Allah'ın gözle görülmesi için bir mekânda olması lazımdır demek de doğru değildir. Zira esas olan gören göz değil görüldür. Dolayısıyla her gözle görülenin bir mekâna ihtiyaç duyacağını söylemek doğru değildir. Çünkü esas olan gören değil, görüldür. Eğer görülen bir mekânda ise biz onu öyle görürüz bir mekânda değilse biz onu mekânsız göreceğiz demektir. Her şey olduğu hal üzere görülür.⁷⁵

Neseî Allah'ın görülmemesinin teşbih ve tecsim olarak addedilmesinin cehalet olduğunu söyler. Zira bunlara göre görme uzuvlarla olur. Ancak, bu söz, tıpkı malum olmak; malum olanlara benzemek demektir, sözünün anlamsız olması gibidir. "Mer'iyatın mer'iyata benzemesi gerektiğini söylemek, malumun maluma benzemesi gerekir, demekle aynı anlama gelir ki malum olan Allah, malum olan diğer varlıklara benzer demek kadar anlamsız bir iddiadır."⁷⁶ Tamamen tenzihçi bir anlayışa dayanan Mu'tezile'nin bu anlayışını savunurken aşırı bir tavır takındığı burada da ortaya çıkmaktadır. Her görülenin aynı şartlarda görüleceğini iddia etmek bu ön kabulün bir sonucudur.

Daha öncede ifade ettiğimiz gibi klasik Mâtürîdî tavır daha çok ru'yetin aklen mümkün olduğunu kanıtlamaya yöneliktir. Bu açıdan Neseî de aklî delillere geniş yer ayırmıştır. Biz bunların bir kısmını burada ele aldık. Tabi Neseî'nin görüşleri ve konuyu ele alış tarzı farklı olsa da görüşlerinin Ehl-i Sünnet kelimcileri ile uyumlu olduğunu söylemeliyiz.⁷⁷ Eserlerinde, konuyu farklı değerlendirmekten çok konuyu daha güçlü delillerle açıklama çabası içindedir.

⁷² Mâtürîdî, *Tevhîd*, 10-12.

⁷³ Tirmizî, "Tefsir", 53 (no:3279)

⁷⁴ Neseî, *Temhîd*, 66-67.

⁷⁵ Neseî, *Temhîd*, 67; Neseî, *Bahr*, 129.

⁷⁶ Neseî, *Temhîd*, 67.

⁷⁷ Mâtürîdî, *Tevhîd*, 99-101; Eş'arî, *El-İbane*, 25-31.

Sonuç olarak Neseî de teşbihe düşmeden konuyu açıklamaya çalışır. Diğer taraftan görmenin ahirette mümkün olduğunu, bunun dünyada gerçekleşmesinin mümkün olmadığını savunur. Konu ile ilgili ayet ve hadisleri değerlendirirken belli bir metoda dayanır. Örneğin hadisleri hadis usulünün kendi kavramları açısından değerlendirmeye özen gösterir. Ayrıca konu ile ilgili akli delilleri de büyük bir özenle sıralar. Ayetleri te'vil ederken dilin izin verdiği bir yorum biçimi ile konuya yaklaşır.

Sonuç

İslâm kelâmının iki önemli isminin ru'yetullah konusundaki görüşlerini karşılaştırdığımız bu çalışmamızda iki müellifin hangi naklî delillere başvurduklarını ve bu delilleri nasıl yorumladıklarını tespit etmeye çalıştık. Naklî delilleri izah yöntemleri belli bir te'vil geleneğine dayanan her iki müellifin görüşleri esasında bizim için yöntem açısından önem taşımaktadır. Zira Kelâm ilminin temeli olarak kabul edilen naklî delillerin bir te'vil geleneği içinde ele alınması büyük önem taşımaktadır.

Öte yandan kelâmcılar iddiaları için akli delillere de başvurmuşlardır. Akli temellendirme yaparken daha çok görmenin mahiyeti, görülenin sıfatları üzerinde tartışmış ve kendi çağlarının bilimsel verilerinden özellikle optikle ilgili çalışmaların sonuçlarından da ilham almışlardır. Görme yetisinin tarifi ve imkânı için fizik ilminin verilerinden faydalanan kelâm âlimleri geniş bir tartışma zemini bulmuşlardır.⁷⁸ Özellikle akli istidlalde doğal bilimlerin verilerine yer verilirken, naklî delillerin yorumlanması için de daha çok dil bilimleri, Tefsir ve Hadis ilminin verileri esas alınmıştır.

Ru'yetullah meselesi, Mu'tezilî ve Mâtürîdî kelâmcılar açısından iki zıt görüşün tartışıldığı bir meseledir. Bir taraftan Allah'ın görülmesinin aklen caiz olduğunu ve naklen sabit olduğunu savunanlar, diğer taraftan bunun aklen imkânsız olduğunu, nakil açısından da ancak te'vile imkân bulunduğunu iddia eden Mu'tezilî bakış açısı vardır. Mu'tezile bir taraftan kendi dönemindeki ilmi gelişmeler ışığında akli istidlal yaparken diğer taraftan Ehl-i hadis in yaptığı zahiri yorumlara da meydan okumuştur. Ayetlerin zahiri anlamıyla yorumlanmasına karşı Kâdî'nin de açık bir tavrı vardır.

Her iki müellifin konuyu temellendirmelerinin kendi içinde tutarlı olduğu ve kendi tanrı tasavvurları ile uyumlu bir düşünme biçimi geliştirdikleri görülmektedir. İç tutarlılığı olan ve sağlam bir bilgi teorisine dayanan her iki yorumlama biçiminin de aslında hakkında kesin bir hüküm belirtilmemiş bir konu ile ilgili olduğu meseleye vukûfiyeti olanlar açısından açıktır. Diğer taraftan ispatı aklen mümkün olmayan ve sem'iyat ile alakalı olan bir konunun ve bu konu ile ilgili nasların; dilin ve mantığın imkânları çerçevesinde tartışmaya açık olacağı kesindir. Bu sebeple konunun tartışılmasında bir problem yoktur. Her ne kadar iki zıt şeyi söyleyen iki anlayışın te'lif imkânı olmazsa da, aslında asıl meselenin bir te'lif problemi olmadığı, temel meselenin bir konuyu te'vile, tahkire başvurmadan ve ötekileştirmeden konuşma ya da tartışma imkânı bulmak olduğu, bu günkü ihtiyaçlarımız açısından önem taşımaktadır. Bu açıdan bakıldığında İslam düşüncesi içinde çoğu zaman böyle tartışmalı konularda bir te'lif imkânı sunulduğu bile söylenebilir.

