

# Theo- Sophia

2024  
SAYI  
ISSUE 9

Felsefe, İlahiyat, Sosyal ve Beşeri Bilimler Dergisi  
Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities



# THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

# THEOSOPHIA

Journal for Philosophy, Theology, Social Sciences and Humanities

E-ISSN: 2757-606X | December 2024, Issue 9

## Owner and Chief Executive Officer

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

## Editor in Chief

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

## Associate Editors

Doç. Dr. Kenan SEVİNÇ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Selahattin AKTİ, Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

Doç. Dr. Muhammed BEDİRHAN, Istanbul Medeniyet University, TURKEY

Doç. Dr. Mustafa SÜRÜN, Yalova University, TURKEY

## EDITORIAL BOARD

**Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA**

Erciyes University, TURKEY

**Prof. Dr. Hasan KAPLAN**

Yalova University, TURKEY

**Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI**

Yalova University, TURKEY

**Prof. Dr. Necmettin ALKAN**

Sakarya University, TURKEY

**Prof. Dr. Yaşar SARIKAYA**

Justus-Liebig-Universität Giessen, GERMANY

**Doç. Dr. Mehmet ÖZTURAN**

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

**Doç. Dr. Mehmet Zahit TIRYAKI**

Istanbul Medeniyet University, TURKEY

**Doç. Dr. Nail OKUYUCU**

Marmara University, TURKEY

**Dr. Besmira LAHI**

University of New York, Tirana, ALBANIA

**Dr. Metin GÜVEN**

Kilis 7 Aralık University, TURKEY

## ADVISORY BOARD

**Prof. Dr. Abdullah TAKIM**

University of Innsbruck, AUSTRIA

**Prof. Dr. Adnan DEMİRCAN**

İstanbul University, TURKEY

**Prof. Dr. Ahmet YÜCEL**

29 Mayıs University, TURKEY

**Prof. Dr. Aslan TOPAKKAYA**

Erciyes University, TURKEY

**Prof. Dr. Hasan KAPLAN**

Yalova University, TURKEY

**Prof. Dr. Mehmet BAHÇEKAPILI**

Yalova University, TURKEY

**Prof. Dr. Mürteza BEDİR**

Istanbul University, TURKEY

**Prof. Dr. Necmettin ALKAN**

Sakarya University, TURKEY

**Prof. Dr. Nimetullah AKIN**

Çanakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

**Prof. Dr. Özcan TAŞCI**

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

**Prof. Dr. Ramazan DEMİR**

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

**Prof. Dr. Semih CEYHAN**

Marmara University, TURKEY

**Prof. Dr. Serdar KURNAZ**

Humboldt-Universität zu Berlin, GERMANY

**Prof. Dr. Tevhit AYENGİN**

Bayburt University, TURKEY

**Doç. Dr. Gülşan GÖCEN**

Istanbul University, TURKEY

**Dr. Öğt. Üye. Cumali KÖSEN**

Canakkale Onsekiz Mart University, TURKEY

**Dr. Besmira LAHI**

University of New York, Tirana, ALBANIA

**Dr. Serdar ASLAN**

Universität Erlangen-Nürnberg, GERMANY

## About Journal



Theosophia is an international peer-reviewed journal published electronically twice a year (June and December). Theosophia is an Open Access journal. Theosophia journal uses a double-blind review system where at least two people are reviewers. Reviewers names are kept confidential and not published. Articles are prepared in accordance with the ISNAD (in-sentence or footnote) citation system. This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Indexing&Abstracting

Index Copernicus, Erih Plus, SSRN (Social Science Research Network), OpenAire, Asos Index, idealonline, PhilArchive, BASE (Bielefeld Academic Search Engine), ISAM Theology Articles VT.

## Corresponding Adress

Doç. Dr. Mansur KOÇINKAĞ, Baş Editör,

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 17100 Merkez /ÇANAKKALE

Tel : 0286-2180018 (İçhat: 29007) E-Posta: mansurkocinkag@comu.edu.tr

Dergi e-posta: theosophiajournal@gmail.com

www.theosophiajournal.com

# CONTENTS



## ARTICLES

---

### **İsviçre'deki Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma**

A Qualitative Research on Spiritual Counselling Services for Muslims in Switzerland

*Ali AYDOĞDU & Sevde DÜZGÜNER / 1-16*

### **Mütekaddim Dönem Mu'tezile - Eş'ariyye Diyalektiğinde Olağanüstü Fenomenler**

Extraordinary Phenomena in the Dialectic of Mu'tazila and Ash'ariyya in Early Islamic Thought

*Muhammet Emin EFE / 17-35*

### **Geç Dönem Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Problemi**

The Problem of Sanctions in Late Ottoman Ethical Texts

*Yusuf İzzettin AKTAŞ / 37-53*

### **Kur'an Tilâvetinde Yaygın Hatalar: Duhâ ve Hümeze Arasındaki Sûrelere Dair Bir İnceleme**

Common Mistakes in Quran Recitation: A Review of The Surahs Between Duhâ and Humeze

*Ali Haydar ÖKSÜZ / 55-77*

### **Avusturya'da Yaşayan Müslümanlarda 7 Ekim Sonrasında İslamofobi Algısı**

Perceived Islamophobia after October 7 among Muslims Living in Austria

*Kenan SEVİNÇ, Selahattin AKTİ & Yasin TECER / 79-92*

### **Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'ân Risâlesinin Kelâmullâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi**

The Evaluation and Analysis of Fakhr al-Dîn al-Râzî's Book of Khalq al-Qur'ân in the Context of the Kalâmullâh Debate

*Cumali KÖSEN & Mansur KOÇINKAĞ / 93-113*

### **İbâzî Âlimlerin Kıraatleri Ele Alma Yöntemleri**

Ibâzî Scholars' Methods of Dealing with the Qiraat

*Kenan AKLAN / 115-134*



# İsviçre'deki Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlık Uygulamaları Üzerine Nitel Bir Araştırma\*

Ali AYDOĞDU\*\*

Sevde DÜZGÜNER\*\*\*

**Öz:** Maneviyat kişisel inançlarla sıkı ilişki içinde olduğu için manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının farklı inançlara duyarlı olarak geliştirilmesi ihtiyacı doğmuştur. Bu ihtiyaca binaen manevi danışmanlık, son yıllarda spesifik hedef kitlelere göre uzmanlaşmaktadır. Bu çalışma, söz konusu hedef kitlelerden biri olan İsviçre'deki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık eğitimleri ve uygulamaları ele alınmıştır. Makalede İsviçre'deki manevi danışmanlık uygulamalarının arka planına değinildikten sonra 11 Müslüman manevi danışman ile yapılan mülakatların sonuçlarına yer verilmiştir. İçerik analizi sonucunda İsviçre'deki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmetinin hastane, mülteci merkezleri, ceza infaz kurumları gibi alanların yanı sıra telefon ve internet aracılığıyla da verildiği ve farklı kanallardan verilen hizmetin oldukça etkili olduğu bulgulanmıştır. Özellikle Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde bu hizmetin daha da önemli olduğu belirtilmiştir. Analizler neticesinde İsviçre'nin alt yönetim birimleri olan kantonların manevi danışmanlık eğitim ve uygulamalarının farklılık göstermesi, istihdamın yetersiz, çalışma saatlerinin sınırlı olması gibi güçlüklerle karşılaştığı bulgulanmıştır. Ayrıca mültecilerin Müslüman manevi danışmanlardan çekinmeleri, telefon üzerinde sunulan hizmet alanının çok geniş olması gibi spesifik olarak karşılaşılan güçlükler belirlenmiş ve çözüm önerileri sunulmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Manevi Danışmanlık, Rehberlik, Uygulama, Müslüman, İsviçre.

## A Qualitative Research on Spiritual Counselling Services for Muslims in Switzerland

**Abstract:** Since spirituality is closely related to personal beliefs, there is a need to develop spiritual counselling and guidance practices that are sensitive to different beliefs. Due to this need, spiritual counselling has been specialized according to specific target groups in recent years. In the research, training and practices of spiritual counselling for Muslims in Switzerland were discussed. After mentioning the background of spiritual counselling practices in Switzerland, this article includes the interviews with 11 Muslim spiritual counsellors. As a result of the content analysis, it is found that spiritual counselling services for Muslims in Switzerland provided through different channels such as telephone, Internet, hospitals, refugee centers, and penal institutions is quite effective. It has been stated that this service is even more important, especially in countries where Muslims are a minority. As a result of the analysis, general difficulties (such as the differences in spiritual counselling education and practices among the cantons, which are the sub-governmental units of Switzerland, insufficient employment and limited working hours), as well as the specific difficulties (such as refugees' hesitation from Muslim spiritual counsellors and the wide range of services offered over the phone) were identified and solution suggestions were presented.

**Keywords:** Spiritual Counseling, Guidance, Practice, Muslim, Switzerland.

\* Bu makale birinci yazarın aynı ismi taşıyan yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

\*\* Yüksek Lisans Öğrencisi, Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Bilim Dalı, TÜRKİYE. aydogdu05@hotmail.de

ORCID: 0009-0007-9154-487X

\*\*\* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı, sevde.duzguner@marmara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3210-6972

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).



## Giriş

### 1. İsviçre'de Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlığın Arka Planı

Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarına duyulan ihtiyaç gün geçtikçe daha çok gündeme gelmektedir. İsviçre'de manevi danışmanlık hizmetleri, cezaevleri, sağlık merkezleri, mülteci merkezleri, ordu ve eğitim merkezleri gibi çeşitli devlet kurumlarında sunulmaktadır. Bu noktada özellikle maddi olarak bu hizmeti alamayan vatandaşlara yönelik devlet tarafından sunulan ücretsiz manevi danışmanlık hizmeti önem kazanmaktadır. İsviçre'de, kanton adı verilen alt yönetim bölgeleri bulunmaktadır. İsviçre Konfederasyonu raporuna göre devlet bazında bu hizmetler, federal düzeydeki mülteci merkezleri ve orduda verilmektedir. Kanton bazında ise ceza infaz kurumları, hastaneler, yaşlı bakımevleri ile mülteci barınma merkezleri öne çıkmaktadır. Özellikle radikalleşmeyi önlemek için hapisane ve mülteci merkezlerinde sunulan manevi danışmanlık hizmetleri önemsenmektedir (Schweizerische Eidgenossenschaft, 2016:19). Manevi danışmanlık hizmetinin eğitim ve uygulaması kurumdan kuruma ve kantondan kantona değişmektedir. Devlet tarafından yürütülen Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmeti, kilise kurumuna bağlıdır ve bu hizmetler İsviçre'nin iki büyük mezhebi olan Katolik ve reformcu kilise tarafından üstlenilmektedir. Belirli kantonlarda, Müslümanlar gibi diğer dini inançlara mensup olan bireylere sunulan hizmetler devlet tarafından uzun süredir desteklenirken bazı kantonlarda bu konudaki çalışmalar çok yenidir. Kanton düzeyinde manevi danışmanlık hizmeti sivil toplum kuruluşları ile iş birliği içerisinde yürütülmektedir (Schweizerische Eidgenossenschaft, 2016:20).

### 2. İsviçre'de Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlık Eğitimi ve Uygulamaları

İsviçre'de Müslüman nüfus artış göstermektedir. Federal İstatistik Ofisi'ne göre, 2021 yılı için İsviçre'de toplam nüfusun yaklaşık %5,5'ine tekabül eden 409.000 Müslüman bulunmaktadır.<sup>1</sup> Nüfusun önemli bir bölümünü oluşturan Müslümanlara yönelik hizmetler de gün geçtikçe daha sık gündeme gelmeye başlamıştır.<sup>2</sup> Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık eğitimi büyük ölçüde derneklerin kamu kurumları ile yaptığı iş birlikleri ile verilmektedir. *İsviçre İslam ve Toplum Merkezi* (SZIG)<sup>3</sup> bünyesinde sunulan eğitimler, Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık eğitimin öncüsü sayılmaktadır. Diğer taraftan kantonlar düzeyinde eğitim veren kurumlar da mevcuttur. Zürih Kantonu'ndaki Müslüman camilerin %90'ını temsil eden *Zürih İslami Organizasyonlar Birliği* (VIOZ)<sup>4</sup> ve Vaud Kantonu'ndaki Müslümanların kurduğu *Vaud Müslüman Dernekler Birliği* (UVAM)<sup>5</sup> bu

---

<sup>1</sup> Statista, "Anzahl der Mitglieder von Religionsgemeinschaften in der Schweiz im Jahr 2021", <https://de.statista.com/statistik/daten/studie/322619/umfrage/mitglieder-in-den-religionsgemeinschaften-in-der-schweiz/>, [Erişim tarihi: 08.06.2023].

<sup>2</sup> Swissinfo, "Muslimische Seelsorge in der Schweiz", [https://www.swissinfo.ch/ger/wirtschaft/muslimische-seelsorge-inder-schweiz\\_das-beduerfnis-ist-da-und-die-projekte-auch--aber-mit-nachholbedarf-/44427240](https://www.swissinfo.ch/ger/wirtschaft/muslimische-seelsorge-inder-schweiz_das-beduerfnis-ist-da-und-die-projekte-auch--aber-mit-nachholbedarf-/44427240), [Erişim tarihi: 08.06.2023].

<sup>3</sup> Universität Freiburg, "Das SZIG", <https://www.unifr.ch/szig/de/zentrum/%C3%BCber-uns/>, [Erişim tarihi: 15.06.2023].

<sup>4</sup> Vereinigung der Islamischen Organisationen in Zürih, "Über uns", <https://vioz.ch/ueber-uns/>, [Erişim tarihi: 15.06.2023].

<sup>5</sup> Verein Mulireligiöse Begleitung, "Ziele und Auftrag", <https://www.vmr.ch/index.php/ziele-und-auftrag>, [Erişim tarihi: 16.06.2023].



derneklere örnek verilebilir. Ayrıca *Çok Dinli Rehberlik Derneği* (VMRB) gibi kurumlar da farklı din mensuplarına sunulacak manevi danışmanlık eğitimlerini kapsayan faaliyetler yapmaktadır.

Eğitim alan manevi danışmanların sunduğu hizmetler çeşitlilik göstermektedir. Uygulama noktasında *Kamu Kurumlarında Müslüman Manevi Danışmanlık Hizmetinin Kalite Güvencesi Kurumu* (QuaMS) önemli bir konumdur. Polis, itfaiye, hastane, yaşlı bakımevi, sığınma merkezi gibi kurumlardaki acil durumlarda bu dernek, şartlara yöre yüz yüze, telefonla veya e-posta üzerinden manevi danışmanlık hizmeti sunmaktadır. Kanton düzeyinden bir örnek olarak ise şu uygulama verilebilir: Kanton Zürih Adalet ve İçişleri Müdürlüğü, Zürih İslam Kuruluşları Birliği (VİOZ) ve QuaMS iş birliğiyle Zürih'te kamu kurumlarında düzenli bir Müslüman rehberlik hizmeti sunmayı amaçlayan bir yapı kurmuştur. Bu hizmet, Freiburg Üniversitesi (SZİG) bünyesinde gerçekleştirilen manevi danışmanlık eğitimi gibi eğitimlerle desteklenmektedir.

İsviçre'de Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık uygulamalarında mülteci merkezleri özellikle öne çıkmaktadır. Göçmenlik Devlet Sekreterliği'nin talebi üzerine Zürih kentindeki Juch Sığınma Merkezinde Freiburg Üniversitesi'ne bağlı İsviçre İslam ve Toplum Merkezi (SZIG) tarafından bir pilot çalışma yapılmış ve 2017 yılında çalışmanın raporu yayınlanmıştır. Bu raporda, Müslüman manevi danışmanların mültecilere dil ve kültürel yakınlıklarıyla güven sağladıkları ve çatışmaları önlemeye katkıda buldukları ortaya konmuştur. Bu raporun ardından İsviçre'de hastane, ordu, ceza infaz kurumları gibi resmi kurumlarda Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmetleri artış göstermiştir. 2021 yılında ise aynı kurum tarafından Federal Mülteci Merkezlerinde (BAZ) ikinci pilot çalışma yapılmıştır. İki derinlemesine çalışma, manevi danışmanlık uygulamasının katkılarını ortaya koyunca devlet desteği artmıştır. Ocak 2023 tarihinden itibaren mülteci merkezindeki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmeti, dini kurum olan kiliselerin manevi danışmanlık hizmetinin sabit bir parçası haline getirilmiştir. Günümüzde Batı İsviçre, Doğu İsviçre, Tessin ve Merkez Bölge'de olmak üzere dört farklı mülteci bölgesinde toplam altı Müslüman manevi danışman istihdam edilmektedir.<sup>6</sup> Bu araştırmada, İsviçre'de farklı kurumlarda görev yapan Müslüman manevi danışmanlarla, sundukları hizmetin içeriği ve kalitenin artırılmasına dair görüşleri çerçevesinde mülakatlar yapılmıştır. Çalışmanın amacı doğrultusunda katılımcılara verdikleri hizmetlin etkileri, hizmet sunumunda karşılaştıkları güçlükler ve daha iyi hizmet sunumu için önerilerine dair sorular yöneltilmiş, cevapları bilimsel analize tabi tutularak bu makalede sunulmuştur. Araştırma, bu konuda yapılmış ilk çalışma olma özelliği taşımaktadır ve bulgularının literatüre katkı sağlaması beklenmektedir.

## Yöntem

### 1. Çalışma Grubu

İsviçre'de, Müslümanlara manevi danışmanlık hizmetleri sınırlı olduğu için manevi danışmanların sayısı da azdır. Müslümanlara yönelik çalışan manevi danışmanlara ulaşmak için

<sup>6</sup> İsviçre Konfederasyonu, "Die muslimische Seelsorge wird in den Bundesasylzentren dauerhaft eingeführt". <https://www.admin.ch/gov/de/start/dokumentation/medienmitteilungen.msg-id-92717.html> [Erişim tarihi: 24.04.2023].

öncelikle Kanton Zürih'te bulunan QuaMS Derneği ile iletişime geçilmiştir. Bu dernekten 7 danışman ile görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Araştırmamız, sadece bir bölgeyle sınırlı kalmayıp İsviçre genelini kapsadığı için, farklı bölgelerde ve farklı yasal düzenlemeler altında manevi danışmanlık hizmeti sunan 4 manevi danışman daha çalışmamıza dâhil edilmiştir.

## **2. Verilerin Toplanması ve Analizi**

Bu araştırma, nitel araştırma fenomenoloji deseniyle tasarlanmıştır. Olgubilim (fenomenoloji) deseni, kavramları tam olarak anlayamadığımız durumları incelemeyi hedefleyen çalışmalar için uygun bir araştırma temeli sunar (Şimşek ve Yıldırım, 2013: 69). Bu araştırmalarda, odaklanılan olguyu deneyimlemiş ve bu deneyimi anlatabilecek bireyler veya gruplar, temel veri kaynakları olarak kullanılırken, başlıca veri toplama yöntemi görüşmedir (Şimşek ve Yıldırım, 2013: 71). Araştırmada katılımcılarla, yarı yapılandırılmış sorulardan oluşan mülakatlar yapılması kararlaştırılmış ve gerekli etik kurul izni alınarak uygulamaya geçilmiştir. Katılımcılara, dernekler ve yurtdışında yaşayan Türkler aracılığıyla ulaşıldığı için kartopu yöntemi kullanılmıştır. Katılımcılarla çevrimiçi olarak görüşmeler yapılmıştır. Görüşmelerde ses kaydı alınarak yazıya geçirilmiştir. Bazı katılımcılara ise sorular mail ile gönderilerek yazılı olarak cevaplamaları sağlanmıştır. Görüşmeler Almanca olarak yapılmış ve katılımcıların cevapları Türkçeye çevrilmiştir.

Verilerin analizinde içerik analizi metodu kullanılmıştır. Analiz, iki aşamada gerçekleştirilmiştir. İlk aşamada, elde edilen veriler, kodlanmış ve bir kodlama tablosu oluşturulmuştur. İkinci aşamada ise, ortak kodlardan oluşan temalar belirlenmiştir. Aktarılabilirliği artırmak amacıyla, görüşme verilerinden doğrudan alıntılarla detaylı açıklamalar yapılmıştır. Verilerin analizi aşamasında uzman incelemesine başvurularak çalışmanın inandırıcılığının artırılması hedeflenmiştir. Yapılan kodlamaların, uzman kodlamaları ile 90% üzerinde bir benzerlik gösterdiği tespit edilmiştir.

## **Bulgular**

### **1. Katılımcıların Demografik Bilgileri**

Katılımcıların yaşları 37 ila 66 arasında değişmektedir ve ortalama yaşları 50'dir. Mülakatlar 6 kadın ve 5 erkek olmak üzere toplam 11 Müslüman manevi danışman ile gerçekleştirilmiştir. Katılımcıların çoğu QuaMS Derneği tarafından sağlanan Müslüman manevi danışmanlık sertifikaları ile eğitimlerine başladıklarını ifade etmiştir. Katılımcılar arasında İsviçre kökenli olanlar olduğu gibi, Türk, Boşnak, Arnavut gibi Balkan ülkelerinden gelenler de bulunmaktadır.

Katılımcılar farklı hizmet alanlarında görev yapmaktadır. 10 katılımcı hastanelerde görev yaptığını ifade etmiştir. 2 Katılımcı ise hem telefon destek hattında hem de hastanelerde hizmet verdiğini belirtmiştir. Bunun yanı sıra, 1 katılımcı sadece hapisanelerde görev yapmaktadır. İnternet üzerinden manevi danışmanlık hizmeti sunan bir katılımcı, aynı zamanda üniversitelerde öğrencilere manevi destek sağlamakta ve hastanelerde aktif olarak görev yapmaktadır. Mülteci merkezlerinde hizmet veren bir katılımcı ise, başlangıçta hastanelerde danışmanlık yapmış ve daha sonra mülteci merkezlerinde hizmetine devam etmiştir. Bu noktada Türkiye'deki manevi danışmanlık uygulamalarından farklı olarak telefon ve internet üzerinde sunulan manevi

danışmanlık hizmeti ile mülteci merkezlerinde sunulan hizmet özellikle kayda değerdir. Katılımcılardan biri telefonla destek hakkında şunları belirtmiştir:

Manevi Danışmanlık hizmetleri genellikle toplum tarafından yüz yüze verilen bir hizmet olarak algılanmaktadır. Bu, elbette birçok fayda sağlamaktadır. Ancak unutulmamalıdır ki -ne kadar gizlilik prensibi benimsense de- bazı insanlar manevi danışmanla yüz yüze gelmek istemeyebilir. Bazı danışanlar, isim vermeden bilgi ve destek almayı tercih edebilirler, özellikle telefon aracılığıyla. Bu tercih, kişilerin daha fazla gizlilik istemelerinden kaynaklanabilir düşüncesindeyim. Diğer yandan, Müslüman manevi danışmanların sayısı maalesef çok sınırlıdır. Bu nedenle İsviçre'nin her bölgesinde manevi danışmanlık hizmeti veren danışmanları bulmak zor olabilir. Uzun mesafeleri aşmak ve hızla değişen günümüz dünyasında bir telefonla manevi danışmana ulaşmak bazı insanlar için daha cazip gelebilir. Haftada sadece 3 gün çalışmama rağmen, her ay yaklaşık 50 danışanla telefon görüşmesi yapmaktayım. (Kadın/56)

İnternet üzerinden verilen manevi danışmanlık hizmetleri telefon ile verilen manevi danışmanlığa benzese dahi, kendi içinde bazı farklılıklar bulunduğu bir katılımcı şu şekilde ifade etmiştir:

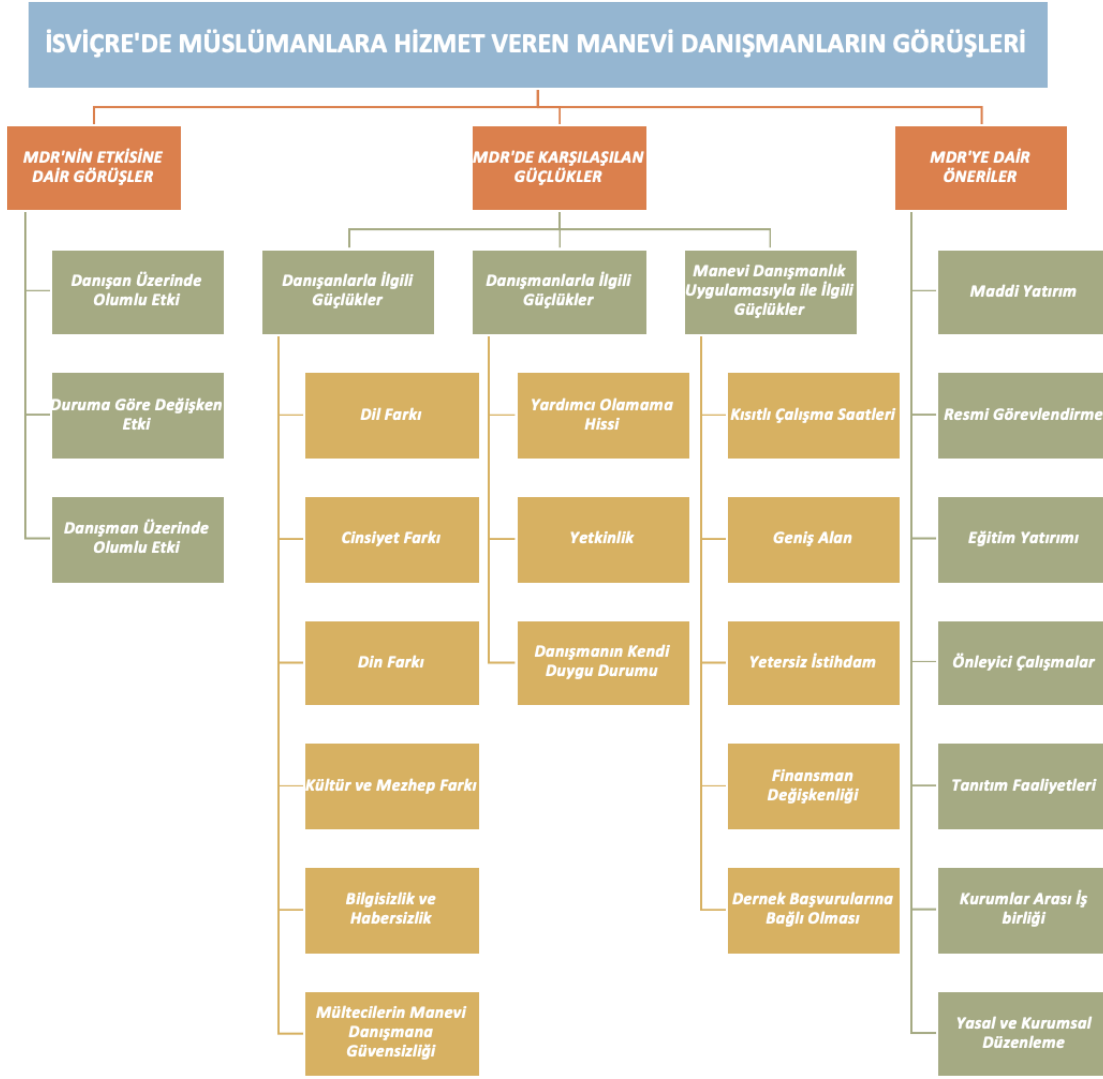
İnternet üzerinden verilen manevi danışmanlık hizmetimiz genellikle e-posta yolu ile gerçekleşmektedir. Telefondan ayrı olarak, burada düşünmeye ve cevap vermeye daha fazla zamanımız var. Zorluk çektiğimiz konular hakkında daha fazla araştırma yapma imkânımız var. Diğer taraftan e-posta yolu ile yapılan danışmanlık hizmeti, e-postaların gidip gelmesiyle uzun zaman alabilmektedir. (Kadın/63)

Katılımcıların mülteci merkezleri ile ilgili şu ifadeleri de kayda değerdir.

Mülteci Merkezlerinde sunulan manevi danışmanlık hizmeti, çok daha geniş bir yelpazede sunulmaktadır. Bu, hastanelerde verilen hizmetten önemli ölçüde farklıdır. Mülteci Merkezlerinde karşılaştığımız bireyler, sadece dinî ihtiyaçlarını değil, aynı zamanda hayatın her alanında yardım bekleyebilecekleri bir kaynak arayışındadırlar. Kimi insanlar sadece aynı din, dil veya kültüre sahip olduğumuz için bize dertlerini, korkularını, sorunlarını ve sorularını iletmektedirler. Bu nedenle, Mülteci Merkezlerinde sadece manevi danışmanlık değil, bazen devlet ve mülteciler arasında tercümanlık, devlet işlerinde yol gösterici bir rehber, bazen de manevi danışmanlık hizmeti sunmaktayız. (Kadın/48)

Yapılan mülakatlar neticesinde katılımcıların görüşleri üç ana temada toplanmıştır. Bunlar, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetinin Etkisine Dair Görüşler”, “Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetinde Karşılaşılan Güçlükler” ve “Manevi Danışmanlığın Daha Kaliteli Hale Gelmesi İçin Öneriler” şeklinde sıralanarak her ana tema için alt temalar belirlenmiştir. Araştırmada elde edilen tema ve alt temalar tablo 1’de gösterilmiştir.

Tablo 1: İsviçre'de Müslümanlara Hizmet Veren Manevi Danışmanların Görüşleri



## 2. İsviçre'de Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetinin Etkisine Dair Görüşler

Araştırmanın katılımcısı olan İsviçre'deki Müslüman manevi danışmanlara sundukları hizmetinin etkisine dair soru yöneltilmiştir. Katılımcıların tamamı Müslümanlara sunulan manevi danışmanlık hizmetinin gerekliliği ve önemini vurguladıktan sonra hizmetin etkisine dair görüş ve gözlemlerini paylaşmışlardır. Bu noktada belirtmek gerekir ki katılımcılar, kendilerinin danışan üzerindeki etkisi yerine faydalı olma hissini öne çıktığını belirtmişlerdir. Verilere göre manevi danışmanlık hizmetinin etkisi üç başlık altında toplanmıştır. Katılımcıların temalara örnek teşkil eden ifadeleri italik olarak alt satıra verilmiş ve parantez içine katılımcının cinsiyeti ve yaşı yazılmıştır.

## 2.1. Danışan Üzerinde Olumlu Etki

Katılımcıların tamamı hizmetin danışanlar üzerindeki olumlu etkilerinden bahsetmiştir. Bu etkileri hem kendilerinin bizzat gözlemlediğini hem de sözlü geri bildirimlerle aldıklarını ifade etmişlerdir.

Birçok hasta, böyle bir hizmetin varlığından haberdar değiller, bu hizmeti öğrendiklerinde memnuniyet yaşıyorlar. Birçoğu zor ve dar zamanlarda güvenli bir liman arıyorlar. Bir danışman olarak varlığınızla hastalara huzur ve umut verebiliyorsunuz, sohbetler ve dualar sırasında beliren gözyaşları, duygusal bağın önemini göstermiş oluyor. Genellikle sohbetlerin sonunda, kendilerini çok iyi hissettiklerini ve bu görüşmenin olumlu geçtiğini vurguluyorlar. Bundan dolayı danışanlar üzerinde büyük etkimizin olduğunu söyleyebilirim. (Kadın/48)

Etkisi muazzamdır. İnsanları oldukları yerden alabilir ve aşırı durumlarda onlara eşlik edebiliriz. Bu çok değerlidir. Bu, son derece önemli bir hizmettir ve tüm toplum için büyük bir değer taşıyor ve açık bir manevi zenginlik sağlar. (Kadın/37)

Veriler daha detaylı incelendiğinde manevi danışmanlık hizmetinin etkisinin hizmet türüne göre de farklılık gösterdiği de bulgulanmıştır. Örneğin bir katılımcı telefonda sunduğu manevi danışmanlığın çok etkili olduğunu şöyle dile getirmiştir.

Telefon destek hattında, %80'i çok memnun olduklarını ifade ediyorlar. Ben de onların görüşmelerden iyi hissettiklerini düşünüyorum. (Kadın/66)

Benzer şekilde cezaevinde faaliyet gösteren katılımcılar, bu işin genel olarak danışanlar üzerinde belirgin etkileri olduğunu ayrıca belirtmişlerdir.

Özellikle dışarı ile irtibatı kesilmiş olan mahkûmlar ile yaptığımız görüşmelerde, bu hizmetin ne denli önemli olduğunu anlamaktayız. Görüşmelerin sonuna geldiğimizde, vaktin çok hızlı geçtiğini, bazılarının ise bir sonraki görüşmeyi sabırsızlıkla bekledikleri konuşmalarımız arasında geçiyor. (Erkek/45)

## 2.2. Duruma Göre Değişken Etki

Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetinin etkisinin genel olarak olumlu olduğunu kabul etmekle birlikte bazı durumlarda bu etkinin değişkenlik gösterdiğini ifade etmişlerdir.

Genel olarak etkimizin var olduğunu söylemek doğru. Çoğu defa bu etkinin pozitif yönde olduğunu söyleyebilirim. Olumlu veya olumsuz bir etkiyle karşılaşmamız, birden çok fazla etkene bağlıdır. Özellikle muhatap kişinin geçmişi ve bu hizmeti verdiğiniz kurum ön plana çıkmaktadır. (Erkek/45)

Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetinin etkisinin değişkenlik göstermesinde danışanın özelliklerinin de rol oynadığını ifade etmişlerdir.

Benim etkim, farklı düzeylerdeki dini inançlara bağlı olarak her zaman çok bireyseldir. Ancak genel olarak deneyimim, danışanlara bir şeyler katabildiğim yönündedir. (Erkek/52)

Katılımcılar, hizmet sunum şartlarının etkisinden de bahsetmişlerdir. Örneğin internet üzerinden verilen hizmette, danışanlar bireysel olarak bu hizmeti talep ederken, Mülteci Merkezlerinde bu hizmet genellikle "talep olmaksızın" genele sunulan bir hizmet şeklindedir. Katılımcılara göre bu farklılıklar hizmetin etkisinde değişkenliğe yol açmaktadır. Ancak yine de katılımcılar olumlu etkileri özellikle dile getirmişlerdir.

(Etki) durumdan duruma göre farklı, ama hastaların çok mutlu olduklarını görmekteyim. Beni görevim, hastaların hem bilinçli iken hem bilinç dışı koma gibi durumlarda onların yanında bulunmaktır. İkinci olarak hastaların aileleri için ordayım. Üçüncü olarak hastanedeki personel için varım. Özellikle acil durumlarda, böyle bir hizmetin bulunmasından çok memnunar ve bunu istemektedirler. (Erkek/48)

### **2.3. Danışman Üzerinde Olumlu Etki**

Katılımcılara manevi danışmanlık hizmetinin etkisi konusunda kendi tecrübelerinden de bahsetmişlerdir. Bu durum karşılıklı etkileşime dikkat çekmesi açısından önemlidir.

Sunulan hizmetlerimiz olumlu bir etki oluşturma umuduyla sağlanmaktadır ve genellikle manevi danışmanlığımızı alan kişilerden takdir ve minnettarlık ifadeleri alıyoruz. Hizmetlerimizin insanlara destek olduğunu ve onlara yardım edebildiğini görmek cesaret vericidir. (Erkek/61)

## **3. İsviçre'de Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetinde Karşılaşılan Güçlükler**

İsviçre'deki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmetlerinin karşılaşılan güçlüklerin 3 ana temada toplandığı tespit edilmiştir. Bu temalar; danışanlarla ilgili, danışmanlarla ilgili ve danışmanlık uygulamasıyla ilgili olan konular şeklinde sınıflandırılmıştır.

### **3.1. Danışanlarla İlgili Güçlükler**

#### **3.1.1. Dil Farkı**

Katılımcıların üçte birinden fazlası, karşılaşmış oldukları en büyük sorunlardan bir tanesini, danışan ve danışman arasındaki dil farklılığı olarak belirtmiştir. Özellikle hastane ve mülteci merkezlerindeki manevi danışmanlar, dil konusunda yaşadıkları güçlükleri ayrıntılı bir şekilde açıklamıştır.

Farklı kültürlerden gelen ve farklı dil konuşan Müslümanlar ile irtibata geçmekte bazı zamanlar epey zorlanmaktayız, anlamadığımız durumlarda yönlendirme yapmaya çalışıyoruz. (Erkek/52)

Görüşmeler sırasında bazen tercüman kullanılsa da katılımcılar bu uygulamanın hizmet kalitesini düşürdüğünü ifade etmiştir. Bu konuda önerilebilecek bir çözüm, farklı dilleri konuşabilen danışmanların eğitilmesi ve istihdam edilmesidir.

#### **3.1.2. Cinsiyet Farkı**

Manevi danışmanlar, danışanların hemcinsleri olan danışmanlarla görüşmelerde kendilerini daha rahat ifade ettiklerini ifade ederek cinsiyet farkının önemine değinmiştir. Örneğin bir katılımcı, kişiler farkı cinste olan danışmanlarla iletişim kurmakta zorluk yaşadığını ve tam anlamıyla rahat olamadığını şu şekilde ifade etmiştir:

İstihdam olayı da sıkıntılı bir durum. Bu alanda çok büyük personel açığımız olduğu bellidir. Bu sadece tek başına karşımızda duran bir sorun olmaktan çok, beraberinde diğer bazı sıkıntıları da getiren ana problemi teşkil ediyor. İstihdamın az olmasıyla beraber maalesef danışanlara seçenekler sunamıyoruz. Bu konuda en bariz örnek, kadınların kadın danışan istemesi ve bazı erkeklerin sadece erkek danışan istemesi. Çoğu durumda elde olan ile yetinmemiz gerektiğinden dolayı, bu gibi istekleri yerine getiremiyoruz. Yine dil ve farklı din problemini de beraberinde getiriyor. (Erkek/35)

### 3.1.3. Din Farkı

Katılımcılar İsviçre'deki manevi danışmanlık uygulamasında danışan ile danışmanın farklı dine mensup olması halinde de çeşitli güçlükler yaşandığını dile getirmiştir.

Mülteci Merkezlerinde en büyük sorun, kiliseye bağlı olarak bu hizmeti vermeniz. Çalışma oranı düşük ve personel yeterince yok. Bundan dolayı farklı din mensuplarına da bu hizmeti yeri geldiğinde vermekle mükellefsiniz. Farklı dinden sorular geldiğinde, yetkili arkadaşlara yönlendirme yapmaktayız. (Erkek/48)

### 3.1.4. Kültür ve Mezhep Farkı

Katılımcılar din farklılığı kadar olmasa da kültür ve mezhep farklılığının da danışmanlar ile kurdukları iletişimde etkili olduğunu dile getirmiştir.

Sürekli olarak karşılaştığımız bir konu, dil sorunudur. Ayrıca Müslüman arasında farklı mezheplerin ve fırkaların da olması, önemli noktalardandır. (Kadın/37)

### 3.1.5. Bilgisizlik ve Habersizlik

Katılımcılar, hizmet sunumunda karşılaştıkları bir diğer güçlük olarak Müslümanların İsviçre'deki kurumlar tarafından sunulan manevi danışmanlık hizmetinden haberdar olmamaları olduğunu ifade etmiştir. Onlara göre Müslümanlar hem manevi danışmanlık hizmetinin varlığı hem de ücreti gibi konularda bilgi sahibi olmadıkları için çeşitli güçlükler yaşanmaktadır.

Müslüman bireyler, kendilerine sunulan böyle bir hizmetin var olduğunu bilmiyorlar. Ancak birkaç kez bu hizmetten faydalandıktan sonra, bu hizmetin faydalarını görmekteyiz. Böyle bir hizmet tanınmadığı için, anlatılması pek kolay olmuyor. (Erkek/52)

Bazı kişiler bu hizmeti ücretli sandıkları için talep etmiyorlar. (Erkek/35)

### 3.1.6. Mültecilerin Manevi Danışmana Güvensizliği

Mülakatlarda öne çıkan önemli bir konu da mülteci merkezinde görev yapan manevi danışmanların ilk etapta karşılaştığı bir güven sorunudur. Katılımcılara göre mülteciler, kendilerine bir zarar geleceği endişesiyle Müslüman manevi danışmanlardan çekinebilmektedir.

Aynı dili konuşmak ve aynı kültürden gelmek her ne kadar bir avantaj gibi görünse de Mülteci Merkezleri özelinde bu her zaman olumlu bir tarafa sahip olmayan bir özellik diyebilirim. Mülteci merkezine başvuruda bulunan birçok kişi, maalesef bizim gibi aynı dili konuşan ve aynı din ve mezhepten olan kişilerin, dini farklı yorumlaması veya bazı siyasi nedenlerden dolayı, diğer bazı insanlar tarafından Batı'ya göç etmesine sebep oluyor. İltica Merkezlerinde ilk defa gözünü açan ve karşılarında biz rehberleri bulan mülteciler, bize her zaman güven duymamaktadırlar. Nitekim onlarla aynı dili konuşmakla, bazen güven vermekten çok, kaçtığı bölgeyi veya kişi/grupları hatırlatmakta olup onların güvenini sarsabilmekteyiz. Bundan dolayı biz danışmanları, kaçtığı kişilere benzeterek, oradaki kişi ve gruplarla bir iş birliği yaptığımızı düşünerek, bize güvenmeyen kişiler çıkabiliyorlar. Çünkü bir Müslüman'dan kaçıp diğer Müslümana (bizlere) sığınmak gibi bir şey oluyor bu. Bu durumda biz güven limanı olmaktan çıkıyoruz. Güvenin olmadığı bir alanda ise, maalesef danışmanlık ve yardımdan da söz etmek pek mümkün olmuyor. Birçok Müslüman, Müslümanlardan kaçtıkları için maalesef, IŞİD, Taliban, Afganistan vs. ve kendimi tanıtmadan onların yanlarına gittiğimde, kendilerini bana açmıyorlar. Bizim burada ana hedefimiz, kişinin kendisi. Burada şu örneği verebilirim; Bir aile İsviçre'ye geldiğinde 5.ay'da hamile olan kadın düşün yaptık, hiçbir şey bilmiyorlar, çocuk nerede gömülecek, kime başvuru yapılacak vs. Bilemediklerinden çok yardımcı olmam gerekiyordu. (Erkek/48)



## **3.2. Danışmanlarla İlgili Güçlükler**

### **3.2.1. Yardımcı Olamama Hissi**

Katılımcılar, hizmet sunumunda karşılaştıkları güçlükler konusunda kendi duygularından bahsetmiş ve danışana yeterince yardımcı olamama hissini onları zorladığını ifade etmişlerdir.

Zorluk yaşadığım nokta, görüşmeyi sonlandırırken yeterince yardımcı olamadığım hissine kapıldığım zamanlardır. Görüşmelerin çoğunda, arayanlar genellikle "Dinlediğiniz için teşekkür ederim." şeklinde teşekkür etmektedir. (Kadın/56)

### **3.2.2. Yetkinlik**

Katılımcılar manevi danışmanlık hizmetlerinin arka plan çalışmalarına dair güçlüklerden de bahsetmiştir. Manevi danışmanın alanında yetkinlik kazanması gerektiğine dair görüş bunlardan biridir.

Birden fazla sorun bulunmaktadır ancak ben manevi danışmanlık alanında yetkinlik ve finansmanın en büyük zorluklar olduğunu söyleyebilirim. Yetkinlik çok önemlidir çünkü danışmanlık hizmeti sadece dinî bir rehberlikle ilgili değildir ve her türlü soru İslam hukuku (Fıkıh) perspektifinden yanıtlanmalıdır. Bir kişi, bir soruyu dinî (teolojik) bir cevap isteyerek sorarsa bile, her cevabın dinî bir cevap olması gerektiği anlamına gelmez. Bu nedenle, her cevap dinî bir cevap olmamalıdır. İsviçre İslam ve Toplum Merkezinde bu yetkinlik zaman içinde geliştirilmiştir. (Erkek/45)

### **3.2.3. Danışmanın Kendi Duygu Durumu**

Katılımcılara göre manevi danışmanın kendi duygu durumu da oldukça önemlidir. Zor görüşmeler yapmanın etkisinde kalmak veya o güne özel duygusal bir çalkantı yaşamak halinde hizmetin olumsuz etkilenmesi endişesini dile getirerek profesyonelliğin önemini ortaya çıkarmışlardır.

Manevi danışmanlıkta çeşitli zorluklar ortaya çıkmaktadır; bunlar arasında gizliliğin korunması, problemlerin karmaşıklığı, yetkinlik sınırları, duygusal stres, kültürel ve dini çeşitlilik, ayrıca manevi danışmanlarının kendi duygusal durumları yer almaktadır. Bu zorluklar, hassasiyet, öz bakım ve gerektiğinde uzmanlaşmış profesyonellere yönlendirme gerektirir. Zorluklara rağmen, manevi danışmanlığı, insanlara zorlu yaşam durumlarında destek sağlayan tatmin edici bir alandır. (Erkek/61)

## **3.3. Manevi Danışmanlık Uygulamasıyla İlgili Güçlükler**

### **3.3.1. Kısıtlı Çalışma Saatleri**

Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetine ayrılan uygulama süresinin yeterli olmadığını ifade etmiştir. Onlar ayrıca, manevi danışmanlıkta danışanla güvene dayalı bir bağ kurulmasının önemini belirtmiş ancak bunun kısıtlı sürede sağlanmasının zor olduğunu ifade etmiştir.

Hastanedeki en büyük sorun bu çalışma saatleri. 4 saat, haftada çok az bir süre, nitekim her günün sonunda bir rapor yazmamız isteniyor bu görüşmelerden ve olabildiğince çok hasta ziyaret etmemiz isteniliyor. (Erkek/48)

Özellikle hastanelerde sınırlı bir süre içinde birçok hastaya zaman ayırmak zor olabiliyor. Bazen bu kısa zamanlar dahilinde kişinin ana problemini ve isteğini tam anlamıyla anlayamayabiliyoruz. Bu da manevi danışmanlık ve rehberlik uygulaması açısından en çok sıkıntı çektiğim noktalardan bir tanesi diyebilirim. (Kadın/43)

### 3.3.2. Geniş Alan

Katılımcılar, uygulama esnasında karşılaştıkları güçlüklerden birinin de danışanların dile getirdiği sorunların oldukça geniş bir alana yapılmış olması olduğunu ifade etmiştir. Hastalar, mülteciler, yaşlılar gibi farklı hedef kitlelere özel uzmanlık geliştirilmesi gerektiğinin altını çizmişlerdir.

Manevi danışmanlık hizmeti esnasında çeşitli zorluklar ortaya çıkmaktadır; bunlar arasında gizliliğin korunması, problemlerin karmaşıklığı, yetkinlik sınırları, duygusal stres, kültürel ve dinî çeşitlilik, ayrıca geniş bir yelpazeye sahip olan ve telefon, internet, hastane ve mülteci merkezleri gibi geniş bir alana sahip olan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik hizmeti, bir alanda uzmanlaşmanın önündeki en büyük sorunlar arasında yer almaktadır. (Erkek/61)

### 3.3.3. Yetersiz İstihdam

Katılımcılar manevi danışman görevlendirmesinin yetersiz olmasına bağlı olarak kendilerini daha fazla sorumluluk almış hissettiklerini ifade etmiştir. Bu durum onların iş yükünü artırıyor görünmektedir.

İstihdam olayı sıkıntılı bir durumdur. Bu alanda çok büyük personel açığımız olduğu bellidir. Bu, sadece tek başına karşımızda duran bir sorun olmaktan çok, beraberinde diğer bazı sıkıntıları da getiren ana problemi teşkil ediyor. İstihdamın az olmasıyla beraber maalesef danışanlara seçenekler sunamıyoruz. Bu konuda en bariz örnek, kadınların kadın danışan istemesi ve bazı erkeklerin sadece erkek danışan istemesidir. Çoğu durumda elde olan ile yetinmemiz gerektiğinden dolayı, bu gibi istekleri yerine getiremiyoruz. Yine dil ve farklı din problemini de beraberinde getiriyor. (Erkek/35)

### 3.3.4. Finansman Değişkenliği

İsviçre’de devletin farklı kantonlarda, farklı yasalara göre manevi danışmanlık hizmeti sunması nedeniyle manevi danışmanlık finansmanı da değişkenlik göstermektedir. Bazı bölgelerde hizmet veren danışmanlar ücretlerini doğrudan kanton veya bağlı oldukları kiliseden alırken, bazı kantonlarda böyle bir ücretlendirme bulunmamaktadır. Katılımcılara göre bu konu da hizmet sunumunda öne çıkan bir güçlüktür.

Farklı kantonlarda ve kurumlarda görev yapmak, farklı maaşlar anlamına gelmektedir. Aynı görevi yapan fakat farklı bölgelerde bulunan iki danışmanın hem maaşında farklılık vardır hem işverenleri farklıdır. Birininki doğrudan kantona bağlı iken, diğeri kiliseye bağlı olarak bu görevi yerine getirmektedir. (Erkek/61)

### 3.3.5. Dernek Başvurularına Bağlı Olması

Katılımcılar, İsviçre’de Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık uygulaması için Müslüman derneklerin daha aktif olması gerektiğini dile getirirken bir derneğe bağlı olmaksızın manevi danışmanlık eğitimi almak ve uygulayıcı olmak konusundaki zorlukları da dile getirmiştir.

“Her kantonda Kanton Bern veya Zürih’te olduğu gibi bu hizmetler için çalışan dernekler bulunmaktadır. Her kantonda bu derneklerin olması ve Müslüman toplum tarafından kesinlikle bu hizmeti devletten istemeleri gerekmektedir. Bunlar istenilmedikçe zor. Bireysel olarak hareket etmek zor.” (Erkek/48)

#### **4. İsviçre'de Müslümanlara Yönelik Manevi Danışmanlığın Daha Kaliteli Hale Gelmesi İçin Öneriler**

Araştırmada katılımcılara hizmet sunumunda karşılaştıkları sorunlardan sonra bu sorunların giderilmesine dair çözüm önerileri de sorularak cevapları sınıflandırılmıştır. Öne çıkan temalar şu şekildedir:

##### **4.1. Maddi Yatırım**

Katılımcılar, İsviçre'deki Müslümanların manevi danışmanlık hizmeti ihtiyacının karşılanabilmesi ve uygulamaların daha kaliteli hale gelmesi için öncelikle maddi yatırımların altını çizmiştir.

Maddi yatırım, bu işin daha iyi bir konuma gelmesi için en önemli unsurlardan bir tanesini teşkil ediyor diyebilirim. Henüz başlangıç aşamasında olan bu hizmet, zamanla faydasının idrak edilmesiyle birlikte, bu alana önemli bir bütçenin ayrılacağına inanıyorum. Yine çok federal bir yapıya sahip olmasından ve kantonların büyük bir özerkliği bulunmasından dolayı, bütçe konusunda her yerde farklılık olabilmektedir. (Kadın/56)

##### **4.2. Resmi Görevlendirme**

Katılımcılar ayrıca resmi görevlendirmenin öneminden bahsetmiş, sadece gönüllü çalışmaların değil resmi görevlendirmelerin de artması gerektiğini ifade etmiştir.

Hastanede 10% olarak manevi danışman olarak çalışmaktayım. İlk olarak bu alanda İmam olarak hizmet vermekteydim. Daha sonraki eğitimler sayesinde danışman olarak göreve devam ettim. Bu alanda resmî bir görevlendirme, birçok yönden fayda sağlamaktadır. Özellikle farklı kantonlarda, farklı yasalar altında çalışan danışmanlar için belirli bir standardın düzenlenmesi anlamına gelir. (Erkek/48)

Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetinin önemi, ciddiyeti ve standardizasyonu için resmi görevlendirmenin önemli olduğunu özellikle belirtmiştir.

Manevi danışmanlık ve rehberlik uygulamalarının daha iyi bir yere gelmesi için resmî görevlendirme gerekmektedir. Doğrudan devlet yönetimi altında çalışma birçok faydayı beraberinde getirmekte hem danışman hem danışanlar tarafından da çeşitli güvenceler sunmaktadır. (Kadın/37)

##### **4.3. Eğitim Yatırımı**

Katılımcıların büyük bir kısmı, manevi danışmanlık alanında yapılması gereken en önemli şeyin eğitimin profesyonelleştirilmesi olduğunu ifade etmiştir. Eğitimin öneminin yanı sıra eğitimin içeriğine dair görüşler de bildirmişlerdir. Örneğin Müslüman hedef kitleyi göz önünde tutarak eğitimlerde dini bilgilerin verilmesi gerektiğini bir katılımcı şöyle dile getirmiştir:

Bu alanda en büyük gereklilik danışmanların eğitimidir. Eğitimden kastım sadece manevi danışmanlık eğitimi değil, aynı zamanda dinî eğitimlerinin de sağlam olması gerektiğini düşünüyorum. Çünkü sık sık dinî içerikli sorularla karşılaşıyoruz. Bu nedenle dinî eğitimimizin sürekli güncel tutulması gereklidir, özellikle güncel fıkhi meselelerle ilgili sık sorulan soruları yanıtlayabilmek için. (Erkek/48)

Katılımcılar eğitimlerin tek seferlik bir sertifika ile değil, devam eden eğitimler şeklinde olması gerektiğini ifade etmiştir.

Bu alanda sürekli eğitim verilmesi ve öğrencilerin (manevi danışmanların) takibinin yapılması önemlidir. (Erkek/45)

Katılımcılar, manevi danışmanlık eğitiminin devlet kanalıyla desteklenmesinin hizmete katkı sağlayacağını da ifade etmişlerdir.

Bu eğitimi alabilmek için yüksek ücretler talep ediliyor. Eğer bu eğitimler devlet tarafından finanse edilirse daha fazla katılım olabilir ve böylece daha fazla istihdam sağlanabilir.” Kadın/48)

#### 4.4. Önleyici Çalışmalar

Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetinin sadece bir sorunla karşılaştığı zaman danışanın talebi üzerine sunulan bir hizmet olarak kalmasını doğru bulmamışlardır. Onlar, önleyici çalışmaların, danışanların yaşadığı sorunlara karşı önceden bir direnç oluşturabileceği üzerine de vurgu yaparak aslında manevi danışmanlığın yanı sıra manevi rehberliğin de altını çizmişlerdir.

Önleyici çalışmaların yapılması çok önemlidir, sadece sonradan verilen bu hizmette bazen zorluklar çekebilmekteyiz. Daha öncesinden verilen belirli programlar, stres yönetimi ve duygusal zekâ geliştirme programları gibi, birçok sorunu önceden çözmüş oluruz. (Kadın/66)

#### 4.5. Tanıtım Faaliyetleri

Katılımcılar, manevi danışmanlığın gelişmesi için İsviçre’deki Müslümanlara bu hizmetin tanıtımının daha çok yapılması gerektiğini bir öneri olarak sunmuşlardır. Bir kısmı tanıtım faaliyetlerinin olumlu etkisini dile getirmiştir.

Bu hizmet genellikle ilk başta hasta ve yakınları tarafından bilinmiyordu. Özellikle Kanton Bern’de (her kantonda farklılıkların bulunmasıyla birlikte) Manevi Danışmanlık hizmetinin hastane tarafından verildiği ve hastaya bu danışmanlıkta hiçbir ücretin düşmediği öğrenildikten sonra, bu hizmetten faydalanılıyor ve her türlü hizmetten yararlanabiliyor hastalar. (Erkek/48)

Bir kısmı ise tanıtım faaliyetlerinin daha da artırılması gerektiğini söylemiştir.

Tanıtım konusunda sıkıntılar var. Müslüman dernekler ve vakıflar daha iyi bir şekilde örgütlenip ortak hareket ederek Müslüman halka bu hizmetin anlamını ve önemini açıklamalıdır. (Kadın/48)

Birçok manevi danışman arkadaşım ile birlikte hareket ediyorum, henüz istediğimiz seviyenin çok gerisindeyiz. Özellikle Müslüman topluma böyle bir hizmetin ulaştırılabilmesi konusunda zorluklar çekiyoruz. Müslüman toplumların yöneticisi ve güven limanı olan stk. ve camii dernekleri üzerinden, çok daha fazla tanıtım yapılması ve bu hizmetlerin anlatılması gerekiyor. (Erkek/45)

#### 4.6. Kurumlar Arası İş Birliği

Katılımcılar, İsviçre’deki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmetlerinin görece yeni olması ve bölgelere göre farklılık göstermesinde dolayı kurumlar arası iş birliğinin gerekliliğini dile getirmiştir.

Bu hizmet maalesef Müslüman toplumu tarafından çok tanınmamaktadır. Bundan dolayı STK'lere çok büyük görevler düşmektedir. Müslümanlar, birlik ve beraberlik içinde hareket ederek bu hizmetin gerek daha kapsamlı verilmesi gerekse daha çok kişilere ulaşması için çalışmalıdırlar. (Erkek/45)

Kurumlar arası iş birliğinin artırılması önerisi hem Müslüman dernekler hem de diğer kurumlar arası için geçerlidir.

Farklı derneklerin beraber çalışarak ortak hareket etmelerini söyleyebilirim. Yeni yasalar ve halka duyurular, kurum ve derneklerin iş birliği ile olabilir. Buradaki beraberlikten kastım sadece Müslümanların arasında değil, diğer din mensuplarını da kapsamaktadır. (Erkek/52)

#### 4.7. Yasal ve Kurumsal Düzenleme

Katılımcılar, farklı manevi danışmanlık uygulamalarının ülke geneli için geliştirilecek yasal ve kurumsal düzenlemelerde daha verimli hale geleceğine dair görüşlerini paylaşmıştır.