Diğer taraftan naklî delilleri yorumlama yöntemlerine bakıldığında her iki müellifin de mümkün olduğunca teşbihe düşmeden delilleri yorumlamaya çalıştıkları görülür. Dolayısıyla tenzih teorisi sadece Mu'tezile kelâmı açısından değil, Mâtürîdî kelâmı açısından da önem taşımaktadır. Allah'ın görülmesinin onun azametini hanel getirip getirmeyeceği nasların yorumunda önem taşımaktadır. Görülebilen bir ilah Mu'tezile açısından teşbih ve te'vimi gerekli kılarken, Ehl-i Sünnet kelâmcıları açısından görülmeyen bir Allah problem olmaktadır. Zira onlara göre varlık görülmenin şartıdır, yoksa renk, karşılıklı olmak, mesafe gibi şeyler görmenin şartı değil, sadece görülenin vasıflarıdır. Göz görüleni onun vasıfları ile

⁷⁸ Demir, "Ru'yetullah Metinlerinde Optik", 119.

görür. Tecsimе düşmemek için Neseffî, görülmenin şartının cismâniyet olmadığını söylemiştir. Allah'ın bilakeyf görülmesi bu anlama gelmektedir.

Her iki müellif de bu konu ile ilgili ahad haberlere başvurmuş, fakat bu konudaki haberleri ayetlere yaptıkları yorumlara destek yapmışlardır. Her iki müellif de bu konu ile ilgili hadislerin ahad haberler olduğu kanaatindedir. Aynı şekilde her iki müellif farklı yollardan gelen haberleri kabul etmiş ve haberi vahidlerin itikatta ilim ifade etmeyeceği konusunda hem fikirdirler. Bu tavır, özellikle sübutu zannî olan konularda aklî temellendirmeye ve dolayısıyla entellektüel bir zemine imkân tanımıştır. Bu konuda hem sahabeden hem Hz. Peygamber'den (a.s) gelen haberler, her iki görüşü de destekler türdendir. Kâdî, ru'yetullahın nefyine yönelik haberleri alıp, ru'yetullahı te'yid eden haberleri tenkit ederken, Neseffî tersi bir yola başvurmuştur. Neseffî, sahabenin ru'yetin cevazı ve sübutu konusunda icma ettiğini söylerken, Kâdî ise böyle bir icmanın olmadığını, aksi yönde rivayetlerin daha fazla olduğunu söylemiştir. Dolayısıyla her iki müellif de sahabe kavlini önemli bir delil olarak kabul etmişlerdir.

Her iki müellifin de ikna edici bir dil kullandıkları görülmektedir. Bu açıdan bakıldığında, cedel konusunda iki önemli şahsiyetle karşı karşıya olduğumuz açıkça görülecektir. Ancak konular tartışılırken mezhebi bakış açısının ön planda olduğu da hemen göze çarpmaktadır. Müellifler kendi mezhebi bakış açılarını ve tanrı tasavvurlarını esas alarak sonuca varmaya çalışmışlardır.

Kaynakça

- Ammara, Muhammed. *Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*. Kahire: DaruşŞuruk, 1977.
- Barlak, Muzaffer. "İtikadî Mezheplerde İlahiyyât ve Nübüvvet Bahislerinin Bütünlüğü Sorunu". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/2 (Güz 2017), 563-583.
- Buharî, Muhammed b. İsmail. *Camiu's-Sahîh*. thk. Mustafa Diyb. 3 cilt. Şam: Daru İbn Kesir, 1987.
- Ceran, Fatma. "Mu'tezile'nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru'yetullah Problemi". *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2018), 102-113.
- Cürcani, Seyyid Şerif. *Kiatbu't-ta'rifat*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiye, 1995.
- Cüveynî, İmamü'l-Harameyn. *Lumau'l-edille*. thk. İzeddin Sirvan. Lübnan: Daru Lubnan, 1987.
- Çelebi, İlyas. *İslam İnanç Sisteminde Akılcılık ve Kâdî Abdulcebbar*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2002.
- Çelebi, İlyas. "Kâdî Abdulcebbâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/107-110. Ankara:TDV Yayınları, 2001.
- Demir, Osman. "Kelâm-Bilim İlişkisi: Rü'yetullah Metinlerinde Optik". *Düzce Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 9 (Özel sayı 2019). 107-120.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *el-İbâne an usûli'd-diyâne*. thk. Naci Suveydi. Beyrut: Mektebetu'l-Asriyye. 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasen. *Kitabu'l-luma' fi reddi ala ehli'z-ziyeğ ve'l-bid'a*. thk. İzeddin Sirvan. Lübnan: Daru Lubnan, 1987.
- Görgün, Tahsin. "Kâdî Abdulcebbar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/110-115. Ankara, TDV Yayınları, 2001.
- İbn Arabî, Muhyiddin. *Kitabu'l-ma'rife*. çev. Hüseyin Şemsi Ergüneş. İstanbul: İz Yayınları, 2009.

- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisanu'l-Arab*. 16 Cilt. Beyrut: Daru's- Sadr, Trs.
- İbn Nuhas, Ebu Muhammed b. Abdurrahman. *Ru'yetullah*. thk. Allaaddin Ali Rıza. Riyad: Darul Ulum, 1996.
- İbn Rüsd. *el-Keşf an menahici'l-edille fi akaidi'l-mille*. Beyrut: Merkezi'd-Dirasati'l-Vahdeti'l-Arabiya, 1997.
- İdiz, Ferzende. "Sufilere Göre Ru'yetullah Meselesi". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 9/43 (Nisan 2016), 2468-2479.
- Kâdî Abdulcebbar. *el-Muğni fi ebvabi't-tevhid ve'l-adl*. 10 Cilt. Kahire: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1965.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu'l-Usuli'l-hamse; Mu'tezile'nin Beş Esası*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEKB Yayınları, 2013.
- Koçyiğit, Talat. *Kur'an'da ve Hadiste Ru'yet Meselesi*. Ankara:A.Ü.İ.F Yayınları, 1974.
- Maturidî, Ebu Mansur. *Kitabu't-tevhid*. çev. Bekir Topaloğlu. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Müslim, bin Haccac el-Kuşeyri. *Camiu's-Sahih*. 8 cilt. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Neseî, Ebu'l- Muîn. *Bahru'l-kelam*. Dimeşk: Daru'l- Farfur, 2000.
- Neseî, Ebu'l-Muîn. *et-Temhîd fi usuli'd-din et-temhîd li kavaidi't-tevhîd*. thk. Şeyh Muhammed Abdurrahman eş- Şağlul, Kahire, Trs.
- Neseî, Ebu'l-Muîn. *Tabsiratu'l-edille fi usuli'd-dîn*. thk. Hüseyin Atay-Şaban Ali Düzgün. 2 Cilt. Ankara: DİB Yayınları, 2004.
- Özarslan, Selim. "Allah'ın Görülebilmesi/Ru'yetullah Meselesi ve Diriliş Konusu ile İlişkisi". *Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*. 11/1, (Bahar 2001) 275-293.
- Racihî, Abdulaziz. *Şerhu'r-Rasaili Muhammed b. Abdulvehhab*. Riyad: Daru'l- Abdulaziz er-Racihî. 2016.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslam Düşüncesinde Benzetmeci Gurupların Allah Tasavvuru". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (Bahar 2005) 67-89.
- Tirmizî, Ebu İsa. *Sünenü't-Tirmizî (Camiu'l- Kebir)*.thk. Dr. Beşşar Avl. 6 Cilt. Beyrut: Daru'l- Ğarb el-İslami, 1996.
- Topaloğlu, Bekir-Çelebi, İlyas. *Kelam Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.
- Uludağ, Süleyman. *Doğuş Devrinde Tasavvuf: Taarruf*. İstanbul: DergahYayınları, 1992.
- Ünverdi, Veysi. "Kâdî Abdulcebbar'ın Ru'yetullahın Reddine İlişkin Dayanakları". *Bilimname Düşünce Platformu Dergisi*. 18/1 (2015). 201-245.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Neseî Ebu'l- Muîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 32/568-570, İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yeşilyurt, Temel. "Ru'yetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/311-314. İstanbul, TDV Yayınları, 2008.