İsviçre'de manevi danışmanlık hizmetinden bahsetmek zor, çünkü bu konu kanton düzeyinde düzenlenmektedir. Bir önemli husus ise Zürih Kantonu'nda sunulan hizmetler, Appenzell'de sunulmuyor veya tam tersi. Kantonal düzeyde yasaların bu hizmetin önünü açabileceğini, daha geniş ve rahat bir şekilde bu hizmetin verileceğine inanıyorum. (Erkek/45)

#### Tartışma, Sonuç ve Öneriler

İsviçre'de, Müslüman nüfus giderek artmakta, buna bağlı olarak da Müslümanlara yönelik hizmetler öne çıkmaktadır. Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetleri, mülteci merkezlerinde yapılan iki pilot çalışmadan olumlu neticeler alınmasıyla daha çok görünür hale gelmiş ve önem kazanmıştır. Bugün İsviçre'nin kanton adı verilen bölgelerinde muhtelif manevi danışmanlık eğitimleri ve uygulamaları vardır. Örneğin mülteci merkezlerindeki manevi danışmanlık uygulamaları kilise kurumuna bağlı iken hastanelerdeki manevi danışmanlık uygulamaları daha çok resmi kurumların sivil toplum kuruluşlarıyla iş birliği yapması şeklinde gerçekleşmektedir.

İsviçre'de Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık hizmetleri yeni bir alan olduğu için Müslüman manevi danışmanların sayısı da oldukça sınırlıdır. Bu çalışmada mümkün olduğunca tüm manevi danışmanlara ulaşılmaya çalışılmıştır. 11 manevi danışmanla yapılan mülakatlar sonucunda Müslümanların kendilerine özel manevi danışmanlık hizmetinden oldukça memnun kaldığı bulgulanmıştır. Katılımcılar, manevi danışmanlık hizmetlerinin hastane cezaevi gibi hedef kitleye özel uygulamalarından olumlu geri bildirim aldıklarını ifade etmiştir. Bu durum aynı hedef kitleyle yapılan diğer manevi danışmanlık uygulamaları için de geçerlidir (Aydeniz 2020, Özkan, 2017, Işık ve Karaman, 2020). Diğer taraftan bu etkinin bireylere ve durumlara göre farklılık gösterebileceği bulgusu da literatürde yer almıştır (Çoban, 2016). Ayrıca telefon ve internet aracılığıyla verilen manevi danışmanlık hizmetinin etkili olduğu bulgulanmıştır. Bu sonuç, danışmanların manevi danışmanlarla yüz yüze görüşmeden de kendilerini rahat ifade ettikleri platformlar olduğuna işaret etmektedir. Bu kanallardan sağlanacak manevi danışmanlık hizmetinin Türkiye'de de verilmesi önerilebilir.

Elde edilen veriler ışığında konuya İsviçre'deki Müslümanlar özelinde bakıldığında manevi danışmanlık hizmetinin bir ihtiyaç olduğu ve olumlu etkilerinin bulunduğu söylenebilir. Diğer Avrupa ülkelerinde yaşayan Müslümanlarla yapılan çalışmalarda da benzer sonuçlar elde edilmiştir (Akyüz, 2016; Aslan-Türkşen, 2021). Bu bulgu, özellikle Müslümanların azınlıkta olduğu durumlarda manevi danışmanlığa ihtiyaç hissettikleri şeklinde yorumlanabilir.

İsviçre'deki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlıkta karşılaşılan güçlükler de diğer çok uluslu ülkelerde karşılaşılan güçlüklerle benzerlik göstermektedir (Dönmez, 2021; Ok ve Gören, 2023). Kültür, dil, din, mezhep hatta cinsiyet farkı, manevi danışmanlarla danışmanlar arasında

aşılması gereken bir engel gibi görünmektedir. Bunun için manevi danışmanlık eğitim programlarının ve istihdamının bu farklılıklara duyarlı olarak tasarlanması önem kazanmaktadır. Burada bir noktanın altının özellikle çizilmesi gerekmektedir. Müslümanların azınlıkta olduğu ülkelerde Müslüman bir manevi danışman ile karşılaşmak çoğu zaman rahatlatıcı etki bıraksa da mülteci merkezleri örneğinde olduğu gibi kimi zaman danışanların kaygısını da tetikleyebilmektedir. İsviçre'deki pilot çalışmalarda bu kaygının aşıldığı ve sonuçların olumlu olduğu açıkça ortaya konmuştur. Bu konunun diğer örneklerinin tespiti ve böylesi durumlarda yapılacak manevi danışmanlık hizmetlerine ilişkin daha detaylı araştırmalar yapılması önerilerimiz arasındadır.

Araştırmamızda üzerine yapılan çalışmaların artırılmasının önerileceği bir diğer bulgu ise manevi danışmanlık hizmetinin danışmanlar üzerindeki etkisi olmuştur. Manevi danışmanların duygu durumları, kendilerini yetkin hissedip hissetmemeleri, yardımcı olma hissini yaşama yoğunlukları ile uzun vadede yaptıkları işin hayatlarına anlam katması ve cesaret kazanmaları gibi alanlar manevi danışmanlık hizmetinin kalitesini etkilediği bulgulanmıştır ve bu konunun daha detaylı araştırılması önerilmektedir.

İsviçre'de manevi danışmanlık hizmetinin uygulanması noktasında saptanan yetersiz istihdam, kısıtlı çalışma saatleri, hizmetten haberdar olmama gibi güçlükler de alandaki araştırmalarla benzerlik göstermektedir (Aslan-Türkşen, 2021). İsviçre özelinde ise kantonların manevi danışmanlık konusunda farklı finansman, eğitim ve uygulamalar içermesi ile manevi danışman görevinin bireysel olarak değil dernekler üzerinden yapılması iki önemli güçlük olarak karşımıza çıkmaktadır.

İsviçre'deki manevi danışmanların değinilen güçlüklerin aşılmasına ilişkin eğitim yatırımı, tanıtım faaliyetlerinin yapılması ve devlet desteğinin artırılması gibi önerilerin önemine işaret eden çalışmalar bulunmaktadır (Schmid 2018). İsviçre özelinde ise Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık uygulamaları daha çok Müslüman dernekler aracılığıyla gerçekleştirildiği ve resmi kurumlar bu dernekleri muhatap aldığı için kurumlar arası iş birliğinin ciddi önem kazandığı bir noktada olduğu tespit edilmiştir.

Araştırmada ayrıca manevi danışmanlık hizmetlerinde kalitenin artırılması için manevi güç kaynaklarını keşfetme ve dini başa çıkma ve benzeri konularda kamuyu bilgilendirme gibi önleyici çalışmaların yapılması gerektiği önemli bir bulgu olarak ortaya konmuştur. Literatür daha çok bire bir görüşmelere dayalı manevi danışmanlık uygulaması üzerine odaklanmışken aslında genel olarak bilgi ve yeti kazandırıcı manevi rehberlik faaliyetlerinin de gölgede kalmaması gerektiğine işaret edilmiştir.

Araştırmada ulaşılan nihai sonuç, özelde İsviçre'deki genelde tüm dünyadaki Müslümanlara yönelik manevi danışmanlık ve rehberlik hizmetlerinin yasal bir zeminde, gerekli kurumsal düzenlemeler yapılarak, güçlü bir eğitim programı ile, hedef kitleye göre uzmanlaşmış, öz farkındalığı ve oto kontrolü yüksek kişiler tarafından verilmesi için çok yönlü çalışmaların yapılması gerektiğidir.

## Kaynakça

- Akyüz, Ö. F. (2016). Hollanda Devlet Kurumlarında (Cezaevi ve Hastane) İslami Manevi Bakım Hizmetleri Uygulaması ve Cami İmamlığından Farkı, *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik*, Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Cilt-II, (Ed. A. Ayten, M. Koç, N. Tınaz), İstanbul: DEM.
- Arslan, H. (2009). Dini Tutumların Oluşum, Gelişim ve Değişimi. *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9: 1, 77-96.
- Aslan-Türkşen F. (2021). Fransa'da Yaşayan Türklerin Manevi Danışmanlık İhtiyacı, *Theosophia*, 3, 55-76.
- Aydeniz, N. (2020). Dini Danışman ve Manevi Rehber Olarak İmamların Mahalle Yaşamına Sağlayabileceği Katkı Üzerine. *Adıyaman Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, 1-34.
- Çoban, M. (2016). Uyuşturucu Madde Bağımlılığı ile Mücadelede Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Uygulamalarının Yeri ve Önemi: İstanbul Örneği. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik: Cilt-II*, (Ed. A. Ayten, M. Koç, N. Tınaz), İstanbul: DEM.
- Dönmez, M. (2021). *Belçika'daki Müslüman Göçmenlere Hizmet Veren Manevi Danışmanların Eğitimi*, Türk Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Dergisi, 3, 25-53.
- Işık, H. ve Karaman, K., (2020). *Ceza İnfaz Kurumlarında Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Kılavuzu*, (Ed. S. Düzgüner), Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Ok, Ü. ve Gören, A. B. (2023). Kampüste Manevi Bakım: İngiltere Örneği ve Türkiye İçin Çıkarımlar, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi*, 8: 1, 1-40.
- Özkan, A. (2017). Hastanelerde Sunulan Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Hizmetleri Üzerine Bir Araştırma. *Manevi Danışmanlık ve Rehberlik Teori ve Uygulama Alanları*, (Ed. A. Ayten), İstanbul: DEM.
- Schmid, H., Schneuwly Purdie, M., Lang, A., & Dziri, A. (2018). Muslimische Seelsorge in öffentlichen Institutionen. [https://folia.unifr.ch/global/documents/306982DAVOLIO\\_2022](https://folia.unifr.ch/global/documents/306982DAVOLIO_2022)
- Schweizerische Eidgenossenschaft (2016). Professionalisierungsanreize für religiöse Betreuungspersonen: Bericht des Bundesrates in Erfüllung des Postulates 16.3314 Ingold vom.
- Şimsek H. ve Yıldırım A. (2013). *Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*, İstanbul: Seçkin.



# Mütekaddim Dönem Mu'tezile – Eş'ariyye Diyalektiğinde Olağanüstü Fenomenler\*

Muhammet Emin EFE\*\*

**Öz:** Bu çalışma, III-V. (IX-XI.) yüzyıllarda, Mu'tezililer ile Eş'arîlerin olağanüstü fenomenlere yaklaşımlarını, olağan – olağanüstü karşıtlığına ekseninde yapılmış olan bir tasnif çerçevesinde incelemektedir. Kelâmcılar olağanüstü fenomenleri; (i) olağanüstü – doğaüstü fenomenler, (ii) olağanüstü – doğaüstü görünümlü olağan – doğal fenomenler ve (iii) olağanüstü – doğal fenomenler şeklinde ele almaktadır. Kelâmcıların olağanüstü fenomenlere dair incelemeleri ve yürüttükleri tartışmalar, entelektüel bir faaliyet olmasının yanı sıra İslam dinine giriş kapısı olan peygamberlik ile peygamberliğin yegâne ispat yolu olan mucizeyi ispata yöneliktir. Bu çalışma üç kısımdan oluşmaktadır. Olağanüstü ve doğaüstü fenomenlere ilişkin birinci kısımda, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin, bir fiilin mucize sayılabilmesi için gerekli gördükleri şartlar ortaya konarak neye mucize denileceği belirlenmeye çalışılacak, ayrıca bu iki ekolün irhâs ve keramet gibi diğer olağanüstü – doğaüstü fenomenlerin gerçekliği ve mucize ile farklılaştığı hususlara dair yürüttükleri tartışmalar ele alınacaktır. Buna göre iki ekolün mucizenin peygamberlere özgüllüğü ve bu doğrultuda mucize dışındaki olağanüstü fenomenlerin gerçekten olağanüstü sayılıp sayılmayacağı noktasında farklı düşüncülerine dikkat çekilecektir. Çalışmanın ikinci kısmında, olağanüstü – doğaüstü görünümlü olmakla birlikte birlikte gerçekleşen olağan – doğal olan sihir, el çabukluğu, tılsım ve kehanet gibi fenomenler hakkında, Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin ihtilaf noktalarına odaklanılacaktır. Mu'tezililerin, peygamberlik hakkında şüpheye mahal vermemek için bu tür fenomenleri olağan ve doğal olana indirgemek suretiyle açıklama eğiliminde oldukları; Eş'arîlerin ise, Allah'ın kudreti yönünden konuya yaklaşarak bu fenomenlerin olağanüstü – doğaüstü sayılması için akıllı bir imkânsızlığın bulunmadığını kabul ettikleri ileri sürülecektir. Üçüncü kısımda ise doğal olanın sınırları içerisinde gerçekleşen ancak o dönem için açıklanamayan fenomenleri bu iki ekolün nasıl açıklamaya çalıştığı incelenecektir.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Eş'ariyye, Olağanüstülük, Peygamberlik, Mucize.

## Extraordinary Phenomena in the Dialectic of Mu'tazilism and Ash'arism in Early Islamic Thought

**Abstract:** This study analyses the approaches of Mu'tazilites and Ash'arites to extraordinary phenomena in the III-V. centuries of Hijr within the framework of a classification based on the ordinary – extraordinary opposition. The theologians classify phenomena as (i) extraordinary – supernatural phenomena, (ii) ordinary – natural phenomena with an extraordinary – supernatural appearance, and (iii) extraordinary – natural phenomena. In addition to being an intellectual activity, the theologians' investigations and discussions on extraordinary phenomena are aimed at proving prophethood, which is the gateway to Islam, and the miracle, which is the only way of proving prophethood. This study consists of three parts. In the first part on extraordinary and supernatural phenomena, the conditions that Mu'tazilites and Ash'arites consider necessary for an act to be considered a miracle will be presented, and what can be called a miracle will be determined, and the debates of these two schools on the reality of other extraordinary and supernatural phenomena such as *irhâs* and miracles and their differences with miracles will be discussed. In the second part of the study, we will focus on the points of disagreement between Mu'tazilites and Ash'arites about phenomena such as magic, sleight of hand, talisman, and divination, which appear to be supernatural but are in reality ordinary and natural. In the third part, it will be analysed how these two schools tried to explain the phenomena that took place within the boundaries of the natural but could not be explained at the time.

**Keywords:** Mu'tazilism, Ash'arism, Extraordinariness, Prophethood, Miracle.

\* Bu çalışma TÜBİTAK tarafından desteklenen "On Birinci ve On Üçüncü Yüzyıllar Arası İslam Düşüncesinde Fizik Teori Modelleri: Yöntem, Kuram ve Uygulama [Proje No.: 120K003]" adlı proje kapsamında üretilmiştir.

\*\* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. eminefe@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2531-8950

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Kelâm literatüründe Mu'tezilî kelâmcı Ebü'l-Hüzeyl el-'Allâf (ö. 235/849-50 [?]) ile ortaya çıkan bölünmeyen cüz (atomculuk) teorisi, tabiat düşüncesi ve *ma'nâ* teorisi gibi diğer teorileri geride bırakarak 4./10. yüzyılda hâkim teori haline gelmiştir. Teorinin esasını Allah'tan başka her şeyin (*âlem*) "bölünemeyen cüz" anlamındaki *cevher* ile cevhere ilişen ve cevherin kendisinden ayrı kalamadığı *arazlardan* oluştuğu ve –bâkî olanlar hariç– tüm arazların Allah tarafından her an yeniden yaratıldığı fikri oluşturur. Allah'ın âleme her an müdahale edişi zorunlu bir nedensellik anlayışını yadsıdığı için, âlemin süregelen fakat zorunlu olmayan bir sebep-sonuç ilişkisi içerisinde devam ettiği bir sebeplilik düşüncesi benimsenmiştir. Kelâmcılar, *âdet* kavramı ile ifade ettikleri bu teori sayesinde, peygamberliği ispatın biricik yolu olarak gördükleri mucizeye, varlık anlayışları içerisinde bir alan açma ve keramet ve sihir gibi fenomenleri açıklama imkânı bulmuşlardır.

Mucize, Allah'ın insanlar arasından seçtiği elçiler eliyle ortaya çıkardığı ve onların Allah tarafından gönderildiğini tasdik eden olağanüstü (*hâriku'l-âde*) fiildir. Kelâmcıların ekseriyetine göre olağanüstü fiilleri gerçekleştirmek, âdetin dışına çıkmak Allah'ın kudretinin taalluk ettiği bir şey olup, insanın kudretinin kapsamında yer almaz. Bu sayede peygamberlik iddiasında bulunan kişinin elinde ortaya çıkan olağanüstü fiillerin Allah tarafından yaratıldığı bilinmiş olur. Dolayısıyla bir kişinin gerçekten peygamber olduğunun bilinmesinin yolu onun, iddiası doğrultusunda olağanüstü bir fiil meydana getirmesidir.

"Olağanüstülük" niteliğinin mucize için merkezî bir unsur haline getirilmesi, onun bir şekilde olağanüstülükle nitelenmiş diğer olgu ve olaylardan ayrıştırılmasını zorunlu kılmaktadır. Bu itibarla kelâmcılar, mucizeye benzer fenomenleri inceleyerek bunların neden mucize olamayacağını temellendirmeye çalışmışlardır. Kelâm literatüründe konu edilen bu fenomenleri üç kısımda ele alacağız: (i) Olağanüstü – doğaüstü fenomenler: Bunlar cari olan, süregelen âdeti aşan ve bozan fenomenlerdir. Mucize, irhâs, keramet, me'ûnet, istidrâc ve ihânet bu kısma dâhildir. (ii) Olağanüstü – doğaüstü görünümlü olağan – doğal fenomenler: Meydana geliş biçimi insanların çoğu tarafından bilinmediği için olağanüstü ve doğaüstü zannedilen fakat hakikatte olağan ve doğal olan fenomenlerdir. Sihir, kehanet ve şa'beze (el çabukluğu) bu kısımda yer alır. (iii) Bu iki kısım dışında kalan, haddizatında doğal olmakla birlikte gerçekleşme biçimi itibariyle olağanüstüymüş gibi açıklanan *olağanüstü doğal fenomenler*. Bunun en tipik örneği mıknatısın demiri çekmesidir.

Bu makalede, yukarıdaki tasnif esas alınarak 3-5. (9-11.) yüzyıllarda, Mu'tezilî ve Eş'arî kelâmcıların olağanüstü fenomenlere yaklaşımları ele alınacaktır. Mu'tezilî düşünceyi sistematik bir biçimde derleyen Kâdî Abdülcebbâr'ın (ö. 415/1025) *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-'adl* ve *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse* adlı eserleri ile Bâkıllânî'nin (ö. 403/1013) *Beyân ve İnşâfı*, Cüveynî'nin (ö. 478/1085) ise *İrşâd ve el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*'si makalenin temel kaynaklarını oluşturmaktadır. Özellikle Bâkıllânî'nin *Beyânı*, günümüze eksik bir şekilde ulaşmış olsa da bu fenomenlere (mucize, keramet, hile, kehanet, sihir ve nîrencât) hasredilmiş bir eser olması bakımından çalışmamız için önem arz etmektedir. Çağdaş dönemdeki kelâm araştırmalarında söz konusu fenomenler belli yönlerden ele

alınmışsa da<sup>1</sup> bu fenomenleri olağan – olağanüstü ayrımı çerçevesinde inceleyen bir çalışma yapılmamıştır. Bu makale, mütekaddim dönem Mu‘tezile ve Eş‘ariyye kelâmında, bir şekilde olağanüstülükle nitelenen fenomenlerin açıklanma biçimlerini olağan ve olağanüstü ayrımı çerçevesinde incelemeyi amaçlamaktadır.

## 1. Olağanüstü – Doğaüstü Fenomenler

“Olağanüstü – doğaüstü fenomen” kavramı burada hakiki anlamıyla kullanılmıştır. Bu kavram altına giren fiillerin ortak özelliği, meydana geldikleri anda, Allah’ın âlemde tesis etmiş olduğu düzeni, âdeti bozmalarıdır. Bu kategoriye dâhil olan fiillerin yegâne faili Allah’tır. Mucizeyle eşzamanlı bulunması şart koşulan nübüvvet iddiası ve meydan okuma (*tehaddî*) göz ardı edilirse, hakiki anlamda olağanüstü – doğaüstü fenomenlerin gerçekleşme biçimi arasında bir farklılık bulunmamaktadır. Bu fenomenler, tabiatçı kelâmcılara göre Allah’ın nesnelere içkin olan özellikler arasındaki dengeyi değiştirerek âdeti bozması suretiyle, atomcu kelâmcılara göre ise Allah’ın cevhere yüklenmiş arazları başka arazlar ile değiştirerek âdeti bozması suretiyle gerçekleşir.

Kelâm ilminde, hakiki anlamda olağanüstü – doğaüstü olarak nitelenen bu fenomenlerin sayısı altıyı aşmamaktadır. Mu‘tezilî kelâmcılar bu fenomenlerden yalnızca mucizeyi hakiki anlamda olağanüstü – doğaüstü kabul ederken, Eş‘arîler altı fenomeni de olağanüstü – doğaüstü görmektedir. Siyâlkûtî (ö. 1067/1657) bu fenomenleri şöyle taksim etmiştir:

Olağanüstülük ya (I) Müslümandan ya da (II) kâfirden sadır olur. (I) Birincisi (A) ya kemâl-i irfân ile ilgili değildir: bu me‘ûnettir. (B) ya da kemâl-i irfân ile ilgilidir. Bu takdirde olağanüstülük (1) ya nübüvvet iddiasıyla ilgilidir: bu mucizedir. (2) Ya da değildir. Nübüvvet iddiasıyla ilgili değilse (a) ya iddiadan önce nebiden sâdır olur: bu irhâstır. (b) Ya da nebiden sâdır olmaz: bu keramettir. (II) İkincisi –yani kâfirin elinde zuhur eden olağanüstülükler– (A) ya onun iddiasına uygun olarak sâdır olur: bu istidrâcdır. (B) Ya da olmaz: bu ihânettir.<sup>2</sup>

Söz konusu olağanüstü – doğaüstü fenomenlerden mucizeyi önemi itibariyle diğer fenomenlerden ayrı bir başlıkta ele alacağız.

### a. Mucize

Olağanüstü – doğaüstü olması yönüyle mucizeye baktığımızda onun, “peygamberlik iddiasıyla eşzamanlı olarak, peygamberi doğrulamak için Allah tarafından yaratılan bir olağanüstülük” şeklinde tanımlayabiliriz. Bu itibarla kelâmcılar, mucizeyi, diğer hakiki olağanüstü – doğaüstü fenomenlerden ayırtırmaya çalışmışlar ve mucize için geçerli nitelikleri belirlemişlerdir. Bununla amaçlanan, peygamberlik iddia eden kişinin hakikaten peygamber olduğuna ilişkin kesin bilgiye nasıl sahip olabileceğimizi tespit etmektir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Halil İbrahim Bulut, “Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 329-350; Halil İbrahim Bulut, “Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 59-70; Mustafa Bozkurt - Hüseyin Maraz, “Mucizenin Onto-Teleolojik Açısından Sihirden Farklılığı”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 147-173.

<sup>2</sup> Abdülhakîm es-Siyâlkûtî, *Hâşiye ‘alâ Hâşiyeti’l-Hayâli ‘alâ Şerhi’l-Akâ’idi’n-Nesefiyye* (İstanbul: Dâru’t-Tibâati’l-Âmire, 1273), 325; Muhammed Ali et-Tehânevî, *Keşşâfü İştilâhâti’l-fünûn ve’l-‘ulûm*, ed. Ali Dağrûc (Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996), 1/730. Bazı kelâmcılar, irhâsî keramet, istidrâcî da ihânete dâhil ederek dörtlü bir tasnif yapmıştır.

<sup>3</sup> Şemsüddîn İbn Kemâl Paşa, *Resâ’ilü İbn Kemâl* (Dârulhilâfetilaliyye: İkdâm Matbaası, 1898), 1/140.

Mu'tezile kelâmcıları içerisinde, mucizenin özelliklerine dair günümüze ulaşan ilk açıklamayı *ashâbü't-tabâi'* den Câhız'da (ö. 255/869) buluyoruz. O, *Hucecû'n-nübüvve* adlı risalesinde mucizenin (*hucce*), -ölüyü diriltme, su üzerinde yürüme gibi- insanların kudret sınırının dışında kalan ve yalnızca Allah tarafından yapılabilen bir fiil olması yönlerini vurgulamıştır.<sup>4</sup> Peki Câhız'a göre mucize nasıl gerçekleşir? Câhız, Allah'ın bütün cisimleri iç içe geçmiş sonsuz bileşene sahip olan bir tabiat ile yarattığını kabul eder. İnsan, cisimlerde içkin olan ve sürekli birbirlerine etkide bulunan bu bileşenleri, bir kısmının diğerine baskın gelerek ortaya çıkması (*zuhûr*) sayesinde bilebilir. Cisimde gerçekleşen bu iç hareketin (*i'timâd*) dengesi korunduğu sürece cisim herhangi bir değişikliğe uğramaz. Câhız'a göre Allah'ın âlemin tamamı için belirlemiş olduğu düzen budur. Mucize ise Allah'ın doğrudan bir müdahalesi sonucunda bu düzenin bozulması olup cismin alt bileşenlerindeki dengenin değişmesi ve cisimde gizli olan bazı özelliklerin ortaya çıkmasıdır. Câhız bunu "kaim âdet" olarak adlandırır.<sup>5</sup> Bunun dışında Câhız iki tür âdetten daha bahseder. Bunların ilki Allah'ın belli bir bölgeye özgü yarattığı "bölgesel âdet"tir. Örneğin bir bölgede yılın belli ayları görülen bir balık türü bulunabilir. Bu durumda o balığın diğer aylarda görülmesi âdetin bozulması anlamı taşır. Bölgesel âdetin bozulması insanın gücü üzerindedir. Diğer ise insanlar tarafından zaman içerisinde tesis edilmiş, gelenek anlamındaki "toplumsal âdet"tir. Üç âdet türü de Câhız'a göre yalnızca Allah tarafından bozulabilir. Ancak toplumsal âdetin bozulma biçimi diğerlerinden farklıdır. Toplumsal âdet insanların halihazırda güçlerinin yettiği fiilin Allah tarafından engellenmesi (*sarfe*) ile bozulur.<sup>6</sup>

Ebû Ali (ö. 303/916) ve Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin (ö. 321/933) mucize için ileri sürdüğü şartlar arasında, mucizenin nasıl gerçekleştiğine ilişkin fiziksel bir açıklama nakledilmemiştir.<sup>7</sup> Bununla birlikte Kâdî'nin düşüncesinde, Cübbâîlerin günümüze ulaşmayan açıklama çabalarının bir şekilde

<sup>4</sup> Ebû Osman el-Câhız, "Hucecû'n-Nübüvve", *Resâ'ilü'l-Câhız*, ed. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964), 3/259-261; Meliha Bilge, *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize* (İstanbul: İFAV, 2021), 44.

<sup>5</sup> Meliha Bilge, "Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme", *Kader* 19/2 (2021), 527-532.

<sup>6</sup> Bilge, "Câhız'ın Mûcize Anlayışı:", 535.

<sup>7</sup> Mucizenin hangi şartları taşıması gerektiğine dair Cübbâîler'den aktarılan görüşleri kısaca şöyle aktarabiliriz. Ebû Ali, peygamberlik iddia edenin (i) Allah tarafından yaratılan (ii) ve süregelen âdeti bozan bir fiil ile doğruluğunun bilindiği görüşündedir. [Ebû'l-Hasen Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*, ed. Mahmûd Muhammed Kâsım - Mahmûd el-Hudayrî (Kahire: Dâru'l-Misriyye, 1963), 15/234.] Ebû Hâşim'e atfedilen pasajlarda ise mucizenin iki özelliği ön plana çıkmaktadır: (i) *Mucize ile iddianın ilgili olması*: Mucizenin nübüvvet iddiasını öncelemesi (*tekaddüm*) veya iddiadan geri kalması (*teahhur*) mümkün değildir. Bu mümkün kabul edildiğinde, bir peygamberin mucizesinin, önceki peygambere değil de kendisine ait olduğundan hiçbir şekilde emin olunamaz. [Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/213-214.] Ebû Hâşim, geleceğe (*gayb*) ilişkin haberleri bundan istisna tutmuştur. Ona göre, geleceğe ilişkin haberler söz konusu olduğunda, gerçekleşeceği bildirilen olayın kendisi değil, onun gerçekleşeceğinin bildirilmesi mucize olduğu için, gelecekte haber verme şeklindeki mucizelerde tekaddüm - teahhur mümkündür. [Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/215.] (ii) *Mucizenin ibâne ve tahsîs yoluyla delalet etmesi*: Ebû Hâşim, mucizelerin -diğer delillerden farklı olarak- *ibâne* ve *tahsîs* yoluyla peygamberliğe delalet ettiğini kabul etmiştir. *İbâne*, müşareketin ortadan kalkması, yani peygamberin diğer insanlardan, peygamber olması yönüyle ayrılması; *tahsîs* ise mucizelerin peygamberlere özgü kılınması anlamını taşımaktadır. [Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/217-218; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM, 2011), 466-467.] Ebû Hâşim, *tahsîs*i şöyle temellendirmiştir: Peygamber olmayanların mucize göstermesi mümkün kabul edilirse bu takdirde, insanlar mucize üzerine düşünmekten nefret edecektir. Halbuki mucize hakkında düşünmek, kişiye peygamber aracılığıyla elde edeceği maslahatı kaçırma korkusu sebebiyle vâcibdir. Eğer kişi, kendisi için maslahat getirmeyen bir kimse eliyle mucizenin gerçekleşeceğini mümkün görürse, onda maslahatı kaçırma korkusu kalkar ve mucize üzerinde düşünmek vâcib olmaz. [Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtezâ, *ez-Zahîre fi 'ilmi'l-Kelâm*, ed. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411), 335-336; Koloğlu, *Cübbâîler'in Kelâm Sistemi*, 468.]

yer bulduğunu söyleyebiliriz. Cübbâ'îlerin mirasını devralan Kâdî Abdülcebbâr'a göre mucize<sup>8</sup> şu vasıflara sahip olmalıdır:

Nübüvvet iddia eden kimseyi doğrulayacak şekilde, hakiki veya takdirî olarak Allah tarafından meydana getirilmesi,<sup>9</sup> kendisinde mucize izhar edilen kişiye özgü olarak âdeti bozması (*nakz*), cinste ve nitelikte kulların benzerini yapamaması, nübüvvet iddia edene özgü olması.<sup>10</sup>

Kâdî'nin, olağanüstü – doğaüstü fenomenlerin nasıl gerçekleştiğine dair mucize merkezli yaptığı açıklamalar, *Muğnî*'nin nübüvvete ayırdığı bölümünde dağınık bir biçimde yer almaktadır. Kâdî'nin bu açıklamalarını, mucizenin sahip olması gereken vasıflara göre yeniden düzenleyerek ele almaya çalışacağız.

*i. Mucize âdeti nakzeder:* Mucizenin temel özelliği âdeti bozmasıdır. Kâdî, bu nedenle mucizeleri bilmeyi âdete ilişkin bilginin bir alt meselesi olarak değerlendirir. Onun bu meseleyi alırken üzerinde durduğu temel soru şudur: Mucize bağlamında muteber olan âdet hangi niteliklere sahip olmalıdır?

Ona göre âdet, bir fiilin ilk kez yaratıldığı durumda (*ibtidâ'ü halk*) veya sorumluluğun (*teklîf*) ortadan kalktığı zamanlarda itibara alınmaz. Çünkü ilk kez yaratılan bir fiile, henüz yerleşik bir âdet bulunmadığı için âdeti bozma niteliğini yüklenmeyecektir. Teklifin olmadığı zamanlarda âdeti bozan bir fiil gerçekleştiğinde ise bu fiil dolayısıyla insanlara herhangi bir sorumluluk terettüp etmeyeceği için, âdetin bozulması bir anlam ifade etmeyecektir.<sup>11</sup> Dolayısıyla mucizeyi temellendirebilmek için *teklîf*'in olduğu dönemde yerleşik olan bir düzenin mevcudiyeti şarttır.

Kâdî'ye göre âdetin muteber olması için tüm zaman ve zeminlerde geçerli olması zorunlu değildir. Zamana ve topluma göre âdet değişkenlik gösterebilir. Bu, Câhız'ın bölgesel âdet olarak adlandırdığı âdet türü ile benzerlik arz eder. Kâdî'ye göre bir bölgede âdeti bozarak gerçekleşen fiil, başka bir bölge için âdet içerisinde meydana gelen bir fiil olma özelliğini taşıyabilir. Bu nedenle âdetin bölgeselliğinin dikkate alınmaması durumunda, bir fiilin âdet içerisinde mi gerçekleştiği mi yoksa âdetin bozulması anlamı mı taşıdığıнын belirlenmesi güçleşir.<sup>12</sup> Bu vasfın bir uzantısı olarak âdet, ancak içerisinde mucize gerçekleşen toplumlar için âdet olduğu ve bilindiği durumlarda muteberdir. Âdetin ve nakz-ı âdetin anlamını bilmeyen bir toplumun, mucize konusunda bir yargıya

<sup>8</sup> *Mukdirin*, başkasını kudretli kılan anlamında olması gibi, mu'ciz de başkasını âciz kılan anlamındadır. Kudretin taalluk ettiği nesneye *makdûr*, aczin ortaya çıktığı nesneye ise *ma'cûz* *ânih* denilmektedir. Bununla beraber dilcilerin kullanımında mu'cizin anlamı "bizden birinin benzerini yapmasının çok zor / imkânsız olduğu fiil"e dönüşmüştür. Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/197-198.

<sup>9</sup> Kâdî'nin tarifinde geçen "hükâmî / takdirî" kaydı şunu ifade eder: Bir fiilin faili Allah değilse bile, o fiil öyle bir şekilde gerçekleşmiştir ki insanlar onun yalnızca Allah tarafından yapılabilecek bir fiil olduğu yargısına varır.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/199. Kâdî'nin öğrencisi Ebû Hâmid en-Nisâbûrî'den Mu'tezile kelâmını tahsil eden Zeydî müfessir ve kelâmcı Hâkim el-Cüşemî de (ö. 494/1101) benzer şekilde mucizenin; (i) Allah'ın fiili olup kulların benzerini yapamaması, (ii) âdeti bozması, (iii) peygamberlik iddiasına taalluk etmesi, (iv) sorumluluk (*teklîf*) devam ederken meydana gelmesi vasıflarına sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Muhammed Eroğlu, "Hâkim el-Cüşemî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/185-186; Ebû Sa'd el-Ĥâkim el-Cüşemî, *'Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-Uşûl*, ed. Ramazan Yıldırım (Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018), 157.

<sup>11</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/182-183.

<sup>12</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/182-183.

varması söz konusu olamaz.<sup>13</sup> Diğer bir ifadeyle, âdetin bozulmasının hakikati, süregelen âdetin ne olduğunu bilen toplumlarda ortaya çıkar.<sup>14</sup>

Âdetin bozulması, aynı zamanda, Allah'a ait bir fiil ile (veya Allah'ın fiiliyle ilişkilendirilebilecek şekilde) gerçekleşmelidir. Bu bağlamda insanların fiilleri, âdetin bozulmasında muteber kabul edilmez. Sözelimi sürekli masiyet işleyen bir toplumun tâat olan bir fiil işleyerek âdetini bozması, mucize bağlamında muteber bir nakz-ı âdet değildir.<sup>15</sup> Kâdî'nin âdetin muteber olması için şart koştuğu bu vasıf, Câhîz'in "toplumsal âdet" olarak nitelendirdiği âdet türüne benzemektedir.

ii. *Mucize Allah'ın bir fiilidir:* İnsanın, kendi fiillerinin faili olduğunu kabul eden Mu'tezilîler, mucizeyi bunun dışında tutmuşlardır. Onlara göre, zahiren bir insan eliyle meydana gelmiş olsa da esasen mucizenin faili Allah'tır, mucizenin elinde gerçekleştiği peygamber ise fiilin mahallidir. Bu bağlamda, peygamberler ile diğer insanlar, mucizelere mahal olma hususunda ayrışır, yalnızca peygamberler mucizelerin meydana geldiği mahal olabilirler. Mucizenin faili Allah olduğu ve Allah'tan başkası tarafından mucize meydana getirilemediği için, Kâdî'ye göre olağan (*âdî*) fiillerin peygamberlik iddiasına delalet etmesi mümkün değildir. İnsanın yapabildiği yahut yapması mümkün olmamakla birlikte olağan olan bir fiil, failinin Allah olup olmadığı kesin olarak bilinmeyeceği için peygamberlik iddiasına delalet etmez. Kâdî bunu *şâhidi gâibe kıyas* ile örneklendirir: Hükümdarın elçisi olduğunu ileri süren bir kişinin doğru söylediğini yalnızca o hükümdarın onaylamasıyla bilebileceğimiz gibi Allah'ın elçisi olduğu iddiasıyla gelen kişiyi de yalnızca Allah'ın doğrulamasıyla biliriz. Bizim bu kişiyi Allah'ın tasdik ettiğini bilmemizin yolu ise doğrulayıcı olan bu fiilin –yani mucizenin– Allah'tan başkası tarafından gerçekleştirilemiyor olmasıdır.<sup>16</sup>

iii. *Mucize insan kudretinin üzerindedir, insan mucizenin bir benzerini yapamaz:* Âdetin yalnızca Allah tarafından bozulabilmesi, olağanüstü fiilleri insan kudretinin kapsamından çıkarmaktadır. Kâdî'ye göre insan, mucizelerin ne cinsten ne de nitelikte bir benzerini yapamaz. Zira insan tarafından benzeri yapılabilen fiillerin, gerçekte failinin Allah olduğuna dair kesin bir hükme varılamaz. Dolayısıyla böyle bir fiilin de peygamberlik iddiasının doğruluğuna delalet etmesi mümkün değildir.<sup>17</sup>

Kâdî'nin benzeri yapılamayan fiilde cins ve nitelik farkı gözetmemesinin sebebi, ismini vermediği bir grubun mucizede yalnızca cinsten benzeri yapılamamayı şart koşmasına bir cevap vermektir. Bu grup –asanın yılanı dönüşmesi, ölünün diriltilmesi veya doğuştan gözleri görmeyen birinin iyileştirilmesi gibi– insanların yalnızca cinsten benzerini yapmaktan âciz oldukları türden fiilleri peygamberliğe delil sayar ve cinsten benzeri getirebilir olduğu için Kur'an'ın peygamberliğe delaletini ve dolayısıyla mucize oluşunu reddeder. Onlar, Kur'an harfler ve seslerden oluştuğu için, yine harf ve sestem müteşekkil bir hitabın / metnin peygamber olmayan insanlar tarafından meydana getirilmesini mümkün görürler. Hz. Muhammed'in hileye ya da bir araca başvurarak Kur'an'ı ortaya

<sup>13</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/195.

<sup>14</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/189.

<sup>15</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/183-184.

<sup>16</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/200-201.

<sup>17</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/203.

koymuş olabileceğini ileri süren bu grup, onun Kur'ân dışında, ağacın gelmesi, hurma kütüğünün inlemesi, az yemekle çok kişiyi doyurması gibi mucizelerini de cinste benzeri yapılabilen fiiller kategorisine dâhil etmiştir.

“Cinste ve nitelikte” kaydı aynı zamanda Yahudilere de bir cevaptır. Yahudilerin bir kısmı, “denizin yarılması” mucizesinin, tabiatın dönüşümü ile meydana geldiğini ve insanların bunun bir benzerini yapmaktan âciz olduklarını, ancak Hz. Muhammed'e ait mucizelerin cinste benzeri yapılabilen fiiller olduğunu ileri sürmüşlerdir. Yahudilere göre engellerin kaldırıldığı durumda suyun tabiatı “birleşme”dir. Hz. Musa'nın eliyle deniz ikiye ayrıldığında, suda cinsine ilave bir tabiat meydana gelmiştir. Ayrıca onlar, tabiatın dönüşümü şeklinde gerçekleşen mucizeler hariç, tüm mucizelerin küçük ölçekte bir benzerinin yapılabildiğini, küçüğü kudret kapsamına giren şeyin büyüğünün de girdiğini, dolayısıyla cinste benzeri yapılabilen hiçbir fiilin peygamberliğe delil teşkil edemeyeceğini ileri sürmüşlerdir.

Ğâdî, bu iddiaların mucizenin peygamberliğe nasıl delalet ettiğini bilmemekten kaynaklandığını düşünmektedir. Ona göre kulların cinste bir benzerini yapmaya kadir olmadığı şey, sırf bu yönüyle peygamberliğe delalet etmez. Delalette muteber olan, fiilin Allah tarafından meydana getirilmesi ve süregelen âdeti bozmasıdır. Bu iki şart aynı zamanda Ebû Ali el-Cübbâ'î'nin de mucize için ileri sürmüş olduğu şartlardır.<sup>18</sup> Bir fiil ile ilgili olarak bu iki şartın varlığı biliniyorsa, kullar tarafından da o fiilin cinste benzeri gerçekleştirilebiliyorsa, Ğâdî'ye göre yine de bu fiilin delalet etmesi zorunlu olur. Bununla birlikte bir fiilde söz konusu iki şartın bulunduğunu bilmenin yegâne yolu, kulların o fiilin cinste bir benzerini yapmaya muktedir olmayışlarıdır. Dolayısıyla iki şarta ek olarak cinste benzeri yapılamama şartının da göz önüne alınması zorunludur.

Bir sonraki adımda Ğâdî, mucize söz konusu olduğunda, bir fiilin benzerinin getirilememesi şartı için cins ve nitelik ayrımının yapılmaması gerektiğini ortaya koyar. Ona göre, kullar “hareket ettirme” gücüne sahip ise de bu gücün bir sınırı vardır. Peygamberlik iddiası anında dağların yerinden hareket ettirildiğini gördüğümüzde, bu fiilin kullar tarafından gerçekleştirilmediğini ve – tıpkı ölülerin diriltilmesinde olduğu gibi– âdeti bozan bir fiil olduğunu biliriz. Dolayısıyla kullar tarafından nitelikte benzeri yapılamayan bu fiilin Allah tarafından gerçekleştirildiğinin bilinmesiyle cinste benzeri yapılamayan bir fiilin Allah tarafından meydana getirildiğinin bilinmesi aynı olur. Her iki durumda da süregelen âdet bozulmuş olduğu için mucizeye delalet noktasında iki durum da aynıdır.<sup>19</sup> Ğâdî'ye göre “denizin yarılması” esasen insanların cinste benzerini yapabileceği bir fiil olmakla birlikte, bunu araç kullanmadan ve kısa sürede yapmaları imkânsız olduğu için bu fiil Allah tarafından yapıldığına hükmedilen bir fiildir.<sup>20</sup>

v. *Mucize, iddia ile ilgilidir*: Mucizenin diğer bir vasfı onun peygamberlik iddiasıyla ilgili olmasıdır (*taalluk*). Bu sebeple mucizelerin peygamberlik iddiasından önce veya sonra gerçekleşmesi imkânsız görülmüştür. Ğâdî'ye göre mucizenin iddiadan önce meydana gelmesi

<sup>18</sup> Ebû'l-Ħasen Ğâdî Abdülcebbâr, *el-Muġnî fi ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*, ed. Mahmûd Muhammed Kâsım - Mahmûd el-Hudayrî (Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1963), 15/234.

<sup>19</sup> Ğâdî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 15/206.

<sup>20</sup> Ğâdî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 15/204-209.



durumunda, iddia henüz ortaya çıkmadığı için mucize ile peygamberlik iddiası arasında bir ilişki tesis edilemez. Peygamberlik iddiası süreli bir şey olmayıp yalnızca peygamberin ölümüyle sona erdiğinden, mucizenin iddiadan sonra ortaya çıkması peygamberin vefatı sonrası gerçekleşmesi anlamına gelir. Dolayısıyla bu takdirde de mucize iddiaya taalluk etmemiş olur. Ayrıca –yukarıda da değindiğimiz üzere– Ebû Hâşim'e ve Ka'bî'ye (ö. 319/931) göre iddianın tekaddümü ve teahhuru onun hangi peygambere nispet edileceği noktasında karışıklık ve şüphe doğurur, mucizenin önceki bir peygambere mi yoksa sonradan gelecek başka bir peygambere mi ait olduğu belirsizleşir. Nitekim Hz. Meryem'in İsa'ya hamile kalmasını Hz. Zekeriyâ'nın bir mucizesi olarak kabul edenler olmuştur. Bu durum mucizeleri topyekûn şüpheli hale getirir.<sup>21</sup>

*vi. Mucize peygamberlere özgüdür:* Kâdî ve öncesindeki çoğu Mu'tezilî, olağanüstü fiiller olan mucizeleri peygambere özgü kabul ederek salihler / veliler, imamlar, hüccetler, sihirbazlar veya kâhinlerin olağanüstü hâdiseler meydana getirmelerini mümkün görmemişlerdir. Kâdî bu grupların her biri için, niçin onlarda olağanüstülüğün meydana gelebileceğini delillendirdiği bölümler açmıştır. Aynı şekilde Mu'tezilîler, yalancının elinde onun yalanını ortaya çıkaran bir mucizenin zuhurunu da kabul etmezler.<sup>22</sup>

*vii. Mucize bir tasdiktir:* Tasdik, Allah'ın peygamberlik iddiasında bulunan kişinin talebine karşılık onda olağanüstü fiiller izhar etmek suretiyle onu onaylamasıdır. İddia sahibinin, "Allah'ım, iddiam konusunda doğru söylüyor isem benim elimde bir mucize ortaya çıkar!" şeklinde meydan okumasının akabinde bu mucizenin gerçekleşmesi o kişinin "doğru söyledin" sözü yerine geçen bu fiil ile Allah tarafından onaylanması anlamı taşır.<sup>23</sup>

Kâdî bütün bu niteliklerin öncesinde, nübüvvetin kabulü için Allah'ın âdil ve hakîm olduğunu bilmemiz gerektiğini şart koşarak Allah'ın kabih / kötü olanı işlemesini mümkün gören Cebriyye'yi – ki buna Eş'arîleri de dâhil edebiliriz– eleştirir. Ona göre mucize olan bir fiilin, elinde gerçekleştiği kimsenin doğruluğuna delalet edebilmesi için adaletli ve hikmetli olan bir fail bulunmalıdır. Daha sonra ise teklifin terettüp etmesi için peygamberlik iddia eden kişinin doğru söylediğinin bilinmesi gerekir.<sup>24</sup>

Eş'arîler de olağanüstü fenomenleri atomculuk düşüncesi ve âdet kavramı temelinde hâkim Mu'tezilî paradigmaya paralel olarak ele almışlardır. Ancak müttekaddim dönem Eş'arî metinlerinde olağanüstü – doğaüstü fenomenlerin gerçekleşme biçimine dair açıklamalar Mu'tezile'ye nispetle daha sınırlı kalmıştır.

Yalnızca iddia ile nübüvvetin sabit olmayacağını ve sübut için mucizenin gerekli olduğunu söyleyen Bâkıllânî, mucizeyi "Allah'ın, peygamberlerin iddiasına ve insanlara benzerini getirmeleriyle meydan okumalarına mutabık olarak [yarattığı] âdeti aşan fiiller" olarak tanımlamış,<sup>25</sup>

<sup>21</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/213-216.

<sup>22</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/217. Mucize dışındaki olağanüstü fenomenlerle ilgili bölümde bu husus ele alınacaktır.

<sup>23</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/168.

<sup>24</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/238-239.

<sup>25</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecüzü'l-cehlü bih*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevşerî (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türäs, 2000), 58-59.

başka bir yerde ise “benzerinin yapılmasının imkânsız olması” vasfını da tanıma eklemiştir.<sup>26</sup> Bâkıllânî, mucizenin (i) âdeti bozan (*hârik*) bir fiil olduğunu, (ii) Allah’ın mucize izharını ve olağanüstü fiilleri yalnızca elçisinin doğruluğuna delalet için gerçekleştirdiğini, (iii) bu fiillerin insanlar tarafından benzerinin yapılamayacağını ve (iv) yalnızca Allah’ın kudreti altında olduklarını ifade etmiştir.<sup>27</sup>

Cüveynî’ye göre ise mucizenin üç temel vasfı vardır: (1) Allah’ın fiili olması, (2) âdeti aşan bir fiil olması, (3) elinde gerçekleştiği kişinin iddiasını doğrulamasıdır. Cüveynî bu son şartı kendi içerisinde üç kısma ayırmıştır: (3a) Peygamberin, mucize ile meydan okuması ve buna uygun olarak mucizenin zuhuru, (3b) mucizenin iddiayı öncelememesi ve (3c) mucizenin iddiayı yalanlayıcı olmaması.<sup>28</sup>

Mucizenin ilk şartı, onun Allah’a ait bir fiil veya fiil manasında bir şey<sup>29</sup> olmasıdır. Mucizenin fiil olması, hudûsunu da gerektirir. Zira Eş’arîlere göre Allah’ın fiilleri / fiilî sıfatları hâdistir. Onlar, kadim sıfatın ilgili olduğu şeylere nispetinin eşit olması ve bunlardan bazılarına özgü kılınmaması dolayısıyla fiilî sıfatları hâdis kabul etmiştir. Şöyle ki, mucizenin kadim olması durumunda onun bazı insanlara (peygamberlere) özgü olmasına yönelik bir tercih sebebi bulunmamaktadır. Halbuki mucize, nübüvvet iddia edenlere özgü bir fiil olması hasebiyle hâdistir. Cüveynî’ye göre *mu‘ciz* (âciz bırakan) Allah’ın, peygamberlik iddiasında bulunan kişiye “doğru söyledin” sözünü söylemesi mesabesinde bir fiildir. Kulun kudretinin taalluk ettiği –havaya yükselme ve su üzerinde yürüme gibi– fiiller, mucize için gerekli şartlar tamamlandığı takdirde, Allah’ın bir fiili olmaları bakımından, mucize olarak değerlendirilebilir.<sup>30</sup>

Mucizenin, mucize olabilmesinin ikinci şartı onun, olağanüstü (*hâriku’l-‘âde*) olmasıdır. Bu şart –Mu‘tezile’deki *ibâne* ve *tahsîs* kavram ikilisine benzer şekilde– peygamber olan ile peygamberlik taslayanın, doğru sözlü ile yalancının ayrıştırılmasını (*temyîz*) ve hakiki peygamberin belirlenmesini (*tansîs*) mümkün hale getirir. O, bir fiilin âdeti aşan bir fiil olup olmadığını ise zorunlu olarak bildiğimizi ileri sürer. Zira ona göre denizin yarılması veya ölünün diriltilmesi gibi fiillerin âdet içerisinde gerçekleşmediği açıktır. Bu fiillerin, cisimlerin özelliklerine (*havâs*) vakıf olan *hakîmlerin*

<sup>26</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Kitâbü’l-Beyân ‘ani’l-farq beyne’l-mu‘cizât ve’l-kerâmât ve’l-ḥiyel ve’l-kehâne ve’s-sihr ve’n-nârencât*, ed. Richard J. McCarty (Beyrut: el-Mektebetü’ş-Şarkıyye, 1958), 94.

<sup>27</sup> Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkıllânî, *Temhîdü’l-evâ’il ve telḥîşu’d-delâ’il*, ed. ‘Imâdüddîn Ahmed Haydar (Beyrut: Müessesetü’l-Kütübî’s-Sekâfiyye, 1987), 156-158.

<sup>28</sup> İmâmü’l-Ḥaremeyn Ebü’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-İrşâd ilâ kavâti’i’l-edille fi’l-i’tikâd*, ed. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün‘im Abdülhamid (Mısır: Mektebetü’l-Hâncî, 1950), 308-315. *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*’de ise Cüveynî, mucizenin şu beş şartı olduğunu söylemiştir: (i) Allah’a ait bir fiil veya fiil manasında bir şey olması, (ii) âdeti aşan olması, (iii) insanların ona muaraza etmekten âciz olması, (iv) nübüvvet iddia etmesi, sonra iddiası doğrultusunda ve bununla meydan okuması ile birlikte mucizenin zuhuru, (v) mucizenin iddiayı yalanlayıcı olmaması. İmâmü’l-Ḥaremeyn Ebü’l-Me‘âlî el-Cüveynî, *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye fi’l-erkânî’l-İslâmiyye*, ed. Muhammed Zâhid el-Kevşerî (Kahire: el-Mektebetü’l-Ezheriyye li’t-Türâs, 1992), 63-66.

<sup>29</sup> Mucizenin “Allah’a ait, fiil manasında bir şey olması”nın anlamı, sözelimi, nübüvvet esnasında bulunan bir peygamberin “Allah’ın, bugün, insanların ayağa kalkmasını engellemesi mucizemdir” şeklindeki meydan okumasında geçen “kıyamın engellenmesi”nin, hakiki anlamda bir fiil olmamasıdır. Böyle bir meydan okuma sonucunda insanların ayağa kalkmaması, o kişinin peygamberliğine delil kabul edilir. Ebü’l-Ḥâsen el-Eş’arî’nin de benzer şekilde, mucizeyi “fiil ya da fiil yerine geçen bir şey” olarak gördüğünü aktaran Cüveynî, nihai tahlilde ikinci kısmın da fiile raci olduğunu düşünmektedir. el-Cüveynî, *İrşâd*, 309; *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, 63.

<sup>30</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 307-309; *el-‘Akîdetü’n-Nizâmiyye*, 63.

bakırı altına çevirme veya mıknatıs ile demiri çekme gibi ameliyelerine benzetilmesi, Cüveynî'ye göre zorunlu bilgilerimizin dahi şüpheli hale gelmesine sebep olur.<sup>31</sup>

Cüveynî'nin mucize için belirlediği son şart, mucizenin elinde vuku bulduğu kişinin iddiasını doğrulayıcı olmasıdır. Bu itibarla mucizenin, peygamberin meydan okuması (*tehadî*) akabinde onun iddiasına uygun bir şekilde gerçekleşmesi, iddiadan önce meydan gelmemiş olması ve iddiada bulunanı yalanlamaması gerekir.

Mucize, peygamberin sözlü tasdik (*tasdik bi'l-kavl*) yerine geçen bir fiil ile onaylanması, doğrulanmasıdır. Tasdikten bahsedebilmemiz için öncelikle ortada bir iddia (ve meydan okuma) olmalıdır. Aksi takdirde onaylanan ile onaylama arasında bir ilişki kurulamayacaktır. Cüveynî bunu şöyle örneklendirir: Hükümdarın huzurunda bulunan bir kişinin, hükümdara: "Senin elçin isem ayağa kalkıp geri otur" demesi üzerine hükümdarın bunu yapması, elçiye: "Doğru söyledin" demesi anlamı taşıyan bir fiildir. Ancak bu kişinin, meydan okumaksızın mutlak olarak elçilik iddia etmesi sonrasında hükümdarın ayağa kalkıp geri oturması tasdik ifade etmez. Peygamberlik söz konusu olduğunda da bir iddia ve meydan okumanın varlığı ve fiilin bu doğrultuda gerçekleşmesi şarttır. Cüveynî'nin ifadesiyle, "meydan okumanın amacı, peygamberlik iddiasını mucizeye bağlamaktır."<sup>32</sup>

Mucizenin, iddiayı doğrulayabilmesi için peygamberlik iddiasından önce vuku bulmamış olması da şarttır; çünkü önceden gerçekleşmiş bir hâdiseyi peygamberlik iddiasına delil kılmak mümkün olmadığı gibi, peygamberliği henüz sabit olmamış bir kimsenin bu hususta doğru söyleyip söylemediği de bilinemez. Mucizenin nübüvvet iddiasından sonraya kalması ise ancak iddiada bulunan kişinin gerçekleşme zamanını tayin etmesi ve o an geldiğinde fiilin, vaat edildiği şekilde vuku bulmasıyla mümkün olur. Peygamberlik iddia eden kişi, mucizenin vukuu için ölümünden sonraki bir vakti tayin ederse, bu durumda yükümlülüğün, mucizenin gerçekleştiği an itibarıyla başlaması gerekir. Cüveynî aksi bir durumun, yani peygamber henüz mucize göstermeden önce insana şer'î sorumluluk yüklenmesinin aşırılık olduğunu düşünür.<sup>33</sup>

Son olarak, mucizenin peygamberlik iddia eden kişiyi yalanlamaması gerekir. Cüveynî'ye göre, yalanlamanın olağanüstü bir fiille gerçekleşmesi fiilin mucize oluşunu zedelerken, olağan bir fiille gerçekleşmesi durumunda bu fiil mucize kabul edilir. Örneğin, bir kişinin "Allah'ın şu anda elimi konuşturması mucizemdir" demesi akabinde, elinin dile gelerek o kişinin yalancı olduğunu söylemesi, peygamberlik iddiasını geçersiz kılar. Ancak bu kişi "Allah'ın bu ölüyü şu anda diriltmesi mucizemdir" dedikten sonra, ölünün dirilmesi ve akabinde peygamberlik iddia eden kişiyi yalanlaması iddiaya zarar vermez. Çünkü, meydan okuduğu şekilde ölü dirilmiştir. Canlı bir insanın konuşması olağan bir durumdur. Olağan bir fiille ise nübüvvet iddiası ortadan kalkmaz. Cüveynî bu meselede Bâkıllânî'den farklı düşünmüştür, zira Bâkıllânî'ye göre iki durumda da peygamberlik iddiası geçersiz olur.<sup>34</sup>

<sup>31</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 309-312.

<sup>32</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 313.

<sup>33</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 314-315. Cüveynî'nin, mucize öncesinde dinî sorumluluğun tahakkuku için, "muhal" demekten kaçınarak "aşırılık (*şetat*)" ifadesini kullanması, *teklîf mâ lâ yutâk*ın imkânına dair ihtilafla ilişkili olsa gerektir.

<sup>34</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 315; *el-Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 65.