RUSUH Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/**RUSUH** Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences

ISSN: 2791-7398

June/Haziran 2021, 1 (1): 75-84

rusuhdergisi@usak.edu.tr

Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Bir Değerlendirme
An Evaluation On The Courses Of The Qur'an Kareem Reading And Tajweed Courses In Distance Education

Cihat Çelik

Öğretim Görevlisi, Uşak Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kıraat Anabilim Dalı

Lecturer, Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Qirā'āt

Uşak, Turkey

cihat.celik@usak.edu.tr

<https://orcid.org/0000-0003-3089-7819>

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Types: Araştırma Makalesi

Geliş Tarihi/Received: 20.05.2021

Kabul Tarihi/Accepted: 17.06.2021

Yayın Tarihi/Published: 28.06.2021

Cilt/Volume: 1

Sayı/Issue: 1

Sayfa/Pages: 75-84

Atıf/Cite as: Çelik, Cihat. "Uzaktan Eğitimde Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersleri Üzerine Değerlendirme" [An Evaluation On The Courses Of The Qur'an Kareem Reading And Tajweed Courses In Distance Education]. *Rusuh Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi- Rusuh Uşak University the Journal of Faculty of Islamic Sciences* 1/1 (Haziran 2021): 75-84.

İntihal/Statement of Publication Ethics: Bu makale en az iki hakem tarafından incelenmiş, Turnitin kullanılarak benzerlik raporu alınmış ve araştırma/yayın etiğine uygunluğu onaylanmıştır. /This article was reviewed by at least two referees, a similarity report was obtained using Turnitin, and compliance with research/publication ethics was confirmed.

Copyright: 2021 by Uşak University, Faculty of Islamic Sciences, Uşak, Turkey

UZAKTAN EĞİTİM KUR'ÂN-I KERÎM OKUMA VE TECVİD DERSLERİ ÜZERİNE BİR DEĞERLENDİRME

Öz

Günümüz İlahiyat ve İslami ilimler fakülteleri ders müfredatında yer alan Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid derslerinin amacı, her öğrencinin hatasız ve kurallarına uygun şekilde Kur'ân-ı Kerîm'i doğru ve güzel okuma bilgi ve becerisine sahip olmalarını sağlamaktadır. Her dönemde iki kredi olarak sekiz dönem boyunca okutulan bir derstir. Bu derste öğrencilerden Kur'ân metnini yüzünden hatasız okuması, belirlenmiş bazı bölümleri ezberlemesi, tecvid kurallarını teorik olarak bilmesi ve yüzüne-ezber okumalarında uygulaması istenmektedir. Ayrıca öğrencinin ezberlediği Kur'ân bölümlerinin anlamlarını okuması ve bilmesi de beklenmektedir. Ülkemizde ve tüm dünyada yaşanan salgın hastalık nedeniyle üniversitelerdeki örgün eğitim uzaktan eğitime geçmiştir. Bu çalışmada, Uzaktan eğitimde Kur'ân-ı Kerîm okuma ve tecvid derslerinin uygulanışı ele alınmaktadır. Bu eğitim modelinde öğrencilerin Kur'ân derslerine katılma oranları, yüzüne ve ezber okumalarını nasıl yaptıkları ve hangi teknolojik imkânları kullanarak derse katılımları gözlemlenmiştir. Ayrıca derslerde öğrenciler ile yaptığımız mülakat ile uzaktan eğitim Kur'ân derslerinin kendileri için oluşturduğu avantajları ve dezavantajları da tespit edilmiştir. Bu sayede dersin işlenişine dair elde edilen verilerin olumlu yönlerinin daha da geliştirilmesi, eksiklik bulunan hususların da nasıl çözümleneceğine dair bir farkındalık geliştirilmesi amaçlanmıştır. Bu bilgiler doğrultusunda belli başlı çözüm önerileri sıralanmıştır.

Anahtar Kelimeler: Uzaktan Eğitim, Kur'ân-ı Kerîm Okuma, Tecvid, Online Kur'ân Eğitimi, Kur'ân Talimi.

AN EVALUATION ON THE COURSES OF THE QURA'N-I KAREEM READING AND TAJWEED COURSES IN DISTANCE EDUCATION

Abstract

Today's theology faculties included in the course curriculum the Qur'an Kareem Reading and tajweed the purpose of the lessons, every student correct and in accordance with the rules Reading the Qur'an correctly and beautifully ensures that they have the knowledge and skills. Two credits per semester It is a course taught over eight semesters. In this lesson, students were asked to read the text of the Qur'an without errors, memorization of certain parts, know the rules of tajweed theoretically and it is expected to apply in face-memorization readings. The student is also expected to read and know the meanings of the parts of the Qur'an memorized. Due to the epidemic in our country and all over the world formal education in universities has switched to distance education. In this study, the application of Qur'an Kareem reading and tajweed lessons in distance education is discussed. In this educational model, it was observed that students participated in the lessons of the Qur'an, how they read and memorized them, and with what technological opportunities they participated in the lesson. In addition, we determined the advantages and disadvantages of the distance education courses created for them through the interviews we made with the students during the courses. In this way, we aimed to improve the positive aspects of the data obtained regarding the teaching of the lesson, and to develop an awareness on how to resolve the deficiencies. In line with this information, we tried to list the main solution suggestions.

Keywords: Distance Learning, Reading the Quran, Tajweed, Online Kur'ân Education, Kur'ân Training.

Giriş

Günümüzde hızla gelişen teknolojik gelişmeler sonucu her alan payına düşen yenilikleri kullanmaya başlamıştır. Bu paydan eğitim sisteminin büyük bir kısmı da faydalanmaktadır. Bu teknolojik imkânları okullarda sınıflarda ve eğitimin olduğu her alanda sıklıkla görmekteyiz. Eğitimdeki bu yenilikler bilgiye ulaşmaya ve bilginin çeşitlenmesine büyük katkı sağlamıştır. Öğrenci ve öğreticinin bilgi edinme yollarını çoğaltmış ve onlara kolay ulaşma imkânı da sağlamıştır. Teknolojinin eğitime getirmiş olduğu yenilik ve imkânlar, eğitim ve öğretimde yeni kapılar açmaya başlamıştır. Bunların başında ise eğitim kurumuna gitmeden, öğretmenle karşılıklı iletişim kurmadan internet aracılığıyla alınan eğitim modeli olan uzaktan eğitim yer almaktadır.