Kendinden önceki Mu'tezilî birikimi sistematik bir biçimde derleyen Kâdî Abdülcebbâr'ı merkeze alarak Mu'tezile'nin mucize anlayışını fiziksel açıklama yönüyle incelediğimizde, Mu'tezile'nin mucizeyi ele almaktaki temel amacının peygamberlik kurumunu şüpheye mahal bırakmayacak sağlamlıkta temellendirmek olduğunu görüyoruz. Kâdî'ye göre mucize, birbirinin gereği olan iki temel niteliğe sahip olmalıdır: (i) Âdeti bozma ve (ii) Allah tarafından meydana getirilme. Âdet, peygamberlik iddia eden kişinin iddiasıyla birlikte gerçekleşen olağanüstü bir fiil aracılığıyla bozulmaktadır. Olağan durum yalnızca Allah'ın fiili ile bozulabilir. Bu nedenle insanlar, böyle bir fiilin hem cinste hem de nitelikte bir benzerini yapmaktan âcizdirler. Bir diğer ifadeyle olağanlık Allah'ın âleme yerleştirdiği zorunsuz nedenselliğin yine Allah tarafından kaldırılmasıyla bozulmaktadır. Eş'arî metinlerinde ise mucizenin fiziksel olarak nasıl gerçekleştiğine dair açıklamalar daha sınırlı kalmış, daha çok mucizenin dinî yönüne odaklanılmıştır. Mucizenin Allah'ın peygamberini onaylaması olduğu, bir meydan okuma ile gerçekleştiği, peygamberlik iddiasını doğrulayıcı bir niteliğe sahip olması gerektiği hususları vurgulanmıştır. Mucizenin âdeti bozma şekli açıklığa kavuşturulmamıştır. Bununla birlikte Eş'arîler mucizenin, cevhere ilişen arazların başka arazlar ile değişmesiyle gerçekleştiğini düşünüyor olmalıdırlar.

### **b. Diğer Olağanüstü – Doğaüstü Fenomenler**

Mucize dışında kalan olağanüstü – doğaüstü fenomenlerin hakiki anlamda bu niteliğe sahip olup olmadığı noktasında Mu'tezile ile Eş'arîler arasında yaklaşım farkı olduğunu belirtmiştik. Mu'tezile bu fenomenleri olağan ve doğal olana indirgeyerek mucizeden ayırır. Eş'arîler ise bu fenomenleri mucizede olduğu gibi, gerçekleşme şekli itibariyle olağanüstü – doğaüstü kabul ederler. Onların ayırıştırma noktası nübüvvet iddiası ve meydan okumadır.

Bu fenomenlerin ilki *irhâstır*. Müttekaddim dönemde kelâmcılar tarafından ele alınsa da bir kavram olarak 5./11. asırda kullanılmaya başlanan,<sup>35</sup> bunun öncesinde ise “mucizenin iddiayı öncelemesi” şeklinde ifade edilen irhâs, mucize ile teyit edilmiş peygamberden nübüvvet iddiası öncesinde zuhur eden olağanüstülükler anlamına gelmektedir. Bu geriye dönük bir anlam yüklemesi olarak düşünülebilir. Çünkü bu tür hâdiseler ancak nübüvvetin sübutundan sonra peygamberliğe birer işaret olarak değerlendirilmiştir. Hz. İsa'nın henüz beşikteyken konuşarak peygamber olduğunu söylemesi, Hz. Muhammed'in göğsünün melekler tarafından yarılarak kalbinin çıkarılıp yıkanması (*şerh-i sadr*) ve bulutun Hz. Peygamber'i gölgelemesi irhâs kabilinden fiillerdir.<sup>36</sup>

Genel olarak mucize dışında kalan olağanüstülükleri reddetme eğiliminde olan Mu'tezilîlerden Ebû Hâşim ve Kâdî Abdülcebbâr, mucizenin iddia ile mukarenetinin bulunması gerektiği ve aksi takdirde mucizenin hangi peygambere ait olduğunun tespit edilemeyeceği dolayısıyla irhâsı reddeder. Müteahhir dönem Eş'arîlerinden 'Aduddîn el-Îcî (ö. 756/1355) ise nübüvvet sebkât eden bu olağanüstülüklerin mucize değil birer keramet olduğunu ileri sürer. Ona göre veliler elinde zuhuru mümkün olan keramet, peygamberlerde nübüvvet iddiasından önce zuhuru evleviyetle

<sup>35</sup> Ebû 'Abdillâh el-Halîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*, ed. Hilmî Muhammed Fûde (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979), 2/12-13.

<sup>36</sup> M. Sait Özervarlı, “Hârikulâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997).

mümkündür. Çünkü peygamberler nübüvvet gelmeden önce de velilerden aşağı bir derecede değildir.<sup>37</sup>

Keramet, velilerde ortaya çıkan olağanüstülüklerin adıdır. Mu'tezilîlerin çoğu tarafından reddedilen keramet, Eş'arîlerce kabul edilmiştir. Ebü'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-6), Allah'ın sâlih kullarında bazı alametler ortaya çıkarmasını ehl-i hadis ve ehl-i sünnetin kabul ettiğini söyler.<sup>38</sup>

Mu'tezilîlerden Kâdî, birkaç sebeple veliler elinde olağanüstü fiillerin zuhurunu kabul etmemektedir. Birincisi, keramet göstermesi en çok beklenen nesil olan sahabe ve tâbiîn neslinden bu tür fiillerin zuhur ettiğine dair mütevatir bir haberin gelmemiş olmasıdır.<sup>39</sup> İkincisi, olağanüstülüklerin çoğalmasının onları sıradan ve olağan fiillere dönüştüreceği<sup>40</sup> ve böylelikle insanları mucize üzerine düşünmeye sevk eden korkunun ortadan kalkacağıdır. O, kerameti küçük ölçekli mucize olarak kabul edenlere karşı, âdeti bozma noktasında büyüklük - küçüklük farkının olmadığını açıklayarak cevap vermiştir. Ona göre insan normal şartlarda kâdir olduğu bir fiili daha küçük ölçekte gerçekleştirmekten âciz kalabilmektedir. Bu durum, küçük ölçekli fiillerin evleviyetle mucize olmasını ve *ibâne*ye delalet etmesini sağlar.<sup>41</sup> Üçüncü gerekçe ise meydana gelen olağanüstülüğün, sâdir olduğu kimsenin peygamberliğinden dolayı mı yoksa veli olması sebebiyle mi gerçekleştiğini bilemeyeceğimizdir.<sup>42</sup>

Bu noktada Kâdî'den farklı düşünen Cüveynî, aklın mümkün görmesi noktasında mucize ile keramet arasında fark bulunmadığını ve kerametın gerçekleşmesinde mucizeye aykırı bir durum olmadığını ileri sürer. Ona göre mucize, mucize olduğu için değil, yalnızca nübüvvet iddiasına uygun bir şekilde gerçekleştiği için nübüvvetle delalet eder. Allah'ın peygamberler dışındaki insanlarda olağanüstü fiiller yaratmasının nübüvvet müessesesini zedeleyen bir yönü bulunmamaktadır.<sup>43</sup> Cüveynî, peygamberlerin elinde ortaya çıkan asanın yılanı dönüşmesi veya ölünün diriltmesi gibi olağanüstülükleri de dâhil ederek, âdeti aşan tüm fiillerin keramet olarak da zuhur etmesinin mümkün olduğunu ileri sürer.<sup>44</sup>

"Mümin bir kimseden sâdir olan olağanüstü durum" anlamındaki me'ûnet, "kâfir bir kimsenin elinde, iddiasına uygun olarak meydana gelen olağanüstü durum" anlamına gelen istidrâc ve "kâfirin iddiasına aykırı şekilde gerçekleşen olağanüstü durum" olan ihânet fenomenlerine müttekaddim dönem Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmında doğrudan temas edilmemiştir. Bununla birlikte Mu'tezilîlerin, peygamberler dışında kalan kimseler elinde olağanüstülüklerin meydana gelmesini genel olarak reddettikleri göz önüne alındığında, bu fenomenlere ilişkin görüşlerinin de farklı olması beklenmez. Keramet konusunda mezhep ulemasından farklı düşünen Ebü'l-Huseyn el-Başrî (ö.

<sup>37</sup> 'Aduddüddîn el-Îcî, *Kitâbü'l-Mevâkıf*, ed. Abdurrahman 'Amîre (Beyrut: Dâru'l-Cil, 1997), 3/345.

<sup>38</sup> Ebü'l-Hasen el-Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*, ed. Hellmut Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980), 296.

<sup>39</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/241.

<sup>40</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/192.

<sup>41</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/207-208.

<sup>42</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/229.

<sup>43</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 319; *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, 69.

<sup>44</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 317.

436/1044), bu genellemenin dışında tutulmalıdır.<sup>45</sup> Peygamberler dışındaki kimseler için olağanüstü fiilleri mümkün gören ve bunun mucizenin nübüvvete delaleti için bir sorun teşkil etmeyeceğini düşünen Cüveynî'nin ise bu üç fenomeni teoride mümkün kabul ettiği söylenebilir.

Mucize dışındaki olağanüstü – doğaüstü fenomenler söz konusu olduğunda Mu'tezilîlerin yaklaşımı genel olarak iki yöndedir. Onlar ya bu fenomenleri olağan ve doğal olan fiillere indirgerler yahut bu fiilleri bir önceki peygamberin mucizesi olarak değerlendirirler. Eş'arîler ise bu fiillerin mucizede olduğu gibi hakiki anlamda olağanüstü – doğaüstü fiiller olmasını aklen mümkün görürler. Bir farkla ki mucize, nübüvvet iddiası doğrultusunda gerçekleşen bir fiildir.

## 2. Olağanüstü – Doğaüstü Görünümlü Olağan – Doğal Fenomenler

Âdet teorisi ve nübüvvet bahisleri bağlamında kelâm literatüründe incelenen ikinci tür, olağanüstü – doğaüstü görünümlü olağan – doğal fenomenlerdir. Bunlar el çabukluğu (*şa'beze*), sihir, tılsım ve kehanettir. Kelâmcılar genel olarak bu fenomenleri olağan ve doğalın sınırları içerisinde görmüşler ve bu doğrultuda açıklamaya çalışmışlardır. Burada da temel gaye bu fenomenlerin mucize ile karışmalarını engellemektir.

"Bir şeyin el çabukluğu marifetiyle, olduğundan farklı gösterilmesi" anlamına gelen *şa'beze*<sup>46</sup> (illüzyon sanatı), Kâdî'ye göre iki kısımdır: Birincisi, gerçekleştirenin fazlaca zorlandığı izlenimi veren –boğaza kılıç sokma ve ateş üzerinde yürüme gibi– fiiller, ikincisi ise aldatma ve farklı olduğunu düşündürme amacıyla yapılan numaralardır. İzleyicilerine bir kuşu öldürdüğünü vehmettiren hokkabazın daha sonra bu kuş ile aynı görünüme sahip başka bir kuşu çıkarıp canlı olarak göstermesini Kâdî bu kısımda zikreder.<sup>47</sup>

Şa'beze türü fiiller Kâdî'ye göre esasında olağan (*'âdî*) ve doğal olanı aşmamaktadır. Bu fiillerin icracıları onları olağanüstü fiillermiş gibi göstererek insanları aldatmaya, onların gözlerini boyamaya çalışırlar. Esasında bu fiiller süregelen âdet içerisinde gerçekleştirilen fiiller olup bunların nasıl yapıldığını araştıran kimse bunu öğrenir ve alıştırma ile kendisinin de bunları yapabilecek duruma geleceğini fark eder.<sup>48</sup>

El çabukluğu ile sihir ve kehanet arasında nihai tahlilde fark görmeyen Kâdî, cari olan âdeti bozmamaları, insanın kudreti kapsamında bulunmaları, meydana geliş şekillerinin açıklanabilmesi ve talim ve temrin ile öğrenilebilmeleri gibi niteliklerde ortak olan bu fiilleri, mucizeden temyiz etme noktasında benzer deliller sunmuştur. *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*'de el çabukluğu ile mucize arasındaki farkları sıraladığı pasaj, onun meseleye yaklaşımının bir özeti. Buna göre:

<sup>45</sup> Tehânevî, *Keşşâf*, 1/731.

<sup>46</sup> Bâkıllânî, *Beyân*, 77-78.

<sup>47</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/268-269. Cüsemî'nin meseleye yaklaşımı Kâdî'ninkiyle paralellik arz etmektedir. O, insanların bir kısmının *şa'beze* türü fiillere kâdir, bazılarının ise bundan âciz olduğunu ve âciz olan insanların bunun sebebini bildiğini belirtir. Bu âcizliğin sebebi –Cüsemî bunu açıkça ifade etmez– bilgi ve alıştırma eksikliğidir. Halbuki mucize, insanların cinsine kudretinin bulunmadığı ve bu acziyetin sebebini de bilmediği fiillerdir. Tüm insanlar bu noktada eşittir. Cüsemî, *Uyûnü'l-mesâ'il*, 159.

<sup>48</sup> Kâdî Abdülcebâr, *Muğnî*, 15/268-269.

(...) Mucizeler, Allah tarafından veya O'nun tarafından olduğu hükmünde olmalıdır. Hile böyle değildir. Mucizeler âdeti bozan ve onu aşan olmalıdır. Hile ve el çabukluğu ile elde edilen şeyler böyle değildir. Ayrıca hilenin öğrenilip öğretilmesi mümkündür. Bu durum mucizede mevcut değildir. Hile türü fiiller, *iştirâkin* meydana geldiği fiillerdir. Mucizeler böyle değildir. Ayrıca hile, alet – edevata ihtiyaç duyar, bunlardan biri olmazsa meydana gelmez. Mucizeler ise böyle değildir.

Bu bağlamda zikredilen en güçlü delil ise şudur: İllüzyonist ve hilekâr, hilesini bu tür fiilleri icra etmeyen ve bunlara dair idraki ve bilgisi bulunmayan kimselere yönelik gerçekleştirir. Mucizenin durumu böyle değildir. Allah her peygambere, mucizesini çağdaşlarının yapıp edegeldiği şeylerden seçmiştir.<sup>49</sup>

Ķâdî ayrıca sihirbazlar, kâhinler ve illüzyonistler (*mümahrik*) elinde mucize gerçekleşmesinin imkânını kabul etmenin, mucizelerin nübüvvete delaletini problemlile hale getireceğini, çünkü bu takdirde mucize gösteren peygamberin esasında sihirbaz, kâhin veya illüzyonist olup olmadığının bilinemeyeceğini ifade eder.<sup>50</sup> Eş'arî de *Maķâlât*'ta, sihirbazın hakikatte bir şey ihdas edemeyeceği veya var olanı başka bir şeye dönüştüremeyeceği görüşünü genel olarak Mu'tezile'ye atfeder.<sup>51</sup>

Bâķillânî *Beyân*'da sihir ile mucizenin farkını *âdet* ve *tehadî* ekseninde açıklar.<sup>52</sup> Sihirbazlar çoğunlukla olağanüstü bir şey yaptıklarını iddia etmezler ve yaptıklarının bir benzerinin yapılamayacağıyla meydan okumazlar. Şayet bir sihirbaz sanatını peygamberliğine delil kılmaya yeltenirse, Bâķillânî'ye göre Allah tarafından engellenir. Bu iki şekilde gerçekleşir: (i) Allah ya sihir yapmayı ona unutturmak ya da daha önce yapageldiği sihri, meydan okuduğu esnada yaratmamak suretiyle onu engeller. (ii) Yahut yaptığıının benzerinin yapılamayacağını iddia eden sihirbazın karşısına ondan daha kudretli sihirbazlar getirerek onun meydan okumasını boşa çıkarır.<sup>53</sup> Sihirbazın peygamberlik iddiası böylece geçersiz hale gelmiş olur. Bâķillânî'nin bu yaklaşımı Nazzâm (ö. 231/845) ve Câhız'ın benimsediği *sarfe* teorisiyle paralellik arz eder. Bilindiği üzere bu teori, peygamberin mucizelerine öykünerek benzerini getirmeye çalışan kişinin, Allah tarafından engellendiği için aslında güç yetirdiği bir fiili yapamaması üzerine kuruludur. Bâķillânî aynı düşünceyi olağan ve doğal fenomenleri olağanüstü göstermeye çalışan kimseler hakkında da sürdürür. Ona göre Allah mıknaşın bilinmediği bir beldede mıknaşta demiri çektilerek veya çakmaktaşıdan haberdar olmayan bir toplulukta çakmaktaşı marifetiyle ateş yakarak, bu fiilleri peygamberliğine delil kılan kimseye, o beldede veya toplulukta bu maddeleri bazı insanlar eliyle yaygınlaştırmak suretiyle engel olur.<sup>54</sup> Bâķillânî'nin mucize ile sihrin birbirinden farklı olduğuna dair diğler bir delili ise, firavunun sarayındaki sihirbazların, Hz. Musa'nın elindeki asanın yılanla dönüşmesi karşısında, bunun kendi yaptıkları sihri aşan bir şey olduğunu anlayarak iman

<sup>49</sup> Ebü'l-Ħasen Ķâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ħamse*, ed. Abdülkerîm Osman (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 572. En güçlü delil olarak sunulan delilin, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ħamse*'ye ta'lik yazan Mânkdîm Şeşdîv (ö. 425/1034) tarafından düşünülmüş bir not olması muhtemeldir.

<sup>50</sup> Ķâdî Abdülcebbâr, *Muġnî*, 15/259-260.

<sup>51</sup> Eş'arî, *Maķâlât*, 442.

<sup>52</sup> Eserin, konumuzu yakından ilgilendiren, keramet, hile, kehanet, sihir ve nârencât / nîrencâtın ele alındığı kısımları ne yazık ki günümüze ulaşmamış görünmektedir. Bu nedenle, Bâķillânî'nin neşredilen kısımda yer alan açıklamaları ve atıflarından hareketle görüşlerini ele almak durumunda kaldık.

<sup>53</sup> Bâķillânî, *Beyân*, 94-95.

<sup>54</sup> Bâķillânî, *Beyân*, 97-99.

etmeleridir. Ona göre bu durum, mucizenin insanın bildiklerinin üzerinde bir fiil olduğunu göstermektedir.<sup>55</sup>

Fâsık kimselerin uğraşı olarak nitelediği sihrin, nas ve icmâ ile sabit olduğunu belirten Cüveynî, onun aklen de mümkün olduğunu kabul eder. Naslarda geçen Hârût ve Mârût kıssası, Yahudi Lebîd b. A'şam'ın yaptığı sihir sebebiyle Felak sûresinin nâzil olması ve Hz. Â'îşe'ye (ö. 58/678) cariyesinin büyü yapması gibi örnekleri sihrin sübutuna delil olarak zikreder.<sup>56</sup> Sihirbazın havaya yükselme, uçuşma, küçük bir delikten geçme gibi insan kudretinin taalluk ettiği fiilleri gerçekleştirebileceğini söyler. Cüveynî, açıklamasını bu fiillerin temelde “bir yöne hareket etme” olması üzerine kurar. Hareket etme insanın kudretinin taalluk ettiği bir fiil olduğu için sihirbazın bu fiilleri gerçekleştirmesi aklen mümkündür.<sup>57</sup> Pek tabii bu noktada mucize ile sihrin nasıl ayrıştırılacağı sorusu sorulacaktır. Cüveynî'ye göre mucize ile sihrin birbirlerinden ayrılma yönü, mucize ile kerametın ayrışma yönüyle aynıdır. O da mucizenin peygamberlik iddiası doğrultusunda gerçekleşmesidir.<sup>58</sup> Ancak Cüveynî, âdeti bozan (*hârik*) fiiller meydana getirmesinin sihirbaz için mümkün olup olmadığı meselesine değinmez. Bununla birlikte kerametle ilgili görüşlerinden hareketle onun bunu mümkün gördüğünü söyleyebiliriz. Keramet ile sihrin aynı cihetle mucizeden ayrıldığını ve kerametın vukuunun mucizeye hâle getiren bir tarafının olmadığını ileri sürmesi, Cüveynî'nin sihirbaz için de olağanüstülükleri kabul etmiş olacağını düşündürmektedir.<sup>59</sup>

Birer fenomen olarak sihir, illüzyon ve kehaneti reddetmeyen Mu'tezile ve Eş'ariyye'nin bu fenomenlerin meydana geliş biçimine getirdikleri açıklamalar farklılık gösterir. Mu'tezilîler sihri olağan ve doğal olana indirgeyerek açıklar ve onun olağanüstülüğünü kabul etmez. Eş'arîler ise nübüvvet iddiasıyla ilgili olmadığı sürece Allah'ın sihirbazlar eliyle âdeti aşan fiiller yaratmasının mümkün olduğundan hareketle bu fenomenleri açıklar. Mu'tezilîlerin temel gayesi sihrin olağanın dışına çıkan bir fiil olmadığını ispat ederek mucize ile karıştırılma ihtimalini bertaraf etmek iken Eş'arîler iddiaya taalluk bulunmadıkça mucize açısından bir problem doğmayacağını kabul eder.

### 3. Olağanüstü Doğal Fenomenler

Bu türe giren fenomenler doğal olanın sınırları içerisinde gerçekleşen, diğer bir ifadeyle aynı şartlar altında aynı sonucu veren, ancak nasıl gerçekleştiği üzerine o dönem için bir açıklama getirilemeyen fenomenlerdir. Bu nedenle bu çalışmada “olağanüstü doğal fenomenler” olarak adlandırılmışlardır. Müttekaddim dönemde, mıknatısın demiri çekmesi ve çakmaktaşı marifetiyle ateş yakılması bu türün en meşhur örnekleridir.

Ûâdî Abdülcebbâr, mucize ile hile ayrımı bağlamında mıknatısın demiri çekmesini ele almış ve mıknatısa özgü bir çekim “tabiat”ının bulunduğunu belirtmiştir. Ona göre bu özgülük mıknatısı mucize olmaktan çıkarmaktadır. Zira bir kişi mıknatısa demiri çektiğinde bunu

<sup>55</sup> Bâkıllânî, *İnşâf*, 59.

<sup>56</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 322.

<sup>57</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 321-323.

<sup>58</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 322.

<sup>59</sup> Cüveynî, *İrşâd*, 319.



yapabilmekte ve mıknatısın demiri çekme yönünü kavrayabilmektedir.<sup>60</sup> Kādî, başlangıçta mucize olarak meydana gelen bir olayın, kazandığı yeni vasıf üzere devam etmesini imkânsız görmez. Diğer bir ifadeyle âdetin bozulmasının yeni bir âdetin başlangıcı olması ona göre mümkündür. Mıknatısın demiri çekmesi hâdisesinin yeni bir âdetin başlangıcı olması da ona göre mümkündür.<sup>61</sup> Onun mucize ile hile farkını ele aldığı açıklamalarını mıknatısa uyguladığımızda, mıknatısın demiri çekmesinin alet yardımıyla olması, aynı şartlar altında aynı sonucu vermesi, az bir alıştırma ile herkes tarafından yapılabilir olması ve peygamberlere özgü olmaması gibi sebeplerle mucize olamayacağı ve peygamber olan ile olmayanı ayırabileceğimiz bir fiil olamayacağı sonucuna ulaşırız.<sup>62</sup>

Bâkıllânî ise mıknatıs örneğini Allah'ın peygamber olmayanı engellemesi bağlamında konu eder. Bir kimse mıknatısın demiri çektiğine dair hiçbir bilgisi olmayan bir topluluğa gidip bu fiili gerçekleştirerek peygamberliğine delil kılmaya çalışırsa Allah birçok kişi elinde bu fiili yaygınlaştırmak suretiyle onun iddiasını temelsiz hale getirecektir.<sup>63</sup>

## Sonuç

Kelâm literatüründe olağan – olağanüstü karşıtlığının kullanım alanlarından biri de nübüvvet teoridir. Nübüvvetin temellendirilmesinde ise en önemli fenomen mucizedir. Mu'tezile ve Eş'ariyye kelâmcıları mucizeyi hem dinî yönüyle hem de meydana geliş biçimine ilişkin fiziksel açıklama çabalarıyla tahlil etmişlerdir. İki ekol temsilcileri de mucizenin Allah'a ait bir fiil olduğunu, insan kudretinin kapsamı dışında kaldığını, süregelen âdeti bozduğunu, nübüvvet iddiası ile ilgili ve iddiaya mutabık olarak meydana geldiğini kabul etmişlerdir. Mu'tezilîlerin farklılaştığı nokta ise olağanüstülükleri peygamberlere özgü kılmalarıdır.

Mucizenin nasıl gerçekleştiğinin açıklanması benimsenen teoriye göre farklılaşmıştır. Tabiatçı teori cisimlerde bütün özelliklerin bir denge halinde içkin olarak bulunduğunu benimsediği için mucizeyi Allah'ın tabiata müdahalesi ile açıklamıştır. Allah âlemde tesis etmiş olduğu düzeni cisimde gizli / örtük halde bulunan özellikleri açığa çıkarmak suretiyle bozarak mucizeyi yaratmıştır. Atomcu teoriyi benimseyen kelâmcılar ise mucizenin cevhere ilişen arazların başka arazlar ile değiştirilmesiyle gerçekleştiğini ve âdetin bu şekilde bozulduğunu kabul etmişlerdir.

Mu'tezile'nin mucizeyi peygamberlere özgü kılmaları, onların mucize dışında kalan irhâs, keramet, me'ûnet, istidrâc ve ihânet gibi diğer olağanüstü – doğaüstü fenomenlere yaklaşımlarını da şekillendirmiştir. Mu'tezilîlerin çoğunluğu, peygamberler dışındaki insanlar elinde olağanüstülüklerin zuhurunu imkânsız gördükleri için bu tür fiilleri olağan ve doğal olana indirgeyerek açıklamışlardır. Onlara göre bu fiiller âlemde yaratılmış olan düzen içerisinde meydana gelmektedir. Onların temel endişesi, olağanüstülükler sayıca fazla olursa, insanların mucize ile ortaya çıkan peygambere boyun eğmemeleri neticesinde elde edebilecekleri maslahatı kaçırma korkusunun insanlardan silinmesidir. Eş'arîler ise mucizenin nübüvvet iddiasıyla ilgili olması ve

<sup>60</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/268.

<sup>61</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Muğnî*, 15/268.

<sup>62</sup> Kādî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*, 572.

<sup>63</sup> Bâkıllânî, *Beyân*, 97-99.

olağanüstülüklerin başka insanlar elinde Allah tarafından yaratılmasının imkânını temel alarak bu tür fenomenlerin zuhurunu mümkün kabul etmişlerdir.

Sihir, el çabukluğu / hile gibi fenomenleri ise her iki ekol ilke olarak kabul etmişse de onlar sihir özelinde olağanüstülüğü mümkün görme bakımından farklılaşmışlardır. Mu‘tezilîler keramet vb. fenomenler ile ilgili hassasiyetlerine benzer şekilde tüm bu fillerin olağanüstü oluşunu reddetmişlerdir. Eş‘arîlerden Bâkıllânî de aynı fikirdedir. Ancak Cüveynî'nin sihirbaz için olağanüstülüğü mümkün gördüğü, keramet konusundaki görüşlerinden hareketle ileri sürülebilir.

Nihai tahlilde kelâmcıların, olağanüstü ve olağanüstü görünümlü fenomenleri, mucizenin peygamberliği ispat fonksiyonunu sağlamaştırmaya hizmet etmeleri yönüyle incelediğini söyleyebiliriz. Dinin temellendirilmesinde bu ayrıştırma oldukça önemlidir. Bu sebeple, mucizenin ispat yönünü muhkem bir şekilde ortaya koyarak onu, benzeri bütün fenomenlerden ayırmaya çaba göstermişlerdir.

### Kaynakça

- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *el-İnşâf fi mâ yecibü i'tikâdüh ve lâ yecûzü'l-cehlü bih.* ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 2000.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Kitâbü'l-Beyân 'ani'l-farq beyne'l-mu'cizât ve'l-kerâmât ve'l-ħiyel ve'l-kehâne ve's-siħr ve'n-nârencât.* ed. Richard J. McCarty. Beyrut: el-Mektebetü's-Şarkıyye, 1958.
- Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib. *Temhîdü'l-evâ'il ve telħiṣu'd-delâ'il.* ed. 'İmâdüddîn Ahmed Haydar. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1987.
- Bilge, Meliha. "Câhız'ın Mûcize Anlayışı: Tabiat Teorisi ve Âdet Anlayışı Çerçevesinde Bir İnceleme". *Kader* 19/2 (2021), 522-548.
- Bilge, Meliha. *Mu'tezilî Düşüncede Mûcize.* İstanbul: İFAV, 2021.
- Bozkurt, Mustafa - Maraz, Hüseyin. "Mucizenin Onto-Teleolojik Açından Sihirden Farklılığı". *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/2 (2014), 147-173.
- Bulut, Halil İbrahim. "Hârikulâde Olması Açısından Kerâmet ve Mûcize ile İlişkisi". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/3 (2001), 329-350.
- Bulut, Halil İbrahim. "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 3/1 (2003), 59-70.
- Câhız, Ebû Osman. "Hucecû'n-Nübüvve". *Resâ'ilü'l-Câhız.* ed. Abdüsselam Muhammed Harun. 3/221-281. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1964.
- Cüşemî, Ebû Sa'd el-Ĥâkim. *'Uyûnü'l-mesâ'il fi'l-Uṣûl.* ed. Ramazan Yıldırım. Kahire: Dâru'l-İhsân, 2018.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ĥaremeyn Ebü'l-Me'âlî. *el-İrşâd ilâ kavâṭı'i'l-edille fi'l-i'tikâd.* ed. Muhammed Yusuf Musa - Ali Abdülmün'im Abdülhamid. Mısır: Mektebetü'l-Hâncî, 1950.
- Cüveynî, İmâmü'l-Ĥaremeyn Ebü'l-Me'âlî. *el-'Aķidetü'n-Nizâmiyye fi'l-erkâni'l-İslâmiyye.* ed. Muhammed Zâhid el-Kevserî. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1992.
- Eroğlu, Muhammed. "Hâkim el-Cüşemî". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* 15/185-187. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasen. *Maqālâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-muşallîn*. ed. Hellmut Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1980.
- Halîmî, Ebû 'Abdillâh. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. ed. Hilmî Muhammed Fûde. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1979.
- İbn Kemâl Paşa, Şemsüddîn. *Resâ'ilü İbn Kemâl*. 2 Cilt. Dâruhilâfetilaliyye: İkdâm Matbaası, 1898.
- Îcî, 'Ađudüddîn. *Kitâbü'l-Mevâkıf*. ed. Abdurrahman 'Amîre. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Cîl, 1997.
- Ûâđî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *el-Muğnî fî ebvâbi't-Tevhîd ve'l-'Adl*. ed. Mahmûd Muhammed Kâsım - Mahmûd el-Hudayrî. Kahire: Dâru'l-Mısriyye, 1963.
- Ûâđî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen. *Şerhu'l-Uşûli'l-Ĥamse*. ed. Abdülkerîm Osman. Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996.
- Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM, 2011.
- Murtezâ, Ali b. el-Ĥuseyn eş-Şerîf. *ez-Zahîre fî 'ilmi'l-Kelâm*. ed. Ahmed el-Ĥuseynî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.
- Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Siyâlkûtî, Abdülhakîm. *Ĥâşiyetü 'alâ Ĥâşiyeti'l-Ĥayâli 'alâ Şerhi'l-'Aķâ'idü'n-Nesefiyye*. İstanbul: Dâru't-Tibâati'l-Âmire, 1273.
- Tehânevî, Muhammed Ali. *Keşşâfü İştîlâhâti'l-fünûn ve'l-'ulûm*. ed. Ali Daĥrûc. 2 Cilt. Beyrut: Mektebetü Lübnân Nâşirûn, 1996.

# Geç Dönem Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Problemi\*

Yusuf İzzettin AKTAŞ\*\*

**Öz:** Geç dönem Osmanlı modernleşme hareketleri içerisinde yer alan ahlâk metinleri, üzerine inşa edildiği teorik cephe, ele aldığı konular, problemler ve kavramlar itibarıyla klasik İslâm ahlâk metinlerinden farklıdır. Osmanlı ahlâk müellifleri bir yandan modernleşme fikrine uygun, bu fikrin talep ettiği yeni ahlâk metinleri telif etmek isterken diğer taraftan ise kaleme aldıkları ahlâk metinlerinin İslâm inanç esaslarına aykırı unsurlar taşımaması yönünde gayret sarf etmektedir. Vazife fikrinin geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yaygınlık kazandığı bu zaman diliminde ahlâk müelliflerinin karşılaştığı en önemli güçlüklerin başında ahlâkî müeyyidenin ne şekilde yer alacağı problemi yer almaktadır. İslâm inanç esasları içerisinde yer alan ahiret düşüncesine göre bu dünyada yapılan her istemli fiilin karşılığı ahirette görülecektir. Bu nedenle bu dine mensup olan insanların iradeli fiilleri ahirette karşılaşacakları ödül/cennete kavuşma; cezadan/cehennemden uzaklaşma gayesine yöneliktir. Geç dönem modern Osmanlı ahlâk metinlerinin teorik olarak yaslandığı vazife fikrinde ise insanın istemli fiillerinin bir gaye doğrultusunda gerçekleşmesi halinde bu eylemin ahlâkiliğinden bahsedilemeyecektir. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin İslâm ahlâk inanç esaslarından uzaklaşmadan, ahlâk metinlerini vazife fikri üzerinden ne şekilde modernleştirecekleri, vazife fikri ile ahiret düşüncesini ne şekilde sentezleyecekleri oldukça dikkat çekici bir husustur. Bu çalışma geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri üzerinden zikrettiğimiz bu problemin ne şekilde bir çözüme kavuşturulduğunu aktarmayı amaçlamaktadır. Böylece modern dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin ahlâkî müeyyide problemini ne şekilde ele aldığı, müeyyide tercihlerini nasıl tenkide tâbi tuttuğu ve müeyyide tercihleri arasında hangisini hangi gerekçelerle red ve kabul ettiği de anlaşılabilir olacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslâm felsefesi, Modernleşme, Ahlâk, Geç Osmanlı, Müeyyide.

## The Problem of Sanctions in Late Ottoman Ethical Texts

**Abstract:** The ethical texts within the late Ottoman modernisation movements are different from the classical Islamic ethical texts in terms of the theoretical front on which they are built, the subjects, problems and concepts they deal with. On the one hand, Ottoman ethical authors wanted to compose new ethical texts in accordance with the idea of modernisation and the demands of this idea, and on the other hand, they endeavoured to ensure that the ethical texts they wrote did not contain elements contrary to the principles of Islamic belief. In this period of time, when the idea of duty became widespread in late Ottoman ethical texts, one of the most important difficulties faced by the authors of ethics was the problem of how to include moral sanctions. According to the idea of the hereafter, which is one of the principles of Islamic belief, every voluntary act done in this world will be rewarded in the hereafter. For this reason, the voluntary acts of people who belong to this religion are aimed at achieving the reward/heaven and avoiding punishment/hell in the hereafter. The idea of duty, on the other hand, on which late modern Ottoman ethical texts are theoretically based, states that if the voluntary acts of human beings are performed in line with a goal, the morality of this action cannot be mentioned. It is quite remarkable how the late Ottoman ethical authors modernised their ethical texts through the idea of duty and how they synthesised the idea of duty with the idea of the hereafter without moving away from the principles of Islamic ethical beliefs. This study aims to convey how this problem was solved through late Ottoman ethical texts. In this way, it will also be understood how modern Ottoman ethical writers addressed the problem of moral sanction, how they criticised sanction preferences, and which of the sanction preferences they rejected or accepted and on what grounds.

**Keywords:** Islamic philosophy, Modernisation, Ethics, Late Ottoman, Sanction.

\* Bu çalışma yazarın Prof. Dr. Ali Durusoy danışmanlığında hazırladığı *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023) isimli doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Arş. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, yusufaktas@comu.edu.tr.

ORCID: 0000-0001-5905-9697

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Türkçede *yaptırım* şeklinde sadeleştirilen müeyyide kavramı hukukun ve ahlâkın müşterek kavramlarından biridir. *Kişinin belli bir biçimde davranması ya da davranmaması halinde karşılaşacağı sonuç ve bunu bilmenin sağladığı zorlayıcı yahut itici güç* şeklinde tanımlanan müeyyide, toplum içerisinde insanların kendi çıkarlarını gözetirken başkalarının haklarını elinden almaması ve hukukî kuralların sıhhatli bir şekilde tatbik edilmesi ve muhafazası amacıyla vazedilmiş hükümlerdir. Müeyyide, hukukta ve ahlâkta kullanılan bir kavram olmakla beraber aralarında bir kısım farklılıklar mevcuttur. Hukukî müeyyideler toplumsal sahada etkili, sonucu ön görülebilir ve kurumsallaşmıştır. Ahlâkta yer alan müeyyidelerin sonuçları ön görülmemektedir. İhlal edilen fiil ile müeyyide arasında tam bir denge sağlanamamakta ve uygulamalarda birtakım istikrarsızlar yaşanmaktadır.<sup>1</sup>

Müeyyide meselesini ahlâk felsefesi tarihinin kadim problemlerinden biri olarak kabul etmekte bir mahzur olmasa gerekir. İnsanların istemli fiillerinin ardından bir ödül ya da cezanın gerekip gerekmediği, eğer bir ceza ya da ödül verilecekse bu cezanın nasıl bir ceza olacağı, iradeli bir fiilin ödül kazanma ya da cezadan kaçınma gayesiyle gerçekleşmesi durumunda ne derece ahlâkî olacağı meseleleri ahlâkî müeyyide konusu merkezinde ahlâk felsefesi tarihinde ele alınan problemler arasında yer almaktadır. Bu problemlerin yanında müeyyide meselesi geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesi alanında düşünüldüğünde bir kısım başka problemleri de hesaba katmamız gerekecektir.

Osmanlı ahlâk metinleri özelinde müeyyide meselesine baktığımızda karşımıza çıkan ilk problem, Osmanlı ahlâk müelliflerinin bir yandan vazife fikrini esas almalarına karşın diğer yandan müeyyide fikrinden vazgeçememeleridir. Vazife ahlâkında bir müeyyide fikrinden bahsetmek mümkün gözükmemektedir. Eylemin haricî bir müeyyide nedeniyle meydana gelmesi halinde, öznenin kendi özgür iradesiyle eylemi gerçekleştirmeyeceğini savunan vazife ahlâk anlayışına göre müeyyide sâikiyle gerçekleşen bir eylemin ahlâkîliğinden bahsedilmez.<sup>2</sup> Vazife ahlâkında, vazife olduğu için yapılır ve bu şekliyle ahlâkî bir nitelik kazanır. Vazifenin amaç değil de araç olması durumunda bu eylemin ahlâkîliğinden söz edilmez. İslâm inanç esasları içerisinde yer alan ahiret düşüncesine göre ise insan iradeli eylemlerinin neticesinde cennet ya da cehennem gidecektir. Bu dinin müntesibi olan insanlar iradeli eylemlerini sergilerken cehennemden uzaklaşmayı ve cennete yaklaşmayı gaye edinir. Vazife ahlâkı açısından cennet umudu ve cehennem korkusu ile gerçekleşen eylemler ahlâkî olma vasfı taşımamaktadır. Vazife fikri üzerinden bir İslâm ahlâkı inşa etmeye çalışan modern dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin İslâm inancıyla vazife fikrini ne şekilde uyum hattına yakınlatacakları câlib-i dikkat bir mesele olarak durmaktadır. Modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde müeyyide konusunda yaşanan tartışmaların bu ana problem etrafında cereyan ettiği ifade edilebilir.

Müeyyide meselesi Osmanlı özelinde düşünüldüğünde karşımıza çıkan bir diğer problem bu dönemde toplumsal alanda yaşanan kriz ortamıdır. İnsan, fiillerini yalın haliyle ortaya koyar veya bir

<sup>1</sup> İbrahim Kâfi Dönmez, "Müeyyide", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 485-486.

<sup>2</sup> Immanuel Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, çev. İonna Kaçuradi vd. (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016), 44.

vasıta ile gerçekleştirir. Yalın haliyle gerçekleştirilen fiilin müeyyidesi kişinin iyilik ve kötülük anlayışına bağlı olarak ortaya çıkan pişmanlık duygusu ve bunun akabinde gerçekleşen kendine çeki düzen verme gayretidir. Fiilin bir vasıta ile gerçekleştiği durumlarda ise müeyyide vasıtanın oluşturduğu vasıta bağlı olarak çok geniş bir anlam kazanır.<sup>3</sup> Geç dönem Osmanlı dünyasında yaşanan kriz ortamının hususen toplumsal yapının vasıta teşkil ettiği fiillerde müeyyidenin iyilik ve kötülüğün ölçütlerinin belirlenmesi konusunda birtakım problemlerin yaşandığını söylemek mümkündür. Takriben 17. yüzyılın son çeyreğinde meydana gelen askerî mağlubiyetlerin beraberinde getirdiği askerî, ekonomik ve toplumsal sorunlar bir değerler problemi ortaya çıkarmıştır. Bu zaman diliminde Batı dünyası, İslâm âlemi için değer üreten bir konuma yükselmiş ve Batı dünyasından Osmanlı toplumuna bir değer aktarımı gerçekleşmiştir. Osmanlı'da modernleşme hareketinin başladığı zaman zarfında telif edilen ahlâk metinlerinde müeyyide olabilecek tüm seçeneklerin ele alındığı, tenkide tâbi tutulduğu ve bu tercihler içerisinde hem İslam inanç esaslarıyla hem de vazife fikriyle eş değer görülen kanun-ı ahlâk ile uyumlu olabilecek müeyyide şeklinin araştırıldığı görülmektedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesinin temel problemlerinden biri olarak kabul edebileceğimiz müeyyide konusunda akademik alanda yapılmış çalışmalara bakıldığında, meselenin etraflıca ele alınmadığı göze çarpan ilk husustur. Nicelik olarak oldukça az olan bu araştırmaların müeyyide seçeneklerinden sadece biri üzerinde yoğunlaştıkları anlaşılmaktadır.<sup>4</sup> Geç dönem Osmanlı ahlâk düşüncesinde hangi müeyyide seçeneklerinin üzerinde durulduğuna yoğunlaşmadan önce dönemin ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide kavramının ne şekilde yorumlandığına burada bakmak gerekir.

### 1. Modern Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Kavramı

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri incelendiğinde müeyyide konusunda ahlâk yasasının (kanun-ı ahlâk) merkezî bir rol aldığı göze çarpan en belirgin husustur. Modern Osmanlı ahlâk metinlerinde Kant'ın ahlâk yasası (*sittlichen Gesetze*), kanun-ı ahlâk kavramıyla tercüme edilmiş, kanun-ı ahlâk ile vazife kavramı birbirinin eş anlamlısı olarak addedilmiş<sup>5</sup>, insanın istemli/iradeli fiillerinin iyi ya da kötü oluşlarının tayininde kanun-ı ahlâk temel ölçüt alınmıştır. Bu yönüyle modern dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde kabul edilecek müeyyidenin insanları kanun-ı ahlâkın/vazifenin icrasına sevk etmesi istenmiştir. Oysaki klasik İslâm/Osmanlı ahlâk metinlerinde vazife/kanun-ı ahlâk merkezli bir müeyyide vazetme şeklinin olmadığı açıktır. Meselenin bu tarz problemlerinin farkında olduğunu düşündüğümüz Ali Kemal (1867-1922), müeyyide meselesine geçmeden önce

<sup>3</sup> Ömer Türker, "Ahlâkî Müeyyidenin İmkân ve Zorunluluğu", *Ahlâk ve Müeyyide Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*, ed. Ömer Türker (Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 2017), 14-19.

<sup>4</sup> Celal Büyük, "Ahmed Hamdi Akseki'nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlakî Müeyyide", *İlahiyat Akademi* 9 (19 Temmuz 2019), 27-52. Ö. Faruk Erdem, "Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 777-802.

<sup>5</sup> Mehmed Şükrü, *Tertib-i Cedid Ahlâk (Cüz'-i Sâni)* (İstanbul: [A. Asaduryan] Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1319), 6. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk (Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye: Daruttibaâtü'l-Âmire, 1316)*, 50. Mustafa Nâmık'a göre ahlâkî kanun, vicdanın emreylediği hayrın/vazifenin ifadesidir. Bkz. Mustafa Nâmık [Çankı], *Felsefe Dersleri Ahlâk* (İstanbul: Milli Matbaa, 1926), 10.

müeyyidenin ne olduğu, kanun-ı ahlâkın neden bir müeyyideye ihtiyaç duyduğu gibi konularda açıklamalarda bulunarak işe başlamaktadır:

Kuvve-i te'yidiyye nedir? Kuvve-i te'yidiyye diye bir nev' usûl-i mücâzât ve mükafâta derler ki o usûl sayesinde herkesin ifâsıyla mükellef olduğu ve mamâfih yine herkesin istediği hâlde tecâvüz edebildiği bir kanuna riayet temin edilir. Yalnız dûçar-ı tecâvüz olunabilen kanunlar kuvve-i te'yidiyyeye muhtaçtır.<sup>6</sup>

Bu yönüyle doğa kanunları müeyyideleriyle birlikte mevcut olduklarından haricî bir müeyyideye ihtiyaç duymazken, vazedilmiş kanunlar ve kanun-ı ahlâk bir müeyyideye ihtiyaç duymaktadır. Ali Kemal müeyyide noktasında doğa kanunları ile kanun-ı ahlâk arasındaki farkı ise şu şekilde ifade etmektedir.

Kanun-ı ahlâkın kuvve-i te'yidiyyesi nedir? Kanun-ı ahlâk kavanîn-i tabîyye ve hikemiyye gibi umumîdir. Fakat bunlar gibi zarurî değildir. Bi'l-farz yalan söyleyenlerin kanun-ı ahlâka tecâvüz olduğu için derakap [hemen akabinde] mücâzâta uğratılmaz. Halbuki zehri bel' eden [yutan], kendini pencereden atan hemen o anda cezasını görür. Binâberîn kanun-ı ahlâka bir kuvve-i te'yidiyye pek lâbüddür. Kanun-ı ahlâka gerek tecavüz olunsun gerek riayet edilsin aynı neticenin yüz göstereceği temin edilirse buna bir kanun denilemez. Denilse bile o kanun hakikatte mevcudiyetten sâkit olur. Bu bir kanun-ı mukaddestir. Bir kanun-ı şedîddir. O şart ile ki ona tecavüz edene felaket, riayet eyleyene saadet muhakkak olmalıdır. (...) Evvel emirde kanun-ı ahlâk bu hayat-ı fânide bile kuvve-i te'yidiyyeye mâliktir. Hayat-ı uhrâda ise ebedî ve ezelf bir kuvve-i te'yidiyyeye mazhardır.<sup>7</sup>

Ahlâk kanunlarının doğa kanunları gibi genel olmasına karşın zorunlu olmadığını ifade eden Ali Kemal, doğa kanunlarına uymayan insanlara cezanın fiilden hemen sonra gelmesine rağmen ahlâk yasasında cezanın fiilden hemen sonra gelmediğini vurgular. Ali Kemal'e göre ahlâk yasasının bir müeyyideye ihtiyaç duyması da buradan kaynaklanmaktadır. Ahlâk yasasının böyle bir müeyyideye sahip olmaması durumunda bu yasaya riayet eden insanla aykırı davranan insan eşit olacak ve bu durumda ahlâk yasası icracı bir "kanun" olma vasfından uzaklaşacaktır.

Akıl sahibi bir varlık olan insan gerçekleştirdiği fiil ve davranışlarda sadece aklıyla hareket etmemekte, sahip olduğu arzu ve istekler de bu fiillerin ortaya çıkmasına müdahil olmaktadır. Söz konusu bu durum insanın ahlâk yasasına göre hareket etmesine engel teşkil eden bir faktördür. Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri ahlâkî müeyyidenin İslam inanç esaslarına uygun olmasının yanında insanı ahlâk yasasına uygun eylemlere sevk etmesini talep etmektedir. Ayrıca ahlâk kanunlarına uygun olmayan fiil ve hareketlerden de uzaklaştırması gerektiğini düşünmektedir. Bu anlamda geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde insanı ahlâk yasasına uygun olmayan fiilleri gerçekleştirmesine neden olacak arzu ve ihtiraslarını denetleyebilen, toplumsal menfaatleri kendi şahsi menfaatlerinden üstün gösteren, sabit ve değişmeyecek niteliklere sahip, halkın her kesimine hitap edebilen ve bütün insanları aynı derecede etkileyen, insanları vazifeye, ahlâk yasasına uygun bir hayat sürmelerini sağlayan, nefsinin toplum için feda edebilecek seviyede insan yetiştiren, toplumda birlik, asayiş ve nizamı tesis edecek hususiyetlere sahip olan bir müeyyide şeklinin arandığını ifade etmek mümkündür.

<sup>6</sup> Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk* (Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330), 116.

<sup>7</sup> Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 117-118. Ali Kemal'e göre ahlâk yasasının üç tür müeyyidesi vardır: 1. Kuvâ-yı te'yidiyye-i ictimaiyye, 2. Kuvâ-yı te'yidiyye-i şahsiyye, 3. Kuvâ-yı te'yidiyye-i diniyye.

## 2. Geç Dönem Osmanlı Ahlâk Metinlerinde Müeyyide Arayışı

Osmanlı ahlâk müellifleri bu talepler çerçevesinde kendilerine uygun bir müeyyide arayışı içerisine girmiştir. Hukukî/medenî müeyyide, toplumsal yasa, efkâr-ı umumiyye, vicdanî müeyyide, tabii müeyyide, fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih, mahâfetullah ve fikr-i ahiret gibi müeyyide çeşitlerini, üst satırlarda ifade ettiğimiz kıstaslar çerçevesinde tenkide ve tahlile tâbi tutmuş; İslâm inanç esaslarına da uygun olan müeyyide şeklini bulmaya çalışmıştır. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin müeyyide konusunda ortaya koydukları bu fikri ameliyeyi ne şekilde gerçekleştirdiği, müeyyide şekillerinin hangi niteliklerini kabul ve reddettikleri gibi soruların cevaplanması geç dönem Osmanlı ahlâkının anlaşılması açısından önemli bir yerde durmaktadır. Bu yönüyle Osmanlı ahlâk metinlerindeki müeyyide arayışına birlikte bakalım.

### 2.1. Hukukî/Medenî Müeyyide

Tabiatı itibarıyla toplumsal bir varlık olan insanın tabii ihtiyaçlarını karşılama ve ahlâkî kemâle/yetkinliğe varmasının temel şartlarından biri toplum içerisinde yaşamasına bağlıdır ve bu durum klasik ahlâk filozofları tarafından kabul edilen bir gerçektir. Bu gerçekten hareketle yola çıkan ahlâk müellifleri tabii ihtiyaçlar noktasında hayvanlarla müşterek olan insanların bu ihtiyaçlarını giderme hususunda sevk-i tabii ile hareket etmediklerini hususen vurgulamaktadır. Toplumda hayat süren insanlar arasında bir nizamın sağlanması amacıyla vazedilmiş kanunlar, hukuk kuralları, medenî kanunlar mevcuttur. Medenî kanunların/vazedilmiş hukukî kuralların bir ahlâkî müeyyide olarak kabul edilmesinin imkânını yoklayan Osmanlı ahlâk müelliflerinden biri Hüseyin Remzi'dir (1839-1896).

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi insanın tabii ihtiyaç ve gereksinimlerini karşılama noktasında hayvanlarla müşterek olmakla birlikte insanın bu konuda akıl ve vicdan dairesinden çıkmadığının altını çizmektedir. Hüseyin Remzi'ye göre tabii ihtiyaçlarımız karşısında kendi mülkümüz olmayan bir şeyi almaktan bizi alıkoyan asıl unsur beşerî vazifelerimizdir. "Ulviyet-i beşeriye"den ortaya çıkan "efkâr-ı âliye" gereği neşet etmiş olan beşerî vazifeler, zaruret itibarıyla sâdır olan tabii fiillerin icrasında insanı meşru daire içinde kalmasını sağlamıştır. Bu kaideler dışına çıkarak herkesin hakkını gasp etmeye çalışan bir insan vazedilmiş kanun ve nizamla karşı çıkmış olacaktır. Müellife göre vazedilmiş kanunlar da asıl itibarıyla akıl ve vicdan tarafından kabul görmüş bir hususiyete sahiptir. Çünkü insanî yüce fikirlere (efkâr-ı âliye-i insaniyeye) sahip olan biri, toplumun nizam içerisinde idare edilmesini sağlayan kurallara uymayı mukaddes bir görev olarak addeder ve bu yönüyle başkalarına da rehber olur.<sup>8</sup>

Vazedilmiş kanunlara uygun hareket etmeyi beşerî yüceliğin (ulviyet-i beşeriyyenin) ve insanî yüce fikirlere bir gereği gören Hüseyin Remzi, içtimâî ve vicdanî müeyyidelerin vazifelerin ifasında etkili olduğunu kabul etmektedir. Fakat müellife göre her iki müeyyide türü birtakım eksikler ihtiva etmektedir. Ona göre akıl sahibi bir insanı toplum içinde kötü fiillerden uzak tutacak müeyyide şekli medenî kanunlardır (kavanîn-i mevzua). Müellif medenî kanunların tek başına yeterli olmayacağını

<sup>8</sup> Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310), 30-31.



düşündüğünden bir diğer müeyyide şekli olan dinî müeyyide şeklini de hemen peşi sıra eklemektedir.<sup>9</sup> Hüseyin Remzi'nin medenî kanunları ahlâkî bir müeyyide olma noktasında dinî hükümlerle bir kıyaslama içerisine girmemesi, dinî hükümlerin medenî kanunlardan daha etkin ve ondan daha üstün olduğuna dair bir açıklamada bulunmaması, dönemin diğer Osmanlı ahlâk müellifleriyle karşılaştırıldığında dikkat çekici bir husustur.

Meden kanunların toplumsal ve vicdanî müeyyideye nazaran daha müessir olan vasıflarına rağmen ahlâkî bir müeyyide olma niteliğine sahip olup olmadığı meselesinde Osmanlı ahlâk müelliflerinin birtakım eleştirilerde bulunduğu görülmektedir. Asıl itibarıyla bir toplumun düzen ve asayişini sağlayan hukuk kurallarının iyilik yaparı ödüllendirmemesi ve sadece kötülük yaparı cezalandırması<sup>10</sup>; insan eylemlerini değerlendirmeye tâbi tutarken niyetten çok fiilin bizzat kendisine bakması; fiile ön gördüğü cezada fiilin ehemmiyetine ve sorumluluk şartlarına göre tayin etmesi<sup>11</sup> medenî kanunların ahlâkî müeyyide olmasındaki engellerdendir. Bu tarz eleştirilerin dışında medenî kanunların kapsamının birçok ahlâkî konu ve problemi içermemesi, nüfuz sahibi insanların medenî kanunların yaptırımlarından çok rahat bir şekilde sıyrılması fakat kudret sahibi olmayan insanların bu müeyyidelerle muhatap olması; kanunda yer alan cezaların zaman ve mekana göre değişmesi, suç olarak kabul edilen bir eylemin kanun değişikliği ile suç olmaktan çıkması, medenî müeyyide şekillerinin “mutlak” niteliğinden uzak olması, suç işledikleri ispatlanamayan insanların işledikleri suçlardan dolayı bir ceza görmemesi gibi nedenler medenî kanunların ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilmemesindeki temel maddelerdir.<sup>12</sup>

## 2.2. Toplumsal Yasa

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde yer alan müeyyide arayışları içerisinde değerlendirmeye tâbi tutulan müeyyidelerden bir diğeri de toplumsal yasadır. Toplumların tarihi süreç içerisinde oluşturdukları ve o topluma müntesip insanların birbirleriyle olan ilişkilerini düzenleyen yazılı olmayan kurallar (âdetler, gelenekler, örfler vd.) toplumsal yasayı oluşturur. Meden kanunlarla kıyaslandığında ceza şekilleri maddî olmasa da toplumsal yasalara uyulmadığı takdirde gerçekleşen manevî yaptırım zaman zaman maddî cezalardan daha etkileyici bir hususiyete sahiptir. Bu yönüyle toplumsal yasalar hukukî kurallar kadar toplumda bir güç sahibidir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri toplumsal yasaların ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilip edilemeyeceği konusunda olumsuz bir kanaat taşımaktadır. Toplumsal yasaların ahlâkî olan eylemlerin karşılığında bir ödül vermemesine karşın gayrı ahlâkî olan fiillere ceza vermesi; fiilin kendisini merkeze alması fakat fiilin vücut bulmasının temel sâiklerinden biri olan niyeti hesaba katmaması, kapsam itibarıyla ferdî hâdiselerden daha çok toplumu ilgilendiren eylemleri içermesi ve bu nedenle ahlâka mevzu olacak bir çok eylemi dışarıda bırakması, toplumsal nizam ve intizama

<sup>9</sup> Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33-34.

<sup>10</sup> Mustafa Rahmi [Balaban], *Felsefeden Ahlâk* (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339), 20.

<sup>11</sup> Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51. Mehmed Kâmil [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri* ([İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330), 53-54.

<sup>12</sup> Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlâk Dersleri* (Üçdal Neşriyat, 1968), 106-107. Metnin orijinal baskısı için bkz. Ahmed Hamdi Aksekili, *Ahlâk Dersleri* (Ankara: Öğüt Matbaası, 1340). Toplumsal yaptırım tarzlarından biri olan medenî kanun için ayrıca bkz. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 119-121.

aykırı olmadığı sürece gayrı ahlâkî fiilleri konu edinmemesi gibi nedenler geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri açısından toplumsal yasanın ahlâkî bir müeyyide olma noktasındaki en önemli eksikliklerindedir.<sup>13</sup>

### 2.3. Efkâr-ı Umumiyye

Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından ahlâkî müeyyide olarak imkân ve istidadı araştırılan müeyyide tarzlarından bir diğeri efkârı umumiyyedir. Kamu vicdanı, vicdan-ı âmme, kamuoyu şeklinde de ifade edilen bu müeyyide tarzı toplum içerisinde hayat süren insanların çevresindekiler tarafından yapılan olumlu ve olumsuz değerlendirmelerinin bir toplamından ibarettir. Her insan çevresi tarafından kendisi hakkında oluşan kanaatleri önemser, toplumun teveccühünü kazanmak ister, kendisi hakkındaki olumlu kanaatlerinin oluşmasını temenni eder. Söz konusu bu durum insanların istemli davranışlarının kamu vicdanına uygun bir şekilde meydana gelmesinin zeminini hazırlamaktadır. Kamu vicdanına uygun hareket eden bir şahıs toplumun suizannından kaçınacağı gibi toplum tarafından kendisine yönelecek manevî zararlardan da kendisi muhafaza edebilecektir. Toplum tarafından insan ferdine yönelik oluşan müspet ve menfi tavırlar sadece manevî yönüyle değil maddî yönüyle de insanı etkilemektedir. Örneğin işinde sadık ve güvenilir olan bir tüccar toplumun teveccühünü kazanacağından ticaret hacmi artacak, kâr oranı çoğalacaktır. Bunun tam aksine hareket eden, hilesi ile meşhur olan bir tüccarın ise müşteri sayısı ve kâr oranı azalacaktır. Bu durum efkâr-ı umumiyyenin bir müeyyide şekli olarak kabul edileceğini bize göstermektedir.