Uzaktan eğitim öğretmenle karşılıklı iletişim kurmadan mektup, yazılı ders notları, CD, DVD, televizyon veya internet aracılığı ile öğrencinin kendi bilgi ve becerisini geliştirmek için almış olduğu eğitimi kapsamaktadır. Günümüzde ise bu uzaktan eğitim modelinin en yaygın olarak kullanılanı internet tabanlı uzaktan eğitimdir. Bu eğitim modeli; öğretici ve öğrenenin coğrafi olarak aynı ortamda bulunma imkânı olmadığından eğitim, internet web, sohbet programları, video, tele-konferans ve e-posta olanaklarını kullanılmasıyla gerçekleşmektedir. İnternet tabanlı eğitim olanaklarını günümüzde birçok eğitim kurumu kullandığı gibi üniversiteler de bu eğitim sistemini kullanmaktadır.

Günümüzde yaşamış olduğumuz salgın hastalık olan Covid-19 sebebi ile birçok insan hayatını kaybetmiş birçoğu da bu hastalığın çeşitli etkilerine maruz kalmıştır. Kesin tedavisi ve ilacı tam bulunamayan bu hastalığın daha fazla yayılmaması için ülkemizde her türlü önlem alınmaya çalışılmaktadır. Bu önlemlerden bir tanesi de eğitim ve öğretimin dijital imkânlar ile uzaktan olarak yapılması kararıdır. Bu karar doğrultusunda çoğu üniversite kendi veri tabanını ya da uluslararası veri tabanlarını kullanarak eğitim öğretime devam etmektedir. Üniversiteler bünyesinde bulunan İlahiyat ve İslami ilimler fakülteleri de bu veri tabanlarını kullanarak eğitimlerini uzaktan online olarak gerçekleştirmektedir.

İlahiyat fakülteleri müfredatında yer alan dersler içerisinde temel derslerden olan Kur'ân-ı Kerîm okuma ve tecvid dersleri de bu süreçte online olarak işlenmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm derslerinin online olarak işlenişi, öğrenciler için uygulanışı, ölçme ve değerlendirilmesinin nasıl yapıldığı konusu önem kazanmıştır. Biz bu makale de yine bu sistemde online olarak işlenen Kur'ân-ı Kerîm derslerinin öğrenciler açısından avantaj ve dezavantajlarını tespit etmeye çalıştık. Canlı derslerde öğrenciler ile yapmış olduğumuz mülakatlar ile online dersin olumsuz yönlerini ele aldık. Yine öğrenciler ile yapılan karşılıklı sohbetlerde yüz yüze eğitim ve online uzaktan eğitim karşılaştırması yaptık. Bu minvalde çevrimiçi olarak uzaktan eğitimle işlenen Kur'ân derslerinin daha verimli hale getirilmesi için öneriler ve çözümler üretmeye çalıştık. Uzaktan eğitimde öğrencilerin karşılaştıkları sorunları maddeler halinde ele alarak, canlı derslerde Kur'ân derslerinin verimliliğini artırmak için öğrencilerin internet aracılığı ile ulaşabilecekleri materyaller üzerine bir değerlendirme yapmaya çalıştık. Sonuç olarak uzaktan online eğitimde Kur'ân dersleri üzerine bir değerlendirme hazırladık.

1. Uzaktan Eğitim

Sürekli değişmekte ve gelişmekte olan teknoloji, günlük yaşantımızdaki her alanda asli bir ihtiyaç haline gelmiştir. Bilgi edinme açısından hayatımıza kolaylık sağlamış ve bilginin çeşitlenmesinde de etkili rol oynamıştır. Dünyadaki bilimsel gelişmeler ve teknolojinin hızlı

bir şekilde ilerlemesi toplumsal sistemlerde değişime ve gelişmelere yol açmıştır. Bu gelişmeler bütün kurumları sürekli gelişim ve değişime açık hale getirdiği gibi eğitim kurumlarındaki temel işlevleri de farklılaştırmıştır. Eğitim kurumlarındaki farklılaşmalardan bir tanesi de teknolojik imkânların artmasıdır. Bu imkânlar geleneksel eğitim olan sınıf ortamı dışında öğrenciyi uzaktan eğitim alma imkânı sunmuştur.

Uzaktan eğitim; Herhangi bir bireyin klasik sınıf ortamından bağımsız olarak zaman ve mekân sınırlaması olmaksızın teknolojik imkânlarının elverdiği ölçüde kendi bilgi ve becerilerini geliştirmesidir. Bizim bu tanımlamamız yaşadığımız dönemdeki gelişmiş teknoloji ve imkânlar göz önünde bulundurularak yapılmış bir tanımdır. Uzaktan eğitim ilk dönemlerde ve son dönemlerde farklı tanımlanmıştır. Aslında tanımlar yapılırken yapılan her tanımlama kişi kendi yaşadığı dönemdeki teknolojik ve bilimsel gelişmeleri göz önüne alarak yapmıştır. Bu tanımların bir kaçına değinelim;

Uzaktan eğitim, öğrenci ile öğretmenin yüz yüze olmadan çeşitli iletişim araçları kullanılarak belli bir merkezden yapmış olduğu eğitim biçimine denir.¹

Uzaktan eğitim, öğrenci için yapılan danışmanlık yahut öğrencinin başarısını gözetmek için öğrenilen materyallerin öğretilmesinde sorumluluk sahibi öğretmenlerin oluşturduğu ekip tarafından yürütülen ve kendi kendine çalışma şeklinin sistematik haline getirilmesidir. Genel tanım ise, elektronik medya ya da kişiye özel öğrenim araç-gereçleri kullanan bir eğitim biçimidir.²

Uzaktan eğitim, Coğrafi olarak farklı ortamlarda bulunan öğrenci ve öğretmenlerin, öğrenme ve öğretme faaliyetlerini, iletişim teknolojileri ve posta hizmetleri ile gerçekleştirdikleri eğitim sistemi modelini ifade etmektedir.³

Uzaktan eğitim, “*nerede, ne zaman ve ne istersen öğren*” yaklaşımıyla, öğrenme kavramlarına yenilik getiren, internet veya veri tabanlı teknolojileri kullanarak, öğretmenin ve öğrencinin fiziksel olarak aynı mekân ve ortamda bulunmadığı bir eğitim tekniğinin adıdır.⁴

Uzaktan Eğitim, öğretmen ve öğrencilerin fiziksel olarak ayrı mekânlarda olduğu, gelişmekte olan bilgi iletişim teknolojileri aracılığıyla öğretmen-öğrenci etkileşiminin sağlandığı, planlı bir öğrenme/öğretme deneyimi olarak tanımlanır. Uzaktan eğitim, öğretim materyali geliştirme teknikleri, farklı öğretim yaklaşımları ve değerlendirme yöntemlerinin yanı sıra özel organizasyon ve idari düzenlemeler gerektirir.⁵

Uzaktan eğitim, aynı mekânda bir arada bulunulmayan öğrenci için öğretmenin ve öğretim materyallerinin iletişim teknolojileri ile bir araya getirildiği eğitim-öğretim faaliyetleridir.⁶

¹ Türk Dil Kurumu sözlükleri, “Uzaktan Eğitim” (Erişim 20 Şubat 2021).

² Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002), 11-12.

³ Aytekin İşman, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2011), 14.

⁴ Şifa Elçil-Didem Sözen Şahiner, “*Uzaktan Eğitimde İletişimsel Engeller*”, *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 6/1 (Haziran 2014), 21-33.