Efkâr-ı umumiyyenin ahlâkî müeyyide olabilme imkânını değerlendiren Osmanlı ahlâk müellifleri, bu müeyyide tarzına birtakım tenkitler yöneltmektedir. Kamu vicdanı sadece zahiren görünen fiilleri konu edinmekte, kamunun gözlerinin önüne serilmeyen fiilleri görmezden gelmektedir. Oysaki ahlâken ulvî olan eylemler kamunun gözlerinin önüne serilmeyen fiillerden müteşekkildir. Ayrıca bu müeyyide tarzında hüküm verenlerin şahsiyetleri ve verdikleri hükümlerin ne derece hakkaniyete muvafık olduğu oldukça problemlidir. Bu müeyyide tarzında birtakım reziletlerin görüntü itibarıyla zarafetle cilalanması durumunda kamu vicdanında affolunma ihtimali yüksektir. Kamu vicdanı insanların şehvî arzu ve taleplerinden, şahsî menfaatlerinden insanları alıkoyma noktasında yetersizdir. Bu müeyyide tarzının muhtevasında yer alan bu tür vasıflar efkâr-ı umumiyyenin ahlâkî bir müeyyide olma konusundaki eksikleridir.<sup>14</sup>

### 2.4. Vicdanî Müeyyide

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide olarak kabul edilme imkânının tartışıldığı müeyyide tarzlarından bir diğeri vicdandır. İslâm'ın insan tabiatına ve fitratına en uygun din olduğunu düşünen geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri, modern ahlâkta oldukça merkezî bir yerde olan vicdanın ahlâkî bir müeyyide olabilme noktasındaki imkânını tartışmaktadır. Ahlâk metinlerinde vicdan kavramının bir müeyyide olarak kabul edilip edilmeyeceği meselesinin üst sıralarda yer almasının temel nedenlerinden biri modern Batı ahlâk felsefesinde vicdana verilen

<sup>13</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 105-106.

<sup>14</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 107-108; Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51; Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 122; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20; Mehmed Kamil [Miras], *Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri* ([İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330), 54.

merkezî rol olsa gerektir. Vicdan kavramı sadece bir müeyyide imkânı ihtiva edip etmediği meselesi değil; bunun yanında insanın istemli fiillerinin iyi ya da kötü olduğuna hükmetme otoritesinin vicdanda mevcut olup olmadığı; vicdanın ilahî bir kaynaktan mı yoksa beşerî bir kaynaktan mı beslendiği gibi meseleler de dönemin ahlâk metinlerinde yer almaktadır.<sup>15</sup> Bu konu bağlamında metafizikle ve ilahî olan ile bağlarını neredeyse koparmış olan modern ahlâk düşüncesinin vicdan kavramı üzerinden bir yol bulmaya çalıştığı da ifade edilebilir.

Vicdanın ontik mevcudiyetini kabul eden geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerine göre vicdanın ahlâkî bir müeyyide şekli olarak ele alınmasında herhangi bir mahzur yoktur. Vicdanın bir müeyyide olarak kabulü noktasındaki asıl mesele vicdanın tek başına bir müeyyide şekli olarak kabul edilmesinde düğümlenmektedir. İnsanın tabii bir güdüsü (sâik-i fitrî) olarak ifade edilen vicdanın tek başına ahlâkî bir müeyyide olarak kabulü, insanın iradeli fiillerinin ahlâkî oluşunu belirleme noktasında insanın merkeze alınmasını beraberinde getirecektir. Bu durum ise ahlâkın, insan vicdanına hapsedilmesi durumuyla bizi karşı karşıya bırakacaktır. İnsanların ahlâkî eylemlerinin bir yönünün vicdanî oluşu yadsınamayacak bir durumdur. İnsanın ahlâk ile ilişkisinin bir kısmında mevcut olan vicdanî niteliği bir başka deyişle şahsiliği tüm alanlara teşmil etmesi akabinde insanların ahlâk zemini üzerinden müşterek bir yerde buluşmasına engel teşkil edecektir. Bu durumda her insanın vicdanı merkezinde oluşan ahlâk ortak değer, ilke ve prensiplerden uzak, birbirleriyle tutarsız hatta birbirine karşıt ahlâkî söylemlerin ve eylemlerin oluşmasına zemin hazırlayacaktır. Ahlâk alanında vicdanın bir müeyyide olarak kabul edilmesinin içtimaî, iktisadî ve siyasî açıdan meydana getireceği problemlerin farkında olan Osmanlı ahlâk müellifleri müeyyide noktasında vicdanın tek başına yetersiz olduğunun altını çizmektedir.

Vicdanın ahlâkî bir müeyyide olarak kabul edilmesi meselesinin Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri çerçevesinde kendine has bir diğer önemli yönünün ise bu dönemin ahlâk metinlerine tesiri bariz bir surette görülen vazife ahlâkından neşet ettiği ifade edilebilir. İnsanın haricî yaptırımlar sebebiyle gerçekleştirmiş olduğu fiillerin ahlâkî olmayacağı ilkesiyle hareket eden vazife ahlâkında vicdan, insanın dâhilî bir unsuru kabul edildiğinden bir tür müeyyide halini almaktadır. Meselenin bu yönünün farkında olan geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri, vicdanın bir müeyyide olma vasfını kabul etmekte fakat vicdanî müeyyidenin yanında bu müeyyide tarzının eksikliklerini tamamlayacak müeyyide şeklinin dinî müeyyide olacağı kanaatlerini de peşi sıra ifade etmektedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinleri içerisinde vicdanî müeyyidenin ne şekilde ele alındığını görebilmek için temsil gücü yüksek metinlerden bir kısmına birlikte bakalım. Ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi, vicdanın insanı beşerî vazifelerine sevk edecek gücü bulamamasının altında insanın dikkatsizliği nedeniyle fitraten sahip olduğu vicdanî tazelik ve letafeti kaybetmesinin yattığını düşünür. Örneğin sürekli günah işleyen bir insanın kalbini/vicdanını bir sıkıntı kaplar ve bu tarz insanların vicdanları körelir. Kendi hevâ ve heveslerine kapılarak hareket eden bu insanlar yaptıkları

<sup>15</sup> Konu hakkında daha geniş bilgi için bkz. Yusuf İzzettin Aktaş, *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2023), 253-264.

hata ve işledikleri günahlardan dolayı bir şey hissetmezler ve bu tür menfi fiilleri işlemeye daha çok yatkın olurlar.<sup>16</sup>

Ebnâ-yı cinsinin nazar-ı dikkatlerini celb edecek a'mali vicdanı haber verse de insan, vicdanın ilkaat ve tenbihati, memleket-i vücudunu istila eylemiş olan nefsanîyet, heva ve hevesi rüzgarları ile mahv ve zail olur. Bundan dolayı bir insanı kötü işleri yapmaktan hiss-i umumi hıfzedemez.<sup>17</sup>

Vicdanı insanın fitrî bir kuvvesi ve ilahî bir mevhibe olarak kabul eden A. Hamdi Akseki (1887-1951), vicdanın insanın istemli fiillerinden hangisinin iyi hangisinin kötü olduğuna karar verebilme hususiyetinin bir dereceye kadar kabul edilebileceğini düşünür. Akseki'ye göre vicdanın emirlerine uygun hareket eden insanlar iç âlemlerinde inşirah ve derunî bir zevk hissederken; aykırı hareket edenler ise içten içe bir azap yaşayacaktır. Vicdanın ahlâkî müeyyide olarak kabul edilmesi hususunda Akseki'nin temel itirazı vicdanın tek başına müeyyide olarak kabul edilmesi noktasındadır. Ona göre vicdan tek başına insanı kötülüklerden alıkoyma konusunda yetersizdir. Ayrıca işlenen ahlâkî fiilden sonra vicdandan gelen ceza ve mükâfat işlenen fiille tam bir mutabakat arz etmeyebilir. Dış tesireler nedeniyle aslî saflığını kaybetmiş olan vicdanın verdiği kararlar bazen hakikatle uyuşmamasına neden olmaktadır. Sürekli kötülüklerin işlenmesi vicdanın hissizleşmesine ve bir tür ölümüne neden olacağından bu tür insanlarda vicdan bir mesuliyet duygusu uyandırmayacaktır. Bu durum vicdanın her zaman âdil sonuçlar vermediğinin bir göstergesidir. Netice itibarıyla Akseki, vicdanın taşıdığı söz konusu bu eksikler nedeniyle tek başına bir müeyyide olarak kabul edilmesinin doğru bir karar olmadığı kanaatindedir.<sup>18</sup>

## 2.5. Tabii Müeyyide

Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından ele alınan ahlâkî müeyyide tarzlarından bir diğeri tabii müeyyidedir. Buna göre doğa yasalarına aykırı davrananlar bu hareketlerinden dolayı nasıl ki tabii olarak cezalandırılıyorsa benzer bir şekilde ahlâken yerilmiş olan fiilleri sergileyen insanlar da bu eylemlerinden ötürü kendi kendine cezalandırılmaktadır. Örneğin alkol kullanan bir şahıs kademeli olarak kendini öldürmektedir. Bu anlamıyla insan fiillerinin tabii neticeleri (netâyic-i tabiiyye) bir müeyyide şeklini almaktadır.

Zikrettiğimiz diğer müeyyide tarzlarında olduğu gibi bu müeyyide tarzı da geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri tarafından tenkid edilmiştir. Eleştirilerin başında fiil ile ardından gelen müeyyide arasındaki ilişki vardır. Tabiat kanunlarına uygun hareket edilmediği durumlarda cezanın görülmesi kaçınılmazdır fakat benzer kuvvetli bir nedenselliği ahlâkî fiiller için düşünmek güçtür. Hızla giden bir araçtan inmek isteyen bir kişi hareket kanunlarına uymadığı için yapmış olduğu fiilin cezasını

<sup>16</sup> Hüseyin Remzi Bey, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk* (İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1315), 56-59.

<sup>17</sup> Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33.

<sup>18</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 79-81. Ayrıca bkz. A. Hamdi Akseki, *İslâm, Fitrî Tabîî ve Umumî Bir Dindir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018), 143-146. Selanikli Hilmi, vicdanın saf bir renginin olduğunu ve bulunduğu kabın rengini yansıttığını düşünmektedir. Selanikli Hilmi, *Mir'at-ı Ahlâk* (Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317), 17. Vicdan konusundaki tenkitler için ayrıca bkz. Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 52. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 126-130. [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20-21. [Miras], *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*, 1330, 54.

göreceği muhakkaktır. Fakat mesele ahlâkî alanda düşünüldüğünde fâil tabii cezasını görmemekte ya da bu ceza işlenen eyleme tam bir karşılık gelmemektedir.

Eleştiri noktalarından bir diğeri ise fiil ile beraberinde gelen ceza ya da ödül arasındaki zaman sürecidir. Tabiat kanunlarına muhalif hareket eden bir insan bu eyleminin cezasını fiilin hemen ardından gördüğü halde ahlâk kanunlarına muhalif davranış sergileyen bir insan bu eylemin cezasını çok geç görmekte ya da hiç görmemektedir. Bu durum sonradan karşılaşılan cezanın gayrı ahlâkî fiilin bir neticesi olarak mı geldiği noktasında hissiyat düzeyinde bir eksikliğe neden olmaktadır. Alkollü içki içen bir insanın ölümünün tedrici olması, fiilin hemen akabinde cezanın gelmemesi, hatta içkiyi itidal düzeyinde kullanan bireyin söz konusu cezayı neredeyse hiç görmemesi bu duruma bir örnektir. Geç dönem Osmanlı ahlâk müellifleri bu tarz durumlar nedeniyle tabii müeyyidenin tek başına ahlâkî bir müeyyide olamayacağını savunmuştur.<sup>19</sup>

## 2.6. Fikr-i İstikbâl ve Fikr-i Tarih

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde ahlâkî müeyyide olma imkânı değerlendirilen müeyyide tarzlarından bir diğeri ise gelecek fikri ve tarih fikri şeklinde sadeleştirebileceğimiz “fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih”tir. Buna göre insanların ahlâk yasasına uymasını sağlayacak kuvve tarih korkusudur. Bu müeyyide insanların vatan ve milliyet sevgisi ile umumun faydası için çalışmasını sağlamaktadır. A. Hamdi Akseki’ye göre bu müeyyide fikrini öne sürenlerin genel niteliği kutsala ve ruha inanmamasıdır. Bu düşünce yapısına sahip olan insanlar tarih korkusu gibi bir takım vicdanî vehimler ortaya çıkarmaktadır. Akseki’ye göre ruhun bekasına ve uhrevî mesuliyetine inanmayan kişilerde tarih korkusu müeyyide noktasında bir işleve sahip değildir. Akseki’ye göre tarih korkusu “madde ile ruhun, ruhâniyyet ile cismaniyyetin ayrı ayrı birer vücûd olduklarına kâil isnâniyyet [isneyniyet] taraftarlarının kabul ettikleri haşr-i ruhânîden başka bir şey değil gibidir.”<sup>20</sup>

## 2.7. Allah Korkusu ve Ahiret Fikri

Zikredilen bu müeyyide çeşitlerinin ahlâkî müeyyide olabilme imkânlarını değerlendiren ve içerdikleri problem ve eksiklikleri itibarıyla bu müeyyide tarzlarına mesafeli duran geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin neredeyse hepsinin müttetik oldukları müeyyide tarzı dinî düşünceden ortaya çıkan mahâfetullah/Allah korkusu-ahiret düşüncesi olmuştur.<sup>21</sup>

Geç dönem Osmanlı ahlâk düşünürleri içerisinde bir müeyyide tarzı olarak ahireti kabul eden müellifler çoğunlukta olmakla beraber çalıştığımız zaman diliminde bu görüşe muhalif fikirler öne süren, ahlâkî alan ile dinî alanı birbirinden ayrı gören dönemin aydınları da mevcuttur. Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinin müeyyide noktasındaki fikirlerinin daha iyi anlaşılması bu fikirlerin neşredildiği dönemde nasıl bir fikrî tartışma ortamının mevcut olduğunun bilinmesiyle mümkündür. Din ile ahlâk arasındaki ilişkiye hayli mesafeli duran Celal Nuri’nin (1882-1936) şu satırları bu konuda güzel bir örnektir.

<sup>19</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 104-105. Bu konu için ayrıca bkz. Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 123-126; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 20.

<sup>20</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 108-109.

<sup>21</sup> Ali Rıza, *İlm-i Ahlâk* (İstanbul: Karabet Matbaası, 1318), 57-61. [Miras], *Ahlâk-ı Şeriyeye Dersleri*, 1330, 54-55.

Ahlâkı, çokları dinin zaruriyâtından zannediyorlar ve ahlâkın en esaslı zâmini olmak üzere ebediyet-i ruhu, ahireti, mükafât ve mücazât-ı uhreviyyeyi gösterirler. Kezâlik, birçokları bildiğimizden, gördüğümüzden başka bir ahlâkın mevcut olmadığına, olamayacağına, olursa onun ahlâksızlıktan başka bir şey telakki edilmeyeceğine itikad ediyorlar. Bu itikadâtı terk etmenin artık zamanı gelmiştir.<sup>22</sup>

Ahiret inancı ile ahlâk arasında bir irtibatın olmadığını ileri süren Celal Nuri, ahiret inancı olmayan bazı dinlerin ahlâk görüşüne sahip olmaları ya da ahirete inanmayan bazı filozofların ahlâk hakkındaki görüşlerini, kendi iddialarının doğruluğunu ispatlamak amacıyla delil olarak gösterir.<sup>23</sup> Celal Nuri bazı müsteşrik antropologların fikirlerinden hareketle insanlık tarihinin ilk safhalarında dinin asıl gayesinin insanları faziletlere rağbet ettirmek olmadığını, sadece doğa üstü nazariyeleri açıkladıklarını fakat daha sonra din uzmanlarının (erbab-ı din) halkı itaat dairesi içinde tutmak için ahlâkî kurallar tedvin ettiğini aktarır.<sup>24</sup> Celal Nuri insanın tabiatı itibarıyla ahlâkî bir varlık olmadığı fikrini savunmakta; ahlâkın muhafazasında, tervicinde ve yayılmasında yaşanan sıkıntıları örnek göstererek bu iddiasını ispatlamaya çalışmaktadır. Celal Nuri'ye göre insan fitraten ahlâkî bir varlık olsaydı insanlık tarihinde ahlâk alanında bu derece büyük problemlerin yaşanmaması gerekirdi. Dinler bazen ahlâka zarar vermekte, kardeşliğe (uhuvvet-i insaniyyeye) engel olmaktadır. Dindar olduğu halde gayrı ahlâkî fiiller ortaya koyan insanların varlığından hareketle, müellif din ile ahlâkın birbirinden ayrı iki alan olduğunu düşünmektedir.<sup>25</sup> Uhrevî düşünce ile ahlâk arasında bir mesafenin mevcut olduğunu düşünen Celal Nuri, dini terbiyenin, din adamlarının, imamların bir milletin özellikle avam/köylü kısmının ahlâkını oluşturma, onların birlikteliğini sağlama, millîlik ruhunu aşılama konusunda ne derece etkin olduğunun idrakinde olduğunu şu satırlar bize işaret etmektedir.

Şuna hiç tereddüt etmem ki gaye-i milliye'nin eimmeye, softalara tatbik ve teşmili ile hiç yoktan bir Türk ve Müslüman milliyeti yaratabiliriz. (...) Basîf fakat kat'î, pürüzsüz fakat cazibedâr bir takım efkârın his şeklinde kulüb-ı avâma hakkedilmesi sayesinde milletler iktisab-ı yeknesakî ederler. Tekrar ve tekrîr, her yerde aynı hissin idamesi milleti kuvvetlendirir. Ahlâk bunun bir netice-i zaruriyyesidir.<sup>26</sup>

Dinin toplumun havas kısmının nezdinde ahlâkî müeyyide olma vasfının olmadığını düşünen Celal Nuri'ye göre avam tabakası için bu anlamda dinden istifade etmek mümkündür. Din bu yönüyle topluma büyük faydalar sunmaktadır.

Dinin -fikrimce- en birinci vazifesi, hey'et-i beşeriyyenin te'min-i saadeti olduğundan, onun medâr-ı kıvamı olabilecek nasıl ahlâk lazım ise onu terviç etmelidir. Milyonlarca nüfus -ki bunlar bir tarz-ı felsefide düşünmeye nâ-kadirdirler- şirâze-i cemiyeti muhafaza için ahlâkiyâta muftakir [muhtaç] bulunuyorlar. Cemiyet yaşayabilmek için hüsn-i ahlâk ile mütehalli olmalıdır. İşte din ahlâka nigezbânlık [gözcülük/bekçilik] ederse, el-hak, en büyük rolünü oynamış olur.<sup>27</sup>

İnsanın yetkinliğini gaye edinen klasik dönem ahlâk anlayışından oldukça uzakta ve farklı olan bu düşünme biçiminde ahlâk, toplumsal nizam ve düzenin muhafazası için tabiri mümkünse bir araç konumundadır.

<sup>22</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz* (İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1332), 125.

<sup>23</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 128.

<sup>24</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 128-129.

<sup>25</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 129.

<sup>26</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 103-104.

<sup>27</sup> Celal Nuri, *İlel-i Ahlâkiyemiz*, 130-131.

Zikrettiğimiz ahlâkî müeyyide seçeneklerinin tek başlarına yeterli bir yaptırım kuvvesini ihtiva etmediklerini düşünen son dönem Osmanlı ahlâkçılarının büyük bir çoğunluğunun üzerinde müşterek olarak anlaştıkları müeyyide tarzı Allah korkusu ve ahiret fikri olmuştur.<sup>28</sup> Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinin satır araları okunduğunda ahlâkî bir müeyyide tarzı olarak kabul edilen ahiret düşüncesinin *kanun-ı ahlâkın/vazifenin* ifası noktasında bir müeyyide şeklinde ele alındığı anlaşılmaktadır.

Dönemin ahlâk müelliflerinden Hüseyin Remzi, akıl ve irade sahibi bir varlık olan insanın hayatını vazedilmiş kanunlara uygun hareket etmekle sürdürebilmesinin mümkün olabileceğini düşünmektedir. Bu kanunlara uyulmadığı taktirde toplumsal müeyyidenin ve ardından vicdanın devreye gireceğini fakat bu ahlâkî müeyyide tarzlarının eksik oluşları nedeniyle istenilen düzeyde bir işlev göremeyeceklerini ifade eder. Bu nedenle insanların vazifelerini ifa ettiği sırada gizli açık bütün kötülüklerden alıkoyacak önemli bir kanun olarak kavanîn-i mevzuayı görmekte ve bu kanunların yanında dinî hükümlerin bir müeyyide olarak kabul edilmesi gerektiğini düşünmektedir.

Ceza kanunundan başka mekârim-i ahlâka hakkıyla hizmet edecek ve insanı seyyiât-ı hafiyeye ve celiyyeden suret-i hakikiyyede muhafaza eyleyecek bir usûl ve kavanîn-i mühimme ve 'âliye vardır ki o da şerâyi'-i celile-i ilâhiyye olup insana farz olan herhâlde buna bi-hakkın iman ve i'tikad eylemektir.<sup>29</sup>

Hüseyin Remzi'ye göre dinî hükümlerin bir gereği olarak insanın bu dünyada yaptıklarının karşılıklarını göreceği ahiretin varlığı şüphe götürmez bir gerçektir. Bunu kabul etmek de bir dine inanmakla mümkündür. Müellifin ahlâk düşüncesinde merkezî bir rol atfettiği, vazife fikrini üzerine bina ettiği *ulviyet-i beşeriyenin* varlığı da zaten ruhun ebedî olduğuna iman etmekle ve sahih bir din ile mütedeyyin olmakla alakalıdır. Ona göre insanın bu dünyada hayra yönelik eylemlerde bulunmasının temel şartı ahiret düşüncesine inanmaktır.<sup>30</sup> Bu inanç insanın dünya hayatında karşılaşacağı güçlüklerle tahammül etmesinde de önemli bir yerdedir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk müelliflerinden Abdurrahman Şeref'e göre her kanunun bir müemmini /müeyyidesi olmalıdır, aksi taktirde kanun insanlar tarafından icra edilmeyecektir. Bu çerçevede kanun-ı ahlâkînin müeyyidesi ahiret fikri olmalıdır. Şeref'e göre insana en tesir edici kuvveyi içeren müeyyide tarzı Cenabı Hak tarafından bize haber verilen cennet ümidi ve cehennem korkusudur. Ona göre Allah korkusu insanın kalbinde ahlâkî fiillere uygun hareket etmesini sağlayan son derece teşvik edici bir role sahiptir.<sup>31</sup>

Modern dönem Osmanlı ahlâkçılarından Ali Kemal de müeyyide tarzlarından hangisinin vazifenin ifası hususunda uygun bir müeyyide olabileceğini inceledikten sonra sonuç olarak 1. Kuvâ-yı te'yidiye-i içtimaiyye (Medeni Kanun, Efkâr-ı Umûmiyye), 2. Kuvâ-yı te'yidiye-i şahsiyye (bedenî/tabii ve ruhî/vicdanî) 3. Kuvve-i te'yidiye-i diniyye olmak üzere üç müeyyide tarzının olduğunu ifade etmektedir. Söz konusu bu müeyyide tarzlarını müspet ve menfi yönleri ile oldukça

<sup>28</sup> Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 52; Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109; Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130-132; [Balaban], *Felsefeden Ahlâk*, 21.

<sup>29</sup> Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 34.

<sup>30</sup> Hüseyin Remzi, *Ahlâk-ı Hamidî*, 33-34. Hüseyin Remzi Bey, *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk*, 60.

<sup>31</sup> Abdurrahman Şeref, *İlm-i Ahlâk*, 51-52.

tafsilatlı bir şekilde ele alan Ali Kemal, bu müeyyideler içerisinde en yetkin olanın dinî müeyyide olduğunu ifade eder. Müellif dinî müeyyide kuvvesini şu şekilde izah eder:

Hülâsa birçok ahvâlde bütün bu kuvvâ-yı te'yidiyye pek nâkis, pek âciz görünür. Felakette redâet, saadette fazilet arasında bir aheng-i tam olmaz. Binâenaleyh vicdan-ı beşer e'âl-i seyyieye bi-hakkın mücazât ve haseneye de tamamıyla mükafat veren bir hâkim-i âdil ve mutlak'a, bir hâlik-i kainat'a iltica eyler. Böylece ezeli ve ebedî, mutlak ve muhakkak bir kuvve-i teyidiyye-i samedâniye bulur. İşte buna kuvve-i te'yidiyye-i diniye derler.<sup>32</sup>

Ali Kemal dinî müeyyidenin kanun-ı ahlâkın en büyük müeyyidesi olduğuna insanlık tarihinin de şahitlik ettiğini ifade etmekte, fazilete karşılık gelen ödülün, redâete karşılık verilen cezanın mutlak anlamıyla dinî müeyyide tarzında gerçekleştiğinin altını çizmektedir. Ali Kemal'e göre bu müeyyide tarzında güzel ve çirkin amellerde bulunan insanlar bu amellerinin karşılıklarını bir şekilde göreceklere emindir.<sup>33</sup>

Erken Cumhuriyet dönemi ahlâk müelliflerinden A. Hamdi Akseki'ye göre de zikredilen müeyyide tarzlarından hiçbiri kendi başına vazifenin ve kanun-ı ahlâkın müeyyidesi olabilme imkânına sahip değildir. Ona göre ahlâkî müeyyideler içerisinde en büyük kuvveyi haiz müeyyide tarzı "fıkr-i uluhiyet ve fıkr-i ahrettir; havf ve recâ-i ilâhîdir." Vazifenin ve kanun-ı ahlâkın en büyük koruyucusu ve garantörü uhrevi sorumluluk duygusudur. Allah'ın kıyamet günü kullarına nimet ve azap vereceği inancı insanların ahlâk kanunlarına bağlı yaşamasını sağlamaktadır. İman ve akide insanlarda selim bir vicdanın ve sahih bir muhakemenin varlık kazanmasını sağlamaktadır. İnsanlık sevgisi (hubb-ı nev'), vatan sevgisi (hubb-i vatan), hak, vazife, vicdan, umumun menfaati, fıkr-i istikbal ve tarih korkusu gibi kavram ve terkiplerin bir müeyyide niteliği kazanması, bir lafız olmaktan ziyade ontolojik bir gerçeklik elde etmesi ve insanları hayra yönlendirmesi bu iman ve inanç sayesinde mümkün hale gelecektir. Akseki'nin müeyyide noktasındaki bu görüşünün edebî bir dille ifadesi M. Âkif Ersoy'un *Safahât*'inde mevcuttur.

Ne irfandır veren ahlâka yükseklik ne vicdandır;

Fazilet hissi insanlarda Allah korkusundandır.

Yüreklerden çekilmiş farz edilsin havfi Yezdân'ın...

Ne irfânın kalır te'siri kat'iyen, ne vicdânın.<sup>34</sup>

Allah korkusu ve ahiret inancının olmadığı bir toplumda insanların sadece kendi faydaları gereği hareket edeceklerini düşünen Akseki'ye göre söz konusu bu durum toplumsal parçalanmanın ana müsebbibidir.<sup>35</sup> Bu yönüyle Akseki, modern ahlâk metinlerinin üzerine inşa edildiği ve ahlâkla eş değer gördüğü "vazife ve kanun-ı ahlâk"ın en kuvvetli müeyyidesinin "fıkr-i uluhiyyet, fıkr-i ahiret, Allah muhabbeti, Allah korkusu" olduğunu ifade etmekte, fedakarlığı, nefsinin feda etmeyi, ihtiraslarına bir sınır koymayı emreden kanun-ı ahlâk ve vazifenin bu müeyyide ile anlam kazandığını düşünmektedir:

<sup>32</sup> Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130.

<sup>33</sup> Ali Kemal, *İlm-i Ahlâk*, 130-132.

<sup>34</sup> Mehmed Akif Ersoy, "Hatıralar", *Safahât*, ed. Fatih Bayhan (Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2021), 324.

<sup>35</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109-110.



İşte bunun için biz diyoruz ki: Vazifenin, kanun-ı ahlâkînin en müessir ve en kat'î kuvve-i te'yidiyyesi 'Fikr-i ulûhiyyet ve fikr-i âhirettir', 'Allah muhabbeti ve Allah korkusu'dur. Bunun kadar feyizli bir müşevvik, bunun kadar kavî bir sâik yoktur. Her türlü iyiliklerin başı ancak budur.<sup>36</sup>

A. Hamdi Akseki ahlâkî fiiller alanında tesir edici kuvvesi yönüyle üstün olduğuna inandığı ahiret düşüncesinin üst satırlarda zikrettiğimiz müeyyide tarzları tarafından da desteklenmesi gerektiğini savunur. Akseki, İslâm'ın insanların umumî maslahatları için şeriat vazetmesinin, "hudud-ı şer'iyye" adı altında insanlığın yetkinliğine engel teşkil eden fiillere yönelik bir sınır ve dünyevî ceza (ukûbât-ı dünyeviyye) vazetmiş olmasının bu gayeye yönelik olduğunu düşünür. Bu yönüyle Akseki'ye göre, kanun-ı ahlâka/vazifeye olan bağlılık sadece ahirette yer alan ceza ve mükafat fikri ile sağlanamayacaktır. Dinî müeyyidenin bu dünyada geçerli bir sınırlandırma ve cezalandırma ile desteklenmesi gerekir. Sonuç olarak Akseki, aklî prensipler üzerine tesis olunmuş ahlâk ile din üzerine bina edilmiş ahlâkî kıyaslamakta ikincisinin ilkinde göre daha sarsılmaz olduğunu, her kademedeki insan sınıfını içine aldığını ve insanî eylemleri sevk ve idarede daha tesirli olduğunu savunmaktadır.<sup>37</sup>

Ahlâkî müeyyide konusunda Akseki ile benzer görüşler serdeden Babanzâde Ahmed Naim'e (1872-1934) göre felsefî nazariyeler üzerine bina edilmiş ahlâkın etki alanı dinî ahlâka göre daha kısıtlıdır ve etki derecesi ise daha yüzeyseldir. Din sayesinde ahlâkî faziletler toplumun en alt tabakasından en üst tabakasına kadar yaygınlık kazanır. Ahmed Naim'e göre müeyyide noktasında ahlâkî kuralların en önemli hâmisî "kadir-i mutlak'ın yevm-i ahirette ibâdını ten'im veya ta'zib edeceği hakkındaki iman-ı kavîdir."<sup>38</sup>

İnsanın sahip olduğu kalp/vicdan sayesinde, fitratı itibarıyla hayra ve fazilete yöneldiği ve şerden ve kötülükten kaçındığı ifade edilen *Zübde-i İlm-i Ahlâk*'a göre haricî ve dâhilî bazı tesirler nedeniyle insan yanılabilir. Bu anlamda vazolunan cezaî hükümler kalbin zaaf gösterdiği hallerde insana vazifelerini hatırlatmaktadır. Fakat bu hükümler insanî fiillerin tamamını kapsamaktan mahrumdur. İnsanî eylem ve fiillerin karşılığının tam olarak hakkaniyetli bir şekilde verilmesi beşerin takdirlerinin üzerinde yer almaktadır. Ayrıca cezanın sadece bu dünya ile sınırlı kalması halinde bu cezadan kendini kurtaracak insanlar kötülüğün her çeşidine yönelebilecektir. Bu nedenle *Zübde-i İlm-i Ahlâk*'a göre vazifenin en etkin koruyucusu "fikr-i me'âd", "va'd u va'id-i ilâhî", "Allah korkusu"dur.<sup>39</sup>

İnanç ile ahlâk arasında kurulan bu irtibat "inançsız insanların nasıl güzel ahlâk sahibi oldukları" sorusunu gündeme getirmektedir. *Zübde-i İlm-i Ahlâk* müellifine göre bu tür insanlarda görülen güzel tavırlar taklid, alışkanlık, gösteriş ve fayda neticesinde meydana gelmektedir. İnançsız

<sup>36</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 110-111. Yazarın bu müeyyide tarzını aynı metinde *ahlâk* için de kullandığı görülmektedir. "Şu hâlde kat'î olarak diyebiliriz ki; Ahlâkın en büyük kuvve-i te'yidiyyesi mahâfetullah ve fikr-i âhirettir. Bu olmadıkça diğer müeyyideler hiçtir. Mahâfetullah ve âhiret fikrini telkin eden ise akıldan ziyâde dindir, vahy-i ilahîdir. (...) Demek ki vazife ve ahlâkın en büyük ve yegâne kuvve-i te'yidiyyesi 'din'dir, 'vahiy'dir." Bkz. Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 111.

<sup>37</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 112.

<sup>38</sup> [Babanzâde] Ahmed Naim, *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları* (İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340), 6. Benzer ifadeler için bkz. Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 109.

<sup>39</sup> *Zübde-i İlm-i Ahlâk* ([İstanbul]: [Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası], ts.), 128-130. Ayrıca bkz. [Miras], *Ahlâk-ı Şer'iyye Dersleri*, 1330, 54-55.

insanlarda bu arızî sebepler ortadan kalktığında şekil ve içerik olarak yergiye konu olan ameller tekrar ortaya çıkacaktır. Oysa iman sahibi bir insan kendisini fazilet ve vazife dairesinden çıkaracak ne derece büyük sâiklerle karşılaşırsa karşılaşsın her zaman “rıza-yı İlahî’yi, havf-ı Bâri’yi” esas alacağından bunlara aykırı davranmayacak ve kalbi hiçbir zaman aldanmayacaktır. Müellife göre Hz. Peygamber’in her durumda kendisinden fetva istemeyi emr buyurduğu vicdan-ı selim, Allah korkusu (mahâfetullah) ile terbiye edilmiş Müslümanların saf kalpleridir (kulûb-ı zekiye-i müslimîn).<sup>40</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen’e (1883-1971) göre kanun-ı ahlâkînin müeyyidesi “mesuliyet-i ahlâkiyye”dir. Bu mesuliyet gereği insan kanun-ı ahlâkînin gereğini yerine getirmektedir. Din, vicdan, efkâr-ı umumiyye, vazolunan kanunlar muhtelif müeyyide şekilleridir ve etkileri birbirinden farklıdır. Müellife göre en iyi müeyyide şekli vazifeyi vazedenden Allah’ın dinidir. Diğer müeyyide şekilleri ise ilahî dinden istifade etmek suretiyle ahlâkiyata hizmet eder. Ahlâkî müeyyidelerin en güzel şekli din ve dinî terbiyedir.<sup>41</sup>

## Sonuç

Ahlâk felsefesi tarihinin önemli meselelerinden biri olan müeyyide problemi geç dönem Osmanlı ahlâkî metinleri merkezinde düşünüldüğünde kendine has problemlerinin mevcudiyeti dikkat çekmektedir. İslâm ahlâkî esaslarından ayrılmadan ahlâkî metinlerinin modernleştirilmeye çalışıldığı bu dönemde geç dönem Osmanlı ahlâkî müelliflerinin bir müeyyide arayışı içerisinde oldukları görülmektedir. Araştırılan müeyyide şeklinin bir taraftan İslâm ahlâkî esaslarına uygun olması, ahlâkî fiillerin uygulanmasında müessir bir kuvveye sahip olması ve diğer taraftan ise vazife fikrine uygun olması Osmanlı ahlâkî müelliflerinin temel şartlarından biridir. Müeyyide meselesini ele alan geç dönem Osmanlı ahlâkî müellifleri ahlâkî felsefesinin tarihi birikim ve tecrübesinden istifade ederek bu tarih sürecinde öne sürülen müeyyide tarzlarını teker teker ele almış ve kendi kıstasları çerçevesinde müspet ve menfi yönleriyle tenkide tâbi tutmuşlardır.

Medenî kanun, toplumsal yasa, efkâr-ı umumiyye, vicdanî müeyyide, tabii müeyyide, fikr-i istikbâl ve fikr-i tarih, mahâfetullah ve fikr-i ahiret gibi müeyyide çeşitleri içerisinde Osmanlı ahlâkî müelliflerinin ittifak ettikleri müeyyide tarzı ahiret fikri ve Allah korkusu olmuştur. Bu müeyyide tarzının İslâm inanç esaslarına uygun olması, vazife fikri ile örtüşebilecek imkân ve istidadı ihtiva etmesi geç dönem Osmanlı ahlâkî müelliflerinin bu müeyyide seçimindeki en önemli etkenlerdendir. İslâm ahlâkînde bir müeyyide olarak yer alan ahiret düşüncesinin, vazife ahlâkî ile çatışan yönlerinin de idrakinde olan Osmanlı ahlâkî müellifleri, vazifenin vazife için yapılması esasına nazaran İslâm ahlâkînin öne sürdüğü esasların vazife ahlâkînin esaslarını içerdiğini ve hatta ondan daha ileri olduğunu savunmuştur. Buna göre iki basamaklı bir müeyyide şeklini esas alan İslâm ahlâkînin birinci basamağı toplumun avam kesimini muhatap almakta ve onları cennet ümidi ve cehennem korkusu ile ahlâkî olana sevk etmektedir. İslâm ahlâkînin ikinci basamağında ise rıza-yı ilahî maksadıyla ahlâkî fiillerde bulunmak gayesi vardır ki bu ilke toplumun avam kısmına değil havas

<sup>40</sup> Zübde-i İlm-i Ahlâk, 132.

<sup>41</sup> Ömer Nasuhi [Bilmen], *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiye Dersleri* (İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347), 27-29. Ömer Nasuhi’nin eserinde yer verdiği 1. Vicdanî müeyyide, 2. Tabii Müeyyide, 3. İçtimai müeyyide, 4. Kanunî müeyyide tarzlarıdır.

kısmına hitap etmektedir. Osmanlı ahlâkçılarına göre ikinci ilke vazife ahlâkının “vazife için vazifenin yapılması” ilkesi ile örtüşmektedir. Bu anlamda İslâm ahlâkı gerek teorik gerek pratik cihetleri itibarıyla vazife ahlâkından üstündür.<sup>42</sup> Modern ahlâk düşüncesinde bir müeyyide olarak kabul edilen vicdanın İslâm dininde ontolojik olarak kabul edildiğini ifade eden Osmanlı ahlâk müellifleri, vicdanın ihtiva ettiği problemlerden dolayı tek başına bir müeyyide olarak kabul edilmesinin mahzurlu yönlerine dikkatleri çekmiş, İslâm ahlâkının vicdanı bir müeyyide olarak kabul etmekle beraber sadece bununla yetinmediğini, meseleyi daha geniş bir çerçevede ele aldığını ifade etmiştir.

Geç dönem Osmanlı ahlâk metinlerinde müeyyide meselesini konu edinen bu çalışmada dönemin ahlâk risalelerini, kitaplarını esas aldık. Dönemin süreli yayınlarında müeyyide konusunda yapılan tartışmalara çalışmamızın sınırları el vermediğinden bu vadede yapılan müeyyide tartışmalarına değinemedik. Bu noktada yapılacak çalışmaların müeyyide meselesinin ne derece geniş ve derin tartışmalar çerçevesinde yürüdüğünü göstereceği açıktır. Ayrıca bu alanda yapılacak daha ileri boyuttaki çalışmaların Tanzimat’ın ilanı sonrasında iyice belirginleşen modernleşme hareketleri içerisinde ahlâkî konu ve problemlerin hangi hat üzerinden ilerlediğini; ahlâkî mevzu ve meselelerin nasıl bir dil, üslup ve anlayış çerçevesinde ele alındığını, hangi kaygıların daha baskın olduğunu bize göstereceği noktası izahtan varestedir.

## Kaynakça

Abdurrahman Şeref. *İlm-i Ahlâk*. Dârü'l-Hilafeti'l-Âliyye: Daruttıbaâtü'l-Âmire, 1316.

Ahmed Hamdi Aksekili. *Ahlâk Dersleri*. Ankara: Öğüt Matbbası, 1340.

Akseki, A. Hamdi. *İslâm, Fitrî Tabii ve Umumî Bir Dindir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2018.

Akseki, Ahmet Hamdi. *Ahlâk Dersleri*. Üçdal Neşriyat, 1968.

Aktaş, Yusuf İzzettin. *Son Dönem Osmanlı Düşüncesinde Ahlâk*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Doktora, 2023.

Ali Kemal. *İlm-i Ahlâk*. Dersaadet: Sabah Matbaası, 1330.

Ali Rıza. *İlm-i Ahlâk*. İstanbul: Karabet Matbaası, 1318.

[Babanzâde] Ahmed Naim. *Ahlâk-ı İslâmiyye Esasları*. İstanbul: Âmedî Matbaası, 1340.

[Balaban], Mustafa Rahmi. *Felsefeden Ahlâk*. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1339.

[Bilmen], Ömer Nasuhi. *Nazarî ve Amelî Ahlâk-ı İslâmiye Dersleri*. İstanbul: Ahmed Kâmil Matbaası, 1347.

Büyük, Celal. “Ahmed Hamdi Akseki’nin Ahlak Felsefesinde Vicdan ve Ahlaki Müeyyide”. *İlahiyat Akademi* 9 (19 Temmuz 2019), 27-52.

Celal Nuri. *İlel-i Ahlâkiyemiz*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası, 1332.

[Çankı], Mustafa Nâmık. *Felsefe Dersleri Ahlâk*. İstanbul: Milli Matbaa, 1926.

Dönmez, İbrahim Kâfi. “Müeyyide”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 485-488. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

---

<sup>42</sup> Akseki, *Ahlâk Dersleri*, 93-97.

- Erdem, Ö. Faruk. "Vicdan ve Vicdanın Ahlâkî Değeri Üzerine Bir İnceleme". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/2 (30 Aralık 2021), 777-802. <https://doi.org/10.33420/marife.989944>
- Ersoy, Mehmed Akif. "Hatıralar". *Safahât*. ed. Fatih Bayhan. Türkiye Diyanet Vakfı (TDV), 2021.
- Hüseyin Remzi. *Ahlâk-ı Hamidî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1310.
- Hüseyin Remzi Bey. *Hoca Hanım: Hanım Kızlara Dürûs-ı Ahlâk*. İstanbul: Artin Asaduryan Şirket-i Mürettibiye Matbaası, 1315.
- Kant, Immanuel. *Pratik Aklın Eleştirisi*. çev. İonna Kaçuradi vd. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2016.
- [Miras], Mehmed Kâmil. *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*. [İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330.
- [Miras], Mehmed Kamil. *Ahlâk-ı Şerîyye Dersleri*. [İstanbul]: Hukuk Matbaası, 1330.
- Selanikli Hilmi. *Mir'at-ı Ahlâk*. Dersaadet: Kasbar Matbaası, 1317.
- Türker, Ömer. "Ahlâkî Müeyyidenin İmkân ve Zorunluluğu". *Ahlâk ve Müeyyide Ahlâkın Anlamı ve Sınırı Üzerine Konuşmalar*. ed. Ömer Türker. 3-35. Ankara: Nobel Akademik Yayınları, 1. Basım, 2017.
- Zübde-i İlm-i Ahlâk*. [İstanbul]: [Mekteb-i Harbiye-i Şahane Matbaası], ts.



# Kur'an Tilâvetinde Yaygın Hatalar: Duhâ ve Hümeze Arasındaki Sürelere Dair Bir İnceleme

Ali Haydar ÖKSÜZ\*

**Öz:** Her metnin kendine has özellikleri olduğu gibi Kur'an'ın da kendine özgü okuyuş özellikleri ve kuralları bulunmaktadır. Özellikle tecvidle alakalı kuralların bilinmesi, tilâvette uygulanması ve bu sayede Kur'an tilâvetinin doğru bir şekilde yapılması kıraat disiplini açısından önemlidir. Bu önemin hakkını veremeyen kişi kıraatini hatadan koruyamayarak lahn olarak adlandırılan hatalı okuyuşa düşmüş olacaktır. Bu çalışma, Kur'an okuma esnasında yaygın olarak yapılan hataların çeşitlerinin ve hata yapılan kelimelerin neler olduğunun tespitine yöneliktir. Bütün sürelerin burada ele alınması makale boyutunu aşacak uzunlukta bir çalışma olacağından dolayı, özellikle Kur'an okumayı yeni öğrenen kişiler tarafından öncelikli olarak öğrenilen Duhâ ve Hümeze arasındaki sürelerde yapılan yaygın hatalar incelenmeye çalışılmıştır. Bu süreler kurslarda, imam hatip okullarında, ilahiyat ve islâmî ilimler fakültelerinde öncelikli ezberlenen ve okunan sürelerden olduğu için önemlidir. Bu sürelerin hatasız bir şekilde okunması, Kur'an'ın diğer sürelerinin de hatasız olarak okunması konusunda kişiyi deneyimli kılacaktır. Özellikle bu hataların okuyucunun dikkatsizliğinden veya kuralları iyi bilmemesinden kaynaklandığı ortaya çıkmaktadır. Bu tür hataların giderilmesi için ise öncelikle kişi Kur'an okurken tüm dikkatini kıraatine vermelidir. Daha sonra hataya düşmemek için tecvid kurallarının iyi bilinmesi ve okuyuşta uygulanması gereklidir. Özellikle ihfâ, izhâr gibi kuralların doğru uygulanma şeklinin de Kur'an ve kıraat alanında uzman kişilerden mutlaka uygulamalı bir şekilde talim edilmesi gerekmektedir. Çalışmada belirtilen hatalar, bilhassa yükseköğretim kurumundaki Kur'an'ı Kerîm derslerinde öğrencilerin yaygın olarak yaptığı okuyuş hatalarıdır. Derslerde karşılaşılan hatalı okunan yerler çalışma içerisinde gösterilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda, çalışmamızda detayları verilen yaygın okuma hatalarının sebeplerinin bilinmesi ve bu sayede okuyucunun hatalardan uzak tutulmasının sağlanması, sağlıklı bir kıraatin başarılabilmesi açısından büyük önem taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** Kıraat, Kur'an, Tecvid, Lahn, Duhâ-Hümeze.

## Common Mistakes in Quran Recitation: A Review of The Surahs Between Duhâ and Humeze

**Abstract:** Just as every text has its own characteristics, the Quran also has its own reading characteristics and rules. In particular, knowing the rules related to tajweed, applying them in recitation and thus performing the recitation of the Quran correctly is important in terms of recitation discipline. A person who cannot do justice to this importance will not be able to protect her recitation from mistakes and will fall into the wrong reading called lahn. This study aims to determine the types of mistakes commonly made while reading the Quran and the words that make mistakes. Since it would be a study that would exceed the size of an article to cover all the surahs here, an attempt has been made to examine the common mistakes made in the surahs between Duha and Humazah, which are primarily learned by those who are new to reading the Quran. These surahs are important because they are among the surahs that are primarily memorized and recited in courses, religious schools, theology and Islamic sciences faculties. Reading these surahs without errors will make the person experienced in reading other surahs of the Quran without errors. In particular, it turns out that these errors are caused by the reader's carelessness or lack of knowledge of the rules. In order to eliminate such errors, first of all, a person should pay full attention to her recitation while reading the Quran. In order not to make mistakes later, it is necessary to know the rules of tajwid well and apply them while reading. In particular, the correct application of rules such as ihfâ and izhâr must be trained in a practical manner by experts in the field of Quran and recitation. The errors mentioned in the study are common reading errors made by students, especially in Quran lessons at higher education institutions. An attempt has been made to show the incorrectly read parts encountered in the lessons in the study. In this context, knowing the reasons for the common reading errors detailed in our study and thus keeping the reader away from errors is of great importance in terms of achieving a healthy recitation.

**Keywords:** Recitation, Quran, Tajwid, Lahn, Duḥâ-Humaza.

\* Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE. alihaydar.oksuz@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-3821-5085

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Allah Teâlâ tarafından insanlığa gönderilen son ilahi kitap Kur'ân'ı Kerîm hem mana hem de lafız itibariyle ilahi bir kitap olarak kabul edilmektedir. Mana olarak insanları doğruya yöneltme hususiyetinin yanında Kur'an, lafız itibariyle de büyük bir önemi haizdir. Kur'an tarihine bakıldığında, âyetlerin yazıya geçirilmeden önce bizzat Hz. Peygamber tarafından vahyin gelişiyile birlikte muhataplarına tilavet edilerek ulaştırıldığı görülecektir. Zira Hz. Peygamber'in âyetleri öncelikle kendisinin okuduğu, sonrasında ise ashabına okuttuğu ve öğrettiği bilinen bir gerçektir.

Kur'an'ı Kerîm her türlü noksanlıktan uzak, eksiklik ve kusurdan münezzeh olarak indirilmiş bir kitaptır. Kur'an'ın tilaveti esnasında var olan bu mükemmelliğe uyma açısından Kur'an okuyan her bir kimse okuyuş esnasında oluşabilecek hatalardan kaçınmalı, özellikle ezberlenen her sûre hatasız bir şekilde ezberlenerek tilavet edilmeye çalışılmalıdır. Ezberlenen ve okunan her sûre özellikle namaz ibadetinde kıraat edileceği için ilk başta öğrenirken bu sûrelerin hatasız olarak öğrenilmesi önem arz etmektedir.

Nesiller boyunca Müslümanlar tarafından okunan Kur'an, okuyuş özellikleri bakımından birtakım kurallar taşımaktadır. Bu kuralların gereği olarak Kur'ân'ı Kerîm'de okuma esnasında tertîl ile okumaya riayet edilmesi hususu vurgulanmaktadır.<sup>2</sup> Bu âyette geçen tertîl kavramının tecvid manasında olduğu kabul edilmektedir. Nitekim bu hususla ilgili Hz. Ali kendisine sorulan bir soruya tertîl ile okumanın tecvid ile okuma anlamına geldiği yönünde bir cevap vererek bu hususu destekler mahiyette bir tutumda bulunmuştur.<sup>3</sup>

Tecvid kelimesi bir şeyi iyi yapmak, güzel yapmak, düzeltmek, iyileştirmek anlamına gelen جَوَّد fiil kalıbından bir mastardır ve kelime olarak güzelleştirme, iyileştirme manalarına gelmektedir.<sup>4</sup> İstilah manası olarak ise birçok tanımı bulunmakla birlikte kıraat ilmi sahasının önde gelen isimlerinden İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) şöyle bir tanım yapmaktadır: Tecvid, harflerin her bir sıfatının hakkını ve müstehakkını (lâzımî ve ârizî sıfatlar) vermek ve her bir harfi aslına (mahreç) götürmektir.<sup>5</sup> Kelime ve ıstilah manaları doğrultusunda şunu söylemek mümkündür ki tecvid,

<sup>1</sup> Tertîl kavramıyla ilgili bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Tilâvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012); Nihat Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2013), 133.

<sup>2</sup> وَرَدَّ عَلَيْهِ وَرَتَّلَ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا el-Müzzemmil 73/4.

<sup>3</sup> Hz. Ali'ye tertîl nedir? diye sorulduğunda, cevaben "Tertîl, harfleri tecvidiyle okumak ve vakıfları bilmektir." şeklinde cevap vermektedir. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâ'âtî'l-âşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1985), 1/209; Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd fi 'ilmi't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2001), 60; Ramazan Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2020), 35.

<sup>4</sup> Ebû Abdîrrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn Muretteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem*, thk. Abdulhamîd Hendâvî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003), 1/272; Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mûkerrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sadr, ts.), 3/135; Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcû'l-luğa ve şihâhu'l-Arabiyye*, thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr (Beyrut: Dâru'l İlmi'l Melâyîn, 1979), 2/461; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, thk. Abdusselam Muhammed Harun (Beyrut: Dâru'l-Ceyd, ts.), 1/493; Kadir Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük* (İstanbul: Mektep Yayınları, 2010), 189.

<sup>5</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 59; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 130; Tecvidle alakalı daha fazla bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Tecvid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011).

Kur'an'ı harflerin sıfat ve mahreçlerine uyararak doğru bir şekilde okumamızı sağlayan kurallar bütününe verilen isimdir. Netice itibarıyla bu okuma kurallarına uyararak Kur'an tilavetini hatadan korumak mümkündür ve gereklidir.

Kur'an okumayı öğrenen her kişi, devamında özellikle namazlarda okuyabileceği sûreleri ezberlemektedir. Ayrıca kurslarda, imam hatip okullarında, ilahiyat ve islamî ilimler fakültelerinde de müfredat gereği bazı sûreler ezberlenmektedir. Bu ezberlenen sûrelerin başında kısa sûreler ve namaz dualarının ardından Duhâ ve Hümeze arasındaki sûreler gelmektedir. Bu sûrelerin, ezberlenirken ve ezberlendikten sonra, okuma esnasında hatasız bir şekilde okunması için azami ölçüde gayret sarf etmek gerekmektedir. Bu bağlamda, çalışmanın konusunu da bu sûrelerde yapılan yaygın okuma hatalarının çeşitleri ve bu manada yapılan kıraat hatalarının tespiti oluşturmaktadır. Çalışmamıza konu olan sûrelerde ele alınan hatalar ve bu hataların türleri, ilahiyat fakültesinde yer alan Kur'ân-ı Kerîm derslerinde öğrencilerin bu sûreleri hem yüzünden hem de ezberden okurken yaygın olarak yaptıkları hatalardır. Böyle bir çalışmanın yapılması ve söz konusu yaygın hataların sebeplerinin ve bu hataların açıkça neler olduğunun gösterilmesi, bir farkındalık oluşturulması, özellikle sûrelerin okunması esnasında yapılması muhtemel olan veya Kur'an okuyucusu tarafından yaygın olarak yapılan bu hataların ve sebeplerinin gösterilmesi, okuyucunun bu hatalara düşmemek için çaba sarf etmesi ve nesilden nesile hataların aktarılmasının önlenmesi gibi sebepler açısından önem arz etmektedir.<sup>6</sup>

Bu çalışmanın amacı, Müslümanlar tarafından yaygın bir şekilde ezberlenen ve okunan bu sûrelerin hatasız bir şekilde okunmasına katkı sağlamaktır. Bu bağlamda, öncelikle Kur'an okuma esnasında okuyuş hatası anlamındaki lahn konusu ele alınacak, sonrasında da belirtilen sûrelerde sıkça yapılan kıraat hatalarının sebepleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Ayrıca genellikle hata yapılan yerler ve kelimeler ayrı başlıklar altında gösterilecektir. Ardından yapılan hataların sebebi ve hata yapılan yerlerin doğru okuma biçimleri izah edilecektir. Çalışmamızın kapsamı Duhâ ve Hümeze arasındaki sûreler özelinde olduğu için başka sûrelerde yapılan yaygın hatalara değinilmeyecektir. Ayrıca belirtilen hatalı okuyuş türleri ve hatalı okunan yerler yaygın olarak görülen okuma hatalarıdır. Bu sebeple burada gösterilen yerler dışında okuyucu kaynaklı başka hataların da muhtemel olarak yapılabileceğini unutmamak gerekmektedir.

## 1. Lahn (اللحن)

Lahn kavramı kelime anlamı olarak farklı manalara gelmekle birlikte, terim olarak kıraat ve tecvid ilimleri açısından ortak manada kullanılmaktadır. Meselenin anlaşılması açısından kavramın kelime ve terim anlamlarını burada zikretmek yerinde olacaktır.

<sup>6</sup> Konunun önemine binaen benzer çalışmalar için bk. Muhammed b. Musa Âl-i Nasr, *Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar Fâtiha Sûresi Örneği*, çev. Nihat Temel (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2021); Remzi Ateşyürek, "Yasin ve Mülk Sûrelerinde Görülen Yaygın Kıraat Hataları", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 189-209; Remzi Ateşyürek, "Kur'ân Tilâvetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 157-175; Sedat Kaya, "Kur'ân Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Fatiha Suresindeki Yansıması", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/10 (2021), 63-71; Fatih Cankurt, "Kısa Sûreler Özelinde Namaz Kıraatında Lahn", *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1577-1600.



Arapça “لَٰحِنٌ” kelimesinden türetilen (لَٰحِنٌ . يَلْحَنُ . لَحْنًا) lahn kelimesi kullanılış amacına göre farklı manalara gelmektedir. Lahn kelimesi lügat anlamı olarak okuyuşta hata etmek, doğrudan sapmak, meyletmek, kastetmek, sesi ve okuyuşu güzelleştirmek, makamla ve nağmeyle okumak gibi anlamlara gelmektedir.<sup>7</sup> Kelimenin lügat manasına bakıldığında birbirinden farklı iki türde anlama işaret ettiği görülmektedir. Kelime bir taraftan makamlı, nağmeli okuma, sesi güzelleştirme gibi olumlu anlamları taşıırken; diğer taraftan hatalı okuma, doğrudan sapma gibi olumsuz bir anlam alanına da işaret etmektedir. Tabi her ne kadar bu şekilde farklı iki anlama işaret etse de bizim çalışmamız açısından kelimenin ele alınacağı yönü hata etmek ve doğrudan sapmak bağlamındaki terim anlamı olacaktır.