⁵ Uşak Üniversitesi Uzaktan Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi, “Tanımlar” (Erişim 20 Şubat 2021).

⁶ Murat Kılıç, *Uzaktan Eğitim Uygulamalarının Etkililiği Üzerine Bir Araştırma* (Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 10.

Çevrimiçi uzaktan eğitim, öğrenci ile öğretene arasında planlanmış bir zamanda karşılıklı olarak iletişim kurabildiği eğitim metodudur. Bu metot ile öğretici öğrenene anında müdahale etme yetkisini elinde bulundurur. Çevrimiçi olan öğretici ve öğrenen karşılıklı fikir alışverişi ve mülahazalarda bulunabilir. Öğrencinin yapmış olduğu hatalar ve dikkat etmesi gereken konulara öğretici anında müdahalede edebilir.

2. Kur'ân-ı Kerîm Eğitimi

Kur'ân-ı Kerîm'in Allah kelamı olması sebebi ile onun öğrenilmesi ve öğretilmesi her Müslüman için yerine getirmesi gereken bir ibadet niteliği taşımaktadır.⁷ Kur'ân-ı Kerîm öğretiminin dinî bir yönü ve bağlayıcılığı vardır. Onun öğretim ve öğreniminin kural ve ilkeleri günümüz fenni eğitim normlarından önce, şer'î hükümlere boyun eğmiştir. Bu bağlamda Kur'ân-ı ezberlemek ve öğretmek farz-ı kifaye⁸ bir ibadettir.⁹ Kur'ân-ı Kerîm eğitimindeki asıl amaç ise ilahi vahyin asıl muhatabı olan Hz. Peygamber'in, Kur'ân-ı Kerîm kelimelerini ne şekilde telaffuz etmişse aynen o şekillerde gelecek nesillere intikal ettirmek, yani orijinal telaffuzu muhafaza etmektir. Onun için bizler Kur'ân-ı Kerîm-i öğrenme ve öğretme hususunda üzerimize büyük bir sorumluluk yükleriz. Nitekim peygamber efendimiz de bazı hadislerin de bizlere Kur'ân okuma ve öğretme hususunda şu nasihatlerde bulunmuştur;

*"Sizin en hayırlınız, Kur'ân'ı öğrenen ve öğretenidir."*¹⁰

*"Kur'ân'ı öğrenin, onu okuyun ve okutun. Kur'ân'ı öğrenen, okuyan ve gereğini yapan kimse, her tarafa koku yayan misk dolu bir kaba benzer. Kur'ân'ı öğrendiği halde (onu okumayan ve okutmayan) yatıp uyuyan kimse ise ağzı bağlı bir misk kabına benzer."*¹¹

*"Kur'ân'ı ezberleyip okuyan kişi, Allah katındaki seçkin meleklerle birlikte olacaktır. Kur'ân'ı zorlanarak da olsa devamlı okumaya çalışan kişiye ise iki kat ecir vardır."*¹²

Kur'ân-ı kıraat etmek; Kur'ân kelimelerinin nasıl eda edileceği ve nakledicisine dayanarak bu konudaki ihtilafların bilgisidir.¹³ Kur'ân-ı Kerîm şifahî¹⁴ olarak öğrenilen bir ilimdir. O'nun öğretimi esas itibarıyla sema ve arz metodu ile öğrenilen ve öğretilen bir ilimdir. Sema, dinlemek, duymak ve işitmek demektir. Hocanın öğrenciye okuyup onunda dinleyerek öğrenmesidir. Arz ise, sunmak demektir. Öğrencinin hocasının karşısında okuması dendir. Bu bakımdan hocanın öğrencileri karşısına alıp yüzüne okuma, ezber ve tecvid

⁷ Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh Zerkeşi, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. M. Abdulkadir Ata (Beyrut: Darü'l-Fikr, 2006), 1/456

⁸ Bazı Müslümanların yapmasıyla diğerlerinin yapması gerekmeyen farz demektir. Bk. Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu* (İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985), 1/33; İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Redd'ul-muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1992), 2/268.

⁹ Celaleddin Abdurrahman b. Ebi Bekr es-Suyûti, *el-İtkan fî Ulûmi'l-Kur'ân* (Kahire: Darü't-Tüvas,) 1/99; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed Aynî, *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (İstanbul: 1303), 9/332; İsmail Karaçam, *Kur'ân-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri* (İstanbul: İFAV Yayınevi, 1984), 92.

¹⁰ Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh* (Sünen), nşr. İbrahim Atve (b.y.: ts.) *"Kur'ân Talimi"*, (No:824)

¹¹ Tirmizî, *"Fedâilü'l-Kur'ân"*, (No:816)

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), *"Tefsîr"*, (No. 1882).

¹³ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeskî İbnü'l-Cezerî, *Müncidü'l-mukriîn ve Mürşidü't-tâlibîn* (Kahire, 1350), 3.

¹⁴ Bir hocanın sözlü olarak öğrenciye okuyup öğretmesidir.

kurallarını bizzat uygulayarak okuması öğrencilerin dinleyip hocasına arz etmesi gerekir.¹⁵ Bu yüzden hocanın en başta icracı, yani teorik bilgileri öğretirken diğer taraftan onları en doğru ve en güzel biçimde seslendirmek suretiyle uygulayıcı konumunda olması gerekmektedir. Bu nedenle iyi bir Kur'ân-ı Kerîm eğitimi için hocanın okutuculuğu yanında okuyuculuk özelliği de güçlü olmak zorundadır.¹⁶

Ülkemizde de Kur'ân-ı Kerîm eğitimi çeşitli kurum ve kuruluşlarda verilmektedir. Bu kurumların başında ise ilahiyat ve İslami ilimler fakülteleri yer almaktadır. Bu eğitimlerin temel amacı, öğrencilerin Kur'ân-ı Kerîm'i yüzünden, harflerin mahreç ve sıfatlarına uygun ve tecvit kurallarına hâkim bir biçimde, kurallı okunmasını kazandırmaktır. Fakültelerdeki Kur'ân öğretimi; Kur'an'ın yüzünden okunmasında, belirli ayet ve surelerin ezberlenmesi ve meallerinin bilinmesinden tecvit kuralları ve ses eğitimi öğretilmesinden oluşan ana kategoriler ile yürütülmektedir.

Derslerde öğrencilere, dönem için programda belirlenmiş olan yüzünden okunacak Kur'ân sayfaları bildirilir. Öğrenciler bu sayfaları derse gelmeden önce çalışmakla yükümlüdürler. Daha sonra hocanın gözetiminde teker teker ya da koro halinde talim ile okurlar. Bu okuyuş, talim etme maksadı olduğu için ağır ağır, tane tane ve medleri maksimum seviyede uzatarak tahkik¹⁷ ile okuma şeklindedir. Ezber eğitimlerinde ise öğrencilerin planlı çalışmalarını sağlamak için onlara dönem başında hangi ezberi yapacağını gösteren yazılı bir plan hazırlanır daha sonra hoca ezbere okunacak bölümleri sınıf içinde talim amaçlı başından sonuna kadar okur. Hoca öğrencilere bu bölümleri yine koro şeklinde okutur ve onlara hatalı ezberlemelerini engeller. Öğrencilerden teker teker derslerde sorumlu olduğu ezber bölümleri alınır.¹⁸ En azından sorumlu oldukları ezber bölümlerinin mealleri sınıf ortamında okunur. Tecvid konuları ise her dersin başında kitaplardan ve çeşitli materyaller kullanılarak uygulamalı bir şekilde anlatılır.

2.1. Uzaktan Çevrimiçi Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Tecvid Dersi Uygulanışı

Tüm dünyayı etkisi altına alan salgın hastalık covid-19 sebebiyle günlük yaşantımız ve alışkanlıklarımız tümünden değişmiştir. Bu salgın hastalığın yayılma hızını engellemek için bütün ülkeler kendi vatandaşları için çeşitli önlemler almıştır. Ülkemizde de bu salgın hastalığın yayılmaması ve kontrol altına alınması için hastalığın çıktığı ilk günden bu yana dirayetli bir şekilde mücadele verilmektedir. Bu mücadeleler kapsamında sokağa çıkma yasakları, toplu taşıma kullanımının azaltılması, zorunlu maske takılması ve kalabalık ortamlardan uzak durulması gibi çeşitli önlemler alınmıştır. Bu önlemler ülkemizdeki her kurumun işleyiş sürecini de büyük oranda etkilemiştir. Bunların başında da eğitim kurumu yer almaktadır. Üniversitedeki eğitimlerin duraksaması ve ardından çoğu fakültenin uzaktan eğitime geçmesi de bu sürecin bir parçasıdır.

Üniversiteler bünyesinde bulunan ilahiyat fakülteleri de bu zorlu süreçte eğitim ve öğretimlerini uzaktan işlemektedir. İlahiyat fakültesinin temel derslerinden olan ve iki kredi

¹⁵ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân Okuma Esasları* (Bursa: Emin yayınları, 2011), 51.

¹⁶ Fatih Çollak, *Kur'ân-ı Kerîm Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri, İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretimi* (İstanbul: Dem Yayınları, 2005), 133-134

¹⁷ Ebu'l-Hayr Muhammed b. Muhammed ed-Dimeşkî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâti'l-'aşr* (Kahire, t.y.), I/205.

¹⁸ Abdullah Benli, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname* 28 (2015), 136-138.

olarak sekiz dönemde okutulan Kur'ân-ı Kerîm okuma ve tecvid dersleri de uzaktan eğitim ile işlenmektedir. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm dersleri çevrim içi olarak yürütülmektedir.

Bu sisteme göre Öğrenciler ve öğretici derslere belirli saatler içerisinde çevrimiçi (online) olarak katılmaktadır. Öğretici her sınıf için ayrı ayrı belirlenmiş haftalık ders müfredatındaki tecvid konularını ve kurallarını dersin ilk bölümlerinde uygulamalı olarak kamera karşısında işler. Bu konular işlenirken öğretici dijital bazı materyaller; Word dosyası, pdf, fotoğraf ve slayt gibi imkânlardan çokça faydalanır. Ardından öğretici ekrana Kur'ân-ı Kerîm görüntüsünü yansıtarak örnek okuyuşlar ile uygulama yapıp işlenen konuların pekişmesini sağlar. Daha sonra çevrimiçi öğrencilerden kamera karşısında daha önce belirlenmiş olan Kur'ân sayfalarını okuması istenir ve öğrenciler tek tek dinlenir. Öğrencilerin her birinin yapmış olduğu yüzüne okumalarındaki hatalarına ve eksikliklerine öğretici anında müdahale ederek düzeltir. Öğretici her öğrencinin yüzüne okuma seviyesini belirlemek için kısa notlar alır. Dersin kalan bölümlerinde ise dönem başından belli olan Kur'ân'ın bölümlerinin ezberleri öğrencilerden dinlenir. Bu dinleme esnasında öğrenci kamera karşısında belirli bir mesafede (geniş bir açıda) durarak sorumlu olduğu ezberlerini okur. Öğrenciler için sorumlu oldukları yüzüne okuma ve ezber bölümlerinin okunuşları video olarak ders haftasından bir hafta önce sisteme yüklenir ve öğrencilerin derslere hazırlıklı gelmesi sağlanır.

2.2. Uzaktan Kur'ân-ı Kerîm Derslerinde Ölçme ve Değerlendirme

Geleneksel ölçme ve değerlendirme metotları arasında en çok kullanılanları kâğıt-kalem ile yapılan klasik, çoktan seçmeli, doğru-yanlış, boşluk doldurma, kısa cevaplı veya açık uçlu sorulardan oluşan imtihanlar ve kompozisyonlardır. Bunlara ilave veya bir alternatif olarak ise, sözlü sınavlar, performans değerlendirme, projeler ve probleme dayalı öğrenme gibi metotlarda kullanılmaktadır.

Uzaktan eğitimde ölçme ve değerlendirme ise çok az olmakla birlikte kâğıt-kalem ile veya teknolojinin sunduğu imkânlardan yararlanılarak çevrimiçi ortamlar aracılığıyla yapılabilir. Bu teknolojik imkanların bazıları; geleneksel objektif testler, bilgisayar destekli testler, online bireye uyarlanmış testler, basit performans testleri, karmaşık özgün performans değerlendirme, çevrimiçi sözlü mülakat¹⁹ ve portfolyo değerlendirme.²⁰

Yüz yüze Kur'ân-ı Kerîm derslerinde ise öğrenciyi ölçme ve değerlendirme daha çok sözlü okumalar ile yapılmaktadır. Bazı durumlarda ise yüzdellik puanlar belirlenerek yazılı ve sözlü şeklinde iki bölümden oluşan sınavlar yapılmaktadır. Öğrencinin teoride öğrenmiş olduğu tecvid bilgilerinden yazılı bir sınav yapılır. Pratikte ise bu bilgisini Kur'ân-ı yüzüne ve ezber okuyuşlarında yansıtması beklenir.

Uzaktan eğitim Kur'ân-ı Kerîm derslerinde ölçme ve değerlendirme yöntemi ise, öğrencinin dersler de yapmış olduğu yüzüne okumaları öğretici dinleyerek bir ön izlenime sahip olur. Aynı zamanda öğrencilerin derslerde okumuş oldukları ezberler de not alınır.

¹⁹ Sınavın ana bilgisayar tarafından otomatik olarak üretildiği, çok sayıda öğrencinin aynı anda sınava alınabilmesine olanak sağlayan, sonuçların sınav biter bitmez ilan edildiği dolayısıyla zaman tasarrufu sağlayan yöntemdir. Bilgisayar ya da başka bir cihaz aracılığıyla sunucudaki soruların istemciye aktarılması ve cevapların da aynı ya da başka bir sunucuya iletilmesi şeklinde gerçekleşir

²⁰ İşman, *Uzaktan Eğitim*, 534-536; Nejdet Karadağ, *Açık Ve Uzaktan Eğitimde Ölçme ve Değerlendirme* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014), 53.