Istılâhi olarak lahn, kıraatte hata yapmak veya doğrudan uzaklaşmak, yanlış meyletmek demektir.<sup>8</sup> Tecvid konularıyla ilgili olarak, Kur'an kelimelerinde okuyuş sırasında ortaya çıkabilen telaffuzla ilgili hatalar, tecvid kaidelerine uymamaktan dolayı meydana gelen yanlış okumalar lahn olarak adlandırılmaktadır.<sup>9</sup>

Kur'an okuma esnasında önemli olan konu, okumayla ilgili usûl ve esaslara riayet etmektir. Bilgi ve beceri seviyesi farklı her insanın Kur'an okuması sonucu bu usûl ve esaslara dikkat etmemesi sebebiyle farklı okuyuş hataları meydana gelebilmektedir. Bu muhtemel hatalı okuyuşlar harflerde, harekelerde, kelimenin kendisinde, çeşitli tecvid kurallarında ve kuralların uygulanmasında karşımıza çıkmaktadır. Genel olarak tecvid ve kıraatle ilgili eserlere bakıldığında lahn konusunun iki ayrı başlık altında incelendiği görülmektedir. Biz de bu muhtemel hataların sınıflandırılması açısından burada lahn konusunun her iki çeşidini kısaca ele alarak izah etmeye çalışacağız.

### 1.1.Lahn-i Celî (اللَّحْنُ الْجَلِيّ)

Lahn-i Celî ifadesi, lahn ve celî kelimelerinden oluşan ve açık, net, anlaşılır ve belirgin hata anlamına gelen bir kavramdır.<sup>10</sup> İfadenin tecvid ve kıraat ilmindeki anlamı ise Kur'an tilaveti esnasında Kur'an lafızlarında ortaya çıkan, anlamı etkilesin veya etkilemesin, arapların örfüne yani Kur'an'ın okuma özelliklerine aykırı olan ve açık, anlaşılır bir şekilde yapılan hatalar şeklinde ifade edilmektedir.<sup>11</sup> Bu tür hatalar sadece kıraatle ilgili işin uzmanlarının değil, aynı zamanda belli bir derecede Kur'an'ı okuyan ve dinleyen kimselerin duyduklarında anlayabilecekleri hatalı

<sup>7</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 4/77; Âsım Efendi, *el-Okyânûsü'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsü'l-Mûhît Tercümesi*, çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 6/5498; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 89.

<sup>8</sup> İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 76; Muhammed Mekkî Nasr el-Cüreysî Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid fî İlmi't-Tecvid*, thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd (Mektebetü's-Safâ, 1999), 40; Suâd Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân fî Tecvidi'l-Kurân* (Mısır: Dâru't-Takvâ, 2009), 25.

<sup>9</sup> Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî es-Süyûtî, *el-İtkân fî ulûmi'l kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 1/213; İsmail Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 234; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstilahları*, 89.

<sup>10</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfid*, 40.

<sup>11</sup> Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'âşî Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed (Umman: Dâru Ammâr, 2008), 111; Pakdîl, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 89.

okuyuşlardır ve bu yüzden de celî<sup>12</sup> hata olarak adlandırılmışlardır.<sup>13</sup> Lahn-i celî'ye sebep olan bu tür hatalar genel manada kelimelerin harflerinde, harflerin harekelerinde veya sükûnda yapılan hatalar olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>14</sup>

Harflerde yapılan hatalar, bir harfin yerine başka bir harfin okunması, kelimeye bir harf eklemek veya kelimedenden bir harf eksiltmek şeklinde meydana gelmektedir. Örneğin; "ت.د.ط, خ.ح.ه" gibi harfleri hata ile birbirlerinin yerine okumayla kelimelerde harf değişikliği ortaya çıkmaktadır. Aslî med ile okunması gereken bir yerde med harflerinden herhangi birini dikkate almadan ve uzatma yapmadan okuyarak kelimedenden bir harf eksiltmek şeklinde hata oluşurken; med harfi olmayan bir yerde med harfi varmış gibi uzatarak okumak veya kalkale yapılacak bir yerde kalkale ile okuyuş sonrasında fazladan bir harf varmış gibi okuyarak kelimeye bir harf eklemek şeklinde hata oluşması lahn-ı celî'nin oluşmasının örneklerindedir.<sup>15</sup> Bu bahsettiğimiz hatalı okuyuşlara şu kelimeler örnek olarak gösterilebilir: "صِرَاطٌ" kelimesini "صراد" veya "صرات", "صَيْفٌ" kelimesini "سيف", "حَلَقٌ" kelimesini "حلق", "يَطْبَعُ" kelimesini "يتبع", "قَالَ" kelimesini "قال", "يَقُولُ" kelimesini "يقل", "يَقُولُ" kelimesini "يقل", "يَقُولُ" kelimesini "يقل", "يَقُولُ" kelimesini "يقل", "يَقُولُ" kelimesini "يقل" şeklinde okumak gibi. Burada şunu da belirtmek gerekir ki özellikle harf değişikliği şeklinde yapılan hatalı okuyuşta harflerin değişmesiyle birlikte harflere özel olan bazı lazimî sıfatlar da değişmekte ve hem harf hem de harfin sıfatı ortadan kalkmaktadır.

Harekede meydana gelen hatalı okuyuşlar kelimenin başında, ortasında veya sonundaki herhangi bir harekede oluşabilecek hataları kapsamaktadır. Bu hatalı okuyuşlar, bir harekenin başka bir harekeyle değiştirilmesi veya harekenin sükûn ile okunması şeklinde karşımıza çıkmaktadır.<sup>16</sup> Bu şekilde oluşabilecek hatalara şu kelimeler örnek olarak gösterilebilir: "أَنْعَمْتُ" kelimesinin "أَنْعَمْتُ" veya "أَنْعَمْتُ" kelimesinin "أَنْعَمْتُ", "أَنْعَمْتُ" kelimesinin "أَنْعَمْتُ", "أَنْعَمْتُ" kelimesinin "أَنْعَمْتُ" şeklinde okunması gibi.

Buradaki diğer bir konu ise sakin harfte yapılan hatalı okuyuştur. Bu hatalı okuma kelimenin ortasında veya sonunda yer alan cezm harekeli sakin bir harfi harekeli okuma olarak meydana gelmektedir.<sup>17</sup> Bu türden oluşacak hatalara da şu kelimeler örnek olarak gösterilebilir: "مٌ يَلِدٌ" kelimesini "مٌ يَلِدٌ", "وَلَا حَرْمَنَا" kelimesini "وَلَا حَرْمَنَا" şeklinde okumak gibi.

<sup>12</sup> Kelime açık, net, anlaşılır manasına gelmektedir. Bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/255; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 1/468; Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 170.

<sup>13</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 40; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, 111; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 25; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 39.

<sup>14</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 40; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, 111; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 89; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri*, 234; Abdurrahman Çetin, *Kur'an Okuma Esasları* (Bursa: Emin Yayınları, 2008), 346.

<sup>15</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 40; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 25; Abdurrahman Çetin, "Lahn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/56; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 346.

<sup>16</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 40; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, 112; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 25; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 346.

<sup>17</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 40; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 25; Çetin, "Lahn", 27/56; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 346.

Lahn-i celî ile alakalı olarak ortaya çıkan bu tür hatalar kelimenin aslı, harfi, harekesi veya lazımlî sıfatlarının değişmesi şeklinde meydana gelen, daha çok kelimenin yapısı itibariyle yapılan yanlış okumalardır. Bu kapsama giren okumalar, kelimenin manasının değişip değişmemesinden bağımsız olarak hatalı okumalardır. Bu sebeple buradaki mahreç, sıfat, kelime, harf, hareke gibi konulardaki hatalı okuyuşlar lahn-i celî'yi ortaya çıkaran en belirgin okuyuş faktörleridir ve bunlara okuma esnasında büyük ölçüde dikkat edilmesi gerekmektedir.

## 1.2.Lahn-i Hafî (الَلْحُنُّ الْهَفِيُّ)

Lahn-i hafî ifadesi, lahn ve hafî sözcüklerinden meydana gelen ve gizli, saklı, gizlenmiş hata manalarına gelen bir kavramdır.<sup>18</sup> İfadenin ıstılah olarak tecvid ve kıraat ilmindeki anlamı ise Kur'an okuma esnasında lafızlarda ortaya çıkan, okuyuşta manayı değiştirmeyen ancak arapların Kur'an okuma özelliklerine, örflerine aykırı olarak yapılan gizli ve zor anlaşılan hatalar şeklinde ifade edilmektedir.<sup>19</sup> Bu tür hatalar kıraat ve tecvid ilminde daha uzman olan, ehil kişiler tarafından anlaşılabilirdiği için hafî<sup>20</sup> hata olarak adlandırılmışlardır. Bu tür hatalar harflerin zatında bulunmayıp, onların okunuşu esnasında meydana gelen arızî sıfatlarında ortaya çıkmaktadır. Bu hatalı okuyuşlara idgam, izhar, iklâb gibi kuralların terkini ve yanlış yapılmasını, med ölçülerini yanlış veya eksik yapmak gibi hataları örnek olarak zikredebiliriz.<sup>21</sup> Lahn-i hafî olarak yapılan hatalar iki kısımda incelenmektedir:

Birinci kısım, kıraat ve tecvid ilmiyle ilgili olanların anlayabileceği türden yapılan hatalardır. Okuyuş esnasında ihfâ, izhar, iklâb, idgam, gunne gibi tecvid kurallarını yapmamak veya yanlış yapmak; ince harfi kalın, kalın harfi ince okumak; kasr olan yeri med ile veya med olan yeri kasr ile okumak;<sup>22</sup> hareke ile vakıf yapmak; şeddeli bir harfi şeddesiz veya şeddesiz olan harfi şeddeli okumak türündeki hatalar bu kısmın içerisine girer.<sup>23</sup> Burada önemine binaen şunu belirtmek gerekir ki; medlerin uzatma ölçülerinde yapılan hata lahn-i hafî olarak değerlendirilirken, medd-i tabî'nin okunması esnasında bir elif miktarından az uzatılması şeklindeki bir hata med harflerinin ihlaline ve kelime yapısında değişikliğe sebep vereceğinden, bu yapılan hata lahn-i celî olarak kabul edilmektedir.

İkinci kısım, ancak kıraat ve tecvid ilminde mahir olan kişilerin anlayabileceği türden yapılan hatalardır. Okuyuş esnasında râ harfinin tekrar sıfatını az veya abartılı yapmak, lâm harfinin kalın veya ince okuyuş yerlerini hatalı okumak, med yaparken veya gunne sesi çıkartırken sesi titretmek gibi hatalar bu kısım hatalar içerisindedir. Bunlar her tecvid bilen ilk etapta kolaylıkla

<sup>18</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41.

<sup>19</sup> Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 26; Çetin, "Lahn", 27/27/56.

<sup>20</sup> Kelime gizli, saklı, gizlenmiş manasına gelmektedir. Bilgi için bk. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/427; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 1/202; Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 347.

<sup>21</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 26; Çetin, "Lahn", 27/56; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 89.

<sup>22</sup> Burada kasr ile kastedilen fer'î medleri medd-i tabî gibi okumaktır. Medden kasıt ise medd-i tabî olan yerde kasr üzerine ilave med yapmaktır.

<sup>23</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41; Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 26; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 112; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 40; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 346; Celâleddin Karakılıç, *Tecvîd İlmi Kur'an'ı Kerîm Okuma Kâideleri*, 2013, 112.

anlayamayacağı, daha titiz ve ince değerlendirmeye anlaşılabilir hatalı okuyuşlar olarak göze çarpmaktadır.<sup>24</sup>

### 1.3.Lahn'in Hükmü

Kur'an tilaveti esnasında yapılan her türlü okuyuş hatası lahn olarak kabul edilmektedir. Ancak açık ve belirgin olan celî hata, gizli hata olan hafî hataya göre daha büyük bir hatadır. Bu iki hata çeşidi kıyas edildiğinde ise hafî olan hatada bir esneklik ortaya çıkmaktadır. Buradan hareketle lahn'in hükmü lahn-i celî ve lahn-i hafî hükümleri olarak iki kısımda ele alınmaktadır.

Lahn'in ilk kısmına giren celî hatalardan bir kimsenin Kur'an okuyuşunu koruyacak kadar tecvid bilgilerini öğrenmesi ve uygulaması veya çeşitli sebeplerle hareke, harf gibi dikkatsizlik sebebiyle oluşabilecek hatalara okuyuşta dikkat etmesi farz-ı ayn olarak kabul edilmekte, bu bağlamda celî hata yaparak Kur'an okuyan kimse günah işleyerek harama düşmüş sayılmaktadır.<sup>25</sup>

Lahn'in ikinci kısmına giren hafî hatalar ise genel manada mekruh kabul edilmekte ve iki grupta ele alınmaktadır. Birinci grup tahrîmen mekruh olarak nitelendirilmekte ve kişinin bu tür hatalardan okuyuşunu koruması vacip olarak değerlendirilmektedir. İkinci grup ise tenzîhen mekruh olarak görülmekte ve kişinin bu tür hatalardan okuyuşunu koruması müstehap olarak nitelendirilerek sevabının eksik olacağı kabul görmektedir.<sup>26</sup>

Lahn'in hükmü doğrultusunda Kur'an okuyan herkesin celî hatadan mutlaka kaçınması gerektiği vurgulanmaktadır. Bununla birlikte, hafî hatanın ise daha muhtemel yapılabilir hatalar olarak karşımıza çıkabileceğini belirtmek gerekmektedir. Yani aslında celî hatanın kesinlikle yapılmaması gerekirken, hafî hatalardan da mutlaka kaçınmanın yol ve yöntemi aranmalı ve tatbik edilmesi gereken usul ve kurallar mutlaka işin ehli kimselerden öğrenilmelidir.

Burada şu hususu belirtmek gerekir ki; Lahn'in hükmü konusunda belirttiğimiz bu hususlar Kur'an'ın okuyuşu esnasında ortaya çıkan hatalarla ilgili hükümlerdir. Bununla birlikte namaz esnasındaki tilavette yapılacak hatalar ve sonuçları daha ziyade fıkıh ilmiyle alakalı olarak ele alınmakta ve tilavette dil sürçmesi veya okuma hatası olarak ifade edilen *zelletü'l-kârî* terimi çerçevesinde incelenmektedir. Bu bağlamda namazda yapılan okuyuş hataları ve bunların hükümleri farklı bir çalışmanın kapsamına girmektedir.<sup>27</sup>

<sup>24</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41; Abdulhamîd, *Teyşîru'r-Rahmân*, 27; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, 112; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 347; Abdullah Benli, *Hafî Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları* (Kayseri: Tezmer, ts.), 45.

<sup>25</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41; Ebü'l-Hasen Nürüddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî Ali el-Kârî, *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Mukaddimeti'l-Cezeriyye*, thk. Üsâme Atâyâ (Dımeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2012), 28; Çetin, "Lahn", 27/56; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 40; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 346; Benli, *Tecvîd Kuralları*, 45.

<sup>26</sup> Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, 41; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukîl*, 113; Çetin, "Lahn", 27/56; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 41; Karaçam, *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri*, 236.

<sup>27</sup> Zelletü'l-kârî ile ilgili bilgi için bk. Menderes Gürkan, "Zelletü'l-Kârî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013).

## 2. Duhâ ve Hümeze Arası Sûrelerde Yaygın Olarak Yapılan Okuma Hataları

Çalışmanın bu kısmında Duhâ ve Hümeze arasındaki sûrelerde yaygın olarak yapılan okuma hatalarının sebepleri zikredilerek, genellikle hatalı okunan kelimeler örneklendirilmeye çalışılacaktır.

### 2.1. Harflerle İlgili Yapılan Yaygın Hatalar

Kur'an okunurken en çok yapılan hata türlerinden birisi hiç şüphesiz harflerle ilgili hatalardır. Özellikle harflerin hatalı okunması, bazı harflere özel olan okuma şekillerinin yanlış uygulanması veya kelime içerisinde harf eksiltilerek harfin hiç okunmaması gibi durumlar kıraatin hatalı olmasına sebep vermektedir.

#### 2.1.1. Harfin Hatalı Okunması

Arapçada harfler, harflerin çıkış yerleri olarak tanımlanan mahreçlerden çıkmaktadır.<sup>28</sup> Harflerin mahreçlerinden çıktıkları esnada meydana gelen harfin kazandığı özelliklere ise sıfat denilmektedir.<sup>29</sup> Bazı harfler mahreçleri ortak olmalarına rağmen, seslendirme esnasında kazandıkları bazı farklı sıfatlar ile birbirlerinden ayrılmaktadır. Bu bağlamda özellikle boğaz, dil ve dudak harflerinde hatalı okuyuşların ortaya çıktığı görülmektedir.<sup>30</sup>

Boğaz bölgesi harfleri olarak bilinen "ع . غ . ح . خ" harfleri, boğaz mahreci ortak olmakla birlikte boğazın farklı noktalarından çıkmaktadır. Harfler çıktıkları esnada birbirlerinden ayırt edilebilecek bazı sıfatlar kendilerinde oluşmaktadır. Bu açıdan harfler hatalı olarak okunduğunda harfleri ayırt edecek bu sıfatlar kaybolmakta ve harf başka bir harf olarak okunarak farklı sıfatları taşımaktadır. Yani harfin hatalı okunması sonucu hem harfler değişikliğe uğramakta hem de harflerin kendilerine özel olan bazı sıfatları da ortadan kaybolmaktadır. Özellikle söz konusu olan sûreler ezber olarak okunduğunda bu türden hatalı okuyuşlara şu lafızlar örnek olarak gösterilebilir:

Hemze (ّ)nin Ayn (ع) gibi okunması: <sup>36</sup>عَلَى الْأَفْئِدَةِ <sup>35</sup>أَمَّنُوا <sup>34</sup>لَتَسْمَعُنَّ <sup>33</sup>يَوْمَئِذٍ <sup>32</sup>وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ <sup>31</sup>تَأْتِيهِمُ النَّبِيَّةُ . وَأَمَّا السَّنَائِلُ

<sup>28</sup> Mahreç tecvid terimi olarak harflerin ağız ve boğazdan çıktığı yer olarak tanımlanmaktadır. Bilgi için bk. Abdülazîz b. Abdülfettâh el-Kârî, *Kavâidü't-Tecvid alâ Rivâyeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Necûd* (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 2002), 50; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 92; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 66.

<sup>29</sup> el-Kârî, *Kavâidü't-Tecvid*, 61; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstılahları*, 121.

<sup>30</sup> Çoğunluğun görüşüne göre mahreç bölgeleri beş bölge olarak kabul edilmektedir. Bunlar; Ağız ve Boğaz boşluğu, Boğaz, Dil, Dudaklar ve Hayşûm bölgeleridir. Bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 68-70; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 99-104.

<sup>31</sup> ed-Duhâ 93/8, 10.

<sup>32</sup> el-Beyyine 98/1, 5.

<sup>33</sup> ez-Zilzâl 99/4, 6; el-Âdiyât 100/11; et-Tekâsür 102/8.

<sup>34</sup> et-Tekâsür 102/8.

<sup>35</sup> el-Asr 103/3.

<sup>36</sup> el-Hümeze 104/7.

وَدَعَاكَ . يُعْطِيكَ . عَائِلًا . بِنِعْمَةٍ 37 وَوَضَعْنَا عَنكَ . مَعَ الْعُمْرِ . وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ 38 عَلَّقِي . عَلَّمَ . يَعْلَمُ . Ayn (ع) 'in Hemze (إ) gibi okunması:  
 رَبِّكَ الرَّجْعِي . عَبْدًا 39 مَطْلَعِ الْفَجْرِ 40 لِيُؤْمِنُوا بِاللَّهِ . عِنْدَ . عَذْبٍ . عَنْهُمْ . عَنَّهُ 41 يَعْمَلُ 42 وَالْعَادِيَاتِ . نَفْعًا . جَمْعًا . عَلَى . بُعِثَ . يَعْلَمُ 43 الْقَارِعَةَ . كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ . فِي عَيْشَةٍ  
 رَاضِيَةٍ 44 وَالْعَصْرِ . وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ 45 تَعْلَمُونَ 46 وَعَدَدَةٌ . فِي عَمَدٍ 47

تَنْهَرُ . تَنْهَرُ 48 ظَهْرًا 49 شَهْرٍ 50 هَاوِيَةً . مَا هِيَ 51 أَلَيْكُمُ التَّكَاثُرُ 52 Hâ (ح) 'nin Hâ (ه) gibi okunması:

وَالضُّحَى 53 نَشْرَحُ 54 أَحْسَنَ . الصَّالِحَاتِ . بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ 55 حَتَّى 56 ضُحْفًا . خُنْفَاءً . وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . وَالضُّحَى 53 نَشْرَحُ 54 أَحْسَنَ . الصَّالِحَاتِ . بِأَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ 55 حَتَّى 56 ضُحْفًا . خُنْفَاءً . وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . بِالْحَقِّ 62 يَحْسَبُ . فِي الْخَطْمَةِ 63  
 . تَجْنِهَا الْأَهَارُ 57 تُحَدِّثُ . أَوْحَى 58 ضَبْحًا . قَدْحًا . ضَبْحًا . لِحَبِّ الْحَبِّيرِ . وَحَصِيلٍ 59 حَامِيَةً 60 حَتَّى . لَتَرَوُنَّ الْجَحِيمَ 61 وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ . بِالْحَقِّ 62 يَحْسَبُ . فِي الْخَطْمَةِ 63

وَلَاخِرَةَ 64 خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ 65 خَلَقَ . خَاطِقَةً 66 خَيْرٌ 67 مَخْلُصِينَ . خَالِدِينَ . خَيْرِ الْبَرِيَّةِ Hâ (ح) 'nin Hâ (ح) veya Hâ (ه) gibi okunması:  
 . حَشِي 68 وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ . أَخْبَارَهَا 69 لِحَبِّ الْحَبِّيرِ . لِحَبِّيرٍ 70 حَفَّتْ 71 حُسْرٍ 72 أَخْلَدَهُ 73

فَأَعْنَى 74 فَرَعَتْ . فَارَعَبَ 75 لَيْطَعَى . أَنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى 76 فَالْمُعِيرَاتِ 77 Gayn (غ) 'nin Ayn (ع) veya Türkçedeki "g" gibi okunması:

37 ed-Duhâ 93/3, 5, 8, 11.

38 el-İnşirâh 94/2, 5, 6.

39 el-Alak 96/2, 4, 5, 8, 10.

40 el-Kadr 97/5.

41 el-Beyyine 98/5, 8.

42 ez-Zilzâl 99/7, 8.

43 el-Âdiyât 100/1, 4, 5, 7, 9.

44 el-Kâria 101/1, 5, 7.

45 el-Asr 103/1, 3.

46 et-Tekâsür 102/3.

47 el-Hümeze 104/2, 9.

48 ed-Duhâ 93/9, 10.

49 el-İnşirâh 94/3.

50 el-Kadr 97/3.

51 el-Kâria 101/9, 10.

52 et-Tekâsür 102/1.

53 ed-Duhâ 93/1.

54 el-İnşirâh 94/1.

55 et-Tîn 95/4, 6, 8.

56 el-Kadr97/5; el-Beyyine 98/1.

57 el-Beyyine 98/2, 5, 7, 8.

58 ez-Zilzâl 99/4, 5.

59 el-Âdiyât 100/1, 2, 3, 8, 10.

60 el-Kâria 101/1.

61 et-Tekâsür 102/2, 6.

62 el-Asr 103/3.

63 el-Hümeze 104/3, 4.

64 ed-Duhâ 93/4.

65 et-Tîn 95/4.

66 el-Alak 96/1, 2, 16.

67 el-Kadr 97/3.

68 el-Beyyine 98/5, 6, 7, 8.

69 ez-Zilzâl 99/2, 4.

70 el-Âdiyât 100/8, 11.

71 el-Kâria 101/8.

72 el-Asr 103/2.

73 el-Hümeze 104/3.

74 ed-Duhâ 93/8.

75 el-İnşirâh 94/7, 8.

76 el-Alak 96/6, 7.

77 el-Âdiyât 100/3.

Bu örnekler, sûrelerin okunuşu esnasında ortaya çıkabilen boğaz harfleriyle alakalı yaygın okuma hatalarının yapıldığı yerlerdir. Bu belirtilen yerlerde harfler hatalı okunarak farklı bir harf ile okuma yapılmakta ve harflerin değişmesiyle birlikte sıfatlarda da değişiklikler meydana gelmektedir. Özellikle belirtilen bu kelimelerdeki boğaz harfleri mutlaka mahrecinden doğru bir şekilde çıkarılmalı, bununla ilgili mahreç ta'limi yapılmalı ve hatalı mahreç sebebiyle farklı harfler gibi okunmamalıdır.

Dil bölgesi harfleri olarak bilinen "ص. ض. ط. ظ. س. ق" harfleri, genel mahreçleri dil bölgesi olmakla birlikte dilin farklı kısımlarından çıkan ve birbirlerinden ayırt edici bazı sıfatlara sahip olan harflerden bazılarıdır. Yukarıda boğaz harflerinde olduğu gibi bu harflerde de özellikle birbirlerinin yerine okunarak hatalı okuyuşlar ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda yapılan hatalı okuyuşlara söz konusu sûrelerde şu lafızlar örnek olarak gösterilebilir:

Sâd (ص) 'in Sîn (س) gibi okunması: <sup>78</sup>صَدْرَكَ فَانصَبْ <sup>79</sup>وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ صَلَّى . بِالنَّاصِيَةِ . نَاصِيَةٍ <sup>80</sup>صُحُفًا . مُخْلِصِينَ . وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ <sup>81</sup>صَدْرَكَ فَانصَبْ <sup>82</sup>وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ <sup>83</sup>يَصُدُّرُ <sup>84</sup>وَتَوَاصَوْا . بِالصَّبْرِ <sup>85</sup>صَبْحًا . وَخُصِّلَ . فِي الصُّدُورِ <sup>86</sup>مُؤَصَّدَةٌ

Sîn (س) 'nin Sâd (ص) gibi okunması: <sup>87</sup>فَوَسَطْنَ <sup>88</sup>وَأَمَّا السَّائِلَ <sup>89</sup>أَحْسَنَ <sup>90</sup>رَسُولٌ <sup>91</sup>حُسْرٍ

Tâ (ط) 'nın Dâl (د) veya Tâ (ت) gibi okunması: <sup>92</sup>يُعْطِيكَ <sup>93</sup>وَطُورٍ <sup>94</sup>أَيْطَعِي . حَاطِئَةً . تُطْعَمُهُ <sup>95</sup>مَطَّلِعَ الْفَجْرِ <sup>96</sup>تَطَّلِعُ . فِي الْخُطْمَةِ . تَطَّلِعُ

Zâ (ظ) 'nın Zây (ز) gibi okunması: <sup>97</sup>ظَهْرَكَ

Dâd (ض) 'in Dâl (د) veya Zâ (ظ) gibi okunması: <sup>98</sup>وَالضُّحَى . فَتَرَضَى . ضَالًا <sup>99</sup>وَوَضَعْنَا . أَنْقَضَ <sup>100</sup>رَضِيَ اللَّهُ . وَرَضُوا <sup>101</sup>إِذَا زُلْزِلَتْ <sup>102</sup>الْأَرْضُ . وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ <sup>103</sup>رَاضِيَةً

<sup>78</sup> el-İnşirâh 94/1, 7.

<sup>79</sup> et-Tîn 95/6.

<sup>80</sup> el-Alak 96/10, 15, 16.

<sup>81</sup> el-Beyyine 98/2, 5.

<sup>82</sup> el-Beyyine 98/7; el-Asr 103/3.

<sup>83</sup> ez-Zilzâl 99/6.

<sup>84</sup> el-Asr 103/1, 3.

<sup>85</sup> el-Âdiyât 100/3, 10.

<sup>86</sup> el-Hümeze 104/8.

<sup>87</sup> el-Âdiyât 100/5.

<sup>88</sup> ed-Duhâ 93/10.

<sup>89</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>90</sup> el-Beyyine 98/2.

<sup>91</sup> el-Asr 103/2.

<sup>92</sup> ed-Duhâ 93/5.

<sup>93</sup> et-Tîn 95/2.

<sup>94</sup> el-Alak 96/6, 16, 19.

<sup>95</sup> el-Kadr 97/5.

<sup>96</sup> el-Hümeze 104/4, 7.

<sup>97</sup> el-İnşirâh 94/3.

<sup>98</sup> ed-Duhâ 93/1, 5, 7.

<sup>99</sup> el-İnşirâh 94/2, 3.

<sup>100</sup> el-Beyyine 98/8.

<sup>101</sup> ez-Zilzâl 99/1, 2.

<sup>102</sup> el-Âdiyât 100/1.

<sup>103</sup> el-Kâria 101/7.

Kâf (ك) 'ın Kâf (ك) veya Türkçedeki "g" gibi okunması: 109 بِالْقَلَمِ 108 لَقَدْ 107 عَلَّمَ الْبَشَرِ 106 الْقَارِعَةَ 105 قَدْ حَا 104 وَمَا قَلَى

Dudak harfleri olarak bilinen "ف" ve "و" harfleri, ana mahreçleri dudak bölgesi olmakla birlikte mahrecin iki farklı kısmından çıkan harflerdir. Genellikle okuyuş esnasında birbirlerinin yerine okunması sonucu kıraat hatası meydana gelmekte ve asıl okunması gereken harfte olan sıfatlar da yanlış harfle okuma sebebiyle değişmektedir. Söz konusu hatalı okumaya incelediğimiz sûrelerde şu örnekler verilebilir:

Vâv (و) 'ın yerine Fâ (ف) harfinin okunması: 115 وَأَمَّا 114 وَأَنَّهُ 113 وَإِلَى 112 وَلَسَوْفَ 111 وَسَوْفَ 110 كَلَّا

Fâ (ف) 'nın yerine Vâv (و) harfinin okunması: 119 فَمَنْ 118 فَادَا 117 فَلَا تَنْهَرُ 116 فَلَا تَنْهَرُ . 115 فَمَنْ 114 فَمَنْ 113 فَمَنْ 112 فَمَنْ 111 فَمَنْ 110 فَمَنْ 109 فَمَنْ 108 فَمَنْ 107 فَمَنْ 106 فَمَنْ 105 فَمَنْ 104 فَمَنْ 103 فَمَنْ 102 فَمَنْ 101 فَمَنْ 100 فَمَنْ 99 فَمَنْ 98 فَمَنْ 97 فَمَنْ 96 فَمَنْ 95 فَمَنْ 94 فَمَنْ 93 فَمَنْ 92 فَمَنْ 91 فَمَنْ 90 فَمَنْ 89 فَمَنْ 88 فَمَنْ 87 فَمَنْ 86 فَمَنْ 85 فَمَنْ 84 فَمَنْ 83 فَمَنْ 82 فَمَنْ 81 فَمَنْ 80 فَمَنْ 79 فَمَنْ 78 فَمَنْ 77 فَمَنْ 76 فَمَنْ 75 فَمَنْ 74 فَمَنْ 73 فَمَنْ 72 فَمَنْ 71 فَمَنْ 70 فَمَنْ 69 فَمَنْ 68 فَمَنْ 67 فَمَنْ 66 فَمَنْ 65 فَمَنْ 64 فَمَنْ 63 فَمَنْ 62 فَمَنْ 61 فَمَنْ 60 فَمَنْ 59 فَمَنْ 58 فَمَنْ 57 فَمَنْ 56 فَمَنْ 55 فَمَنْ 54 فَمَنْ 53 فَمَنْ 52 فَمَنْ 51 فَمَنْ 50 فَمَنْ 49 فَمَنْ 48 فَمَنْ 47 فَمَنْ 46 فَمَنْ 45 فَمَنْ 44 فَمَنْ 43 فَمَنْ 42 فَمَنْ 41 فَمَنْ 40 فَمَنْ 39 فَمَنْ 38 فَمَنْ 37 فَمَنْ 36 فَمَنْ 35 فَمَنْ 34 فَمَنْ 33 فَمَنْ 32 فَمَنْ 31 فَمَنْ 30 فَمَنْ 29 فَمَنْ 28 فَمَنْ 27 فَمَنْ 26 فَمَنْ 25 فَمَنْ 24 فَمَنْ 23 فَمَنْ 22 فَمَنْ 21 فَمَنْ 20 فَمَنْ 19 فَمَنْ 18 فَمَنْ 17 فَمَنْ 16 فَمَنْ 15 فَمَنْ 14 فَمَنْ 13 فَمَنْ 12 فَمَنْ 11 فَمَنْ 10 فَمَنْ 9 فَمَنْ 8 فَمَنْ 7 فَمَنْ 6 فَمَنْ 5 فَمَنْ 4 فَمَنْ 3 فَمَنْ 2 فَمَنْ 1

Burada söz konusu olan hatalara bakıldığında bu harflerin bir önceki veya bir sonraki âyette benzer şekillerinin olması veya bu iki harfin peş peşe gelmesi sebebiyle okuyuşta hatalarının ortaya çıktığı görülmektedir. Bu sebeple okuyuş esnasında mutlaka her iki harfin mahreçlerine dikkat edilerek harfler doğru şekilde okunmalı ve hataya düşülmemelidir.

### 2.1.2. Râ (ر) Harfiyle İlgili Hatalar

Râ (ر) harfi, alfabedeki diğer harflerden farklı bir özelliğe sahiptir.<sup>120</sup> Bütün harfler ince veya kalın okunurken, râ (ر) harfi bazı durumlarda kalın, bazı durumlarda ince, bazı durumlarda ise hem kalın hem de ince okunmaktadır.<sup>121</sup> Bu bağlamda, Kur'an'ın okunuşu esnasında râ (ر) harfinin okunuşuyla ilgili hatalara sıkça rastlanmaktadır. İncelediğimiz sûreler özelinde de râ (ر) harfinin okunuşunda hem vasl hem de vakf halinde yaygın olarak yapılan kıraat hataları ortaya çıkmaktadır. Bu hatalar şu şekilde özetlenebilir:

<sup>104</sup> ed-Duhâ 93/3.

<sup>105</sup> el-Âdiyât 100/2.

<sup>106</sup> el-Kâria 101/1.

<sup>107</sup> et-Tekâsür 102/5.

<sup>108</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>109</sup> el-Alak 96/4.

<sup>110</sup> ez-Zilzâl 99/8.

<sup>111</sup> et-Tekâsür 102/3.

<sup>112</sup> ed-Duhâ 93/5.

<sup>113</sup> el-İnşirâh 94/8.

<sup>114</sup> el-Âdiyât 100/7, 8.

<sup>115</sup> el-Kâria 101/8.

<sup>116</sup> ez-Zilzâl 99/7.

<sup>117</sup> ed-Duhâ 93/9, 10.

<sup>118</sup> el-İnşirâh 94/7.

<sup>119</sup> el-Kâria 101/6, 7.

<sup>120</sup> Lâm harfi için de bir farklılık söz konusu olup, Lafzatullâh'ın okunuşunda kalın veya ince okunabilir. Bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 199.

<sup>121</sup> Râ harfinin okuyuş özellikleriyle ilgili bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî Dâni, *et-Taḥdîd fi'l-itḳân ve't-tecvîd*, thk. Gânim Kaddûrî Hamed (Umman: Dâru Ammâr, 2000), 151-157; Saçaklızâde, *Cühdü'l-mukıl*, 173-174; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 211-216.



Kalın okunması gereken râ (ر) 'nin ince okunması: 122 أَنَّهُمْ نَشَرُوا . صَدْرَكَ . وَرَزَاكَ . ظَهْرَكَ .  
123 فَرَعْتَ . وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ . أَرَأَيْتَ 124 لَيْلَةَ الْقَدْرِ . لَيْلَةَ الْقَدْرِ . شَهْرٍ . أَمْرِ . مَطْلَعِ الْفَجْرِ 125 رَسُولٌ . مُطَهَّرَةٌ . تَفَرَّقَ . شَرُّ الْبَرِيَّةِ . خَيْرُ الْبَرِيَّةِ 126 وَأَخْرَجْتَ الْأَرْضَ . أَخْبَارَهَا .  
يَصْنُدُ . دَرَّةً . يَرَهُ . شَرًّا 127 فَأَنْزَلَ . بُعِثَ . فِي الْقُبُورِ . فِي الصُّدُورِ 128 لَتَرَوُنَّ 129 وَالْعَصْرَ . حُسْرًا . بِالصَّبْرِ 130

İnce okunması gereken râ (ر) 'nin kalın okunması: 131 شَرُّ الْبَرِيَّةِ . خَيْرُ الْبَرِيَّةِ 132 حَسْبُ 133 رُزْمُ الْمَقَابِرِ 134

Örneklere bakıldığında hem harfin almış olduğu hareke sebebiyle okunması gereken şeklin dışında okunduğu hem de vakıf sebebiyle harfin kalın veya ince okunmasında hatalar yapıldığı görülmektedir. Burada önemli olan harfe ait olan kuralların iyi bilinmesidir. Bu bağlamda râ (ر) harfi okunurken mutlaka okuyuş özelliklerine uyularak okunmalı ve hataya düşmekten kaçınılmalıdır.

### 2.1.3. Peltek Harflerle İlgili Hatalar

Arapçada mahreci dil bölgesi olan "ث . ذ . ظ" harfleri küllî mahreç içerisinde dil ucu ve ön dişlerin uç kısmından çıkan ve cüzî mahreçleri ortak olan harflerdir.<sup>135</sup> Bu harflerin okunması, dilin uç kısmı ön dişlerin arasından dışarıya doğru çıkarılarak sağlanmaktadır. Harflerin bu şekilde okunmasıyla bu harfler peltek harfler olarak isimlendirilmektedir. Bunlardan "ث" ve "ذ" harfleri ince peltek, "ظ" harfi ise kalın peltek harf olarak kabul edilmektedir.<sup>136</sup> Bu bağlamda Kur'an okuma esnasında harflerin peltek-keskin okunması konusunda yaygın olarak yapılan hatalar görülmektedir. Bu yapılan hatalara söz konusu sûreler özelinde şu kelimeler örnek olarak verilebilir:

122 ed-Duhâ 93/3, 4, 5, 9 (vakıf halinde), 10 (vakıf halinde).

123 el-İnşirâh 94/1, 2, 3, 7.

124 el-Alak 96/3, 9, 11, 13.

125 el-Kadr 97/1, 2, 3, 4, 5 (bütün örnekler vakıf halinde).

126 el-Beyyine 98/2, 4, 6, 7.

127 ez-Zilzâl 99/2, 4, 6, 7, 8.

128 el-Âdiyât 100/4, 9 (vakıf halinde), 10 (vakıf halinde).

129 et-Tekâsür 102/6.

130 el-Asr 103/1, 2, 3 (bütün örnekler vakıf halinde).

131 el-Kadr 97/3.

132 el-Beyyine 98/6, 7.

133 el-Âdiyât 100/11 (vakıf halinde).

134 et-Tekâsür 102/2 (vakıf halinde).

135 Bölgeleri yönünden mahreçler iki kısımda incelenir. Harflerin bir grup olarak çıktığı bölgeye küllî mahreç, küllî mahreç içerisindeki harflerin ferdi veya grup olarak çıktıkları kısımlara ise cüz'î mahreç denilmektedir. Bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 66.

136 Dil bölgesinin mahreç kısımları ve harfleri için bk. Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 100-103.

İدَا فَحَدَّثَ 137 يُكَلِّمُكَ 138 سَكَّدَ 140 يَادُّنَ 141 لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ . تَفَرَّقَ الَّذِينَ . وَذَلِكَ 142 أَتَّخَذَهَا 143 يَوْمَئِذٍ 144 تُحَدِّثُ . مِثْقَالَ ذَرَّةٍ 145 فَاتَّزَنَ . بَعْضُهُمْ 146 تَمَثَّلَتْ . كَالْفَرَاشِ الْمَبْثُوثِ 147 ثُمَّ 148 الَّذِينَ . أَلَيْسَ 149 إِلَّا الَّذِينَ 150 وَرَزَقَ 151 سَنَدُغَ الرَّبَابِيَةِ 152 تَنْزُلُ 153 وَيُؤْتُوا الرِّزْقَ 154 يَكُونُ النَّاسُ 155 رُزُقُهُ الْمَقَابِرَ 156 هُمْزَةٌ لَمْرَةٌ 157

Keskin harfin peltek harf olarak okunması:

هُمَزَةٌ لَمْرَةٌ 157

Örneklere bakıldığında, "ث . ذ . ظ" harfleri peltek bir şekilde okunması gereken yerlerde hatalı olarak "س . ز" harfleri gibi okunmaktadır. Diğer taraftan özellikle "ز . س" harfleri keskin okunması gereken yerlerde peltek harf olarak okunmakta ve yaygın olarak görülen hatalı okuyuşlar meydana gelmektedir. Neticede okuyuş esnasında bu harflerin özelliklerine dikkat edilmeyerek harfler birbirlerinin yerine okunmaktadır. Özellikle bu tür harfler okunurken dikkat edilmeli ve harfler tam mahreçlerinden çıkarılarak doğru bir okuyuş sergilenmelidir.

#### 2.1.4. Harfin Kalın-İnce Okunmasıyla İlgili Hatalar

Arapça harfler içerisinde bazı harfler isti'lâ, bazı harfler ise istifâl sıfatına sahiptir.<sup>158</sup> Bu harfler kıraat esnasında sıfatları gereğince ince veya kalın olarak telaffuz edilirler. Söz konusu sûrelerin okunuşu esnasında bu konuda hataların yapıldığı görülmektedir. Özellikle bu tür hatalar, harfin ince okunması gerekirken öncesinde veya sonrasında isti'lâ sıfatına sahip kalın okunan bir harf olması sebebiyle o harfin de kalın okunduğu şekilde ortaya çıkan hatalar olduğu görülmektedir. Burada yapılması gereken isti'lâ sıfatına sahip olan harfin kalın okunması, öncesinde veya sonrasında ince okunacak olan harfin ise diğer harften etkilenmeyecek şekilde ince okunmasını sağlamaktır. Bu şekilde oluşan yaygın hatalara şu kelimeler örnek olarak gösterilebilir:

<sup>137</sup> ed-Duhâ 93/2; ez-Zilzâl 99/1; el-Âdiyât 100/9.

<sup>138</sup> ed-Duhâ 93/11.

<sup>139</sup> et-Tîn95/7.

<sup>140</sup> el-Alak 96/13.

<sup>141</sup> el-Kadr 97/4.

<sup>142</sup> el-Beyyine 98/1, 4, 5.

<sup>143</sup> ez-Zilzâl 99/2.

<sup>144</sup> ez-Zilzâl 99/4, 6; el-Âdiyât 100/11; et-Tekâsür 102/8.

<sup>145</sup> ez-Zilzâl 99/4, 7, 8.

<sup>146</sup> el-Âdiyât 100/4, 9.

<sup>147</sup> el-Kâria 101/6, 4.

<sup>148</sup> et-Tekâsür 102/4.

<sup>149</sup> el-Hümeze 104/3, 4.

<sup>150</sup> el-Asr 103/3.

<sup>151</sup> el-İnşirâh 94/2.

<sup>152</sup> el-Alak 96/18.

<sup>153</sup> el-Kadr 97/4.

<sup>154</sup> el-Beyyine 98/5.

<sup>155</sup> el-Kâria 101/4.

<sup>156</sup> et-Tekâsür 102/2.

<sup>157</sup> el-Hümeze 104/1.

<sup>158</sup> İsti'lâ ve istifâl sıfatına sahip harfler ve konuyla ilgili bilgi için bk. Ebû Muhammed Mekki b. Ebî Tâlib Hammûs b. Muhammed el-Kaysî Mekki b. Ebî Tâlib, *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-karâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve*, thk. Ahmed Hasan Ferhât (Ürdün: Dâru Ammâr, 1996), 123; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 78-79; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 118.

İnce okunması gereken harfin kalın okunması: **صَدْرَكَ**<sup>159</sup> **تَفْوِجٍ**<sup>160</sup> أَنْ رَأَهُ اسْتَعْتَى<sup>161</sup> فِي نَيْلَةِ الْقَدْرِ . مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ . لَيْلَةُ الْقَدْرِ . تَطَّلِعُ الْفَجْرِ<sup>162</sup> مُطَهَّرَةً . وَتَقِيمُ الصَّلَاةَ<sup>163</sup> أَخْبَارَهَا . يَصُدُّرُ<sup>164</sup> فِي الصُّدُورِ<sup>165</sup> تَطَّلِعُ<sup>166</sup> .

### 2.1.5. Harfin Hazfedilmesiyle İlgili Hatalar

Hazf kelime anlamı olarak düşürmek, kaldırmak, bir parçayı kesmek veya koparmak gibi manalara gelirken, tecvid ve kıraat ilminde ise herhangi bir kelimedeki bir harfin kaldırılması, düşürülmesi anlamına gelmektedir.<sup>167</sup> Kur'an okuyuşu esnasında çeşitli sebepler dolayısıyla herhangi bir harfin okunmayışı veya harfin düşürülmesi yaygın kıraat hatalarından sayılmaktadır. Söz konusu sûrelere bakıldığında hemze harfinin okunmaması, vakıf sebebiyle kelime sonlarında yer alan bazı harflerin hazfedilmesiyle okunmaması gibi sebeplerle kıraat hataları meydana geldiği görülmektedir. Özellikle vakıf sebebiyle okunmayan harflerin mutlaka vakıf yapılan yerde mahrecinden tam manasıyla çıkarılması önemlidir. Aksi takdirde harf tam manasıyla çıkarılmayarak hazfedilmiş bir harf gibi okunmakta ve hatalı bir okuyuş meydana gelmektedir. Söz konusu bu hatalara incelediğimiz sûrelerden şu kelimeleri örnek olarak göstermek mümkündür:

Hemze (i)'nin hazfedilerek okunması: **إِفْرًا**<sup>168</sup> **وَالْأَخْرَجَ**<sup>169</sup> **خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ**<sup>170</sup> **وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ**<sup>171</sup>

Kelime sonlarındaki tâ (ة)'nin hazfedilerek okunması (vakıf halinde): **تَأْتِيهِمُ الْبَيْتَةُ . مُطَهَّرَةٌ . قَيْمَةٌ . مَا جَاءَهُمْ**  
**الْبَيْتَةُ . دِينَ الْقَيْمَةِ . شَرَّ الْبَرِيَّةِ . حَيْرُ الْبَرِيَّةِ**<sup>172</sup> **الْقَارِعَةُ . مَا الْقَارِعَةُ . فَهُوَ فِي عَيْشَةٍ رَاضِيَةٍ . هَاوِيَةٌ . حَامِيَةٌ**<sup>173</sup> **هُمَزَةٌ لَمْزَةٌ . فِي الْخَطْمَةِ . مَا الْخَطْمَةُ . نَارُ اللَّهِ الْمُوقَدَةُ . عَلَى الْأَقْيَدَةِ**  
**مُؤَصَّدَةٌ . مُمَدَّدَةٌ**<sup>174</sup> .

Kelime sonlarındaki hâ (ه)'nin hazfedilerek okunması (vakıf halinde): **حَيْرًا يَرَهُ . شَرًّا يَرَهُ**<sup>175</sup> **وَرَضُوا عَنْهُ**<sup>176</sup>  
**وَعَدَدَةٌ . أَخْلَدَةٌ**<sup>177</sup>

159 el-İnşirâh 94/1.

160 et-Tîn95/4.

161 el-Alak 96/7.

162 el-Kadr 97/1, 2, 3, 5.

163 el-Beyyine 98/2, 5.

164 ez-Zilzâl 99/4, 6.

165 el-Âdiyât 100/10.

166 el-Hümeze 104/7.

167 Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 1/297; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstilahları*, 60.

168 el-Alak 96/1, 3.

169 ed-Duhâ 93/4.

170 et-Tîn 95/4.

171 ez-Zilzâl 99/2.

172 el-Beyyine 98/ 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7.

173 el-Kâria 101/1, 2, 3, 7, 9, 11.

174 el-Hümeze 104/1, 4, 5, 6, 7, 8, 9.

175 ez-Zilzâl 99/7, 8.

176 el-Beyyine 98/8.

177 el-Hümeze 104/2, 3.

## 2.2. Harekeyle İlgili Yapılan Hatalar

Harekeyle ilgili olarak özellikle harekenin yanlış okunması, şeddinin tam manasıyla yapılmaması veya sakın harfin harekeli bir harf gibi okunması yapılan yaygın hatalardandır ve bu tür hatalar söz konusu sûrelerde de göze çarpmaktadır.

### 2.2.1. Harekeyle İlgili Hatalar

Arap alfabesinde bulunan Kur'an harflerinin tamamı sessiz harflerdir. Bu harflerin seslendirilmesinde kullanılan ve Türkçede sesli harflerin yerini tutan işaretlere hareke denilmektedir. Arapçada fetha (üstün), kesra (esre) ve damme (ötre) olmak üzere üç temel hareke mevcuttur.<sup>178</sup> Bu hareketler ünsüz olan yani seslendirmesi olmayan harflerin telaffuz edilmesini sağlarlar. Kur'an okuyuşu esnasında bu hareketlerin hatalı okunması sonucu yaygın kıraat hataları meydana gelmektedir. Söz konusu sûrelere bakıldığında bu tür hataların kesra harekeyi damme, damme harekeyi kesra ve fetha harekeyi damme şeklinde hatalı olarak okuma sonucu meydana geldiği görülmektedir. Bu tür hatalar genellikle okuyucunun dikkatsizliği veya ezber sırasında yanlış ezberlemeden kaynaklı oluşmaktadır. Belirtilen sûreler özelinde bu tür hareke hatalarına meyledilen kelimeleri şu şekilde göstermek mümkündür:

Kesra harekenin damme okunması: <sup>184</sup> مِّنْ كُلِّ 180 مَّ يَكُنِ الَّذِينَ 181 وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ 182 وَطُورٍ . وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ 183 مَّ يَنْتَهُ 184  
<sup>185</sup> إِذَا زُلْزِلَتِ الْأَرْضُ . وَأَخْرَجَتِ الْأَرْضُ 185

Damme harekenin kesra okunması: <sup>188</sup> لَيْلَةُ الْقَدْرِ . نَزَّلَ الْمَلَكُ 186 دِينَ الْقِيَمَةِ . جَاءَتْ 187 وَتَكُونُ الْجِبَالُ 188

Fetha harekenin damme okunması: <sup>191</sup> أَنْ مَّالَهُ أَخْلَدَهُ 189 مَّا 190 مِثْقَالُ 191

### 2.2.2. Şeddeyle İlgili Hatalar

Şedde kelime anlamı olarak güçlü ve sağlam olmak, kuvvetli ve şiddetli olmak, sağlamlaştırmak, güçlendirmek gibi anlamlara gelmektedir.<sup>192</sup> Arapçada, aynı olan iki harfi tek bir harf gibi okumaya yarayan, üzerinde bulunduğu harfi iki kez okutarak önceki harfe bağlayan işaret şedde olarak bilinmektedir. Kur'an'da şeddeli olan harfin okunmasıyla ilgili hatalar okuyucu tarafından şeddeli harfin şeddesiz okunması yani tek bir harf gibi okunması şeklinde meydana

<sup>178</sup> Harekeyle ilgili bilgi için bk. Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 115; Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlaları*, 57.

<sup>179</sup> ed-Duhâ 93/11; el-İnşirâh 94/8.

<sup>180</sup> el-Kadr 97/4.

<sup>181</sup> el-Beyyine 98/1.

<sup>182</sup> ez-Zilzâl 99/2.

<sup>183</sup> et-Tîn 95/2, 6.

<sup>184</sup> el-Alak 96/15.

<sup>185</sup> ez-Zilzâl 99/ 1, 2.

<sup>186</sup> el-Kadr 97/2, 3, 4.

<sup>187</sup> el-Beyyine 98/5, 8.

<sup>188</sup> el-Kâria 101/5.

<sup>189</sup> el-Hümeze 104/3.

<sup>190</sup> ez-Zilzâl 99/ 3.

<sup>191</sup> ez-Zilzâl 99/ 7, 8.

<sup>192</sup> Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-Ayn*, 2/315; İbn Fâris, *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa*, 3/179; Güneş, *Arapça - Türkçe Sözlük*, 620.

gelmektedir. Burada örnekleri verilen yerlerde de olduğu gibi şeddeli harf mutlaka iki harf olarak okunmalıdır. Yani şeddeli olan harfte ilk harf cezmlî, ikinci harf ise şeddeli yerde bulunan hareke doğrultusunda mutlaka iki harf gibi telaffuz edilmelidir. İncelemeye tabi tuttuğumuz sûrelerde de bu tür yaygın hatalı okuyuşların olduğu yerler mevcuttur. Bu hatalı okunan yerler şu şekilde zikredilebilir:

Şeddeli harfin şeddesiz okunması: وَالْبَيْتِ . وَدَعَاكَ . ضَالًّا . وَأَمَّا السَّائِلِ . صَلَّى . بِاللَّغْوَى . وَالرُّوحِ 194 وَالرُّوحِ 195 شَرُّ الْبَرِيَّةِ . خَيْرُ الْبَرِيَّةِ 196 حَبِ 197  
الْحَيْثُ . وَخَصِّلَ . فِي الصُّدُورِ 197 بِالْحَقِّ . بِالصَّبْرِ 198 تَطْلِعَ 199

### 2.2.3. Sakin Harfe Hareke Verilmesi

Kur'an tilaveti esnasında kelimelerdeki sakın durumunda olan bazı harflerin okunurken bu harflere hareke verilerek okunması yaygın olarak görülen okuma hatalarından biridir. Bu türden hatalar genellikle lâm-ı ta'rif olarak bilinen elif-lâm takısının okunuşunda lâm harfine hareke veriyormuş gibi okuma şeklinde ortaya çıkar. Özellikle bu şekildeki okumalarda hatayı önlemek adına harf tam olarak çıkarılmadan ve ses kesilmeden mahreç terk edilmemeli ve lâm harfi cezmlî birlikte tam olarak okunmalıdır.<sup>200</sup> Söz konusu olan sûrelerde de özellikle lâm harfinin sakın olduğu bazı yerlerde harf okunurken hareke verilerek telaffuz edilmesi sonucu hatalı okuyuşlar ortaya çıkmaktadır. Bu şekilde oluşabilecek yaygın hatalı okuyuşlara şu kelimeleri örnek olarak göstermek mümkündür:

Sakin lâm (ل) 'in hareke verilerek okunması: وَالْعَادِيَاتِ . فَأَلْمُورِيَّاتِ . فَأَلْمَغِيرَاتِ 201 وَالْعَصْرِ 202 مَعَ الْعَشْرِ 203

### 2.3. Medle İlgili Yapılan Yaygın Hatalar

Okuma esnasında karşılaşılan en yaygın hatalardan bir diğeri medle ilgili hatalardır. Özellikle med yapılacak yerde yapılmaması veya yapılmaması gereken yerde med yapılması okuyuşun hatalı olmasına sebep olmaktadır. Burada medle ilgili oluşabilecek hatalı okuyuşlar ve sûrelerden hatalı okuyuş örnekleri zikredilmeye çalışılacaktır.

#### 2.3.1. Medd-i Tabîi ve Hâ-i Kinâye ile İlgili Hatalar

Kur'an'ı Kerîm'de "ا.و.ى" harfleri harekesiz bir şekilde bulduklarında kendileri okunmayıp, kendilerinden önceki harfin hareketleri doğrultusunda uzatılarak okunmasını sağlarlar. Bu bağlamda, Kur'an'da bir kelimedeki "ا.و.ى" med harflerinden birisi bulunup sebebi med denilen hemze ve sükûn

<sup>193</sup> ed-Duhâ 93/2, 3, 7, 10.

<sup>194</sup> el-Alak 96/10, 12.

<sup>195</sup> el-Kadr 97/4.

<sup>196</sup> el-Beyyine 98/6, 7.

<sup>197</sup> el-Âdiyât 100/8, 10.

<sup>198</sup> el-Asr 103/3.

<sup>199</sup> el-Hümeze 104/7.

<sup>200</sup> Bilgi için bk. Kaya, "Kur'an Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Fatiha Suresindeki Yansıması", 67.

<sup>201</sup> el-Âdiyât 100/1, 2, 3.

<sup>202</sup> el-Asr 103/1.

<sup>203</sup> el-İnşirâh 94/5, 6.

bulunmazsa medd-i tabîi kuralı oluşmuş olur ve med harflerinden önceki harf bir elif miktarı uzatılarak okunur.<sup>204</sup> Bunun tersi durumlarda ise uzatma yapılarak okunması hatalı bir okuyuş olmaktadır. Ayrıca tecvid ilminde müfred-müzekker-gâib zamiri olarak bilinen hâ-i kinâye hû zamiri, farklı okuma hükümleri olmakla birlikte, istisnalarla birlikte bizim kıraatimize göre zamirin öncesinde hareke olduğunda uzatılarak (sıla), öncesi sakın olduğunda ise uzatılmadan (adem-i sila) okunmaktadır.<sup>205</sup> Buradan hareketle, Kur'an okuyuşu esnasında burada belirttiğimiz konular eşliğinde medd-i tabîi'nin veya meddin yapılmasında yaygın olarak yapılan okuyuş hataları görülmektedir. Bu yaygın okuma hataları incelediğimiz sûreler özelinde şu örneklerle gösterilebilir:

Medd-i tabîi ile okunması gereken yerin uzatmadan okunması: <sup>207</sup> فَأَوَى . يُعْطِيكَ . فَأَوَى <sup>206</sup> مِنْ الْأُولَى . يُعْطِيكَ . فَأَوَى <sup>207</sup> سِينِينَ <sup>208</sup> رَبَّكَ الَّذِي . الَّذِي . أَنْ رَأَى كَفَرُوا . يَنْلُوا . أُوتُوا الْكِتَابَ . مَا . الْآ . فِي . آمَنُوا . نَجْرِي . وَرَضُوا <sup>210</sup> أَشْتَاتًا <sup>211</sup> فَالْمُورِيَاتِ . فَالْمُغِيرَاتِ <sup>212</sup> كَالْفَرَّاشِ . مَوَارِينُهُ . فِي <sup>213</sup> أَلْهَيْكُمْ التَّكَاثُرَ . زُرْتُمُ الْمَقَابِرَ . لَتَرَوْهَا <sup>214</sup> الَّذِي . كَلَامًا . الَّتِي . إِنَّمَا . فِي <sup>215</sup> لَيْفِي . وَتَوَاصَوْا <sup>216</sup>

Med yapılmaması gereken yerin medd-i tabîi gibi okunması (vasıl halinde): <sup>217</sup> حُنَفَاءَ . . بَعْدُ . أَلَيْسَ اللَّهُ <sup>217</sup> وَوَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ . جَزَاءُ لَهُمْ . جَنَاتٌ . خَشِي <sup>218</sup> مَ بِنْتِهِ . فَالْيَدِيعَ <sup>219</sup> بِأَنَّ <sup>220</sup> فَاتْرُونَ . فَوَسَطْنَ . لِحِبِّ الْحُتَيْرِ <sup>221</sup> ثُمَّ . لَتَسْفُلْنَ <sup>222</sup> وَوَعْمَلُوا الصَّالِحَاتِ <sup>223</sup> يَحْسَبُ <sup>224</sup>

Hâ-i Kinâye'nin hatalı okunması: <sup>225</sup> لَا تُطْعَمُهُ <sup>226</sup> لِرَبِّهِ . وَأَنَّهُ . بِهٍ <sup>227</sup> فَأُمَّةً <sup>228</sup>

Örneklerde görüleceği üzere söz konusu sûrelerin okunuşunda medd-i tabîi'nin yapılmaması veya olmayan yerde med yapılmasıyla; ya da hâ-i kinâye zamiri olan hû zamirinin hatalı okunmasıyla ilgili yaygın okuyuş hataları mevcuttur. Hû zamiri ile ilgili hatalara bakıldığında, bazı yerlerde uzatılmaması gerekirken uzatılarak okunduğu, bazı yerlerde ise uzatılması gerekirken med yapılmadan okunduğu görülmektedir. Bu türden hatalara düşmemek için okuyucu med olan yerlerde kıraatte sonraki harf veya kelimeye geçmeden mutlaka meddi yapmalıdır. Med olmayan yerlerde ise

<sup>204</sup> Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 148.