Daha sonra üniversitenin yayımlanmış olduğu vize-final takvimlerindeki gün ve saatlerde öğrenciler çevrim içi bir şekilde sınava hazır olurlar. Onlar adeta yüz yüze eğitimde olduğu gibi teker teker sözlü sınava tabi tutulurlar. Sınavda öğrenci daha önceden sorumlu olduğu Kur'ân bölümlerini yüzüne okuma yapar ve bu okuyuşunda öğrenmiş olduğu tecvid bilgilerini uygulamaya çalışır. Dönem başında sorumlu olduğu ezber bölümlerinden öğrenciye belirli kısımlar ile okumuş olduğu yüzüne sayfasından bir veya birkaç teorik tecvid bilgisi sorulur. Kur'ân'ı yüzüne okuma, tecvid bilgisi ve ezber sayfalar için belirli yüzdeler belirlenir ve öğrencinin bu yüzdelerinin toplamı not olarak değerlendirilir. Bazı durumlarda öğrencinin derste yapmış olduğu okuyuşlar da bu yüzdelerle dâhil edilir.

2.3. Kur'ân Dersi Bağlamında Uzaktan Eğitimin Avantajları

Bilindiği gibi pandemi sebebi ile üniversitelerdeki yüzyüze eğitim uzaktan eğitime geçmiştir. Her ne kadar fakülte içerisinde sınıflarda öğrenciler ile birlikte karşılıklı daha sağlıklı iletişim kurarak ders işlese de sağlığın insanlar için önemi yadsınamaz. Uzaktan eğitim ile yapılmakta olan dersler de, her bölümün kendi ders müfredatında bazı değişikliklere gittiği aşikârdır. Bu sisteme adapte olma konusunda öğretici ve öğrenciler bazı zorluklar ve sıkıntılar muhakkak yaşamaktadır. Fakat uzaktan eğitimin yüz yüze eğitimden farklı olarak bizlere sağladığı bazı avantajlar da mevcuttur. Kur'ân-ı Kerim derslerinden tespit ettiğimiz kadarıyla uzaktan eğitimin sağladığı avantajlar şöyledir;

- * Ders içeriği ile ilgili herhangi bir siteyi anında ekran yansıtma,
- * Birden fazla görsel materyal yükleyip hızlıca geçiş yapabilme,
- * Çeşitli kaynak kitapları pdf veya Word formatında öğrencilerle paylaşma,
- * Daha önceden hazırlanmış slaytları sunma ve üzerinde oynama yapma,
- * Öğrencilere çoklu söz hakkı tanıma,
- * Konu ile ilgili görsel fotoğraf ve videoları önceden programa yükleme,
- * Öğrencilerin görsel materyalleri eşit bir şekilde görmesi,
- * Duyurular ve önemli hatırlatmaları anında toplu şekilde ulaştırma,
- * Derse katılımları tespit etmede kolaylık ve öğrencilere kolay ulaşma,
- * Derslerde öğrencilerin hocayı arkadaşlarını sessiz dinleme ve öğrenciyi sessize alma,
- * Herhangi bir sebepten dolayı yapılamayan dersin telafisinin belirlenip yapılması,
- * İşlenen dersi kaçıran, katılmayan veya tekrar etmek isteyen öğrenci için kayıt alınan derse tekrar ulaşma imkânı,
- * Sınavlarda ölçme ve değerlendirmede notlandırmanın hızlı ve anında yapılabilmesi,
- * Öğreticinin bazı öğrencilerin hakkında daha geniş bilgi sahibi olması için kayıtları izleyip tekrar değerlendirmesi,
- * Öğreticinin öğrencilere derslerde birden fazla örnek okuyucu dinletebilmesi,
- * Öğrencilerin sınav sonuçlarının ve başarılarının otomatik grafikler halinde elde etmek,

2.4. Kur'an-ı Kerim Dersi Bağlamında Uzaktan Eğitimin Sınırlılıkları Ve Dezavantajları

Uzaktan Kur'ân derslerinde öğrenciler ile sık sık yapılan mülakatlarda öğrencilerin sistemde yaşadıkları problemler üzerinde durulmuştur. Bu mülakatlarda, sadece öğrenci bazında değil aynı bölüm öğretmenleri ile de yapılan istişarede uzaktan eğitim sisteminde Kur'ân dersi açısından yaşanan sıkıntılar ele alınmıştır. Bu sistemin işletişinde tespit ettiğimiz uzaktan eğitimin Kur'ân dersleri açısından sınırlılıkları ve dezavantajları şunlardır;

- * Öğrenci ve öğreticinin yaşamış olduğu bağlantı hataları,
- * Fazla katılımdan dolayı sistemin çökmesi,
- * Ders esnasında öğrencilerin görüntülerinin donması ve sesin kesilmesi,
- * Derslerde öğrencinin okuyuşu esnasında öğreticinin müdahale ettiği durumlarda sesin geç gitmesi,
- * İnternet ve elektrik kesintilerinin yaşanması,
- * Bazı öğrencilerin internet ve teknolojik imkânlarının yetersiz olması,
- * Bilgisayar ekranına fazla maruz kalmaktan gözlerin yorulması ve dikkat dağınıklığı,
- * Öğretici veya öğrencinin bağlanma sıkıntısından dolayı süre yetersizliği,
- * Test ya da klasik sınav ölçme ve değerlendirmelerde kopya çekilebilme ihtimali,
- * Öğrencinin okuyuşlarda sesinin tam anlaşılmasında ve uygulamadaki eksikliklerinin tam belirlenememesi,
- * Öğrencilerin ekran karşısında olduğu için adaptasyon eksikliği yaşamaması.

2.4.1. Öğrencilerin Yaşadığı Problemler

Derslerde öğrenciler ile yapılan mülakatlarda öğrenciler uzaktan eğitimde yaşamış oldukları sıkıntıları şu şekilde dile getirmişlerdir;

- * Bulduğum bölgede internet altyapı sorununun olması,
- * Ekran karşısında herkesin okumasını beklememden dolayı zihin dağınıklığı,
- * Canlı ders esnasında dışarıdan ses geldiği zaman dikkatimin dağılması,
- * Bulduğum ortamda bana dışarıdan seslenilmesi,
- * Öğreticinin sesini tam alamam ve konudan uzaklaşmam,
- * Kamera önünde karşımda kimse olmayınca ekrana okuyuşlarda boşluk hissi ve heyecanlanma,
- * Ekran karşısında okumanın gerginlik oluşturması, sesin bazen cızırtılı gelmesi ve her zaman uygun ortamın bulunamayışı,
- * Derslere telefon ile katılım sağlamada bildirim ve çağrı gelmesinin kopukluğa ve dikkat dağınıklığına neden olması,
- * Yüz yüze olduğu zaman hoca ile kurulan samimi ortamın uzaktan eğitimde bulunamaması,
- * Normalde sınıf ortamında heyecanlanmaz iken kamera karşısında heyecanlanmam ve kamera fobisi yaşamam,
- * Kamera ve mikrofon yetersizliğinden verimli olamama,

3. Verimlilik Açısından Öneriler

Çalışmamızda elde ettiğimiz veriler ve tecrübeler doğrultusunda;

- * Uzaktan çevrimiçi Kur'ân derslerinde, fazladan sanal sınıf oluşturup derse katılan öğrencilerin sayısı azaltarak süre probleminin önüne geçilmesi isabetli olacaktır.
- * Sınıfların bölünmesi ile öğrenci kendi okuma sırası gelinceye kadar ekrana daha fazla maruz kalmak zorunda olmayacaktır.
- * Öğrencilerin lisans derslerindeki yükü fazla olacağından ön eğitim nazarında hazırlık sınıflarındaki Kur'ân derslerinin kredileri ve saatleri yükseltilmelidir.
- * Öğrencilerin sık uygulama ile hafızalarında Kur'ân'ın yer etmesi bakımından, yüz yüze veya online dersler olsun Kur'ân derslerinin haftalık ders saati artırılmalıdır.
- * Çevrimiçi Kur'ân ders saatlerinde bazı derslerin vakitleri esnetilmeli ve öğrencinin evde yalnız olabileceği vakitler değerlendirilmelidir.
- * Öğrencilere dersin önemi hazırlık sınıflarından itibaren geniş çaplı anlatılmalıdır.
- * Uzaktan eğitim olduğu için öğrencilerin derse ilgisizliği ve ciddiyetsizliğini gidermek için sürekli dijital materyaller ve kaynaklar ile öğrenciler motive edilip desteklenmelidir.
- * Uzaktan eğitim sistemin alt yapısı geniş çaplı olmalı ve sistemsel hataların en aza indirgenmelidir. Amacımız Kur'ân okumayı geliştirme ve güzelleştirme çabasında bir lahza olsun katkı sunmaktır.

Sonuç

Eğitim sisteminin bir parçası olan uzaktan eğitim, ülkemizin çeşitli kurumlarında yaygın olarak kullanılan bir modelidir. Günümüzde dünyayı etkisi altına alan covid-19 salgın hastalığı nedeniyle üniversitelerin tamamına yakına uzaktan eğitim modeline geçmiştir. İlahiyat ve İslami ilimleri fakülteleri uzaktan eğitim modelini kullanmaktadır. Bu bağlamda ilahiyat fakültelerinin temel derslerinden olan Kur'ân okuma ve tecvid dersi de uzaktan eğitim ile verilmektedir. Bu çalışmamızda uzaktan Kur'ân-ı Kerîm derslerinin genel amaçları, hedefleri, ünite konuları, yöntem ve teknikler, sınavlarının yapılış şekli ve ölçme değerlendirmenin kriterleri ve bu sistemin avantaj ve dezavantajları ortaya konulmaya çalışılmıştır. İlahiyat ve İslami ilimler fakülteleri çerçevesi alanında yapılan bu çalışmamızın sahada ilk olması bakımından eksikliklerin olması kaçınılmazdır. Uşak Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde, uzaktan işlenen Kur'ân dersleri üzerinden yapılan bu değerlendirmemiz bir örnek veya öneri sadedindedir.

Yapılan bu çalışma, anlaşılacağı üzere ilk defa uzaktan öğretilen Kur'ân dersleri tecrübe edilerek hazırlanmıştır. Bu eğitim modelinde dersin işlenişi hakkında değerlendirmelerde bulunmuştur. Kur'ân dersinin hoca ile öğrenci arasında yakın teması zorunlu kılan bir ders olduğunu söylemek kaçınılmazdır. Uzaktan eğitimde bu dersin avantajlarını ve dezavantajlarını ele aldığımızda bu eğitim modelinin eksi yönlerinin daha fazla olduğu kanaatine vardık. Çünkü öğrenciler ile derslerde yapılan mülakatlarda da ise sistemin getirmiş olduğu sınırlılıkların ve olumsuzlukların azımsanamayacak kadar fazla olduğunu tespit ettik. Her ne kadar salgın hastalık nedeniyle üniversitelerde zaruri olarak uzaktan eğitim modeline geçilmiş olsa da bu eğitimi daha verimli hale nasıl getirebiliriz sorusuna cevap aradık. Bilindiği üzere eğitim ve öğretimde amaç, her zaman öğrencilerin

kazanımlar ve başarılar elde etmesi üzerinedir. Bizler de bu çalışmamızda öğrencilerin yüz yüze eğitimde nazaran online derslerin işlenişini üzerine bir değerlendirme ve gözlemde bulduk. Bunun sonucunda da sistemdeki eksikliklerin giderilmesi ve öğrencilerin yüz yüze eğitimde elde ettiği kazanımları ve fazlasını uzaktan eğitimde de sağlaması için bu çalışmamızı hazırladık.

Kaynakça

- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed. *Umdetü'l-kârî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. İstanbul: 1303.
- Benli, Abdullah. "İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur'ân Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi". *Bilimname* 28/2 (2015).
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuk-ı İslâmiyye ve Istılahat-ı Fıkhiyye Kamusu*. İstanbul: Bilmen Basım ve Yayınevi, 1985.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Cezerî, Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirââtî'l-'aşr*. Ali Muhammed Dabbâ' (thk.), 1. Cilt, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1940.
- Cezerî, *Müncidü'l-mukrîn ve Mürşidü't-talibin*. Beyrut: 1980.
- Çetin, Abdurahman. *Kur'ân Okuma Esasları*. Bursa: Emin yayınları, 9.basım, 2011.
- Çollak, Fatih. *Kur'ân-ı Kerîm Dersi Müfredatı ve Öğretim Teknikleri, İmam Hatip Liselerinde Eğitim ve Öğretimi*. İstanbul: Dem Yayınları, 2005.
- Elçil, Şifa, Şahiner-Sözen, Didem. "Uzaktan Eğitimde İletişimsel Engeller". *Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi* 6/1 ((Haziran 2014).
- İbn Abidin, Muhammed Emin b. Ömer, *Redd'ul-Muhtâr ale'd-Durri'l-Muhtâr*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1412/1992.
- İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*, İstanbul: İFAV, 1984.
- İşman, Aytekin. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 4. Basım, 2011.
- Karadağ, Nejdî, *Açık Ve Uzaktan Eğitimde Ölçme Ve Değerlendirme*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.
- Kaya, Zeki. *Uzaktan Eğitim*. Ankara: Pegem A Yayıncılık, 2002.
- Kılıç, Murat. *Uzaktan Eğitim Uygulamalarının Etkililiği Üzerine Bir Araştırma*. Malatya: İnönü Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Doktora tezi, 2015,
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman. *el-İtkan fî ulûmi'l-Kur'ân*, Mektebetü Dari't-Turas. Kahire: t.y.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-İlelu's-Sağîr*. (thk. Ahmed Muhammed Şâkir ve Diğerleri), Beyrût: Dâru İhyâ-i Tûrâsü'l-Arabî, t.y.
- Türk Dil Kurumu sözlükleri. Erişim 20 Şubat 2021. <https://sozluk.gov.tr/>
- Uşak Üniversitesi Uzaktan Eğitim Uygulama ve Araştırma Merkezi, Erişim 27 Şubat, 2021, *Uzaktan Eğitim Politikası*, www.uzem.usak.edu.tr,
- Zerkeşî, Muhammed b. Bahadır b. Abdillâh, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. M. Abdulkadir Ata Beyrut: Daru'l-Fikr, 2006.