<sup>205</sup> Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 195; Temel, *Kıraat ve Tecvid İstılahları*, 57.

<sup>206</sup> el-İnşirâh 94/2, 4.

<sup>207</sup> ed-Duhâ 93/4, 5, 6.

<sup>208</sup> et-Tîn 95/2.

<sup>209</sup> el-Alak 96/1, 4, 7.

<sup>210</sup> el-Beyyine 98/1, 2, 4, 5, 6, 7, 8.

<sup>211</sup> ez-Zilzâl 99/6.

<sup>212</sup> el-Âdiyât 100/2, 3.

<sup>213</sup> el-Kâria 101/4, 6, 7, 8.

<sup>214</sup> et-Tekâsür 102/1, 2, 7.

<sup>215</sup> el-Hümeze 104/2, 4, 7, 8, 9.

<sup>216</sup> el-Asr 103/2, 3.

<sup>217</sup> et-Tîn 95/7, 8.

<sup>218</sup> el-Beyyine 98/7, 8, 5.

<sup>219</sup> el-Alak 96/15, 17.

<sup>220</sup> ez-Zilzâl 99/5.

<sup>221</sup> el-Âdiyât 100/4, 5, 8.

<sup>222</sup> et-Tekâsür 102/4, 8.

<sup>223</sup> el-Asr 103/3.

<sup>224</sup> el-Hümeze 104/3.

<sup>225</sup> et-Tîn 95/5.

<sup>226</sup> el-Alak 96/19.

<sup>227</sup> el-Âdiyât 100/6, 7, 8, 4, 5.

<sup>228</sup> el-Kâria 101/9.

hatalı uzatma yapmamak için sonrasında gelen harf veya kelimeye direk geçilerek kıraate devam edilmelidir. Bu açıdan belirtilen yerlerde med kurallarına dikkat edilmeli ve hataya düşmekten kaçınılmalıdır.

### 2.3.2. Fer'î Med İle İlgili Hatalar

Aslî med olan medd-i tabîî'nin üzerine fazladan uzatma yapmayı gerektiren bir sebep nedeniyle meydana gelen medlere fer'î medler denilmektedir.<sup>229</sup> Bu medler tecvid ilmi içerisinde muttasıl, munfasıl, lâzım, ârız ve lîn olmak üzere beş kısımda incelenmektedir.<sup>230</sup> Bu bağlamda söz konusu olan sûrelere bakıldığında, bu sûrelerin okunuşu esnasında bazı yerlerde lâzım, muttasıl ve munfasıl medlerin yapılışında yaygın hataların yapıldığı görülmektedir. Bu türden yapılan hatalar genellikle okuyucunun meddi ya az ya da fazla yapmasından kaynaklanmaktadır. Bunun da en temel sebebi medlerin uzatma ölçülerinin bilinmemesidir. Bu yapılan hataların mevcut olduğu yerleri şu şekilde göstermek mümkündür:

Medd-i Lâzım'ın hatalı okunması: <sup>231</sup>ضَالًا

Medd-i Muttasıl'ın hatalı okunması: <sup>232</sup>عَائِلًا . وَأَمَّا السَّائِلَ مَا جَاءَهُمُ الْبَيِّنَةُ . حُنْفَاءَ . جِرَافُهُمْ <sup>233</sup>

Medd-i Munfasıl'ın hatalı okunması: <sup>234</sup>الَّذِي أَنْقَضَ <sup>235</sup>فِي أَحْسَنِ <sup>236</sup>إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ . وَمَا أَذْرَاكَ <sup>237</sup>فِيهَا أَبَدًا <sup>238</sup>وَمَا أَمْرُوا إِلَّا . فِيهَا أَبَدًا

<sup>239</sup>مَالَهُ أَخْلَدَهُ . وَمَا أَذْرَاكَ

### 2.4. Tenvin ve Sakin Nûn ile İlgili Hatalar

Tecvid ilminde iki fetha, iki kesra ve iki damme olarak tarif edilen tenvin ile harekesi olmayan cezmlî sakîn nûn harfi, kendilerinden sonra gelen harflere göre ihfâ, izhâr, idgâm-ı meâl-gunne, idgâm-ı bilâ gunne ve iklâb kurallarından birisiyle okunmaktadır.<sup>240</sup> Genellikle bu kurallara uymamaktan doğan hatalar ya kuralın hiç uygulanmaması ya da yanlış uygulanması şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu bağlamda incelemeye konu olan sûrelerin okunuşunda da bu tür hataların yaygın olarak yapıldığı yerleri şu şekilde özetlemek mümkündür:

<sup>229</sup> Temel, *Kırâat ve Tecvid İstihlâhları*, 95.

<sup>230</sup> Fer'î medlerle ilgili bilgi için bk. Abdulhamîd, *Teysîru'r-Rahmân*, 208; Pakdil, *Ta'lim Tecvid ve Kıraat*, 149-162.

<sup>231</sup> ed-Duhâ 93/7.

<sup>232</sup> ed-Duhâ 93/8, 10.

<sup>233</sup> el-Beyyine 98/4, 5, 8.

<sup>234</sup> el-İnşirâh 94/3.

<sup>235</sup> et-Tîn 95/4.

<sup>236</sup> el-Kadr 97/1, 2.

<sup>237</sup> el-Beyyine 98/8.

<sup>238</sup> el-Beyyine 98/5, 8.

<sup>239</sup> el-Hümeze 104/3, 5.

<sup>240</sup> Tenvîn ve sâkin nûn ile ilgili tecvid kuralları hakkında bilgi için bk. İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 165-171; Dâni, *et-Taḥdîd*, 111-115; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 161-178.

İhfâ'nın hatalı okunması: **عَنكَ . أَنْقَضَ . فَأَنْصَبَ**<sup>241</sup> يَتِيمًا فَأَوْى . عَائِلًا فَأَعْنَى . صَالًا فَهَدَى<sup>242</sup> لَمْ يَنْتَهَ<sup>243</sup> أَنْزَلْنَاهُ . مِنْ كُلِّ<sup>244</sup> مُتَّفَكِينَ . كُتِبَ

قَيْمَةً . عِنْدَ . عَذْبٍ تَجْرِي . مِنْ تَحْتِهَا<sup>245</sup> وَقَالَ الْإِنْسَانُ . يَوْمَئِذٍ تَحَدَّثُ . ذَرَّةٌ شَرًّا<sup>246</sup> إِنَّ الْإِنْسَانَ<sup>247</sup> كَالْعَيْنِ الْمُنْفُوشِ . مَنْ تَمَلَّتْ<sup>248</sup>

تَنْهَرُ<sup>249</sup> أَجْرٌ غَيْرُ<sup>250</sup> مِنْ عَلِيٍّ . يَنْهَى . عَبْدًا إِذَا<sup>251</sup> مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ<sup>252</sup> مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ . عَنْهُمْ . لِمَنْ خَشِيَ<sup>253</sup>

ذَرَّةٌ خَيْرًا<sup>254</sup> مَنْ حُمِّتْ . نَارٌ حَامِيَةٌ<sup>255</sup> يَوْمَئِذٍ عَنِ النَّعِيمِ<sup>256</sup>

İdgâm-ı Mea'l-Gunne'nin hatalı okunması: **خَيْرٌ مِنْ**<sup>257</sup> خَيْرًا نِزَةً<sup>258</sup> يَوْمَئِذٍ يَصُدُّرُ<sup>259</sup> مَا لَأَوْعَدَدُهُ<sup>260</sup>

إِنْ رَأَهُ اسْتَعْنَى . لَيْنٌ لَمْ<sup>261</sup> يَوْمَئِذٍ لِحَبِيرٍ<sup>262</sup> وَيُنَالُ لِكُلِّ . هُمَزَةٌ لَمْرَةٌ<sup>263</sup> خَيْرٌ لَكَ<sup>264</sup> أَشْتَاتًا

<sup>265</sup> لِيُرَوِّا

İklâb'ın hatalı okunması: **لَنْسَفَعًا بِالنَّاصِيَةِ**<sup>266</sup> مِنْ بَعْدِ<sup>267</sup> أَيْبُئِدَنَّ<sup>268</sup>

İhfâ ile okunması gereken yerde ses hem ağızdan hem de genizden gelmeli, dil damağa yapıştırılmadan bir okuyuş sergilenmelidir. Aksi taktirde okuyuş hatalı olacaktır. İzhâr ile okunması gereken yerde ise tenvin ve sakin nûn açıkça okunmalı ve sonrasıyla birleştirilmeden akabinde gelen harf okunmaya devam edilmelidir. İdgâm ile okuyuşlarda mea'l-gunne kısmında genizden gelen sesle birlikte idgâm yapılmalı; bilâ gunne kısmında ise genizden ses çıkarmadan sadece idgâm ile okuyuş sergilenmelidir. Bu şekildeki hatalara düşmemek için kişinin mutlaka kuralı iyice bilmesi ve uygulamasını da öğrenmesi lazımdır. Özellikle uygulama kısmında mutlaka iyi bir okuyucudan bu kuralları tatbik etmesi ve bu tür hatalardan okuyuşu korumak için azami gayret göstermesi gerekmektedir.

<sup>241</sup> el-İnşirâh 94/2, 3, 7.

<sup>242</sup> ed-Duhâ 93/6, 8, 7.

<sup>243</sup> el-Alak 96/15.

<sup>244</sup> el-Kadr 97/1, 4.

<sup>245</sup> el-Beyyine 98/1, 3, 8.

<sup>246</sup> ez-Zilzâl 99/3, 4, 8.

<sup>247</sup> el-Âdiyât 100/6.

<sup>248</sup> el-Kâria 101/5, 6.

<sup>249</sup> ed-Duhâ 93/10.

<sup>250</sup> et-Tîn 95/6.

<sup>251</sup> el-Alak 96/2, 9, 10.

<sup>252</sup> el-Kadr 97/3.

<sup>253</sup> el-Beyyine 98/6, 8.

<sup>254</sup> ez-Zilzâl 99/7.

<sup>255</sup> el-Kâria 101/8, 11.

<sup>256</sup> et-Tekâsür 102/8.

<sup>257</sup> el-Kadr 97/3.

<sup>258</sup> ez-Zilzâl 99/7.

<sup>259</sup> ez-Zilzâl 99/6.

<sup>260</sup> el-Hümeze 104/2.

<sup>261</sup> el-Alak 96/7, 15.

<sup>262</sup> el-Âdiyât 100/11.

<sup>263</sup> el-Hümeze 104/1.

<sup>264</sup> ed-Duhâ 93/4.

<sup>265</sup> ez-Zilzâl 99/6.

<sup>266</sup> el-Alak 96/15.

<sup>267</sup> el-Beyyine 98/4.

<sup>268</sup> el-Hümeze 104/4.



## 2.5. Sakin Mîm (م) ile İlgili Hatalar

Sakin mîm harfinden sonra harekeli bir mîm harfinin gelmesi idgâm-ı misleyn mea'l-gunne, bâ harfinin gelmesi ihfâ-i şefevî ve bu iki harf dışında herhangi bir harfin gelmesi de izhâr-ı şefevî olarak isimlendirilmektedir. Bu şekilde oluşan tecvid kurallarının bilinmemesi veya okuyucu tarafından hatalı yapılması ya da yapılmaması sonucu okuyuş esnasında yaygın olarak görülen kıraat hatasının oluşmasına sebep olmaktadır. Burada ihfâ-i şefevî ve izhâr-ı şefevî kuralının hatalı okunması sonucu oluşan kıraat hatalarına incelenen sûrelerden örnekler verilecektir. Söz konusu hatalara şu kelimeler örnek olarak gösterilebilir:

İhfâ-i Şefevî'nin hatalı okunması: <sup>270</sup>يَعْلَمُ بِأَنَّ اللَّهَ <sup>269</sup>رَحِيمٌ رَحِيمٌ

İzhâr-ı Şefevî'nin hatalı okunması: <sup>271</sup>عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ <sup>272</sup>فَلَهُمْ أَجْرٌ <sup>273</sup>مَا مَ يَعْلَمُ . أَلَمْ يَعْلَمُ . لَمْ يَنْتَبِهْ . جَزَاؤُهُمْ عِنْدَ . رَحِيمٌ حَنَّاتٌ <sup>274</sup>

## 2.6. Kalkaleyle İlgili Hatalar

Tecvid ilminde kalkale kuvvetli bir ses duyuluncaya kadar harfin çıktığı mahrecin sarsılması anlamına gelmektedir. "ق . ط . ب . ج . د" harfleri tecvitte kalkale harfleri olarak kabul edilmektedir. Bu harflerden herhangi birisi kelimenin ortasında veya sonunda aslen veya vakıf sebebiyle sakın olarak bulunurlarsa kalkale yapılması gerekmektedir.<sup>275</sup> Bu kuralın uygulanmasında Kur'an okunuşu esnasında yaygın olarak hataların yapıldığı görülmektedir. Bu yapılan yaygın hatalara söz konusu olan sûrelerden şu yerler örnek olarak gösterilebilir:

Kalkale yapılması gereken harfin kalkale yapılmadan okunması: <sup>276</sup>يَجِدُكَ . تَنْهَرُ <sup>277</sup>رَدْدَانَاهُ <sup>278</sup>صَدْرَكَ <sup>279</sup>إِفْرَأْ . خَلْقَ . عَلَقَ . رَبِّكَ الرَّجْعَى . بِالتَّقْوَى . سَنَدُجٌ . وَسَجْدٌ . وَقَتْرَبٌ <sup>280</sup>لَيْلَةَ الْقَدْرِ . آذْرِيكَ . لَيْلَةَ الْقَدْرِ . مَطْلَعِ الْفَجْرِ <sup>281</sup>عَدْنِ <sup>282</sup>ضَبْحًا . قَدْخَا <sup>283</sup>رَدْدَانَاهُ <sup>284</sup>ضَبْحًا . نَعْمًا . فَوْسَطُنَ . لَكْتُودٌ . لَشْهَيْدٌ . لَشْدِيدٌ <sup>285</sup>آذْرِيكَ <sup>286</sup>كَالْفَرَّاشِ الْمَبْثُوثِ <sup>287</sup>بِالصَّبْرِ

Kalkale ile okumada önemli olan konulardan birisi kalkale kuralını uygularken doğru bir şekilde uygulamak, özellikle kalkale yapılan harfe hareke vermekten kaçınmaktır. Bu şekilde doğru bir okuyuş ile hataya düşmekten kurtulmak gerekmektedir. Ayrıca kalkale harfi geldiğinde sıfatın

<sup>269</sup> el-Alak 96/14.

<sup>270</sup> el-Âdiyât 100/11.

<sup>271</sup> el-Beyyine 98/8.

<sup>272</sup> et-Tîn 95/6.

<sup>273</sup> el-Alak 96/5, 14, 15.

<sup>274</sup> el-Beyyine 98/8.

<sup>275</sup> Kalkale ile ilgili bilgi için bk. Mekki b. Ebû Tâlib, *er-Ri'âye*, 124; İbnü'l-Cezerî, *et-Temhîd*, 101; Çetin, *Kur'an Okuma Esasları*, 191-193.

<sup>276</sup> ed-Duhâ 93/6, 9.

<sup>277</sup> et-Tîn 95/4, 5.

<sup>278</sup> el-İnşirâh 94/1.

<sup>279</sup> el-Alak 96/1 (vakıf halinde), 2 (vakıf halinde), 3, 8, 12, 18, 19.

<sup>280</sup> el-Kadr 97/1, 2, 3, 5.

<sup>281</sup> el-Beyyine 98/8.

<sup>282</sup> el-Âdiyât 100/1, 2, 3, 4, 5, 6 (vakıf halinde), 7 (vakıf halinde), 8 (vakıf halinde).

<sup>283</sup> el-Kâria 101/3, 10; el-Hümeze 104/5.

<sup>284</sup> el-Kâria 101/4.

<sup>285</sup> el-Asr 103/3.

tam anlamıyla harfte ortaya çıkarılabilmesi için okuyuş esnasında kuvvetli bir ses çıkıncaya kadar mahrecin sarsılması gerektiğinden mahrece bir baskı uygulamak gereklidir. Aksi takdirde kalkale sıfatı oluşmayacak ve hatalı bir okuyuş sergilenmiş olacaktır.

## Sonuç

Kur'ân'ı Kerîm indirilmesiyle birlikte tilavet edilmeye başlanan, eğitim ve öğretimi hiç ara verilmeden devam eden bir kitaptır. Kur'an'ın öğrenilmesi ve okunması titiz ve dikkatli bir çalışma sonucunda gerçekleştirilmektedir. Özellikle ilk öğrenme esnasında doğru ve kurallara uygun bir şekilde öğrenilmesi sonraları hem okumanın gelişmesine katkı sağlayacak hem de âyet ve sûrelerin okunmasında ve ezberlenmesinde kişiyi hataya düşmekten kurtaracaktır.

Kur'ân'ın okunması esnasında yapılan hatalar tecvid ve kıraat ilminde lahn olarak adlandırılmaktadır. Yapılan her türlü kıraat hatası genel manada lahn olarak isimlendirilirken, hatanın boyutu itibariyle de lahn iki kısımda incelenmektedir. Genel olarak herkesin anlayabileceği hatalar lahn-i celî; tecvid ve kıraat ilminde daha mahir olan kişilerin anlayabileceği hatalar ise lahn-i hafî olarak isimlendirilmektedir. Açık ve belirgin okuyuş hatası olan lahn-i celî'den kişinin okuyuşunu koruması farz-ı ayn; gizli okuyuş hatası olan lahn-i hafî'den koruması ise vacip veya müstehap olarak kabul edilmektedir. Bu bağlamda kişi tilâvet esnasında hataya düşmemek için çaba sarf etmeli ve okuyuşunu hatadan korumalıdır.

Kur'an okumayı öğrenen her insan devamında Kur'an'dan bazı bölümleri veya sûreleri ezberlemektedir. Hiç şüphe yoktur ki bu ezberlenen sûrelerin içerisinde ve ilk sıralarında Duhâ ve Hümeze arasındaki sûreler de bulunmaktadır. Her kademedeki ilim talebesi veya Kur'an okumayı öğrenen her kişi bu sûreleri muhakkak ezberlemektedir. Özellikle bu sûrelerin ezberlenmesi aşamasında veya ezberledikten sonra okunması aşamasında oluşabilecek hatalı okuyuşlara dikkat etmek gerekmektedir. Okuyucunun dikkatsizliği, tecvid kurallarının bilinmemesi ya da uygulanmaması gibi sebeplerle oluşabilecek hataları yapmamaya çaba sarf edilmelidir.

Söz konusu sûrelerin okunuşuna bakıldığında özellikle harflerle ilgili, harekeyle ilgili, medle ilgili veya çeşitli tecvid kurallarıyla ilgili hataların yapıldığı görülmektedir. Bu sûrelerde harflerle ilgili yapılan hataların harfin hatalı bir şekilde okunması, râ harfi gibi özel duruma sahip harflerin hatalı okunuşu, peltek harfin keskin harf gibi veya tam tersi bir okuyuşun yapılması, harfin kalın veya ince okunmasında hata yapılması veya harfin hafif edilerek hiç okunmaması gibi durumlarda ortaya çıktığı görülmektedir. Harekeyle ilgili hatalar ise harekenin yanlış okunması, şeddenin hatalı okunuşu veya sakin bir harfin harekeli bir harfmış gibi okunmasıyla yapılan hatalar olarak göze çarpılmaktadır. Med ile ilgili hatalar da hem medd-i tabîi hem de fer'î medlerin okunuşunda yapılan hatalardır. Bu tür hatalar da uzatma yapılması gereken yerin uzatılmadan okunması veya tam tersi durumlarda ya da fazladan uzatma yapılan okuyuşlarda meydana gelen hatalardır. Ayrıca yine bu sûreler özelinde bazı tecvid kurallarının uygulanmasında da hataların yapılabildiği görülmektedir. Özellikle tenvin ve sakin nûn, sakin mîm, kalkale gibi kuralların hatalı olarak yapıldığı veya hiç yapılmadığı yerler okuyuş esnasında ortaya çıkabilmektedir.

Özellikle incelemeye tabi tuttuğumuz sûreler özelinde yukarıda bahsettiğimiz okuyuş hatalarının türleri çalışmamızda ele alınmaya gayret edilmiştir. Bu manada yaygın olarak hatalı okunan kelimeler de çalışma içerisinde gösterilmiştir. Sûrelerin okunması esnasında bu tür hataların yapılmaması için büyük ölçüde gayret gösterilmelidir. Okuyucu bu tür hatalara düşmemek için tüm dikkatini kıraatine vermeli ve hatasız bir okuyuş için tecvid kurallarının öğrenilerek sûrelerin okunuşunda uygulanmasının en önemli etken olduğunu unutmamalıdır. Ayrıca okuyuşta hataya düşmemek için kuralların öğrenilmesi açısından tecvid ve kıraat ilminde uzmanlaşmış hocalardan mutlaka dersler alınmalı, tecvid kurallarının doğru uygulama şekilleri öğrenilmelidir.

## Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Abdulhamîd, Suâd. *Teysîru'r-Rahmân fî Tecvîdi'l-Kurân*. 1 Cilt. Mısır: Dâru't-Takvâ, 1. Basım, 2009.

Ali el-Kârî, Ebû'l-Hasen Nûrûddîn Alî b. Sultân Muhammed el-Kârî el-Herevî. *el-Minehu'l-fikriyye bi-şerhi'l-Muqaddimetil-Cezeriyye*. thk. Üsâme Atâyâ. Dimeşk: Dâru'l-Gavsânî, 2. Basım, 2012.

Âl-i Nasr, Muhammed b. Musa. *Kur'an Tilavetinde Yaygın Hatalar Fâtîha Sûresi Örneği*. çev. Nihat Temel. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1. Basım, 2021.

Âsım Efendi. *el-Okyânûsû'l-Basît fî Tercemetil-Kâmûsi'l-Muhît Kâmûsû'l-Mûhît Tercümesi*. çev. Mustafa Koç-Eyyüp Tanrıverdi. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2013.

Ateşyürek, Remzi. "Kur'ân Tilâvetinde Yaygın Hatalar (Sâd, Dâd, Tâ ve Zâ Örneği)". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 31 (2011), 157-175.

Ateşyürek, Remzi. "Yasin ve Mülk Sûrelerinde Görülen Yaygın Kırâat Hataları". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 16/3 (2016), 189-209.

Benli, Abdullah. *Hafs Rivâyetiyle Âsım Kıraatinin Tecvîd Kuralları*. Kayseri: Tezmer, ts.

Cankurt, Fatih. "Kısa Sûreler Özelinde Namaz Kırâatinde Lahn". *Turkish Academic Research Review* 8/4 (2023), 1577-1600.

Cevherî, Ebû Nasr İsmâîl b. Hammâd el-. *Tâcü'l-luğa ve şîhâhu'l-'Arabiyye*. thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l İlmi'l Melâyîn, 2. Basım, 1979.

Çetin, Abdurrahman. *Kur'an Okuma Esasları*. Bursa: Emin Yayınları, 6. Basım, 2008.

Çetin, Abdurrahman. "Lahn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 27/55-56. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Çetin, Abdurrahman. "Tecvid". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 40. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Çetin, Abdurrahman. "Tilâvet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 41. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî. *et-Taḥdîd fî'l-itḳân ve't-tecvîd*. thk. Gânim Kaddûrî Hamed. 1 Cilt. Umman: Dâru Ammâr, 1. Basım, 2000.

Güneş, Kadir. *Arapça - Türkçe Sözlük*. İstanbul: Mektep Yayınları, 2010.

Gürkan, Menderes. "Zelletü'l-Kârî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/225-227. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Halîl b. Ahmed, Ebû Abdurrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*

- Muretteben alâ Hurûfi'l-Mu'cem.* thk. Abdulhamîd Hendâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 2003.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvînî el-Hemedânî. *Mu'cemü mekâyisi'l-luğa.* thk. Abdusselam Muhammed Harun. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ceyd, ts.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab.* 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-âşr.* thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf el-Cezerî. *et-Temhîd fî 'ilmi't-tecvîd.* thk. Gânim Kaddûrî Hamed. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2001.
- Karaçam, İsmail. *Kur'an-ı Kerîm'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 30. Basım, 2016.
- Karakılıç, Celâleddin. *Tecvîd İlmi Kur'an'ı Kerîm Okuma Kâideleri,* 2013.
- Kârî, Abdülazîz b. Abdülfettâh el-. *Kavâidü't-Tecvîd alâ Rivâyeti Hafs an Âsım b. Ebi'n-Necûd.* Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 2002.
- Kaya, Sedat. "Kur'an Tilâvetinde Lahn Olgusu ve Fatıha Suresindeki Yansıması". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 1/10 (2021), 63-71.
- Mekkî b. Ebû Tâlib, Ebû Muhammed Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *er-Ri'âye li-tecvîdi'l-kırâ'e ve tahkîki lafzi't-tilâve.* thk. Ahmed Hasan Ferhât. Ürdün: Dâru Ammâr, 3. Basım, 1996.
- Muhammed Mekkî, Muhammed Mekkî Nasr el-Cüreysî. *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd fî İlmi't-Tecvîd.* thk. Tâhâ Abdurraûf Saîd. Mektebetü's-Safâ, 1. Basım, 1999.
- Pakdil, Ramazan. *Ta'lim Tecvid ve Kıraat.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 18. Basım, 2020.
- Saçaklızâde, Muhammed b. Ebî Bekr el-Mer'aşî. *Cühdü'l-muqıl.* thk. Sâlim Kaddûrî el-Hamed. Umman: Dâru Ammâr, 2. Basım, 2008.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-. *el-İtkân fî ulûmi'l kur'ân.* thk. Şuayb el-Arnaût. 2 Cilt. Kahire: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvid İstılahları.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 3. Basım, 2013.



# Avusturya'da Yaşayan Müslümanlarda 7 Ekim Sonrasında İslamofobi Algısı\*

Kenan SEVİNÇ\*\*

Selahattin AKTİ\*\*\*

Yasin TECER\*\*\*\*

**Öz:** Bu çalışma, Avusturya'da yaşayan Müslüman Türklerin, 7 Ekim 2023 olayları sonrası İslamofobik vakalardaki artışa dair algılarını, algılanan İslamofobi düzeylerini ve İslamofobik vaka çeşitlerindeki artışa ilişkin algıları ele almaktadır. Araştırmada, Avusturya'da yaşayan Müslüman Türklerin İslamofobi algılarının betimlenmesi amaçlanmıştır. Veriler tarama tekniği ile toplanmıştır. Hazırlanan çevrimiçi anket formu, kolay örnekleme (convenience) ve kartopu örnekleme yöntemiyle bulunan katılımcılara ulaştırılmıştır. Araştırmaya Avusturya'da yaşayan 18 yaş üstü Müslüman Türkler katılmışlardır. Veriler Eylül-Ekim 2024'te toplanmış ve toplam 343 kişi araştırmaya dâhil olmuştur. Katılımcıların %71'i erkek ve yaş ortalaması 38'dir. Araştırmada katılımcıların algılanan İslamofobi düzeyleri ölçülmüş ve bunun yaş ve sosyo-ekonomik düzey ile anlamlı korelasyon gösterdiği, cinsiyet, eğitim düzeyi ve dindarlıkla anlamlı ilişki göstermediği tespit edilmiştir. Katılımcılarda, örnek vaka türlerinden "parmakla işaret edilme, gösterilme" hariç olmak üzere tümünde artış olduğuna dair bir algı olduğu bulgulanmış, her üç katılımcıdan ikisinin, 7 Ekim sonrasında medya ve siyasi söylemlerde Müslüman ve İslam karşıtlığında artış olduğuna dair bir algıya sahip oldukları ortaya konulmuştur.


**Anahtar Kelimeler:** 7 Ekim, Avusturya, Müslüman, Türk, İslamofobi.


## Perceived Islamophobia after October 7 among Muslims Living in Austria


**Abstract:** This study addresses the perceptions of Muslim Turks living in Austria regarding the increase in Islamophobic incidents following the events of October 7, 2023, their perceived Islamophobia levels, and their perceptions regarding the increase in the types of Islamophobic incidents. The study aimed to describe the perceived Islamophobia levels of Muslim Turks living in Austria. The data were collected using the survey technique. The prepared online survey form was delivered to the participants found through convenience sampling and snowball sampling methods. Muslim Turks living in Austria over the age of 18 participated in the study. The data were collected in September-October 2024, and a total of 343 people were included in the study. 71% of the participants were male and the average age was 38. The participants' perceived Islamophobia levels were measured in the study, and it was found that this showed a significant correlation with age and socio-economic level, but did not show a significant relationship with gender, education level, and religiosity. It was found that there was a perception among the participants that there was an increase in all of the sample case types except "pointing the finger, pointing", and it was revealed that two out of every three participants had a perception that there was an increase in anti-Muslim and anti-Islam sentiment in the media and political discourses after October 7.

**Keywords:** October 7, Austria, Muslim, Turkish, Islamophobia.

\* Bu araştırma, *Interkulturelle Studentenvereinigung Wien* tarafından desteklenmiştir.

\*\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye. kssevinc@gmail.com,  ORCID: 0000-0002-6726-9827.

\*\*\* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Türkiye, selakti@comu.edu.tr,  ORCID: 0000-0001-5464-8740.

\*\*\*\* Doktora Öğrencisi, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, yasintecer@hotmail.com,  ORCID: 0000-0002-5199-7803.

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution

## Giriş

Doksanlı yıllarda başlayıp 11 Eylül olaylarından sonra tırmanışa geçen İslamofobi, kısaca İslam’a veya Müslümanlara yönelik dışlayıcılık, ayrımcılık, nefret, fiziki veya psikolojik şiddet olarak tanımlanabilir (Lee vd, 2009). İslamofobi, dünyanın birçok yerinde Müslümanların hayatlarını olumsuz etkilemekte, fiziki bütünlüklerine veya mülklerine zarar verilmesinden psikolojik iyi oluş hallerinin zarar görmesine kadar geniş bir yelpazede onlara etki etmektedir. Müslümanların İslamofobik eylemlere ve söylemlere maruz kalmaları için bir yönünü oluştururken, Müslümanların İslamofobiye ilişkin algıları meselenin diğer yönünü oluşturmaktadır. Dışlanma veya ayrımcılığa maruz kalma hissi insanlar üzerinde önemli psikolojik etkilere neden olmaktadır ki “algılanan İslamofobi” (Perceived Islamophobia) düzeyi, bireylerin gündelik yaşamında, yaşam doyumundan hayat memnuniyetine kadar birçok psikolojik değişkenle ilişkilidir (Kunst vd, 2013). Bu nedenle İslamofobinin tırmanışta olduğu bölgelerde Müslümanların algılanan İslamofobi düzeylerinin incelenmesi önem arz etmektedir.

Günümüzde dünya nüfusunun yaklaşık dörtte birini Müslümanların oluşturduğu tahmin edilmektedir. Müslüman nüfusun dörtte üçü Ortadoğu, Kuzey Afrika ve Asya Pasifik’te yer almaktadır. Bu üç bölgenin dışında en büyük Müslüman nüfus Avrupa’dadır. 2009 yılı verilerine göre Avrupa’da 43 milyon Müslüman’ın yaşadığı düşünülmektedir. Balkan ülkelerinde yerel halkların bir parçası olarak uzun zamandır varlıklarını sürdüren Müslümanlar dışında, diğer Avrupa ülkelerindeki Müslümanlar çoğunlukla göçmendir. 2016 yılı verilerine göre Avrupa Birliği ülkelerinde (çoğunlukla göçmen) Müslümanların popülasyonu 26 milyona yaklaşmıştır ki bu oran, AB üyesi ülkelerin nüfusları içinde yaklaşık %5’lik bir dilime tekabül etmektedir. Ancak bu oran, gerek yeni göçmenlerin gelmesi, gerek Müslüman nüfusun çok genç olması (Müslümanların %50’si 30 yaş altındadır), gerekse yüksek doğum oranları nedeniyle (Müslümanların doğum oranı 2,6’dır) artmaya devam etmektedir. 2050 yılı projeksiyonlarına göre Batı ve Kuzey Avrupa’da Müslümanların oranı ortalama %11 civarında olacaktır. Müslümanların en yüksek popülasyona sahip olduğu Avrupa ülkeleri Fransa (5,5 milyon), Almanya (5 milyon), İngiltere (4 milyon), İtalya (2,8 milyon), Hollanda (1,2 milyon) ve İspanya’dır (1 milyon) (Pew, 2009, 2011, 2012, 2017). Diğer Avrupa ülkelerine göre nisbeten daha az Müslüman nüfusa sahip olsa da Avusturya’da azımsanmayacak oranda Türk yaşamaktadır. Avusturya nüfusunun yaklaşık %22’sini farklı bir ülkede doğanlar oluşturmaktadır (Statistics Austria, 2024). Bundesministerium Europäische und Internationale Angelegenheiten’in 2005 yılı raporuna göre Avusturya’da yaklaşık 350.000 Müslüman vardır ve en büyük Müslüman grubu Türkler oluşturmaktadır (134.210 kişi) (BMEIA, 2024). Pew Research Center’in (2017) verilerine göre ise 2016 itibarıyla Avusturya nüfusunun %6,9’unu Müslümanlar oluşturmaktadır ve bu da 600.000 civarındadır. 2050 yılında bu oranın ortalama %10,6 olacağı tahmin edilmektedir.

Müslüman nüfusun Avrupa’da hızla artması, Avrupa’da aşırı sağ siyasetin yükselişi ve 11 Eylül sonrası olaylar, İslamofobik vakaların oranlarındaki hızlı artışı da beraberinde getirmiştir (Fekete, 2009; Minkenberg, 2013; EUMC, 2002). Günümüzde Avrupa genelinde İslam’a ve Müslümanlara yönelik olumsuz tutumlar, ayrımcılık, nefret ve şiddette artış gözlemlenmektedir. Örneğin İngiltere’de halkın %17’si, Fransa’da %33’ü, Almanya’da %50’si ve Hollanda’da %52’si

Müslümanlara olumsuz bakmaktadırlar (Noll, 2010). European Values Study'nin 2000 yılında yapılan araştırmasının verilerine göre Müslümanları komşu olarak görmek istemeyenlerin oranı ülkeden ülkeye %10 ile 20 arasında değişmektedir (FRA, 2017; Strabac ve Listhaug, 2008). Müslümanlara yönelik olumsuz tutumlar zaman zaman eyleme de dönüşmektedir. Müslümanlara yönelik eylemlere bakıldığında sözlü veya fiziki müdahalelerin olduğu görülmektedir. Bu eylemler arasında, raporlara yansıdığına göre, sözlü taciz, fiziki saldırı, Vandalizm, ırkçı söylemlerin kullanılması gelmektedir (EUMC, 2002, 2006). Avrupa'da Müslümanların önemli bir kısmını oluşturan Türkler de bu tutum ve eylemlere maruz kalmaktadırlar ki 2011-2016 arasında Türklere yönelik nefret suçlarında %20 artış gözlemlenmiştir (Anadolu Ajansı, 2017).

Avusturya özelinde bakıldığında, 11 Eylül olaylarından önce, Avusturya'da Müslümanları bir komşu olarak görmek istemeyenlerin oranı %24,7 iken, 11 Eylül'ün hemen sonrasında bu oranın %38,5'e yükseldiği görülmektedir. Avrupa Komisyonu'nun 2015 raporu, Avusturyalıların önemli bir kısmının Müslümanlarla aynı yerde çalışmaktan hoşnut olmadıklarını göstermektedir. Avusturya'da Müslümanlara yönelik olarak 2015 yılında 156 saldırı rapor edilmiştir. Aşırı sağcıların 2015 yılında 1156 ırkçı suça karıştıkları bildirilmiştir. Avusturya, Avrupa'da aşırı sağın yükselişte olduğu ülkelerin başında gelmektedir. Bununla doğru orantılı olarak da Avusturya'da İslamofobik olaylarda artış beklenmektedir (Sezgin, 2018).

Avusturya'da ırkçılıkla ilgili vakalara ilişkin Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit (ZARA, 2016) tarafından hazırlanan raporda, 2016 yılında 1107 ırkçı vaka tespit edildiği belirtilmiştir. ırkçı vakaların %44'ünde Nazi sembolleri ve sloganları kullanılmış, bu vakaların %33'ü Müslümanlara yönelik olarak gerçekleşmiştir. Uluslararası haber ajanslarının bildirdiği vakalara bakılırsa, vakaların yıllar içinde arttığı görülmektedir (Anadolu Ajansı, 2018). ırkçı ve nefret söylemleri başta sosyal medya olmak üzere medyada kendisine sıkça yer bulabilmektedir. Nitekim Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit, 2016 yılında Avusturya'da 561 nefret içerikli sosyal medya paylaşımı tespit etmiştir. ırkçı saldırılar, farklı milletlerden ve etnik gruplardan bireylere yönelik olabilmektedir, fakat bunlara en fazla maruz kalanların Müslümanlar olduğu görülmektedir. ırkçı saldırılar, sosyal medya gibi kontrolün daha zayıf olduğu alanlarda görüldüğü gibi, mevzuatla sıkı kontrol edilen ve işleyişi düzenlenen devlet kurumlarında dahi görülebilmektedir ki Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit'in raporuna göre ırkçı saldırılar polis merkezlerinde çok sık meydana gelebilmektedir (ZARA, 2016). OSCE'nin (2024), nefret suçu raporuna göre (Tablo 1), Avusturya'da polis tarafından kayıt altına alınan nefret suçlarının sayısı yıllar içinde dramatik bir biçimde artmıştır. Yıllar içinde soruşturmaya tabi tutulan nefret suçu sayılarında da benzer bir artış görülmektedir. Ancak cezalandırılan suç sayısına bakıldığında, polise kaydı yapılmış suçların yalnızca yirmide birinin ceza aldığı görülmektedir.



Tablo-1: Avusturya’da Resmi Kayıtlara Yansıyan Nefret Suçları

Yıl	Polis tarafından kaydedilen nefret suçu sayısı	Soruşturulan	Cezalandırılan
2022	5,865	3,035	272
2021	5,464	4,304	184
2020	156	436	169
2019	125	421	191
2018	307	407	208

Kaynak: OSCE (2024, 2).

Birbirinden bağımsız olarak resmi veya özel birçok kurum tarafından hazırlanan raporlarda, Avusturya’da Müslümanların ayrımcılığa ve nefret söylemlerine maruz kaldıkları ve hatta buna en fazla maruz kalan grup oldukları görülmektedir (Bkz. Amnesty International, 2009; ECRI, 2020; ENAR, 2013). Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit’in Avusturya’daki ırkçı saldırılara ilişkin 2022 yılı raporunda 1479 ırkçı vaka tespit edildiği belirtilmiş ve bunların türleri aşağıdaki gibi sıralanmıştır:

- A- **İnternet ortamında:** ırkçı hakaret içeren yorumlar, ırkçı paylaşımlar, alışveriş sitelerinde ırkçı görseller.
- B- **Kamusal alanda:** ırkçı tacizler, aşağılama
- C- **Grafiti çizerek:** Duvarlara gamalı haç çizmek, İslam karşıtı sloganlar çizmek
- D- **Mal ve hizmet alımında:** ırkçı tacizler, mal veya hizmet verirken ayrımcılık yapmak, ev kiralarından ayrımcılığa uğramak, bazı işletmelere alınmama, hizmetin geciktirilmesi, fiziksel saldırı.
- E- **Devlet kurumlarında:** Okulda ırkçı saldırı, Avusturya Ordusu’nda ırkçı saldırı, agresif ve aşağılayıcı davranış.
- F- **Poliste:** Profil oluştururken ırkçı tutum, polis şiddeti, ırkçı ayrımcılık.
- G- **Siyaset ve medya:** Siyasilerin ırkçı söylemleri, radyoda ırkçı şarkıların çalınması, medyada ırkçı söylemler.
- H- **İş yerinde:** Mobbing, dışlanma. (ZARA, 2023).

Yukarıda görüldüğü gibi, birçok sektörde, farklı biçimlerde İslamofobik söylemlere ve eylemlere rastlanmaktadır. İlgili raporda bunun en sık görüldüğü yerin internet ortamı olduğu ifade edilmiştir. İnternet ortamında özellikle çeşitli siyasal ve ideolojik oluşumlar bu söylemin üretilmesinde ve yayılmasında etkili olabilmektedir. Sevinç (2019), Avusturya’da İslamofobinin yükselmesinde siyasetin önemli bir etkisi olduğunu belirtmiştir. Nitekim Avusturya’da artan göçmen nüfusu, Avrupa genelinde olduğu gibi Avusturya’da da göçmen karşıtı bir retorik’in siyasi enstrümana dönüşmesini beraberinde getirmiştir. Göçmenlerle ilgili politikalar, siyasi partilerin söylemlerinde önemli bir yer işgal etmeye başlamış ve hatta okullarda başörtüsünün yasaklanması, İslami anaokullarının kapatılması zaman zaman gündeme getirilmiş, 2018 yılında ise bazı camiler kapatılmış ve imamlar aileleriyle birlikte sınır dışı edilmiştir.

Avrupa’da ve özelde Avusturya’da Müslümanlara yönelik tutumların olumsuz olduğu ve Müslümanlara yönelik olumsuz tutumların ve İslamofobik vakaların 11 Eylül saldırılarından ve benzer terör eylemlerinden sonra arttığı yukarıda özetlenmiştir. 7 Ekim’de Filistin’de başlayan

süreçte Batı kamuoyu İsrail yanlısı ve Filistin yanlısı olmak üzere ikiye bölünmüştür. Bu bölünmenin ve sıcak gündemin, Batı'da yaşayan Müslümanların gündelik yaşantılarına yansımalarının neler olduğu önemli bir soru işareti olarak karşımızda durmaktadır. Batılı ülkelerde bu süreçte İslamofobik vakalarda bir artış olup olmadığı ve Müslümanların gündelik yaşantılarında İslamofobi algılarının ne düzeyde olduğu merak konusudur. Ayrıca siyasetçilerin söylemlerinde ve medyada İslam ve Müslüman karşıtı söylemlerde bir artış olup olmadığı da soru işareti olarak durmaktadır. İslamofobiyle bireysel ve kurumsal mücadelede bu soruların yanıtlanması önem arz etmektedir. Bu noktada araştırmanın temel soruları şöyle sıralanabilir:

1. Avusturya'da yaşayan Müslümanlar 7 Ekim olaylarından sonra, İslamofobik vakalarda bir artış olduğunu düşünmekte midir?

2. Avusturya'da yaşayan Müslümanların İslamofobi algı düzeyleri nedir?

3. Müslümanlar ne tür İslamofobik vakalarla karşılaşmaktadırlar?

4. 7 Ekim sonrasında, siyasette ve medyada İslamofobik söylemlerde bir artış olmuş mudur?

Bu sorularla ilişkili olarak, araştırmanın hipotezleri şu şekildedir:

H1: Avusturya'da yaşayan Müslümanlarda algılanan İslamofobi düzeyi yüksektir.

H2: Katılımcıların çoğu, 7 Ekim'den sonra siyasette İslamofobik söylemin arttığını düşünmektedir.

H3: Katılımcıların çoğunluğu, 7 Ekim'den sonra İslamofobik vakalarda artış olduğunu düşünmektedir.

## Yöntem

Bu araştırmanın iki temel amacı bulunmaktadır. Bunlardan birincisi, Avusturya'da yaşayan Müslüman Türkler arasında, 7 Ekim'den sonra İslamofobik vakalarda bir artış olup olmadığına ilişkin algıları betimlemek ve ikincisi bu vakaların neler olduğunu göstermektir. Bu çalışmada, nicel araştırma yöntemlerinden tikel tarama (survey) yöntemi kullanılmış ve belirlenen hedef kitlenin tutum ve algıları betimlenmiştir. Hazırlanan çevrimiçi anket formu Avusturya'da yaşayan Müslüman Türklere ulaştırılarak doldurmaları sağlanmıştır.

## Katılımcılar

Araştırma evrenini Avusturya'da yaşayan 18 yaş üstü Müslüman Türkler oluşturmaktadır. Evrene, kısa süreli olarak Avusturya'da bulunan Müslüman Türk ziyaretçiler dâhil edilmemiştir. Örneklem yöntemi olarak seçkisiz örneklem yöntemlerinden kolay örneklem (convenience) ve kartopu (snowball) yöntemleri kullanılmıştır. Kartopu yöntemi, özel bir evrenden örneklem seçmek gerektiğinde ve örneğin bulunmasının zor olduğu durumlarda kullanılmaktadır. Oluşturulan anket formu çevrimiçi formatta Müslüman kitle ile paylaşılmıştır. Avusturya'da yaşayan araştırmacı tarafından Müslümanlarla anket formu paylaşılmış ve kartopu yöntemi ile diğer katılımcılara ulaştırılması talep edilmiştir. Ankete toplam 343 kişi giriş yapmış, ancak bunlardan 8'i onam formunu kabul etmedikleri için ankette çıkmışlardır. Anketi 335 kişi tamamlamıştır. Anket formu Türkçe

olarak hazırlanmış ve Eylül 2024’te veriler toplanmıştır.

Tablo-2: Katılımcı profili

		N	%
<i>Cinsiyet</i>	Kadın	95	28,4
	Erkek	240	71,6
	Toplam	335	100
<i>Eğitim düzeyi</i>	İlkokul mezunu	9	2,7
	Ortaokul veya dengi okul mezunu	56	16,7
	Lise veya dengi okul mezunu	159	47,5
	2 yıllık üniversite programı mezunu	35	10,4
	Üniversitede bir lisans programından mezun	51	15,2
	Yüksek Lisans (master) derecesine sahip	19	5,7
	Doktora (PhD) derecesine sahip	6	1,8
Toplam	335	100	
<i>Medeni durum</i>	Evli	272	81,2
	Bekâr	55	16,4
	Diğer	8	2,4
	Toplam	335	100
<i>Hayatın çoğu nerede geçti</i>	Avusturya’da	298	89
	Türkiye’de	30	9
	Diğer	7	2,1
	Toplam	335	100
<i>Sosyo-ekonomik düzey</i>	1	10	3
	2	37	11,0
	3	207	61,8
	4	60	17,9
	5	21	6,3
	Toplam	335	100

Araştırmaya katılanların demografik özelliklerine bakıldığında, katılımcıların çoğunluğunu (%71,6) erkeklerin oluşturduğu görülmektedir. Katılımcıların yaş ortalaması 38,02’dir (SD=10,86). Eğitim düzeyi açısından en büyük grubu lise veya dengi okul mezunları (%47,5) oluşturmaktadır. Türkiye’de yapılan din psikolojisi araştırmalarında çoğunlukla üniversite öğrencilerinin kullanıldığı ve bu nedenle de katılımcı profillerinin çoğunda yüksek öğrenimlilerin baskın olduğu (Sevinç, 2020) dikkate alındığında, bu araştırmada eğitim düzeyi dağılımının genel popülasyonu daha iyi yansıttığı anlaşılabilecektir. Medeni durum açısından bakıldığında çoğunluğu evliler (%81,2) oluşturmaktadır. Katılımcıların onda dokuzu hayatının çoğunluğunu Avusturya’da geçirmiş bireylerdir. Yaklaşık onda biri ise hayatının çoğunluğunu Türkiye’de geçirmiş ve daha sonra Avusturya’ya yerleşmiş kişilerdir. Sosyo-ekonomik düzeye bakıldığında ise beşli bir skalada (1- en düşük sosyo-ekonomik düzey, 5- en yüksek sosyo-ekonomik düzey) katılımcıların çoğunluğunun (%61,8) orta sosyo-ekonomik düzeyi işaretlediği görülmektedir. Sosyo-ekonomik düzeyin ortalaması 3,134’tür (SD=0,80).

## Ölçme Araçları

*Kişisel Bilgi Formu:* Kişisel bilgi formu, demografik değişkenleri ölçmeye yönelik sorulardan oluşmaktadır. Bu değişkenler, cinsiyet, yaş, eğitim düzeyi, medeni hal, yaşanılan yer ve sosyo-ekonomik düzeydir. Eğitim düzeyi, yedili bir skala şeklinde, ilkokul, ortaokul, lise, önlisans, lisans, yüksek lisans ve doktora düzeylerinde oluşmaktadır. Gelir düzeyi ölçülürken katılımcılara beşli bir skalada (5- en yüksek gelir düzeyi, 1- en düşük gelir düzeyi) kendilerini nerede gördükleri sorularak gelir düzeyine ilişkin algıları tespit edilmeye çalışılmıştır. Katılımcılara hayatlarının çoğunluğunu nerede geçirdikleri sorulmuş ve Avusturya, Türkiye ve diğer seçeneklerine yer verilmiştir. Bunlara ilaveten bireysel dindarlık algısını tespit etmek üzere, katılımcının dindarlık düzeyini %'li bir skalada (1- hiç dindar değilim, 2- dindar değilim, 3- orta düzeyde dindarım, 4- dindarım, 5- çok dindarım) belirtmeleri istenmiştir.

Araştırmanın başında katılımcıya bu araştırmanın Avusturya'da yaşayan Müslüman Türklere yönelik olduğu bilgisi verilmiş ve bu bilgileri teyit edenler ankete ulaşabilmiştir. Anket formu Türkçe olduğu için katılımcıların uyruklarını tespit etmek üzere ayrı bir soruya yer verilmemiştir.

*Algılanan İslamofobi Ölçeği:* Kunst ve meslektaşları (2013) tarafından geliştirilen *Algılanan İslamofobi Ölçeği* (PIS), 12 maddeden oluşmaktadır. 5'li Likert tipindeki ölçekte katılımcılar her bir soruyu 5 üzerinden puanlamaktadır. Ölçekten alınabilecek en yüksek puan 5 ve en düşük puan 1'dir. Yüksek puanlar İslamofobi algısının yüksek olduğunu göstermektedir. Ölçek iki ayrı çalışma ile geliştirilmiştir. Ölçeğin geliştirilmesi sırasında, Avrupa'da yaşayan Türk, Arap, Pakistanlı ve Faslı Müslümanlarla çalışılmıştır. PIS'in algılanan stres ve algılanan ayrımcılıkla, ayrıca etnik kimliklenme ile yüksek pozitif korelasyon gösterdiği tespit edilmiştir. Ölçek geliştirilirken, Almanya'da yaşayan Arap ve Türklere, İngiltere'de yaşayan Pakistanlılar ve Fransa'da yaşayan Faslılar katılımcı olmuşlardır. Orijinal formdaki Almanya ifadesi yerine Avusturya ifadesi tercih edilmiştir. Ölçeğin iç tutarlılık analizi sonucuna göre Cronbach Alpha değeri ,90 olarak bulunmuştur.

*İslamofobik Vaka Formu:* İslamofobi literatüründe sıkça karşılaşılan vaka örneklerinden hareketle bir form oluşturulmuş ve katılımcılardan 7 Ekim 2023 sonrasında, listelenen İslamofobik vakalardan hangilerine ne sıklıkta maruz kaldıklarını belirtmeleri istenmiştir. Her bir vaka için dört cevap seçeneği konulmuştur (azalış gözlemliyorum, değişiklik yok, artış gözlemliyorum, cevap yok/bilmiyorum). Değişiklik yok seçeneği 0, azalış gözlemliyorum -1 ve artış gözlemliyorum +1 olarak puanlanmış, cevap yok seçeneği ise *missing value* olarak girilmiştir. Her bir vaka için cevap ortalaması alınmıştır. 0 puan, vakada herhangi bir artış veya azalış olmadığına ilişkin algıyı gösterirken, 0 ile 1 arasındaki artı puanlar artış olduğuna dair algıyı ve eksi puanlar azalış olduğu algısını gösterecek biçimde yorumlanmıştır. Ayrıca bunlara ilişkin frekans grafiklerine yer verilmiştir. Bu soruya ilaveten açık uçlu bir soru sorularak, katılımcıların kendi vaka tecrübelerini yazmaları istenmiş ve yazılan tecrübeler içerik analizine tabi tutularak bulgularda raporlanmıştır. Son olarak katılımcılar, 7 Ekim'den sonra medya ve siyasetçilerin söylemlerinde İslam ve Müslüman karşıtlığında bir artış veya azalış olup olmadığını da belirtmişlerdir. Bu soru da vaka örnekleri sorusu gibi puanlanmıştır.

## Bulgular ve Tartışma

Kişisel bilgi formunda, katılımcıların bireysel dindarlık algılarını tespiti yönelik bir soruya yer verilmiştir. Bu soru beşli bir skalada katılımcının kendi dindarlık düzeyini belirtmesi şeklindedir. Buradan hareketle, *Algılanan İslamofobi Ölçeği* puanlarının ilişkili olup olmadığı incelenmiştir. Betimleyici istatistiklere bakıldığında, dindarlık düzeyinin ortalamasının 4,01 (SD=0,768) olduğu görülmektedir. Bu da katılımcıların dindar bir kitle olduğu anlamına gelmektedir. Algılanan İslamofobi düzeyinde ise puanlar Tablo-3’teki gibi çıkmıştır. Bu sonuçlar katılımcıların ortanın biraz üzerinde (M=3,35 SD=0,87) bir İslamofobi algısına sahip olduklarını göstermektedir.

Tablo-3: Algılanan İslamofobi düzeyi

	N	Min	Max	Mean	SD
Algılanan İslamofobi düzeyi	335	1,08	5,00	3,3876	,87944

Bu araştırmada ayrıca algılanan İslamofobi düzeyi ile demografik değişkenler arasındaki ilişki incelenmiştir (Tablo-4). Yaş ile algılanan İslamofobi düzeyi ilişkisine bakıldığında, yaş arttıkça algılanan İslamofobi düzeyinin azaldığı görülmektedir. Bu konuda daha önce yapılan araştırmalarda bir bulguya rastlanmamıştır. Ancak İslamofobi düzeyi ile yaş arasında pozitif ilişki olduğu bilinmektedir. Avrupa’da yapılan araştırmalarda yaşla birlikte Müslüman ve İslam karşıtlığında artış gözlemlenmiştir (Sevinç, 2019). Sosyo-ekonomik düzeye bakıldığında ise algılanan İslamofobi düzeyi ile anlamlı pozitif korelasyon gösterdiği tespit edilmiştir. Sosyo-ekonomik düzey arttıkça, algılanan İslamofobi düzeyi artmaktadır. Eğitim düzeyi ile dindarlık, algılanan İslamofobi düzeyi ile ilişkili bulunmamıştır. Dindarlık ile algılanan İslamofobinin ilişkili olup olmadığını sorgulamak, dindarlık ile sosyal kimliklenme ve dindarlık ile gruplar arası temas düzeyi arasındaki ilişki göz önünde bulundurulduğunda kayda değer bir sorgulamadır. Allport’un (1967) klasikleşmiş çalışması, önyargı ile dindarlık arasında pozitif ilişki olduğunu göstermiştir. Dindarlık düzeyi arttıkça diğer dini gruplara yönelik olumsuz tutumlar artmaktadır. Helbling (2014) yaptığı araştırmada dindar Hristiyanların Müslümanlara daha olumsuz baktıklarını tespit etmiştir. Dindarlık arttıkça sosyal kimliklenme düzeyi artmakta ve dış grup üyelerine yönelik olumsuz tutumlar da buna eşlik edebilmektedir (Saroglou ve Cohen, 2013; Ciftci, 2012). Benzer bir durumun Müslümanlar için söz konusu olup olmadığı merak konusudur. Acaba Müslümanlar dindarlık düzeyleri arttıkça kendilerinin daha fazla ayrımcılığa maruz kaldıkları gibi bir algıya mı kapılmaktadırlar? Yukarıdaki korelasyon analizi sonucu “dindarlar kendilerine yönelik daha fazla İslamofobik ayrımcılık algısına mı sahip”, “dindar oldukları için mi ayrımcılık algılıyorlar” tarzında soruları nispeten cevaplamakta ve dindarlıkla İslamofobi algısının ilişkili olmadığını göstermektedir.

Tablo-4: Algılanan İslamofobinin demografik değişkenlerle ilişkisi

		1	2	3	4	5
1. Algılanan İslamofobi	r	1				
	p					
	N	335				
2. Yaş	r	-,201**	1			
	p	,000				
	N	335	335			
3. Eğitim	r	,025	,055	1		
	p	,649	,319			
	N	335	335	335		
4. Sosyo-ekonomi	r	-,038	,037	,146**	1	
	p	,489	,502	,007		
	N	335	335	335	335	
5. Dindarlık	r	,102	-,114*	,116*	,086	1
	p	,063	,037	,034	,118	
	N	335	335	335	335	335

\* p<,01, \*\*p<,05

Araştırmanın iki temel amacından birisi, Avusturya’da yaşayan Müslümanların İslamofobi algısının düzeyini tespit etmektir ki yukarıda bunun normalin biraz üzerinde olduğu gösterilmiştir. İkincisi ise 7 Ekim’den sonra İslamofobik vakalarda bir artış olduğuna dair bir algının olup olmadığı ve hangi vakalarda artış gözlemlendiği sorusuydu. Literatürde sıkça geçen İslamofobik vaka örnekleri listelenerek, katılımcıların 7 Ekim’den sonra bunlarda bir artış gözlemleyip gözlemediklerini belirtmeleri istenmiştir. Artış yok ifadesi “-1” olarak, artış var ifadesi “+1” olarak ve bir artış veya azalış yok ifadesi de “0” olarak puanlanmıştır. Cevap yok veya fikrim yok diyenler ise *missing value* olarak kabul edilmiştir. Bu durumda her bir vaka örneğine ilişkin puanların ortalaması alındığında, artı puanlar vakada artış gözlemlendiği anlamına gelecektir. Aşağıdaki tabloda (Tablo-5) görüldüğü üzere, “parmakla işaret edilme, gösterilme” seçeneği dışındaki tüm seçenekler artı puanlanmıştır. Bu veriler, katılımcıların diğer tüm vaka örneklerinde, 7 Ekim’den sonra bir artış gözlemlendiği anlamına gelmektedir. Artışın en fazla gözlemlendiği vakalar şunlardır: “rahatsız edici düzeyde bakma ve gözleriyle takip etme” (M=0,22), “kaba davranılması” (0,20), “agresif şakalara veya laf çarpıtmalarına maruz kalma” (0,18).

Tablo-5: İslamofobik vakalarda artış düzeyleri

Vaka Örnekleri	N	Min	Max	Mean	SD
1. Rahatsız edici düzeyde bakma ve gözleriyle takip etme	301	-1	1	,22	,586
2. Parmakla işaret edilme, gösterilme	265	-1	1	-,04	,549
3. Agresif şakalara veya laf çarpıtmalarına maruz kalma	282	-1	1	,18	,612
4. Lakap takılması	273	-1	1	,10	,579
5. Hakaret etme, sinirlendirme	289	-1	1	,17	,620
6. Kaba davranılması	301	-1	1	,20	,650
7. Bir işletmede veya devlet kurumunda hizmet verilmemesi veya hizmetin geciktirilmesi	292	-1	1	,12	,577
8. Alay edilmesi	285	-1	1	,11	,602
9. Çekinik ve endişeli bir şekilde davranılması	296	-1	1	,14	,611
10. Aptal muamelesi yapılması	290	-1	1	,16	,628

11. Egzotik bulunma	258	-1	1	,06	,544
12. Fiziksel olarak uzaklaşma, mesafeli durmaya özen gösterme	293	-1	1	,16	,584
13. Fiili, fiziksel şiddete veya şiddet girişimine maruz kalma	275	-1	1	,10	,593
14. Evine veya arabasına zarar verilmesi	265	-1	1	,05	,575
15. Komşuluk ilişkilerinde uzaklaşma ve mesafe konulması	290	-1	1	,03	,602

Bu soruda, verilen vaka örnekleri haricinde, katılımcılara açık uçlu bir soru yöneltilmiş ve listede sıralananlar dışında bir İslamofobik vakaya maruz kalıp kalmadıkları sorulmuştur. Verilen cevaplar içerik analizine tabi tutulduğunda, Tablo-6’da görülen vaka türlerinin belirtildiği görülmüş ve bunlar arasında en fazla sözlü taciz veya hakaret tarzı vakalara rastlanıldığı anlaşılmıştır. Buna müteakiben, olumsuz bakma, hor görme, sıcak yaklaşmama ve Müslüman kadınlara yönelik ayrımcılık gelmektedir. Müslüman kadınların, özellikle de başörtüleri nedeniyle daha görünür olmaları, İslamofobik nefret, ayrımcılık ve dışlamaya daha fazla maruz kalmalarını beraberinde getirebilmektedir (Sevinç, 2019). Bu araştırmada da bunu destekleyen bir sonucun elde edildiği söylenebilir. Ancak kadın ve erkeklerin algılanan İslamofobi düzeyleri karşılaştırıldığında iki grup arasında anlamlı bir ilişki tespit edilememiştir.

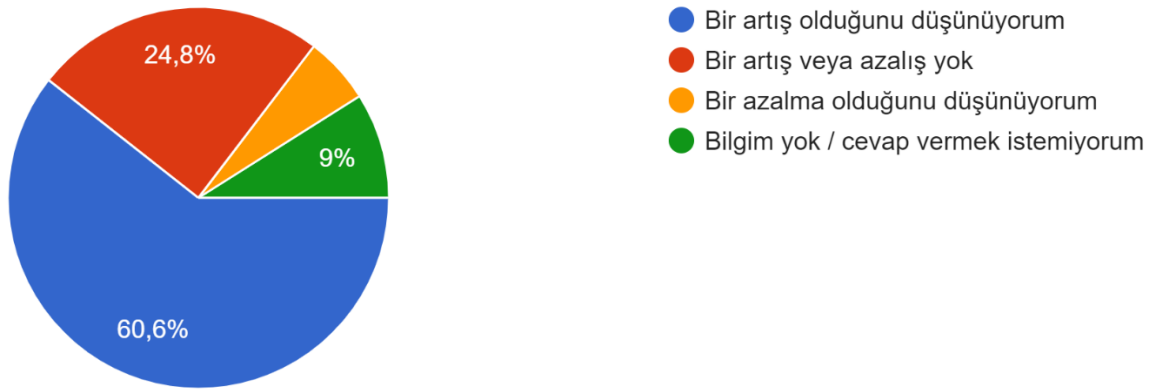
Tablo-6: Diğer vaka örnekleri

Vaka türü	Frekans	%
Sözlü taciz, hakaret	7	19,44
Olumsuz bakma, hor görülme, sıcak yaklaşmama	6	16,67
Müslüman kadınlara yönelik ayrımcılık. Başörtüsüne yönelik olumsuz tutum	6	16,67
Terörle ve şiddetle ilişkilendirme	4	11,11
Okulda ayrımcı muamele	3	8,33
Devlet kurumlarında ayrımcı muamele	3	8,33
İşe almama, işten atılma veya işyerinde mobbing	3	8,33
İslam'a veya Müslümanlara yönelik korku	3	8,33
Fiziksel şiddet	1	2,78
Toplam	36	100,00

Bu araştırmada katılımcılara, özellikle 7 Ekim 2023’ten sonrasını dikkate alarak bir artış gözlemleyip gözlemlemedikleri sorulmuştur. Bu nokta dikkate alındığında 7 Ekim olaylarından sonra bu vakalarda artış olduğuna dair algının etraflıca incelenmesi gerektiği açıktır. Buna neyin neden olduğu ve gerçekten fiili vakalarda, özellikle resmi raporlara yansımış vaka sayılarında bir artış olup olmadığı incelenmelidir. Örneğin İngiltere’de ırkçı ve Müslüman karşıtı vakaları takip eden (monitoring) sivil toplum kuruluşu Tell Mama UK, 7 Ekim 2023’ten itibaren bir yıllık sürede 4971 vaka rapor etmiştir ki bu sayı son 14 yılın en yüksek düzeyidir (Tell Mama UK, 2024). Avusturya özelinde bakıldığında ise EU Fundamental Rights Agency tarafından hazırlanan 2024 yılı raporuna göre Avrupa ülkeleri arasında İslamofobinin en yüksek olduğu ülke Avusturya’dır. 7 Ekim’den sonra Avusturya’da Türklerin %65’i İslamofobinin hedefi olmuştur (FRA, 2024). Benzer şekilde, Avrupa Komisyonu’nun ayrımcılıkla mücadele raporuna göre 7 Ekim 2023’ten sonra Avrupa Birliği’ndeki

Müslümanlara yönelik tehdit ve nefrette artış olmuştur (European Commission, 2024). Bu artışın birçok muhtemel sebebi olabilir. Ancak özellikle Avusturya'da baskın olan siyasi söylemlerin bunda etkisi olması muhtemeldir. Bu nedenle de son olarak katılımcılara, 7 Ekim'den sonra medyada ve siyasetçilerin söylemlerinde İslam ve Müslüman karşıtı söylemlerde bir artış gözlemleyip gözlemlemedikleri sorulmuştur. Bu soruya verilecek yanıtlar da bir önceki soruda olduğu gibi -1 ile +1 arasında puanlanmıştır. Aşağıdaki grafikte görüldüğü gibi katılımcıların büyük bir kısmı (%60), medyada ve siyasi söylemlerde İslam ve Müslüman karşıtlığında bir artış olduğunu düşünmektedir. Bu soruya verilen yanıtların ortalamasına bakıldığında ise 0,60 olduğu görülmektedir.

Grafik-1: 7 Ekim'den sonra medya ve siyasetçi söylemlerinde İslam ve Müslüman karşıtlığı



Tablo-7: 7 Ekim'den sonra medya ve siyasetçi söylemlerinde İslam ve Müslüman karşıtlığı

	N	Min	Max	M	SD
07 Ekim 2023'ten sonra, Avusturya'da gerek medyanın gerekse siyasetçilerin ifadelerini göz önünde bulunduracak olursanız, İslam veya Müslüman karşıtı söylemlerde bir artış veya azalış olduğunu düşünüyor musunuz?	305	-1	1	,60	,604

Yukarıdaki sonuca bakıldığında, İslamofobik vakalara maruz kalma ortalamaları en fazla ,22 çıkmışken, İslam ve Müslüman karşıtı söylemlerin arttığına ilişkin ortalama ,60 çıkmıştır ki bu, Avusturya'da yaşayan her 3 Müslümandan ikisinin siyasi bir söylem olarak Müslüman karşıtlığının geliştirildiğini veya körüklendiğini düşündüğünü göstermektedir. Bir algının bir kitlede bu kadar büyük bir oranda paylaşılması kayda değerdir. Avusturya siyasetinde dikkat çekici bir Müslüman karşıtı retorik vardır (Sevinç, 2019). 1912 yılında İslam'ın Avusturya'nın yerleşik dinlerinden biri olarak tanınmasından 2000'li yılların başına kadar Müslümanlara yönelik olumlu politikaları ile bilinen Avusturya, ülkede yaşayan Müslüman topluma karşı hoşgörülü yaklaşmıştır. 2015 öncesine kadar Müslümanların haklarını kısıtlamaya yönelik tartışmaların Avusturya siyasetinde pek fazla yer bulamadığı görülmektedir. Ancak popülist sağ söylemleriyle bilinen Avusturya Özgürlük Partisi (FPÖ), İslam'ı önemli bir siyasi söylemin parçası durumuna getirmiştir. Avusturya'da İslam'ın politik bir malzemeye dönüştürülmesini ele alan Hafez ve Heinisch (2024), Avusturya'da yükselen



İslamofobiyi siyasi söylemlerle yakından ilişkilendirmektedir. 7 Ekim’den sonra da bu söylemlerin artarak devam etmesi, Müslümanları daha fazla ayrımcılık, dışlanma ve nefretle karşı karşıya bırakma riskini beraberinde getirmektedir.

## Sonuç

7 Ekim 2023’te başlayan ve hala devam eden süreçte, dünyanın farklı bölgelerinde ülkelerin resmi ve ülke haklarının gayri resmi tepkiler geliştirdikleri görülmektedir. Avusturya devleti bu olaylarda ABD, Almanya, İngiltere ve Fransa’yla ortak bir tavır geliştirmiştir. Müslüman haklarının önemli derecede korunduğu ve İslam’ın yerleşik bir din olarak tanındığı, 11 Eylül’den sonra bariz bir İslamofobik artışın gözlemlenmediği Avusturya’da, 7 Ekim’den sonra İslamofobik vakalarda artış olup olmadığı önemli bir sorudur. Bu araştırmada bu soru iki yönüyle ele alınmıştır. Birincisi, Müslümanların İslamofobiyi algılama düzeyleri ve ikincisi de hangi vakalarda artış algıladıklarıdır. Sonuçlar, Avusturya’da yaşayan Müslümanların ortalamanın üzerinde bir İslamofobi algısına sahip olduklarını ve birçok vaka türünde artış olduğunu düşündüklerini göstermektedir. Bu artışın nedenlerinin neler olduğu, bu araştırmanın kapsamı dışındadır. Ancak, Avusturya’da İslamofobi denildiğinde, 2015’ten sonra İslamofobinin bir siyasi söylem olarak Avusturya’ya girdiği göz önüne alınarak, katılımcıların medyada ve siyasi söylemlerde 7 Ekim sonrasında bir artış gözlemleyip gözlemlemedikleri sorulmuştur. Bu soruya verilen yanıt dikkat çekicidir ve her üç Müslümandan ikisi böyle bir artışın olduğunu düşünmektedir. 7 Ekim sonrası İslam ve Müslüman karşıtı siyasi söylemin ayrıca bir araştırmada analiz edilmesi gerekmektedir.

## Kaynakça

- Allport, G. ve Ross, J.M. (1967). Personal Religious Orientation and Prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Amnesty International (2009). *Victim Or Suspect – A Question Of Colour Racial Discrimination In The Austrian Justice System*. London: Amnesty International Publications.
- Anadolu Ajansı (2017, 2 Mart). Avrupa'da Türklere Yönelik İrkçi Saldırıları Son Yıllarda Artıyor. Erişim adresi <http://aa.com.tr/tr/dunya/avrupada-turklere-yonelik-irkci-saldirilar-son-yillarda-artiyor/759523>
- Anadolu Ajansı (2018, 21 Mart). Avusturya'da İrkçi Saldırıları Artıyor, Erişim adresi <https://aa.com.tr/tr/dunya/-avusturyada-irkci-saldirilar-artiyor/1095399>
- BMEIA (2024, 11 Ekim). Muslims in Austria. Reprt by Bundesministerium Europaeische und internationale Angelegenheiten. [https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user\\_upload/Zentrale/Publikationen/muslims\\_in\\_austria.pdf](https://www.bmeia.gv.at/fileadmin/user_upload/Zentrale/Publikationen/muslims_in_austria.pdf)
- Ciftci, A. (2012). Islamophobia and Threat Perceptions: Explaining Anti-Muslim Sentiment in the West. *Journal of Muslim Minority Affairs*, 32(3), 293-309.
- ECRI (2020). *ECRI Report On Austria*. European Commission against Racism and Intolerance.
- ENAR (2013). *Racism and Related Discriminatory Practices in Employment in Austria*. Report by European Network Against Racism.

- EUMC (2002). Summary Report on Islamophobia in the EU after 11 September 2001. Report by European Monitoring Center on Racism and Xenophobia.
- EUMC (2006). Muslims in the European Union: Discrimination and Islamophobia. Report by European Monitoring Center on Racism and Xenophobia.
- European Commission (2024, 10 Ekim). Combating anti-Muslim Hatred. [https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/racism-and-xenophobia/combating-anti-muslim-hatred\\_en](https://commission.europa.eu/strategy-and-policy/policies/justice-and-fundamental-rights/combating-discrimination/racism-and-xenophobia/combating-anti-muslim-hatred_en)
- Fekete, L. (2009). *A Suitable Enemy: Racism, Migration and Islamophobia in Europe*. New York: Pluto Press.
- FRA (2017). Second European Union Minorities and Discrimination Survey: Muslims-Selected Findings. Report by FRA-European Union Agency for Fundamental Rights.
- FRA (2024). Being Muslim in The Eu. Report by European Union Agency for Fundamental Rights
- Hafez, F. & Heinisch, R. (2024). *Politicizing Islam in Austria: The Far-Right Impact in the Twenty-First Century*. Rutgers University Press. <https://doi.org/10.2307/jj.18530999>
- Helbling, M. (2014). Opposing Muslims and the Muslim Headscarf in Western Europe. *European Sociological Review*, 30(2), 242-257.
- Kunst, J.R., Sam, D.L. & Ulleberg, P. (2013). Perceived Islamophobia: Scale Development And Validation. *International Journal of Intercultural Relations*, 37, 225-237.
- Lee, S.A., Gibbons, J.A., Thompson, J.M., Timani, H.S. (2009). The Islamophobia Scale: Instrument Development and Initial Validation. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 19(2), 92-105.
- Minkenbergh, M. (2013). The European Radical Right and Xenophobia in West and East: Trends, Patterns and Challenges. In *Right-Wing Extremism in Europe*, Ralf Melzer ve Sebastian Serafin (Eds), pp. 9-33, Berlin: Friedrich-Ebert-Stiftung Forum.
- Noll, J.V. (2010). Public Support for a Ban on Headscarves: A Cross-National Perspective. *International Journal of Conflict and Violence*, 4(2), 191-204.
- OSCE (2024, 17 Mayıs). Hate Crime Report Austria. Report. <https://hatecrime.osce.org/austria>
- Pew (2009). Mapping the Global Muslim Population: A Report on the Size and Distribution of the World's Muslim Population, Report by Pew Research Center.
- Pew (2011). The Future of the Global Muslim Population: Projections for 2010-2030. Report by Pew Research Center.
- Pew (2012). The Global Religious Landscape: A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010. Report by Pew Research Center.
- Pew (2017). Europe's Growing Muslim Population, Report by Pew Research Center.
- Saroglou, V., Cohen, A.B. (2013). Cultural and Cross-Cultural Psychology of Religion. R.F. Paloutzian ve C.L. Park (Editörler), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality* (ss. 330-353) içinde. New York: Guilford Press.
- Sevinç, K., (2019). *Islamophobia in the West and Its Psychological Basis*. Bursa: Emin Kitabevi.
- Sevinç, K., (2020). International Journal for the Psychology of Religion Dergisinin 2010-2019 Yılları Arasında Yayınlanan Sayılarının Bibliometrik Analizi. *Psychology of Religion* (pp.135-157), Ankara: Nobel Yayınevi.

- Sezgin, Z. (2018). Islam and Muslim Minorities in Austria: Historical Context and Current Challenges of Integration. *Journal of International Migration and Integration*, <https://doi.org/10.1007/s12134-018-0636-3>
- Statistics Austria (2024, 14 Ekim). Zensus Volkzaehlung 2021. <https://www.statistik.at/en/services/tools/services/publikationen/detail/1789>
- Strabac, Z. ve Listhaug, O. (2008). Anti-Muslim Prejudice in Europe: A Multilevel Analysis of Survey Data From 30 Countries. *Social Science Research*, 37, 268-286.
- Tell Mama UK (2024, 4 Ekim). Tell MAMA Recorded Almost 5,000 Anti-Muslim Cases A Year On From 7 October. <https://tellmamauk.org/tell-mama-recorded-almost-5000-anti-muslim-cases-a-year-on-from-7-october/>
- ZARA (2016). *Racism Report 2016: Individual Case Report about Attacks and Structures in Austria*. Report by ZARA-Zivilcourage und Anti-Rassismus-Arbeit.
- ZARA (2023). *Racism Report 2022: Analysis of Racist Attacks and Structures in Austria*. Wien: Zivilcourage & Anti-Rassismus-Arbeit.

# Fahreddîn er-Râzî'nin Halku'l-Kur'ân Risâlesinin Kelâmullâh Tartışması Bağlamında İncelenmesi ve Değerlendirilmesi

Cumali KÖSEN\*

Mansur KOÇINKAĞ\*\*

**Öz:** Kelâmullâh meselesi, hicrî ikinci asrın başlarından itibaren müslüman araştırmacıların gündemini meşgul eden en temel meselelerden biri olup Kelâm ilminin de bu tartışmadan hareketle isimlendirildiği kabul edilir. Kelâmullâh tartışması ilk etapta ilmî şekilde zuhûr etse de mihne süreciyle beraber siyasî ve politik bir tartışmaya dönüşmüş, âlimler bu süreçten olumsuz etkilenmiş ve zamanla devletle başlatılan bu süreç bizzat siyasî otorite tarafından sonlandırılmıştır. Ancak bu tartışmanın izdüşümü tarih boyunca canlılığını devam ettirmiştir. Kelâmullâh tartışmasının en kilit noktası “kelâm” kavramını nasıl tarif edeceğinizle ilgilidir. İlk etapta kelâm, anlamlı bir yargı oluşturan ifade ve lafızlar hakkında kullanıldığı için tartışma da bu bağlamda neşvunema bulmuştur. Fakat ses ve harflerin Allah'a nispeti ciddi teolojik tartışmalara neden olacağından ötürü Mutezile, kelâmı bir sıfat olarak değil de Allah'ın cisimde yarattığı bir fiil olarak değerlendirmiştir. Bu saikle kelâmullâhın kadîm değil mahlûk ve hâdis olduğunu savunmuştur. Bu düşüncenin tam karşı kampında Ahmed b. Hanbel gibi bazı muhaddisler yer almıştır. Onlar, kelâmullâhı ses ve harflerden mürekkep kabul etmekle beraber akli argümanlarla meseleyi temellendirememişlerdir. İbn Küllâb gibi bazı âlimler ise sentezci bir yaklaşımla kelâmı; nefsi ve lafzî diye ikiye ayırmış, nefsi olanı Allah'ın sıfatı addedip kadîm kabul ederken lafzî olanı Mutezile gibi hâdis olarak nitelemişlerdir. Eşarî ve Mâtürîdî ekolü de bu yaklaşımı daha rasyonel ve makul gördüğünden aynı düşüncüyü geliştirmiş ve nihayetinde hem Allah'ın kelâm diye bir sıfatı olduğunu hem de Mutezile tarafından dile getirilen itirazlara cevap vermeye odaklanmıştır. Eşarî ekolüne mensup Râzî de araştırmamıza konu olan bu risâlesinde kelâmullâh tartışmasını Eşarî ve Mutezile ekolleri bağlamında ele alıp incelemiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Kelâm, Eşarîler, Mutezile, Kelâmullâh, Halku'l-Kur'ân, Râzî.

## The Evaluation and Analysis of Fakhr al-Dîn al-Râzî's Book of Khalq al-Qur'ân in the Context of the Kalâmullâh Debate

**Abstract:** The issue of kalâmullâh has been one of the most fundamental issues that has occupied the agenda of Muslim researchers since the beginning of the second century of the Hijra, and it is accepted that the discipline of Kalâm was named based on this discussion. Although the kalâmullâh discussion initially emerged scientifically, it turned into a political and policy-based discussion with the Mihna process, scholars were negatively affected by this process, and over time this process, which was initiated with the state, was terminated by the political authority itself. However, the reflection of this discussion has continued its liveliness throughout history. The most key point of the kalâmullâh discussion is about how to define the concept of “kalâm”. Since kalâm was initially used for expressions and words that constitute a meaningful proposition, the discussion developed in this context. However, since the attribution of sounds and letters to God would cause serious theological discussions, the Mu'tazila evaluated kalâm not as an attribute but as an act created by Allah in the body. For this reason, they argued that the word of Allah (kalâmullâh) is not eternal but created and hâdith. In the camp directly opposite this idea, there were some scholars of hadith such as Ahmad b. Hanbal. Although they accepted the word of Allah as composed of sounds and letters, they could not substantiate the issue with rational arguments. Some scholars, such as Ibn Küllâb, with a synthesizing approach, divided kalâm into two parts: the meaning (nafsi) and the wording (lafzî); they considered the spiritual as an attribute of God and regarded it as eternal, while the literal was considered as hâdith like the Mu'tazila. Since Ash'ari and Maturîdî considered this approach more rational and reasonable, they developed the same idea and ultimately focused on both claiming that Allah has an attribute called speech and responding to the objections expressed by the Mu'tazila. Razi, who belongs to the Ash'arî school, also examined the discussion of theology in the context of the Ash'arî and Mu'tazila schools in his work entitled Khalq al-Qur'ân, which is the subject of our research.

**Keywords:** Kalâm, Ash'arî, Mu'tazila, Kalâmullâh, Khalq al-Qur'ân, al-Râzî.

\*Dr. Öğt. Üye., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, cumalikosen@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0003-4245-9488

\*\*Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE, mansurkocinkag@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2589-945X

Articles in Theosophia are licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International (CC BY 4.0).

## Giriş

Naslarda yer alan bazı ifadelerin Allah'a nispeti ilk dönemden itibaren tartışma konusu olmuştur. Çünkü dinî metinlerde Allah için kullanılan bu ifadelerin, hem tenâkuz ifade eden bir durumun ortaya çıkmasına sebep olacağı hem de mükemmel bir varlık olan Allah'a hâlel getireceği dile getirilmiştir. Nitekim Allah'ın, Kur'ân'da el, yüz, gelme eylemi, tehayyüz ifade eden pek çok lafzı kendisine nispet ettiği görülmektedir. Bu ve benzeri ifadelerin insanların anladığı anlamda Allah için kullanılmayacağı neredeyse üzerinde ittifak edilen bir husustur. Sadece Mücessime ve Müşebbihe gibi ekollerin bu tür lafızları tevil etmeden Allah için kullandığı söylenebilir. Fakat onların da bir bütün olarak bu lafızları Allah için kullanmaları tenakuzdan hâlî değildir. Zira Kur'ân ve sünnette yer alan bu tür ifadeler zâhiren tearuz ihtiva etmektedir. Sözelimi Allah'ın semâda veya semânın üstünde olduğuna dair ifadeler olduğu gibi onun yerde olduğuna, şah damarından daha yakın olduğuna, nerede iseniz orada olduğuna dair ifadeler de söz konusudur.<sup>1</sup>

Haberî sıfatlar bağlamında Kur'ân'da yer alan bu tür ifadeler hicrî ikinci asrın başlarından itibaren İslâm âlimlerinin zihnini meşgul etmiş, selef döneminde yaşayan ulemâ prensip olarak Hz. Peygamber ve sahâbenin konuşmadığı meselelerde susmayı tercih ederek keyfiyetinin meçhul, bu konuda soru sorup konuşmanın da bidat olduğunu ifade etmiştir. Mücessime ve Müşebbihe düşüncesine sahip olanlar ise Allah'ı mükemmel sıfatlara sahip insan suretinde bir zât olarak telakki ederken Mutezile ve Cehmiyye gibi ekoller mümkün olduğunca ilgili ifadeleri tevil ederek meseleyi aklî düzlemde ele almışlardır. Diğer bir ifadeyle hicrî ikinci ve üçüncü asırda Mutezile başta olmak üzere âlimlerin bir kısmı, mezkûr ifadeleri tevil ederek makul bir zemine taşımaya karşın selef ulemâsı ise söz konusu meselede yorum yapmamayı tercih etmiştir.

Hicrî üçüncü asırda İbn Küllâb (ö. 240/854) gibi Ehl-i sünnet içinde yer alan bazı âlimler birtakım tevillerle meseleyi rasyonel düzlemde ele alırken hicrî dördüncü yüzyılda Eşarî ve Maturidî ile beraber Ehl-i sünnet diye isimlendirilen sevadu'l-azamın da Mutezile gibi ilgili ifadeleri tevil etmeye başladığı ve bu konuda zımnen Mutezile'nin çekincelerini haklı görerek farklı bir yöntem takip ettikleri söylenebilir.

Hicrî üçüncü asrın ilk çeyreğinde Abbasi halifelerinden Me'mun, 218/833 yılında Kur'an'ın yaratılmışlığına dair iddiayı devletin resmi doktrini haline getirmiştir. Bu dönemde meydana gelen mihne süreciyle beraber mesele ilmî olmaktan ziyade siyasî bir zemine taşınmış ve hararetli tartışmalara neden olmuştur. Siyasî baskıdan ötürü âlimlerin kahir ekseriyetinin kelâmullâhın mahluk olduğunu deklare ettiği, Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) dahil birkaç kişinin sebat ederek bu fikre karşı çıktığı aktarılmıştır.<sup>2</sup> Ne var ki kelâmullâhın mahiyeti etrafında cereyan eden tartışmaların alevlenmesi ile pek çok İslam alimi birbirini tekfir eder hale gelmiştir. Bunun bayraktarlığını maalesef pek çok meselede olduğu gibi Ehl-i hadis çizgisinde bulunan âlimler ve mihne sürecine müdahil olan Mutezile'ye mensup bazı kimseler yapmıştır.<sup>3</sup> Halbuki halku'l-Kur'ân meselesi salt nass

<sup>1</sup> Mülk 67/16-17; Tâhâ 20/5; Arâf 7/54; Kâf 50/16; Zuhuf 43/84; Fecr 89/22.

<sup>2</sup> Hayrettin Yücesoy, "Mihne", *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 30/26-28.

<sup>3</sup> Ehl-i sünnet düşüncesinin yaygın kabulüne göre bidat ehli fırkalar ve kible ehli tekfir edilmez. Bundan ötürü bu minvalde aktarılan rivâyetler zamanla farklı şekilde yorumlanmıştır. Ayrıca mihne öncesinde yaşayan âlimlerden bu konuda

merkezli bir okuma ile çözümlenebilecek bir mesele değildir. Nitekim hem Mutezilenin hem de Ehl-i hadisin düşüncelerini teyit eder mahiyette birçok ayet bulunmaktadır. Dolayısıyla mesele nassın ihtiva ettiği literal anlamların yanı sıra rasyonel düzlemde ele alınmayı gerekli kılmaktadır.

Haberî sıfatlarla veya özelde kelâmullâh ile ilgili literatürün çok geniş olduğunu kabul etmekle beraber bu çalışmada bütün bu tartışmaları ele almak gibi ağır bir yükün altına girmeden genel hatlarıyla kelâmullâhla ilgili tartışmaların geçmişten günümüze nasıl ele alındığı ve nihayetinde Fahreddîn er-Râzî (ö. 606/1210) tarafından meselenin nasıl vazedildiği üzerinde durulacak ve böylece Eşarîlerin Mutezile'ye yakın bir tutum sergileyip sergilemediği de ortaya çıkmış olacaktır. Zira Râzî'nin bu risalesinde konuyu ele alış tarzı ve Mutezile'nin delillerine hakkaniyetle yer verip meseleyi ele alması çalışmamızın temel kaynağı olmasına sebep olmuştur.

### 1. Kelam Sıfatına Dair Tartışmanın Tarihi Süreci

Kelâmullâh tartışmasının ilk defa Ma'bed el-Cüheyñî (ö. 83/702) tarafından dile getirildiğini iddia edenler olsa da büyük oranda Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742) veya Cehm b. Safvân (ö. 128/745) tarafından ilk defa İslam coğrafyasında gündeme geldiği kabul edilir. Bişr b. Gıyâs el-Merîsî'nin (ö. 218/833) bu tartışmayı teorik olarak ileri seviyeye taşıdığı, Memûn'un (ö. 218/833) hilafeti döneminde 218 yılında resmi olarak herkesin bu prensibi kabul etmesi gerektiği devlet tarafından deklare edilmiş ve bunu kabul etmeyenler ciddi zulümlere ve takibata maruz kalmışlardır. Bu süreçte Ahmed b. Hanbel gibi birkaç âlim istisna edilirse alimlerin büyük çoğunluğu tarafından isteyerek ya da zorla bu düşünce kabul edilmiştir. Devlet eliyle topluma ve alimlere zorla dikte ettirilen bu düşünceye karşı Ahmed b. Hanbel'in muhalif tavrı onun neredeyse Ehl-i sünnetin en büyük imamı seviyesine yükselmesine sebep olmuştur. Mihne diye isimlendirilen bu tartışma, Memûn döneminde başlamış, Mutasım (ö. 227/842) ve Vasık (ö. 232/847) döneminde devam etmiş, Mütevekkil (ö. 247/861) döneminde de bir müddet devam ettikten sonra bizzat devlet tarafından 234'te (849) yılında yasaklanmıştır. Diğer bir ifadeyle devlet tarafından millete zorla kabul ettirmeye çalışılan bu doktrin yine devlet tarafından ilga edilmiştir.<sup>4</sup>

Allah'ın kelâm sıfatının olup olmadığına ve mahiyetinin ne olduğuna dair tartışma Kelam disiplininin en önemli meselelerinden biri olmuştur. Öyle ki İslam'ın inanç esaslarını ele alan bu

---

aktarılan rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerekir. Zira bu rivayetlerin büyük çoğunluğu mihne süreciyle beraber alevlenen tartışmanın sonuçlarını geriye dönük temellendirme amacı gütmektedir. Ebû Hanîfe'den aktarılan "kim kelâmullahın mahluk olduğunu söylerse kafir olur" cümlesi Aliyyu'l-Kârî tarafından nankörlük anlamında anlaşılırken Şemseddîn el-Kurdî tarafından ise âhâd bir rivayet olarak değerlendirilmiş ve imamlardan aktarılan meşhur rivayete aykırı olduğu ifade edilmiştir. Zira imamlardan aktarılan meşhur görüşe göre "kible ehli tekfir edilmez." (Hüseyn b. Alî Sıgnâkî, *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001), 1/161.) Şâfiî'den de bu minvalde bir söz aktarılmış, Nevevî'nin de aktardığı üzere Şâfiî mezhebine mensup âlimlerin muhakkikleri bunu nankörlük ve nimeti küfür olarak değerlendirmiştir.<sup>3</sup> Tahâvî de kelâmullah tartışmasında kanaatini ortaya koyduktan sonra "kible ehlini tekfir etmeyiz" der (Ebû Cafer Tahâvî, *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993), 60. Şâfiî'nin bidet ehli ekollerin şahadetini kabul etmesi onları müslüman gördüğünü gösterir. O, sadece bazı Rafizîlerin yalanı mubah gördüklerinden onların rivayetlerini ve tanıklıklarını kabul etmez (Nevevî, *el-Mecmû fi şerhi'l-Mühezzeb* (Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y.), 4/254.) Dolayısıyla ekollerin tartıştığı meselelerde katî delillerin mevcut olmadığı ve bu konularda yapılan tartışmaların da gayet tabii olduğu kanaatindeyiz. Zira kesin bilginin mevcut olmadığı bir yerde Müslümanların ihtilaf etmesi kaçınılmaz bir durumdur.

<sup>4</sup> Yücesoy, "Mihne", 30/26-28.; Y. Şevki Yavuz, "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 15/371-375.

disiplinin “kelâm” diye isimlendirilmesi, bu bağlamda yapılan tartışmaların belirleyici gücüyle ilintilidir.<sup>5</sup> Bu tartışmanın çıkış sebebiyle ilgili iç ve dış etkenler bağlamında iki farklı yaklaşım söz konusudur. Bazı araştırmacılara göre bu tartışma tamamen iç dinamiklerin etkisiyle ortaya çıkmış iken kimi araştırmacılara göre bu tartışma, Yahudilerin Tevrat'ın mahluk olup olmadığına dair derin ihtilafının ve Hristiyanların Hz. İsa'nın mahiyetine dair yaptıkları tartışmanın Kelâm disiplinine etki eden bir yansımasıdır. Kanaatimizce Ehl-i kitap nezdinde cereyan eden bu tartışmanın, fetihlerle birlikte müslümanların gündemine taşınması sosyo-kültürel etkileşimin tabii bir sonucudur. Nitekim bu tartışmaların büyük oranda sonradan Müslüman olan mevâlî (Arap olmayanlar) vasıtasıyla gündeme gelmesi de bu tartışmanın kökeniyle ilgili ipucu vermektedir.

Mahiyeti hususunda ihtilaf edilse de Allah'ın mütekellim oluşu pek çok ayet ve hadiste açıkça ifade edilir.<sup>6</sup> Bunun yanı sıra ilim, kudret, hayy ve kemâl gibi sıfatları haiz olan bir zatın mütekellim (konuşan) olması aklî delillerle de ortaya konulmaktadır. Nitekim hayy, ilim ve kudret sahibi olan bir zatın “mütekellim” olmaması bir acizlik veya noksanlık ifade edeceği için aklen de Allah'ın kelim vasfına sahip olduğu kabul edilir. Çünkü Allah'ın “mütekellim” olmaması dilsiz olmasını gerektireceği gibi ilim sahibi olup onu ifade etmemek de noksanlık olarak görülür. Ayrıca her şeye gücü yeten Allah'ın konuşmaya gücünün yetmemesi de bir problem olarak kabul edilmiştir.

Kelâmulhâk tartışmasına dair problemi iyi vazedebilmek için kelimcilerin hareket ettiği öncülleri netleştirmek faydalı olacaktır. Öncelikle kelâm Allah'ın bir sıfatı mıdır? Sıfatı ise kelâm sıfatının mahiyeti nedir? Allah için kullanılan kelâm kavramı ne anlama gelir? Bu sorular bağlamında klasik kelimciler meseleyi ele alıp incelemişlerdir. Biz de öncelikle Kerrâmiyye, Mutezile, Ehl-i Hadis ve Eşarîler bağlamında konuyu genel hatlarıyla ortaya koyup ardından Râzî'nin açıklamaları bağlamında Mutezile ile Eşarîlerin görüşlerini detaylı şekilde ele alıp incelemeye çalışacağız.

### 1.1. Kerrâmiyye Ekolü

Pek çok ekol gibi Kerrâmiyye'nin de homojen bir yapı arz ettiğini söylemek zordur. Bu ekolün yaygın düşüncesine göre kelâm kavramı “söze güç yetirebilmek” iken O'nun kavli hâdis olan harflerdir. Zira onlara göre konuşmaya gücü yetene -o anda konuşuyor olmasa dahi- mütekellim ifadesi kullanılabilir. Onların düşüncesinde Allah'ın söze güç yetirmesi (kelâm) kadîm kabul edilmesine karşın sözün (kavl) kendisi hâdistir. Dolayısıyla onlar hâdis bir kısım hususların Allah'ın zatıyla kâim olmasını problemleri görmediğinden Allah'a hâdis kavli nispet etmekte sakınca görmezler.<sup>7</sup> Netice olarak Kerrâmiler kelim ve kavli arasında ayırım yaparak kelim; söz söyleme kudreti itibariyle kadîm iken ilahî zatta bulunan kavli ise hâdistir.<sup>8</sup> Öte yandan onlar, meseleyi ilahî sıfatları kabul etmenin ötesine taşıyarak teccîm ve teşbihe varan yorumlarda bulunmuşlardır.<sup>9</sup> Öyle ki Allah'a cisim

<sup>5</sup> Y. Şevki Yavuz, “Kelâm”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2022), 25/196-203.

<sup>6</sup> Bakara 2/75; Nisa 4/164; Tevbe 9/6.

<sup>7</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1977), 27, 326; Fahreddîn Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-turâsil'l-arabî, 1999), 1/44.

<sup>8</sup> Sa'duddîn Teftâzânî, *Şerhu'l-Makâsîd*, ed. Abdurrahmân Umeyra (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998), 4/145.

<sup>9</sup> Muhammed b. Abdilkerîm Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (y.y.: Müessesetü'l-Halabî, t.y.), 1/108-109; Fahreddîn Râzî, *el-İtikâdât: Fıraku'l-muslimîn ve'l-müşrikîn*, ed. Ali Sâmî Neşşâr (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, t.y.), 67.

demekle kalmamış, onun için had ve nihayetin söz konusu olduğunu, hâdislere mahal olduğunu ve arşa temas ettiğini iddia etmişlerdir.<sup>10</sup>

## 1.2. Mu'tezile Ekolü

Mutezilenin kelâmullâhın mahiyetine dair görüşü genel hatlarıyla şöyle özetlenebilir: Kelâm anlamlı olmasa dahi iki veya daha fazla harften teşekkül eden nazımdan ibarettir.<sup>11</sup> Kelâm, ses ve harflerin dizilişinden müteşekkil olması hasebiyle hâdistir. Hâdis olan bir şeyin Allah'ın zatî sıfatı olması ise muhaldir. Ayrıca kelâm; emir, nehiy ve haber şeklinde kısımlara ayrılır. Bunların ezelde Allah'a nispet edilmesi henüz hayatta olmayan insanlara yönelik hitabın gerçekleştiği anlamına gelir ki bu abestir. Bundan ötürü kelâm, Allah'ın levh-i mahfûzda, Cibrîl'de veya Hz. Peygamber'in kalbinde yarattığı bir şeydir. Diğer bir ifadeyle Mutezile "kelâmullâh"ı inkâr etmez, onu Allah'ın sıfatı değil de fiili olarak kabul eder.<sup>12</sup>

Mutezile'nin temel öncülleri ve akıl yürütmesi şu şekildedir:

- Kelâm mahiyeti itibariyle harflerden, kelimelerden ve peşi sıra gelen bir dizilişten ibarettir.
- Bu özellikte olan her şey hâdistir.
- O halde kelâm hâdistir.

Mutezile başta olmak üzere hemen hemen bütün ekoller meseleyi hem aklî hem de naklî deliller bağlamında ele alıp inceler. Fakat meselenin vuzuha kavuşması salt naklî delillerden hareketle mümkün değildir. Çünkü problemin temel kaynağı, naslarda yer alan tekellümün aklen Tanrı'ya nasıl nispet edileceğidir. Bu nedenle Mutezile naklî delillerin yanı sıra aklî argümanlara başvurarak söz konusu meseleyi şu şekilde temellendirir: İlk olarak, Allah'ın kelâm diye bir sıfatının kabul edilmesi durumunda onun da Allah gibi kadîm olması gerekir ki bu teaddud-i kudemâya (kadimlerin çokluğu) neden olur. İkincisi ezelde ma'dûma yönelik bir hitabın imkansızlığıdır. Zira hitap muhatabı gerektiren bir fiildir. Muhatabın olmadığı bir yerde hitaptan bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla Allah'ın henüz yaratılmamış insana hitap edip emir ve nehiyde bulunduğu iddiası aklî argümanlar açısından kabul edilemez. Üçüncüsü kelâmın lafızdan ibaret bir kavram olması hasebiyle tertip ve dizilişi gerektiren seslerin Allah'a nispeti mümkün olmayacağı gibi kadîm kabul edilmesi de makul değildir. Dördüncüsü kelâm mesmû', yani işitilen bir şeydir. İşitmek de hâdis bir vasıtayla gerçekleştiğine göre onun kadîm olması mümkün olmayıp hâdis ve mahlûk olduğunu gösterir. Nitekim Kâdî Abdulcebbar (ö. 415/1025) Mutezile'nin görüşünü şöyle özetler:

Kur'ân Allah'ın kelâmı ve vahyidir. O mahlûk ve muhdestir. Allah onu nübüvvetine gösterge olsun diye Hz. Muhammed'e indirmiş, helal ve haram hususunda başvuracağımız hükümlere delalet etsin diye bizim için gösterge kılmıştır... Kur'ân'ın bir kısmı bir kısma takdim edilir. Bu özellikte olan bir şeyin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü kadîm olan bir şeyde öncelik söz konusu olamaz... Kur'ân'ın tamamında bu husus söz konusudur. O mufassal surelerden ve kesik ayetlerden oluşur. Hakkında evvel, son, yarım, dörtte biri, altıda biri, yedide biri gibi nitelikler kullanılan bir şey nasıl olur da kadîm olabilir?<sup>13</sup>

<sup>10</sup> Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, 1/108-109.

<sup>11</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 371.

<sup>12</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 367.

<sup>13</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 369, 375.



Mutezile'nin kelâmullâhı mahlûk görmesindeki en temel sâik, lafız yönünden kelimayı merkeze almalarıdır. Eğer kelâm ses ve harflerden teşekkül eden bir şey ise onun kadîm olma olasılığı yoktur. Mutezile'nin ortaya koyduğu akıl yürütme biçimi kendi içinde tutarlıdır. Çünkü kelâmın bu şekilde tarif edilmesi durumunda Allah'a nispet edilmesi ve sıfat olarak kabul edilmesi pek tutarlı değildir. Nitekim Eşarîler ve Mâturîdîler Mutezile'nin eleştirilerini makul gördüklerinden kelâm kavramını farklı şekilde tarif etmek suretiyle onun kîdemini gündeme getirmişlerdir.

### 1.3. Ehli Hadis Ekolü

Mutezile'nin tam karşısında yer alan Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) gibi Ehl-i hadis tandanslı âlimlerin görüşleri ise şöyle özetlenebilir: Naslarda yer aldığı üzere Allah'ın kelimayı diye bir sıfatı vardır. Kelâmın ses ve harflerden teşekkül etmesi Allah için bu kavramın kullanılamayacağı anlamına gelmez. Bilakis Kur'an'ın hem lafız hem de manası Allah'a ait olup kelimayı da onun kadîm bir sıfatıdır. Bununla da yetinmeyen bazı muhaddisler zaman zaman lafız ve tilavetin de gayrı mahlûk olduğunu iddia etmişlerdir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'e "bir kişi tilavet mahlûk, Kur'an'a dair kullandığımız lafızlar mahlûk, fakat Kur'an gayrı mahlûk derse ne dersin" diye sorulunca bu ifadelere dahi olumsuz bir tavır takındığı görülür.<sup>14</sup> *Mesâil'*deki açıklamaları açık olsa da zamanla Ahmed'e göre lafızın ve tilavetin mahlûk olup olmadığına dair tartışmalar da yaşanmış, İbn Teymiyye (ö. 728/1328) gibi bazı âlimler onun bu konudaki görüşünü daha makul bir zemine çekmiş ve aksi görüşler büyük muhaddisler tarafından aktarılsa dahi bu tür rivayetlerin Ahmed'e nispetini doğru bulmamışlardır.<sup>15</sup> Ahmed b. Hanbel bu konuda tefrit seviyesinde meseleyi ele alarak Kur'an'ın mahlûk olduğunu iddia edenin kafir ve zındık olacağını iddia etmiş, bazı yerlerde bu konuda susan ve vâkıfa denilen kimseleri dahi tekfir etmiştir.<sup>16</sup> Halbuki Ali b. Medîni (ö. 234/848) ve Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) gibi hadis ilminde otorite kabul edilen pek çok kişinin bu konuda vakfettiği (görüş beyan etmediği) veya devlet tarafından dikte edilen görüşü kabul ettiği bilinir. Ahmed b. Hanbel'in bu konuda bu kadar aşırıya gitmesinin temel nedeni Mutezile'nin mihne sürecinde yaptıkları zulüm ve onun da bu zulümden nasibini fazlasıyla almış olmasıdır.

Ahmed b. Hanbel'e yönelik en önemli eleştiri, iddiasını aklî argümanlarla destekleyememiş olmasına rağmen bu konuda ağır ifadeler kullanmasıdır. Zira kelâm kavramını lafız ve mana bağlamında kullandığınızda Mutezile'nin dile getirdiği eleştirileri cevaplandırmanız gerekir. Maalesef bu konuda da meseleyi aklî argümanlarla temellendirememiş veya zorda kaldığı durumlarda Allah'ın kelimasının mahiyetinin farklı olduğunu belirterek meseleyi çözmeye çalışmıştır. Halbuki Allah'ın kelimasının farklı olduğuna dair iddia dahi Mutezile'nin eleştirilerinin haklı bir zemine dayandığını göstermektedir. Çünkü Mutezile ekolü, insanların anladığı ve kullandığı anlamda kelâmın Allah'a nispetini doğru bulmamış ve onu Allah'ın fiili olarak değerlendirmiştir.

Öte yandan Ahmed b. Hanbel mihnedeki tartışmasında büyük oranda kitap ve sünnet başta olmak üzere selefte bulunmayan bir kelimeyi kullanmayacağını öne sürer.<sup>17</sup> Naslarda doğrudan

<sup>14</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)* (Mısır: Mektebetü İbn Teymiyye, 1999), 356.

<sup>15</sup> İbn Teymiyye, *Mecmû'u'l-fetâvâ* (Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995), 12/361.

<sup>16</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*, 362.

<sup>17</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (oğlu Ebu'l-Faql Rivâyeti)* (Hindistan: ed-Dâru'l-ilmîyye, t.y.), 2/430.

kelâmullâhın mahluk olup olmadığı ifade edilmediği için meseleyi daha çok kendinden önceki alimlerden yaptığı alıntılarla temellendirmeye çalışır.<sup>18</sup> Burada üzerinde durulması gereken husus, fıkıh ve kelam ilminde kullanacağımız her kelimenin daha önce naslarda geçmesi temel bir şart mıdır? Bu gereklilik hangi ayet veya hadisle temellendirilebilir? Zamanla fıkıh, usûlül-fıkıh ve kelamda yerleşmiş olan kavramların yüzde kaçını naslardan hareketle tespit edilebilir? Böyle bir bakış açısından ötürü Ahmed b. Hanbel fıkıh eserlerinin yazılmasını dahi bidat görür. Bundan ötürü Şâfiî'yi (ö. 204/820), Ebû Hanîfe'yi (ö. 150/767) ve öğrencilerini bidat bir iş yapmakla itham eder.<sup>19</sup> Bununla da yetinmeyip *Muvatta'*da Malik'e ait yorumların dahi eserden çıkarılması gerektiğini önerir.<sup>20</sup> Nitekim aynı bakış açısına sahip olanlar, bir fıkıh eseri olan *Esediyye'*de rivayetler bulunmadığı için Esed b. Furât'ı (ö. 213/828) eleştirmişler, o da “sizin rivayet dediğiniz şeyler sizden öncekilerin re'yleri (yorumu) idi” diye cevap verir.<sup>21</sup> Sonuç olarak bu bakış açısı, selefi kutsallaştırıp bilgiyi ilk üç tabakanın rivayetlerine indirgemeyi ve meselelerle ilgili imal-ı fikirde bulunmamayı önerir ki bunun ilmî bir yaklaşım olduğunu söylemek zordur.

Buhârî (ö. 256/870), Ahmed b. Hanbel döneminde yaşamış olsa da halku'l-Kur'an meselesinde onunla hemfikir değildir. Aksine *Halku ef'âli'l-ibâd* adlı eserinde insanların eylemlerinden olan tilavet ve benzeri eylemlerin mahlûk olduğunu açıkça ifade eder. Nitekim Nişâbur'a gelince büyük bir kalabalık kendisini karşılmasına karşın bazı kimseler, “sakın ona kelâmla ilgili bir şey sormayın” der. Bu da onun kanaatinin daha gelmeden önce memleketinde bilindiğini gösterir. Geldiğinden kısa bir süre sonra biri, “Kurân'a dair lafzımız mahlûk mudur” diye sorar. O da “fiillerimiz mahlûktur, lafzımız da fiillerimizdendir” diye cevap verir. Diğer bir ifadeyle Kur'ân'a dair lafzımızı mahlûk gören Buhârî ile Ahmed b. Hanbel'in aynı kanaatte olduğunu söylemek zordur.

Buhârî'nin bu görüşü, kendisinden sonra Eşârî ve Maturîdî gibi Ehl-i sünnet düşüncesinin görüşüyle paralellik arz etmiş olsa dahi kendi döneminde büyük bir infiale neden olmuş ve birkaç kişi hariç neredeyse herkes onun derslerini terk etmiştir.<sup>22</sup> Nitekim bu meseleyi bağnaz şekilde ele alan Muhammed ez-Zühî (ö. 258/872), Ebû Zura (ö. 264/878) ve Ebû Hâtim (ö. 277/890) gibi Ehl-i hadisten bazı kimseler onu sert şekilde eleştirmiş ve bu tür baskılardan ötürü Nişâbur'dan çıkmaya zorlanmışlardır.<sup>23</sup> Diğer bir ifadeyle Ahmed b. Hanbel'in başlattığı ve sonrasında yukarıda ismi zikredilen âlimlerin devam ettirdiği düşüncenin kurbanlarından biri de Ehl-i hadisin çok saygı gösterdiği Buhârî'nin bizzat kendisidir. Bu kimseler rasyonel hiçbir düşünceye sahip olmadıkları gibi “lafzunâ bi'l-Kur'ân” gibi herkesin kabul etmesi gereken bir önermeye dahi tahammül edememişlerdir.

<sup>18</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*, 357-358.

<sup>19</sup> Ahmed b. Hanbel, *Mesâilü'l-İmâm Ahmed (Oğlu Abdullâh Rivâyeti)* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981), 437.

<sup>20</sup> İbn Receb Hanbelî, *Şerhu İleli't-Tirmizî* (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987), 1/345.

<sup>21</sup> Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik* (Daru'l-kütübi'l-ilmîyye, 1998), 1/273.

<sup>22</sup> İbn Hacer Askalânî, *Fethu'l-bârî fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1956), 1/490.

<sup>23</sup> Muhammed b. Ahmed Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985), 11/511.

#### 1.4. Eşarî ve Maturidî Ekolü

Eşarîlerin ve Maturidîlerin teorisi hicrî ikinci ve üçüncü asırda az da olsa bazı âlimler tarafından dile getirilmiştir. Bu görüşün öncülerinden biri olduğu için Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767) görüşüne detaylı temas etmek yerinde olacaktır. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinin bize aktarılmasında en önemli kaynaklar Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö. 189/805) zâhiru'r-rivâye denilen eserleridir. Bu eserler içerisinde de fıkıhın bütün bölümlerini içermesi hasebiyle en önemli eserler *el-Asl* ve *el-Câmiu's-sağîr* kabul edilir. *el-Asl*'de mesele şöyle ele alınır: “Ebû Hanîfe dedi ki: kişi Arapçası iyi olsa dahi namaza Farsça tekbir getirerek başlar ve Farsça kıraat okursa namazı geçerlidir. Ebû Yûsuf ve Muhammed dedi ki: Ancak Arapçası iyi değilse namazı geçerlidir.”<sup>24</sup> *el-Asl*'ın başka bir yerinde ise şöyle denilir: “Arapçası iyi olmasına rağmen biri namazda Farsça kıraat okursa ne dersin?’ diye sordum. O (Ebû Hanîfe) dedi ki: ‘Namazı sahihtir.’ Dua da olur mu diye sordum, ‘evet’ dedi. Bu, Ebû Hanîfe'nin görüşüdür.”<sup>25</sup> Her iki eserde de Arapçası iyi olan birinin Farsça kıraat okuması durumunda namazının sahîh olup olmayacağı sorulur, Ebû Hanîfe'ye göre Arapçası iyi olsa dahi böyle bir kıraatle namazının geçerli olacağı, Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre ise ancak zaruret durumunda buna müsaade edileceği ifade edilir.<sup>26</sup> Ebû Hanîfe'nin bu görüşünden döndüğüne dair bazı rivayetler söz konusu olsa da bu tür açıklamalar, zâhiru'r-rivâyede yer alan açık ifadelerle çelişmektedir. Bunun da ötesinde konunun devamında şöyle denilir: “Ebû Yûsuf ve Muhammed dedi ki: Kişi namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajlar okursa ister Arapçası iyi olsun ister olmasın namazı geçerli değildir.”<sup>27</sup> Açıkça ifade edilmemiş olsa da *el-Asl*'ın üslubuna hâkim olanlar tarafından bilineceği üzere buradan Ebû Hanîfe'ye göre geçmiş kutsal metinlerden pasaj okumanın da namazın geçerliliğine zarar vermeyeceği ve bunlarla da namazın kılınabileceği anlaşılmaktadır. Nitekim Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi*'de muhtemelen burada yer alan bilgilerden hareketle şöyle der: “Kişi namazda Tevrât, İncil veya Zebûr'dan pasajlar okursa -muharref olmayan kısımlar olduğuna emin olursa- Ebû Hanîfe'ye göre caizdir.”<sup>28</sup>

Ebû Hanîfe'nin konuyla ilgili görüşü, Eşarîlerin ortaya koyduğu teoriyle beraber düşünüldüğünde aynı perspektife sahip oldukları görülür. Zira Ebû Hanîfe, Arapçası iyi olan birinin dahi Farsça kıraat okuyabileceğini savunuyorsa kelâmullâhın manadan ibaret olduğunu düşünüyor olmalıdır. Ayrıca geçmiş kutsal metinlerle de kıraat edilmesini meşru görüyorsa Eşarîlerin, Allah'ın kelamı tek bir manadır. Arapça ifade edildiğinde Kur'ân, diğer dillerde ifade edildiğinde Tevrat, İncil veya Zebûr diye adlandırıldığına dair görüşüyle de paralellik arz eder. Nitekim Serahsî, *el-Mebsût* adlı eserinde Ebû Yûsuf ve Şeybânî'ye göre Kur'ân'ın hem lafız hem de mana açısından mu'ciz olduğunu ifade ettikten sonra şöyle der:

Ebû Hanîfe, İranlıların Hz. Selmân'a mektup gönderdiğini ve Farsçaya tercüme ederek Fatihâ'yı yazmasını istediğini öne öne sürerek konuyu temellendirir. Onlar, dilleri Arapçaya dönene kadar bu şekilde

<sup>24</sup> Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Asl*, ed. Muhammed Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 1/16; Muhammed b. el-Hasan Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr* (Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1985), 94.

<sup>25</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

<sup>26</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/16, 216; Şeybânî, *el-Câmi'u's-sağîr*, 94.

<sup>27</sup> Şeybânî, *el-Asl*, 1/219.

<sup>28</sup> Alâuddîn Kâsânî, *Bedâi'u's-sanâi* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1986), 1/113.

namazlarını kıyıyorlardı. Kişiyeye vacip olan mu'cizin kıraat edilmesidir, i'câz da manadadır... Kur'ân, kelâmullâh olup gayrı mahlûk ve gayrı muhdestir. Halbuki dillerin tamamı muhdestir. Böylece anlıyoruz ki Kur'ân belli bir dile indirgenemez. Nasıl olabilir ki Allah, farklı insanların dillerine göre inmesine rağmen şöyle demiştir: "O Kur'an, şüphesiz öncekilerin kitaplarında da vardır." (Şu'arâ: 196).<sup>29</sup>

Serahsî, bu konuyu Usûlü'l-fıkh eserinde de ele alır ve meseleyi Ebû Hanîfe'nin görüşü istikametinde delilleriyle temellendirir.<sup>30</sup> Ebû Hanîfe'nin fıkh bağlamında kullandığı cümleler ile i'câz bağlamında kendisinden aktarılan ifadeler beraber değerlendirildiğinde onun Eşarî ve Mâturidîlerin ortaya koyduğu teoriye paralel bir düşünceye sahip olduğu görülür. Bundan ötürü Ebû Hanîfe ve Eşarîler "kelâmullâh gayrı mahlûktur" deyince Ehl-i hadisin kastettiği şeyi murad etmezler. Zira onların kelâm kavramına yüklediği anlam hem Mutezile'den hem de Ehl-i hadisten farklı bir anlam ihtiva eder. Ayrıca Ebû Hanîfe'nin "Kur'ân'ı telaffuzumuz mahlûktur" diyerek onlarla aynı noktada buluştuğu görülür.<sup>31</sup>

Hicrî üçüncü asra gelindiğinde Ahmed b. Hanbel döneminde yaşayan Kerâbîsî (ö. 248/862) ve İbn Kullâb (ö. 240/854) gibi bazı âlimler, Ahmed'in ileri sürdüğü görüşün makul olmadığını düşündüklerinden daha net şekilde "Kur'ân'a dair lafızlarımız mahlûktur" dediler. Ahmed b. Hanbel zaman zaman naslarda yer almayan hiçbir kelimenin kullanılmaması gerektiğini savunduğundan ve bunu dinin temel bir ilkesi gibi gördüğünden Şâfiî'nin önde gelen Iraklı öğrencilerinden Kerâbîsî'yi dahi bidat ehli olmakla itham ederek bu sözünden ötürü onu ağır şekilde eleştirmiştir. Ahmed'in konuyla ilgili görüşü Kerâbîsî'ye aktarılnca "Bu çocuğu ne yapacağım! Kur'ân'ı telaffuzumuz mahlûk desek bidat diyor, gayrı mahlûk desek yine bidat diyor" diye tepki verir. Zira Ahmed zaman zaman prensip olarak naslarda yer almayan hiçbir lafzın kullanılmayacağına dair ifadeler kullanır, Kerâbîsî de bir anlamda onu küçümseyerek ne dediğini bilmiyor diye eleştirir.<sup>32</sup> Kerâbîsî'den sonra Haris el-Muhâsibî (ö. 243/857) ve özellikle de İbn Kullâb meseleyi daha sistematik ele almış ve sonrakilere de önemli bir miras bırakmıştır. İbn Kullâb'a göre kelâm denilince hem lafız hem de mana ilk etapta akla gelse de hakikatte kelâm sadece manadan ibarettir, lafza kelam denilmesi ise mecâzî bir kullanımdır. Böylece o ilk defa kelâm-ı nefsî ve kelâm-ı lafzî ayrımını yaparak nefsî olanı mana kabul edip kadîm diye nitelemiştir. Bundan ötürü ona göre Allah, Arapça veya başka bir dille konuşmamıştır, O'nun kelamı nefsinde kâim olan ve tecezziye kabil olmayan tek bir manadır. Bu kelam Arapça ifade edildiğinde Kur'ân, diğer dillerde ifade edilince İncil ve Tevrat gibi farklı şekilde ortaya çıkmıştır.<sup>33</sup>

Bakillânî (ö. 403/1013), kelamı "nefiste kâim olan mana" diye tarif ettikten sonra bu mananın kesik ses ve dizilen harflerle tabir edileceğini ifade eder. Bazen de işaret, rumuz ve yazı diliyle ifade edileceğini belirtir. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere göre kelâm kavramı ilk etapta nefiste kâim olan mana için kullanılırken onu ifade etmek için ses ve harfler, zaman zaman da işaret ve yazı gibi araçlar istimal edilir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'e göre Allah ses ve harflerle konuşurken Eşarîlere göre

<sup>29</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993), 1/37.

<sup>30</sup> Muhammed b. Ahmed Serahsî, *el-Usûl* (Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.), 1/281.

<sup>31</sup> Ebû Hanîfe, *el-Fıkhü'l-ekber* (Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü'l-furkân, 1999), 20.

<sup>32</sup> Sıbtu İbni'l-Cevzî, *Mirâtu'z-zamân fi tevârîhi'l-a'yân* (Dimaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013), 15/153.

<sup>33</sup> Ebû Yalâ Ferrâ, *el-Udde fi usûlil-fıkh* (b.y.: y.y., 1990), 1/185.

Allah, nefsinde kâim olan manayla konuşur. Onların ses ve harflere dökülmesi ise mahlûk olup Allah'ın zatıyla kâim değildir.<sup>34</sup>

Eşarîler ve Maturidîler hicrî üçüncü asırda yaygın şekilde kelâm sıfatının lafızlar bağlamında ele alındığından ötürü pek çok problemin ortaya çıktığını, fakat mana olarak kabul edilmesi durumunda hem Allah'a kelâm sıfatının nispetinin mümkün olacağını hem de Mutezile tarafından dile getirilen bütün itirazların boşa çıkacağını düşünmüş olmalıdır. Diğer bir ifadeyle onlar, akli argümanlar bağlamında Mutezile'nin tutarlı olduğunu gördüklerinden fakat Ahmed b. Hanbel'in ulaştığı sonucu kabul etmelerine rağmen argümanlarını zayıf bulduklarından sentezci bir yöntemle İbn Kullâb'ın ortaya koyduğu teoriyi geliştirip İslam düşüncesinde yerleşmesini sağlamışlardır. Böylece hem Allah'ın kadîm bir sıfatı olarak kelâmı ispat etmiş hem de Mutezile'nin kelâmulâhın hâdis ve mahlûk olması gerektiğine dair iddiasını reddetmişlerdir. Netice olarak Eşarîlere ve Maturidîlere göre kelâm manadır, lafızlarda yer alan emir, nehiy ve haber ise o medlûlü ifade eden ibareler ve göstergelerdir.<sup>35</sup> Bu nedenle Mutezile'nin öne sürdüğü argümanlar Ahmed b. Hanbel'in aleyhinde kullanılsa da Eşarîlerin ve Maturidîlerin aleyhinde kullanılması pek mümkün değildir. Bu bağlamda konunun devamında detaylarıyla ele alınacağı üzere Mutezile ve Eşarîler arasındaki tartışma konusu kelâmın mahiyetine ve kelâm-ı nefsi diye bir şeyin var olup olmamasına dairdir.

## 2. Halku'l-Kur'ân Risalesinde Kelâmulâh Meselesi

Fahreddîn er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mutezile ve Ehli's-sünne* adlı eserinde kelâmulâh meselesini kısa bir giriş ve iki alt başlıkta (fasılda) ele alır. Girişte Allah'ın kelâm sıfatını ve Kur'ân'ın Allah'ın kelâmı olup olmadığına Kerrâmiyye, Eşarîlere ve Mutezilîye göre ele alacağını belirtir.<sup>36</sup> O birinci alt başlıkta “kelâmın hakikatini”, diğer bir ifadeyle kelâmın mahiyetini ve neye kelâm denileceğini, ikinci alt başlıkta ise “Allah'ın Mütakellim Oluşunun İspatı”nı konu edinir. Râzî'nin bu risalesinin, müstakil bir girişe sahip olması ve girişte bu risaleden müstakil bir eser olarak bahsedilmesi önemli bir ayrıntıdır. Bilahare risalede yer alan ifadelerin tamamı, Râzî'ye ait *Kitâbu'l-Erbaîn* adlı eserin 17. Meselesinde mevcut olduğu tarafımızca tespit edilmiştir.<sup>37</sup> Bu durumda bir âlimin, mezkûr kitabın ilgili bölümüne bir mukaddime ekleyerek onu müstakil bir eser haline getirmiş olabileceği gibi Râzî'nin de önce bu risaleyi müstakil şekilde kaleme aldığı, bilahare aynı konuyu tekrar etmemek için *el-Erbaîn* adlı eserine eklediği söylenebilir. Her iki varsayıma göre de burada yer alan bilgilerin Râzî'ye ait oluşu hususunda herhangi bir problem söz konusu değildir.

Bu çalışmamızda risâlenin genel şemasına bağlı kalmakla beraber Râzî'nin genel yaklaşımına dair önemli bazı bilgilere yer vererek meseleyi ele alıp değerlendirmeye çalışacağız. Râzî, Eşarîlerin yaygın düşüncesine uygun şekilde kelâmın ses ve harflerden mürekkebe olduğunu kabul etmez. Zira kelâmın böyle kabul edilmesi durumunda Mutezile'nin kendi iddialarında tutarlı olduğunun

<sup>34</sup> Ebu'l-Hasan Eşarî, *el-Luma'* (Ebû Zaby: Dâru'l-Hukemâ, 2021), 127 vd.; Muhammed b. Tayyib Bakillânî, *et-Takrîb ve'l-irşâd* (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1998), 1/316.

<sup>35</sup> Ebû Mansûr Mâturîdî, *Tevilâtü'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmiyye, 2005), 3/420.

<sup>36</sup> Fahreddîn Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mutezile ve Ehli's-sünne* (Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992), 51.

<sup>37</sup> Fahreddîn Râzî, *Kitâbu'l-Erbaîn fî usûliddîn*, ed. Ahmed Hecâzî es-Sakâ (Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986), 1/244-258.

farkındadır. Bundan ötürü Hanbelîlerin, kelimayı hem ses ve harf olarak tarif etmesini hem de onu kadîm kabul etmesini tenakuz ifade eden düşüncenin bir ürünü olarak görür. Ona göre kelâmullâhın ses ve harflerden teşekkül ettiğini söylemek zarûriyâtı inkâr etmek anlamına gelir. Zira Allah'ın bütün bu harfleri bir defada konuştuğunu farz edersek peşi sıra gelen bu kelimelerin ortaya çıkması mümkün değildir. O zaman işitilen şeylerin, yani peşi sıra gelen kelimelerin kadîm olması mümkün olamaz. Eğer Allah'ın peşi sıra gelen harflerle konuştuğunu farz edersek bu sesler ve harfler bizim dilimizden ve boğazımızdan geçmektedir. Bu durumda Allah'la kaim olan kelam sıfatının bize hulûl ettiğini kabul etmemiz gerekir, bu da İslam'ın en temel ilkesi olan tevhid düşüncesine zarar verir. Nitekim Hristiyanlar, Allah'ın kelimesinin Hz. İsa'ya hulûl ettiğini iddia ettiler ve bundan ötürü tekfir edildiler.<sup>38</sup> Bütün bu çekincelerden ötürü Râzî ne Mutezile ve Hanbelîler gibi kelamın ses ve harflerden teşekkül ettiğini savunur ne de Mutezile gibi kelâmullâhın hâdis olduğunu dile getirir. O, kendi düşüncesini ortaya koyarken büyük oranda Mutezile ile hesaplaşarak meseleyi vazeder ve bunu yaparken ashâbı tarafından dile getirilen bazı itirazları çürütmekten de geri durmaz.

### 2.1. Kelâm Nedir?

Kelâmın lafız ve manadan mı yoksa sadece manadan mı ibaret olduğu tarih boyunca tartışılmıştır. Râzî'ye göre insan birinden su talebinde bulunduğunda talep ifade eden lafzı kullanmadan önce iç dünyasında bir mana ortaya çıkar. Diğer bir ifadeyle kişi, önce birinden su istemeyi içinden geçirir, ardından onu lafza dökerek muhababından ister. Böylece insanın içinden geçirdiği mana ile o talebin dışavurumu için kullanılan ses ve harfler farklı şeylerdir. Nitekim (a) İnsanın içindeki talebin mahiyeti zaman ve mekâna göre değişmez. Halbuki insanın iç dünyasını yansıtan lafızlar zaman ve mekanla mukayyet olup onlara göre kipler değişir. (b) Akıl sahiplerinin tamamı “yap” fiilinin, insanın iç dünyasında mevcut olan mananın delili/göstergesi oluşu hususunda hemfikirdirler. Halbuki delil ile mana muğayir (farklı) şeylerdir. (c) Aynı şekilde “yap” emir kipinin talep ve emre delalet etmesi insanların bu kipi bu bağlamda kullanmasıyla ilgilidir. Fakat insanın içinde mevcut olan talep, bir vaz veya ıstılağa ihtiyacı olmayacak şekilde zatî ve hakîkî bir emirdir. (d) Son olarak “daraba (vurdu)” ve “yadribu (vurur)” kalıpları haberî ifadeler iken “idrib (vur)” ve “lâ tadrib (vurma)” ifadesi ise emir ve nehiy kalıplarıdır. Şayet kelimeleri vazedenler, tam aksine daraba ve yadribu ifadelerini emir-nehiy için, idrib ve lâ tadrib ifadelerini de ihbâr için kullanmış olsalardı öyle kabul edecektik. Türkçe üzerinden anlatmak gerekirse “yor” ekini şimdiki zaman, “ecek-acak” ekini gelecek zaman ve olumsuz için “ma” ekini kullanmak tamamen toplumun uzlaşısıyla gerçekleşen bir durumdur. Toplum “yor” ekini gelecek, “ecek-acak” ekini şimdiki zaman için kullanacağız diye uzlaşsaydı durum tam tersi olurdu. Diğer bir ifadeyle emir/inşa veya haber olduğunu düşündüğümüz lafızlar, kelimeleri vazeden kişilerin tutumuyla ilgili olduğu için bugünkü kullanımların tam aksine lafızların kullanımı da teorik olarak mümkündür. Fakat insanın içinde mevcut olan talebin haber diye veya haberin emir diye kabul edilmesi mümkün değildir.<sup>39</sup> Diğer bir

<sup>38</sup> Fahreddîn Râzî, *Me'âlimu Usûliddîn* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 123.

<sup>39</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 52-53.

ifadeyle lafız ve kalıplara yüklenen anlamlar uzlaşısı sonucu gerçekleşirken insanın iç dünyasında bulunan manalar zaman ve mekâna göre değişkenlik arz etmez.

Râzî, bu dört delille insanın içinde mevcut olan mana ile onların dile dökülmesi için kullanılan lafızların farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. Böylece lafızların, sadece insanın iç dünyasında bulunan manaların göstergesi ve delili olarak kullanıldığını ileri sürer. Diğer bir ifadeyle ona göre kelam insanın içinde bulunan manalardır, lafızlar ise sadece onları yansıtan ve gösteren araçlardır.<sup>40</sup>

Râzî, insanın içinde mevcut olan manalar ile lafızların farklı olduğunu ortaya koyduktan sonra mananın iradeyle aynı şey olup olmadığı sorununu ele alır. Bunu tartışmasının temel nedeni, bazı âlimlerin mana ile iradeyi aynı şey görmesi, bundan ötürü iradeden bağımsız kelam sıfatından bahsetmenin pek mümkün olmadığını iddia etmeleridir. Râzî'ye göre bu manaların iradeyle aynı şey olması mümkün değildir. Çünkü (a) Allah, iman etmeyeceğini bildiği kişiye dahi iman etmesini emreder. Allah'ın o kişinin iman etmesini irade ettiği söylenemez. Zira gerçekleşmesi imkânsız olan bir şeyi Allah'ın istediğini söylemek mümkün değildir. Râzî, özellikle bu delilden hareketle irade ile içte mevcut olan mananın/talebin farklı şeyler olduğunu ortaya koyar. (b) Bazen irade söz konusu olmadan emir, bazen de emir olmadan irade gerçekleşir. Birincisine örnek vermek gerekirse; bir idareci, Ömer'in bir şey yapması için yardımcısı Ahmed'e emir verir ve Ahmed de istememesine rağmen gidip Ömer'e bu emri aktarırsa Ahmed irade etmediği bir şeyi emretmiş olur. İkincisine örnek vermek gerekirse; köle, idareciye gidip efendisinin kendisine kötü davrandığını söyleyerek onu şikâyet eder, efendisi de kölesinin itaatkâr olmadığını ortaya koymak için idarecinin huzurunda kölesine “şunu yap” diye emrederse; efendi, gerçekleşmesini irade etmediği bir şeyi köleye emretmiş olur. Zira onun amacı, kölenin itaat etmeyen ve serkeş biri olduğunu ortaya koymaktır.

Râzî yukarıda zikredilen ve benzeri bazı örneklerden hareketle insanın içinde mevcut olan irade ile emrin/talebin farklı şeyler olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ayrıca o, zihinde mevcut olan hükmün ilim ve itikaddan da farklı olduğunu belirtir. Zira insanın hiç inanmamasına rağmen zihninde yanlış bir önerme geçirebileceğini söyler. Örneğin alemin kadîm olduğuna inanmasına rağmen zihninde kadîm olmadığını düşünebilir. Böylece o, zihinde sabit olan talebin iradeden, zihnî hükmün de ilim ve itikaddan farklı olduğunu ortaya koyar.<sup>41</sup> Ardından Râzî, “insaflı olan kişi anlayacaktır ki bu takrir ve telhîs (özet) bizden önce hiç kimseye müyesser olmamıştır” diyerek konuyu çok güzel takrir ettiğini belirtir.<sup>42</sup>

Sonuç olarak Râzî talep ve emrin insanın içinde bulunan manalar olduğunu ve bu manaların irade, kudret ve ilim kapsamında değerlendirilemeyip müstakil bir şey olduğunu, lafızların ise yazı ve işaret dili gibi- bu manaları dışa aktaran araçlar olduğunu ortaya koyduktan sonra Allah'ın mütekellim oluşunu rasyonel bir zeminde temellendirmek için bir sonraki alt başlıkta “Allah'ın mütekellim oluşunu” ele alıp inceler.

<sup>40</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 53.

<sup>41</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 53-55.

<sup>42</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 55.

## 2.2. Allah'ın Mütakellim Oluşu Ne Demektir?

Râzî, “bütün ümmet Allah için mütakellim lafzını kullanır. Ancak aynı lafzı kullanmış olsalar da mana/maksat hususunda hemfikir değildirlere”<sup>43</sup> diyerek meseleye giriş yapar ve Mutezile'nin görüşünü şöyle özetler: Mutezile, insanın tek başına yaşamayacak tarzda sosyal bir varlık olduğunu, sosyalleşmek için de meramını anlatmak üzere bir araca muhtaç olduğunu, farklı yöntemler mevcut olsa da lafzın/konuşmanın bunu gerçekleştirmede en kolay yöntem olduğunu savunur. Allah da bir şeyi irade ettiğinde veya bir şeyden hoşlanmadığında cisimlerde bu özel sesleri yaratarak meramını ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle Allah'ın mütakellim/konuşucu olmasından maksat meramını ortaya koymak için cisimde belli sesler yaratmasıdır.<sup>44</sup>

Râzî onların görüşlerini özetledikten sonra Eşarîlerden bazı âlimlerin onlara bu konuda itiraz ettiği belirtir. Onların temel itirazı, başkasıyla kâim olan bir kelimadan hareketle Allah'a mütakellim demek doğru değildir. Nitekim başkasında mevcut olan hareketten ötürü birinin hareket ettiğini söylemek tutarlı olamaz. Râzî, onların itirazına yer verdikten sonra bunun tutarlı bir eleştiri olmadığını söylemek maksadıyla bazı açıklamalara yer verir. Öncelikle bu itiraz mana açısından da lafız/lügat açısından da ele alınabilir. Mana açısından bakıldığında Allah'ın bir cisimde veya hayvanda belli sesler yaratmaya kâdir olması herkesin malumudur. Ayrıca Allah'ın, bu sesleri kendi iradesinin ve hoşlanmadığı şeylerin göstergesi olarak ortaya koyması imkânsız değildir. Râzî her iki önermeden hareketle mana açısından yapılan itirazın yersiz olduğunu söyler. Lügat açısından bakıldığında ise başka bir cisim üzerinde gerçekleşen bir şeyin Allah'a nispeti mümkün müdür? Râzî sözlük açısından da bunun kullanılabilirliğini belirterek “Mutezile'nin iddia ettiği anlamda Allah'ın mütakellim oluşunu biz de kabul ediyor, itiraf ediyor ve hiçbir şekilde inkâr etmiyoruz” diyerek Eşarîlerin bu konuda Mutezile ile hemfikir olduğunu belirtir.<sup>45</sup> Nitekim Tükçede de “filan müteahhit bu binaları yaptı” dediğimizde bizzat onun gelip yaptığını kastetmeyiz, aksine yapılmasına olanak sağladığı için bu eylemi ona nispet ederiz. Bundan ötürü bir şeyi yaratan, doğrudan o eylemi yapmasa dahi o eylemin yaratana nispet edilmesi dil açısından problem teşkil etmez.

Râzî, Mutezile'nin görüşüne temas ettikten sonra Kerrâmiyye'nin konuyla ilgili düşüncesine yer verir ve ardından Eşarîlerin görüşünü özetleyerek ihtilafı oldukları noktalara temas eder. Kerrâmiyye'ye göre Allah ses ve harfleri kendi zatında yaratır. Zira onlar, Allah'ın hâdislere mahal olabileceğini düşünürler.<sup>46</sup> Diğer bir ifadeyle Kerrâmiyye'nin eleştiriye tabi tutulmasının en temel nedeni, Allah'ın hâdis varlıklara mahal olabileceğine dair varsayımı ve zaman zaman O'nu bir cisim kabul edip müşebbiheyi yansıtmak şeklinde meseleyi ele almalarıdır.

Eşarîlere göre ise (a) kelâm “nefiste kâim olan manadır” ve bu mana, kudrete, iradeye, ilme ve itikada muğâyirdir. (b) Allah için bu anlamda kelâm sıfatı söz konusudur. (c) Bu mana kadîmdir. (d) Kelâm tek bir manadan ibaret olmasına rağmen emir, nehiy, haber, istihbâr ve nidâ diye isimlendirilir. Eşarîlere nispet edilen temel bu dört görüş hususunda Mutezile ve Kerrâmiyye farklı

<sup>43</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 58.

<sup>44</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 58.

<sup>45</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 59.

<sup>46</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.



düşünmektedir. Zira Râzî'nin ifadesiyle “onlar, itikad ve iradenin haricinde mevcut olan bir manayı inkâr ederler. Kabul ettiklerini farz etsek dahi Allah'ın bununla nitelenebileceğini kabul etmezler. Bunu da kabul ettiklerini varsaysak kadîm oluşunu inkâr ederler. Bunu da kabul ettiklerini farzetsek onun bir mana oluşunu inkâr ederler.”<sup>47</sup>

Râzî, yukarıda Eşarîler ile Mutezile-Kerrâmiyye arasındaki temel farklara temas ettikten sonra her bir meseleyi müstakil şekilde şöyle ele alır:<sup>48</sup>

(a) Mananın iradeye ve itikada muğâyir oluşu: Öncelikle kelam-ı nefsinin irade ve itkaddan farklı bir şey olduğuna daha önce temas edildiği için Râzî o konuyu tekrar ele almaz ve önceki açıklamalarıyla yetindiğini belirtir.<sup>49</sup>

(b) Allah'ın kelam sıfatının oluşu: Allah'ın emir ve nehyde bulunduğu dair bilgi, bütün peygamberlerden mütevâtir şekilde aktarılmaktadır. Mucizeler vasıtasıyla onların sâdık olduğu ortaya çıkınca Allah'ın emredici ve nehyedici olduğu kesinleşir. Fakat ardından emir ve nehyin lafızlara ve ibarelere dönük bir şey mi yoksa mana ve hakikate dair bir şey mi olduğu gündeme gelir. Lafız ve ibare olarak düşünülse dahi gerçekte bu lafızlar medlûl ve manaların göstergeleridir. Bu mananın itikad ve iradeden farklı olduğu daha önce tespit edildiğinden ibarelerin medlûlü manadır ve Allah hakîkî anlamda bu manayla nitelenir. Böylece Allah “yap” diyerek değil, “yap” lafzının medlûlüyle tekellüm etmiş olur. Ardından Râzî, “biz bu manayı hakîkî emir ve hakîkî haber diye isimlendiririz” diyerek kendi kanaatlerini lafızlardan ziyade manadan hareketle ortaya koyar.<sup>50</sup>

Eşarîlerin yukarıda dile getirilen açıklamalarına şöyle itiraz edilir: “Peygamberlerin sözünden hareketle Allah'ın mütekellim olduğu nasıl tespit edilebilir? Halbuki nübüvvetin ispatı ancak Allah'ın mütekellim oluşuna bağlıdır.” Râzî bu itiraza yer verdikten sonra nübüvvetin sıhhatinin Allah'ın mütekellim oluşuna bağlı olmadığını söyler. Aksine bir insanın iddiasına uygun mucizelerin gerçekleşmesi, onun sâdık olduğunu gösterir. Allah'ın mütekellim oluşunu bilmemiz veya bilmememiz bundan bağımsız bir şeydir.<sup>51</sup>

(c) Kelam sıfatının kadîm oluşu: Şayet kadîm değil de muhdes olsaydı ya kendisiyle ya başkasıyla ya da mahalsiz şekilde kâim olacaktı. Şayet Allah ile kâim olsa O'nun hâdislere mahal olması lazım gelir ki bu imkansızdır. Başkasıyla kâim olması veya mahalsiz gerçekleşmesi de muhâl kabul edilir. Dolayısıyla Râzî'ye göre Allah'ın sıfatı olan kelâmın kadîm olması gerekir. Tabii ki bu durumda Mutezile'nin görüşü akla gelebilir, onlar kelâmın başkasıyla kâim olduğunu iddia etmişlerdi ve Râzî daha önce onların görüşlerini makul görmüştü. Râzî bu itirazı da ele alır ve onların görüşünün burada yaptığımız açıklamalarla ilgisi olmadığını söyler. Zira onlar, başkasıyla kâim olan kelâmı, Allah'ın ses ve harfleri yaratması şeklinde açıklamışlardı ki bunun akla aykırı olduğunu iddia etmek

<sup>47</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>48</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>49</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60.

<sup>50</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 60-61.

<sup>51</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 61.

zordur.<sup>52</sup> Fakat bizzat Allah'ın kelamının başkasıyla kâim olması hulûl anlamına gelecektir ki bunu kabul etmek pek mümkün değildir.

Râzî, ardından Eşarîler ile Mutezile arasındaki farka temas eder ve Eşarîlerin pek çoğunun niza mahalline vakıf olmadığından Mutezile'yi yanlış şekilde eleştirdiğini savunur. Eşarîler, Allah talep ve hükme delalet etmek için lafızlar yarattıysa bu lafızların medlûl ve mefhûmları olmak zorundadır. Talebe/emre delalet eden lafızların medlûlunun irade olamayacağı, habere delalet eden lafızların medlûlünün de ilim olamayacağı bizzat Râzî tarafından tespit edildiği için geriye Allah'la kâim olan sıfatlar kalmaktadır. Eşarîlere göre bu lafızların medlûlü olan manalar Allah'ın kelamı olup O'nunla kâimdir. Mutezile ise Hayy olan Allah'ın başkasıyla kâim olan bir kelamla mütekellim olmasını caiz görmektedir. Burada kastettikleri husus Allah'ın bir cisimde ses ve harfler yaratarak konuşmasıdır. Râzî bunun hak ve doğru olduğunu belirttikten sonra bazı Eşarîlerin, başkasıyla kaim olan kelamla Allah'ın mütekellim oluşunu mümteni görmelerini de doğru bulur. Diğer bir deyişle o, her iki ekolün farklı şeyleri kastederek böyle bir yargıda bulunduğunu öne sürerek her iki ekolün de iddiasında haklı olduğunu ifade eder.<sup>53</sup>

(d) Allah'ın kelamının tek olması ve buna rağmen emir, nehiy ve haber diye isimlendirilmesi: Râzî'ye göre bütün kelimeler temelde habere dayanır. Zira emir dediğimiz husus "bir insan şöyle yaparsa övgüye mazhar olur, terk ederse yergiye mazhar olur" anlamındadır. Nehiyde de aynı özellik söz konusudur. Dolayısıyla bütün kelamın mercii birdir ve o da haberdur. Bundan ötürü Eşarîler, Allah'ın kelamının tek olduğunu, çokluğun ise taalluk açısından gerçekleştiğini iddia ederler.<sup>54</sup>

Râzî, Eşarî ve Mutezile'nin ayrıştığı temel dört noktaya temas edip kendi kanaatini ortaya koyduktan sonra Mutezile'nin delillerine detaylı şekilde temas eder. Normalde yazarlar, kendi delillerini ön plana çıkarıp hasmın delillerinin zayıf yönlerine temas ederken Râzî tam aksine Eşarîlerden ziyade Mutezile'nin delillerine yer verir ve ardından bütün delillerle hesaplaşarak itirazlarını ve cevaplarını ortaya koyar. Biz de konunun devamında Mutezile tarafından dile getirilen aklî ve naklî delilleri ve o iddialara Râzî'nin verdiği cevapları kısaca ele alıp değerlendirmeye çalışacağız.

### 2.3. Kelâmullâhın Hâdis Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri

Cehmiyye ve Mutezile'nin kelâmullâhı muhdes kabul ettiği, Kerrâmiyye'nin bir açıdan kadîm, diğer açıdan hâdis kabul ettiği bilinmektedir. Bu görüşe sahip olanlar temelde aklî deliller öne sürmüş olsalar da pek çok naklî delil de zikrederler. Râzî de onlar tarafından dile getirilen delilleri naklî ve aklî olmak üzere tasnif ederek ele alır. Biz de onun tasnifine bağlı kalarak kısaca delillere yer vermeye çalışacağız.

<sup>52</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 61.

<sup>53</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 62.

<sup>54</sup> Teftâzânî, Râzî'nin bütün kelamı habere irca etmesini eleştirmesine rağmen makul bir çözüm ortaya koymaz ve bu meselenin aklî değil semî olduğunu vurgular (*Şerhu'l-Makâsîd*, 4/163).

### Naklî Deliller:

1. Allah, kitabında Kur'ân'ın zikir olduğunu ifade eder. Dolayısıyla mantıkta şöyle akıl yürütülür: “Kur'ân zikirdir”, “her zikir muhdestir”, sonuç olarak “Kur'ân muhdestir.”<sup>55</sup>

2. Nahl 40. Ayette “biz bir şeyi irade ettiğimizde “ol” deriz ve o da olur” denilir. Öncelikle bu ayette Allah'ın iradesinin gerçekleştiğinden, sonra da ona “ol” deyip onu varlığa çıkardığından bahsedilir. Dolayısıyla “ol” kelimesi iradeden sonra geliyorsa onun hâdis olduğu anlaşılır. İkincisi “fe-yekûnu (o da olur)” denilirken “hemen akabinde” anlamına gelen “fa” harfi ile beraber kullanılmış, bu da “kun” kelimesinden hemen sonra varlığın ortaya çıkması gerektiğini ortaya koyar. Diğer bir ifadeyle varlığın ortaya çıkmasından hemen önce gerçekleşen “kun” lafzının muhdes olması lazım gelir. Üçüncü olarak bir şeyi yaratmak istediğinde Allah'ın “kun” diyeceği ifade edilir, bu kelime “kef” ve “nûn” harflerinden mürekkeptir. Peşi sıra gelen iki harften oluştuğu için onun muhdes olması ve böylece kelâmullâhın da hâdis olması gerekir.<sup>56</sup>

3. “Rabbin meleklere dediğinde...” ayetinde zaman zarfı olan “iz” edatı kullanılır. Bu da Allah'ın sözünün belli bir zamanda söylendiğini gösterir ve belli bir zamana bağlı olan her kelâmın muhdes olması gerekir.<sup>57</sup>

4. Kur'ân'da “ayetleri muhkem kılınmış, sonra da tafsîl edilmiş (açıklanmış) bir kitaptır” denilir. Başka bir ayette “biz onu Arapça bir Kur'ân olarak indirdik” diye ifade edilir. Bu ve benzeri ayetler Kur'ân'ın sure, ayet, harf ve ibarelerden oluştuğu anlamına gelir. Bir de kelâmullâhın bazen Arapça bazen İbranice olduğu görülür. Bütün bu bilgiler kelâmullâhın muhdes ve mahlûk olduğunu gösterir.<sup>58</sup>

5. Tevbe sûresinin 6. Ayetinde de ifade edildiği üzere kelâmullâhın mesmû, yani işitilen bir şey olduğu ifade edilir. Duyulan şeyin ses ve harf olması gerekir ki ses ve harflerin muhdes oluşunda herhangi bir şüphe yoktur.<sup>59</sup>

6. Kur'ânın mucize oluşu hususunda ümmet icma etmiştir. Aklî olarak mucizenin kadîm olması mümkün değildir. Dolayısıyla Kur'ân'ın muhdes olduğu aşıkardır. Aksi taktirde mucizenin, davadan yani neye meydan okuyorsa ondan önce olması lazım gelir ki bu aklen tutarlı değildir.<sup>60</sup>

7. Kur'ân tenzîl, inzâl, münezzel gibi şeylerle nitelenir. İnen ve indirilen bir şeyin hâdis olması gerekir.<sup>61</sup>

8. Hz. Peygamber, sahih hadislerde “ey Kur'ân'ın Rabbi”, “ey Tâhâ ve Yâsîn'in Rabbi” gibi ifadeler kullanır. Tanrısı olan her şeyin muhdes ve mahlûk olması gerekir.<sup>62</sup>

<sup>55</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 375.; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 64.

<sup>56</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 417; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 65.

<sup>57</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>58</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 377; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>59</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 403-405; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>60</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 205; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>61</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli'l-hamsa*, 375; Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 66.

<sup>62</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 67.

### Aklî Deliller:

1. İster harf/ses olsun ister nefiste kaim olan mana olsun emrin kadîm olması mümkün değildir. Çünkü ezelde muhatap yok iken emir ve nehyde bulunmak sefeh ve delilik olarak kabul edilir. Diğer bir ifadeyle tek başına evde oturan birinin “filan kalk” veya “filan kalkma” demesi nasıl makul değilse Allah’ın da ezelde muhatap olmadan emir ve nehyde bulunması makul olamaz. Örneğin Musa hayatta değilken Allah’ın “Ey Musa! Ben senin rabbinim, ayakkabılarını çıkar” (Tâhâ: 12) demesi ne kadar makul olabilir?<sup>63</sup>

2. Allah Kur’ân’da mazî (geçmiş) kalıbıyla fiiller kullanır. Şayet bu ifadeler kadîm ise ezelden öncesi, yani onun da mazisi olması lazım gelir ki ezeli olan bir şeyin öncesi olamaz. Dolayısıyla bu ifadelerin tamamının hâdis ve mahlûk olduğu anlaşılmaktadır.<sup>64</sup>

3. Kelâmullâh kadîm ve ezeli ise birine “namaz kıl” diye emredince bu emrin de ebedî olarak kişiye yönelmesi lazım gelir. Çünkü kıdemi sabit olan bir şeyin yok olması imkansızdır. Örneğin emredilen kişi sabah namazını kılsa veya ölse veyahut kıyamet kopsa hâlâ o emre muhatap olmuş olacaktır. Halbuki Allah birine bir şeyi emredince ve o kişi, emredilen hususu yerine getirirse artık emir ona yönelmez, bu sorumluluk ondan düşmüş olur.<sup>65</sup>

4. Bütün ümmet neshin caiz oluşu hususunda icma etmiştir. Nesih bir hükmün kalkmasından veya hükmün bittiğini açıklamaktan ibarettir. Hangi anlamda kullanılırsa kullanılsın belli bir müddet sabit olduktan sonra ortadan kalkan bir şeyin kadîm olma olasılığı yoktur. Zira kıdemi sabit olan bir şeyin ortadan kalması imkansızdır.<sup>66</sup>

5. Eşarîlere göre hüsün ve kubuh şerîdir. Her hüküm, ilintili olduğu şeye göre sabit olacağına göre emredilen bir şeyin teorik olarak nehyedilmesi veya nehyedilen bir şeyin emredilmesi imkânsız değildir. Halbuki bir şeyin hem emredimesi hem nehyedilmesi muhaldır.<sup>67</sup>

Râzî bütün delillere ve itirazlara yer verdikten sonra Mutezile tarafından dile getirilen bu delillere teker teker cevaplar verir. Öncelikle Mutezile’nin naklî olarak öne sürdüğü delillerin tamamı kelamın ses ve harflerden oluşmasına yöneliktir. Zira onlara göre kelam lafız ve seslerden ibarettir. Halbuki Eşarîler kelamı mana olarak tarif eder, ses ve harflerin de hâdis olduğu kanaatindedirler. Dolayısıyla Mutezile’nin öne sürdüğü naklî delillerin ve itirazların tamamı Eşarîler için geçersiz olup ancak kelamı ses ve harflerden ibaret gören Hanbelilere yönelik gündeme gelebilir.<sup>68</sup>

Aklî delillere gelecek olursak Râzî özetle bunlara şöyle cevap verir:

(a) Birinci delil kudretle çelişmektedir. Zira ezelde kudret mevcut olmasına rağmen herhangi bir eylem söz konusu değildir. Burada da kelam mevcut olmasına rağmen muhatap olmayabilir.

<sup>63</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 67.

<sup>64</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli’l-hamsa*, 409; Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>65</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>66</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>67</sup> Kâdî Abdulcebbar, *Şerhu usûli’l-hamsa*, 377; Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 69.

<sup>68</sup> Râzî, *Halku’l-Kur’ân*, 70.

Râzî'ye göre emir, talebi gerektiren bir sıfattan ibarettir. Bundan ötürü o, “bu anlamdaki emrin ezelde sâbit olması neden imkânsız olsun?” diye Mutezile'ye itiraz eder.<sup>69</sup>

Bazı Eşarîler, Allah'ın ezeli olarak ilerde varlığa çıkacak insanlara emretmesi neden imkânsız olsun? diye Mutezile'ye cevap verir. Bazıları da Hz. Peygamber'in hem dönemindeki insanlara hem de kıyamete kadar yaşayacak ama henüz hayatta olmayanlara emir ve nehyde bulunduğunu öne sürerek bu itiraza cevap verirler. Fakat Râzî, ashâbı tarafından dile getirilen her iki itirazı da tutarlı bulmaz. Ona göre birinci cevabı verenler azim ile talebi karıştırmaktadırlar. Talebin olduğu yerde muhatap olmak zorunda iken azmin olduğu yerde muhatap mevcut olmayabilir. Örneğin biri henüz doğmamış bir çocuğu için ilerde ilim talep etmesini azmedebilir, fakat ondan bu eylemi talep etmesi ancak doğduktan sonra gerçekleşebilir. Diğer bir ifadeyle henüz doğmamış çocuğuna böyle bir emirde bulunması pek mümkün değildir. Râzî, Hz. Peygamber'in hayatta olmayanlara yönelik emir ve nehyde bulunduğuna dair iddiayı da doğru bulmaz. Ona göre Hz. Peygamber, hayatta olmayanlara yönelik emir veya nehyde bulunmaz. Sadece ilerde yaşayacak insanların bu emir ve nehyelere muhatap olacağını haber verir.<sup>70</sup> Bundan ötürü “haberî cümlelerde muhatabın varlığı gerekmez” denilir. Nitekim kelâmullâhın hakikatte habere irca edildiğine dair Eşarîlerin iddiasını da bu bağlamda değerlendirmek gerekir.

(b) İkinci delile gelecek olursak Râzî Allah'ın âlim oluşunu öne sürerek bu itiraza cevap verir. Nitekim Allah ezelde ilerde alemleri yaratacağını bilir. Alemleri yarattığında onun bilgisi alemin artık yaratılmış olduğuna taalluk eder. Diğer bir ifadeyle değişim âlimlikte değil ilmin nesnesi olan malûmda gerçekleşir. Bu durumda nasıl Allah'ın âlimliğinin ortadan kalkmadığını ve hâdis olduğunu düşünemiyorsanız aynı şekilde harf ve ses olarak haberin ortaya çıkması da bu şekilde düşünülemez. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere göre kelâmı nefsi zamanla mukayyet olmayan tek bir manadan ibaret olduğu için onun sonradan hâdis olan zaman kipleriyle ortaya çıkması hâdis olmasını gerektirmez. Buradaki değişim kelâm-ı nefside değil taallukları açısından gerçekleşmiştir.<sup>71</sup>

(c) Mutezile, kelâmın ezeli olması durumunda asla inkıtaa uğramaması gerektiği kanaatinde. Ancak Râzî bu itiraza kudretle cevap verir. Allah'ın kudreti ezelden ebede evreni yaratmaya taalluk etmektedir. Fakat evreni yarattıktan sonra artık ortada bir taalluk kalmaz. Çünkü evren artık mevcut olduğu için mevcut olan bir şeyi tekrar var etmek imkansızdır. Bu düşünce Allah'ın kudretinin hâdis olduğunu gerektirmediği gibi kelâmın da belli bazı şeylere taalluk etmesi ve o şeylerin yerine getirilmesinden sonra ona taallukunun kesilmesi onun hâdis olmasını gerektirmez.<sup>72</sup>

(d) Râzî nesihle ilgili iddiayı da bir önceki açıklamayla cevaplandırıldığını söyler. Diğer bir ifadeyle üçüncü ve dördüncü delile aynı paragraf içinde cevap verir. Çünkü nesihle ilgili durumda da

<sup>69</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 70.

<sup>70</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 55.

<sup>71</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 70.

<sup>72</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

aynı husus söz konusudur. Allah'ın kelâmı ezeli olmakla beraber onun taalluk ettiği şeyler zamanla değişebilir ve bundan ötürü onlar hâdis olabilir.<sup>73</sup>

(e) Râzî'ye göre Mutezile'nin kelâmı ile ilgili öne sürdüğü beşinci itiraz kudretle çelişmektedir. Zira Allah mümkün olan her şeyi yaratmaya kadir iken bunlardan bir kısmını yaratmış, diğer kısmını yaratmamıştır. Buna rağmen kudretin kadim olduğu düşünülür. Kudretle ilgili bu makul oluyorsa neden aynı şey kelâm için makul olmasın. Elbette teorik olarak bir şeyin hem emredilmesi hem de nehyedilmesi mümkündür. Fakat Allah bir kısmını emretmiş, bir kısmını da nehyetmiştir.<sup>74</sup>

## Sonuç

Kelâmullâh tartışması İslam düşüncesi tarihinde uzun süre gündemde kalan meselelerden biri olup günümüzde dahi bu bağlamda tartışmaların devam ettiği müşahede edilmektedir. Bunun temel nedenlerinden biri, her ekolün kavramların içini farklı şekilde doldurması ve zaman zaman birbirlerini anlamadan tenkit etmeleridir. Görebildiğimiz kadarıyla ekollerin tamamı Allah'ı olumsuzluklardan tenzih etmek için yoğun çaba içindedirler. Bundan ötürü bütün ekoller Allah'ın kelâmını prensip olarak kabul etmekte, fakat kelâm kavramını farklı bağlamda değerlendirerek meseleyi ele almaktadırlar. Burada en kilit kavram "kelâm" lafzı olup onu nasıl tarif edeceğinize göre düşünceniz farklılık arz etmektedir. Örneğin kelâmın ses ve harfler bağlamında anlaşılması durumunda Allah'ın hâdislere mahal olması söz konusu olacaktır. Böyle bir probleme mahal vermemek için Mutezile, kelâmullâhı Allah'ın bir fiili olarak değerlendirirken bazı muhaddisler Allah'ın celâline layık şekilde keyfiyetinin bilinmeyeceğine kâildir. Bazı âlimler ise kelâmullâhı işitilen bir ses olarak değerlendirmesine rağmen onu Allah'ın kâdim sıfatı kabul ederek tenâkuz ifade eden bir düşünceye sahip olmuşlar. Zira onlar, meseleyi tam olarak ne aklî ne de naklî şekilde vazedebilmişlerdir. Eşarîler ve Maturidîler ise kelâmın; nefsî ve lafzî diye ikiye ayrıldığını, hakîkî kelâmın insanın içinde bulunan manalar olduğunu, lafızların ise yazı ve işaret dili gibi sadece o manaların göstergesi olduğunu savunmuş ve böylece hem Allah'ın kelâm diye bir sıfatı olduğunu ikrâr etmiş hem de Mutezile tarafından dile getirilen itirazların lafza yönelik olduğunu vurgulayarak kendileri hakkında geçersiz olduğunu ispat etmişlerdir. Diğer bir ifadeyle Eşarîlere ve Maturidîlere göre Allah, bildiğimiz anlamda Arapça harf ve sesler ile konuşmamıştır. O, zatında mevcut olan manalarla mütekellim olup bu manaların Arapça veya başka dile dönüşmesi O'nun yaratması sonucunda ortaya çıkmıştır. Sonuç olarak Eşarîler kelâm-ı nefsî hususunda Mutezile'den ayrılmış olsalar da kelâm-ı lafzî hususunda Mutezile ile hemfikir olup onun Allah'ın yarattığı bir şey olduğuna kâildirler.

<sup>73</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

<sup>74</sup> Râzî, *Halku'l-Kur'ân*, 71.

## Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (Ebû Dâvud Rivâyeti)*. Mısır: Mektebetu İbn Teymiyye, 1999.
- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (Oğlu Abdullâh Rivâyeti)*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1981.
- Ahmed b. Hanbel. *Mesâilü'l-Îmâm Ahmed (oğlu Ebu'l-Fadl Rivâyeti)*. Hindistan: ed-Dâru'l-ilmiiyye, t.y.
- Askalânî, İbn Hacer. *Fethu'l-bârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1956.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *el-Fark beyne'l-fırak*. Beyrut: Dâru'l-Âfâki'l-cedîde, 1977.
- Bakillânî, Muhammed b. Tayyib. *et-Takrîb ve'l-irşâd*. Beyrut: Müessetü'r-risâle, 1998.
- Ebû Hanîfe. *el-Fıkhu'l-ekber*. Birleşik Arap Emirliği: Mektebetü'l-furkân, 1999.
- Eşarî, Ebu'l-Hasan. *el-Luma'*. Ebû Zaby: Dâru'l-Hukemâ, 2021.
- Ferrâ, Ebû Yalâ. *el-Udde fî usûlil-fikh*. b.y.: y.y., 1990.
- Hanbelî, İbn Receb. *Şerhu İleli't-Tirmizî*. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1987.
- İbn Teymiyye. *Mecmû'u'l-fetâvâ*. Suudi Arabistan: Mecmau'l-Melik Fahd, 1995.
- Kâdî Abdulcebbar. *Şerhu usûli'l-hamsa*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.
- Kâdî İyâz. *Tertîbü'l-medârik*. Daru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1998.
- Kâsânî, Alâuddîn. *Bedâi'u's-sanâi'*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 1986.
- Mâturîdî, Ebû Mansûr. *Tevîlâtü'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, 2005.
- Nevevî. *el-Mecmû fî şerhi'l-Mühezzeb*. Dımaşk: Dâru'l-fikr, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *el-İ'tikâdât: Fıraku'l-muslimîn ve'l-müşrikîn*. ed. Ali Sâmî Neşşâr. Beyrut: Dâru'l-kütübi'l-ilmiiyye, t.y.
- Râzî, Fahreddîn. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. Beyrut: Dâru'l-Ceyl, 1992.
- Râzî, Fahreddîn. *Kitâbu'l-Erba'în fî usûliddîn*. ed. Ahmed Hecâzî es-Sakâ. Kahire: Mektebetü'l-külliyati'l-Ezheriyye, 1986.
- Râzî, Fahreddîn. *Mefâtihu'l-gayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-turâsil'l-arabî, 1999.
- Râzî, Fahreddîn. *Me'âlimu Usûliddîn*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1993.
- Serahsî, Muhammed b. Ahmed. *el-Usûl*. Beyrut: Dâru'l-Marife, t.y.
- Sıbtu İbnî'l-Cevzî. *Mirâtu'z-zamân fî tevârîhi'l-a'yân*. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2013.
- Sıgnâkî, Hüseyin b. Alî. *el-Kâfî Şerhu'l-Pezdevî*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2001.
- Şehristânî, Muhammed b. Abdilkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. y.y.: Müessesetü'l-Halabî, t.y.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Asl*. ed. Muhammed Boynukalın. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012.
- Şeybânî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Câmi'u's-sağîr*. Beyrut: Âlemu'l-kütüb, 1985.
- Tahâvî, Ebû Cafer. *Metnu'l-Akîdeti't-Tahâviyye*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1993.
- Teftâzânî, Sa'duddîn. *Şerhu'l-Makâsîd*. ed. Abdurrahmân Umeyra. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1998.
- Yavuz, Y. Şevki. "Halku'l-Kur'ân". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.
- Yavuz, Y. Şevki. "Kelâm". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 25/196-203. Ankara: TDV Yayınları, 2022.

Yücesoy, Hayrettin. "Mihne". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 30/26-28. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1985.





# İbâzî Âlimlerin Kıraatleri Ele Alma Yöntemleri\*

Kenan AKLAN\*\*

**Öz:** İslâm dünyasında adı Hâricilikle anılan, bazı inanç doktrinleri ile paralel noktada duran ancak şiddeti bir araç olarak kullanmaktan kendilerini uzak tutmakla Hâricilikten ayrılmış bir görüntü veren İbâzîler günümüzde de varlıklarını sürdürmektedirler. Ancak sayıca az olmaları; savaşlar, sürgün ve coğrafi konum bakımından diğer müntesiplerine uzaklık gibi nedenlerle İbâzîlerin, erken dönemde eser teliflerinin diğer ekollere nispetle oldukça az seviyede bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu araştırmada günümüzde Umman'ın resmi mezhebi sayılan, Zanzibar ve Cezayir'in bazı kesimlerinde varlığını sürdüren İbâzîliğin öne çıkan bazı âlimlerinin kıraat farklılıklarını ele almadaki yöntemleri örnekler üzerinden tahlil edilecektir. Çalışmada öncelikle İbâzî âlimlerin kıraatleri sadece nakletmekle yetinmesi, kıraatleri isim zikretmeden aktarmaları, kıraatleri hüccetlendirme yöntemleri, eserlerinde yer verdikleri kıraatlerle ilgili olumlu-olumsuz görüş belirtmeleri konuları ele alınacaktır. Ardından İbâzî âlimlerin kıraatler arasında tercihte bulunmaları, kıraatlere dair yönelttikleri eleştiriler, eserlerinde mütevâtir, şâz, müdrec ve müterâdif gibi ihtilafları ne şekilde işledikleri gibi meselelerle ilgili genel bir çerçeve çizilecektir. Son olarak kıraatleri incelerken tercih ettikleri kavramlar ve kıraat âlimleriyle ilgili rumuz ya da nisbe kullanması meseleleri de yer verilecek konu başlıklarındandır.

**Anahtar Kelimeler:** Kur'an, Kıraat, Hüccetü'l-kırâât, Kıraat Eleştirisi, İbâzîlik.

## Ibâzî Scholars' Methods of Dealing with the Qiraat

**Abstract:** The Ibâzîs, whose name is associated with Khâricism in the Islamic world, stand in parallel with some of the doctrines of belief, but they have a differentiated image from Khâricism by keeping themselves away from using violence as a tool. However, it is understood that due to their small numbers, wars, exile, and geographical distance from other adherents, the Ibâzîs produced very few works in the early period compared to other schools. In this study, the methods of some prominent scholars of Ibâziism, which is now considered the official sect of Oman and continues its existence in Zanzibar and some parts of Algeria, in dealing with qiraat differences will be analyzed through examples. First of all, the study will deal with the issues of Ibâzî scholars' contenting themselves with only narrating the Qiraat, narrating the Qiraat without mentioning any names, their methods of authenticating the Qiraat, and their positive and negative opinions about the Qiraat they included in their works. Then, a general framework will be drawn regarding the issues such as the preference of Ibâzî scholars among the qiraat, the criticisms they directed towards the qiraat, and how they dealt with disputes such as mutawâtir, shâḍ, mudraj, and interdifferent in their works. Finally, the concepts they preferred while analyzing the qiraat and the issues of their use of nicknames or nisbahs related to the scholars of qiraat are among the topics that will be included. We believe that this study will serve the purpose of revealing the Ibâzîs' conception of the Qiraat.

**Keywords:** Qur'an, Qiraat, Hujjat al-qiraat, Criticism of Qiraat, Ibâzism.

\* Bu makale, Doç. Dr. Mustafa Kılıç danışmanlığında tamamlanan "İbâziyye'de Kıraat Tasavvuru" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

\*\* Öğt. Gör. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE, kenanaklan@comu.edu.tr,

ORCID: 0000-0002-2209-3071.

## Giriş

Araştırmamızda erken dönem müfessirlerinden Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî (öl. 280/893 civarı) başta olmak üzere Ebû Muhammed Saîd el-Umânî (öl. 500/1106'dan sonra), İbn Arîk el-Mi'velî (öl. 1190/1777), Süleyman el-Kindî en-Nizvî (öl. 1207/1792) ve Muhammed b. Yûsuf Eттаfeyyîş (öl. 1332/1914) adlı önemli İbâzî âlimlerin eserleri ve kıraat ilmi bağlamında görüşleri esas alınacaktır. Çalışmanın ilk bölümünde kıraatleri nakille yetinip herhangi bir yorum yapmamak ya da okuyana nispet etmemek konusuna temas edilecektir. Ardından bir kıraatin sıhhatini tespit amaçlı yapılan hücceti ne şekilde kullandıklarına değinilecektir. Kıraatler arasından tercihte bulunmaları konusu örneklerle incelendikten sonra bir kıraat rivayetine eleştiri getirip getirmediği ve eğer eleştiri getirmişse bunu ne şekilde yaptıkları yine örnekler üzerinden tespit edilmeye çalışılacaktır. Çalışmadaki amacımız işlenen konular ve örnekler yardımıyla İbâzîlerin kıraat rivayetlerini ele alma metodlarıyla ilgili fikir edinmeye vesile olmak ve kıraat tasavvurlarını tespit etmektir.

### 1. Kıraatleri Sadece Nakletmekle Yetinmesi

İbâzî âlimler, eserlerinde kıraat ihtilaflarına yer verirken kimi zaman o kıraatlerle ilgili değerlendirmelerde bulunmuş, bazen de tercih ve görüşlerini belirtmişlerdir. Ayrıca kıraat ihtilafının doğurmuş olduğu anlam değişimlerine de temas etmişlerdir. Ancak şu unutulmamalıdır ki kaleme alınan eser eğer ki ulûmü'l-Kur'ân veya kıraat bilgisi verilen tarzda bir eserse anlam değişimleriyle ilgili yorumlarda bulunulmaması doğaldır. Bu da gösteriyor ki daha çok içeriğinde kıraat ihtilaflarına yer verilen tefsirlerde anlam değişikliğine de yer verilmektedir.

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin -ister müfessir olsun ister olmasın- eserlerinde kıraatleri zikretmekle yetinip onlarla ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamaları, ayrıca kıraat ihtilafı neticesindeki anlam değişikliğine temas etmemeleri konusu örnekler üzerinden işlenecektir.

Hevvârî, tefsirinde genelde anlam değişikliğine yol açan kıraatlere yer vermeyi tercih etmiştir. Dolayısıyla anlamı etkilemeyen kıraatlerin onun tefsirinde yer bulması pek mümkün olmamıştır. Müfessir, eserinde kıraat ihtilafına yer vermişse o ihtilafın yol açtığı anlam değişimini çoğu yerde ele almıştır. Bu yüzden Hevvârî'nin, kıraati sadece zikretmekle yetindiği yerlerin sayısı izahını verdiği yerlere nispetle çok azdır. Sadece kıraat farklılığına değinmekle iktifa ettiği yerlere Fussilet sûresindeki "وَمَا تَخْرُجُ مِنْ ثَمَرَاتٍ مِنْ أَكْمَامِهَا" âyetinde<sup>1</sup> bulunan "ثَمَرَاتٍ" kelimesi örnek verilebilir. Nitekim Hevvârî, âyeti zikrettikten sonra "Bu kelime 'ثَمَرَةٍ' şeklinde okunmuştur." diyerek cemi vezninde olan mezkûr kelimenin müfred olarak da okunduğuna vurgu yapmıştır.<sup>2</sup> Kıraat kaynaklarına göz atıldığında mezkûr kelimeyi müfred okuyanın İbn Kesîr, Ebû Amr, Ebû Bekir Şu'be, Hamza, Kisâî, Ya'kûb ve Halefî'l-Âşir olduğu görülür.<sup>3</sup> Âyetteki "ثَمَرَاتٍ" kelimesi çoğul vezinde okunduğunda anlamı "Onun bilgisi dışında meyveler tomurcuklarından çıkmaz." şeklindedir. Tekil okunduğunda ise "Onun

<sup>1</sup> Fussilet 41/47.

<sup>2</sup> Hûd b. Muhakkem el-Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, thk. Saîd Şerîfî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 4/88.

<sup>3</sup> Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dâru'l-Meârif, ts.), 577; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfû fûdalâi'l-beşer bi'l-kırâ'âti'l-erbe'ate 'aşar*, thk. Enes Mihre (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/444-445.

bilgisi dışında hiçbir meyve tomurcuklarından çıkmaz.” anlamı ortaya çıkar. Görüldüğü gibi müfred-cemî kalıbında bir anlam değişimi söz konusuysen Hevvârî, sadece kıraat farklılığını zikretmekle yetinmiştir. Ferrâ (öl. 207/822) ve Kurtubî (öl. 671/1273), âyetle ilgili müfred ve çoğul okuyuşları zikrettikten sonra müfred de okunsa muradın çoğul olduğunu belirtmişlerdir.<sup>4</sup> Taberî de (ö. 310/923) kendisinin Kûfe kıraati olan “تَمْرَاتٍ” şeklindeki okuyuşu benimsediğini söylemiş, ancak her iki rivayetin anlamlarındaki yakınlıktan dolayı doğru olduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup>

İbâzî âlimlerden Umânî'nin *Kitâbü'l-Evsat* isimli eseri, kıraatlerle ilgili olduğundan o, zaman zaman sadece kıraati zikretmekle yetinmiş, anlama dair yorumlarda bulunmamıştır. Örneğin Bakara sûresindeki “عَهْدِي الظَّالِمِينَ”<sup>6</sup> lafzında bulunan yâ'nın (ى) Hamza ve Hafs'ın sâkin, diğer kurrânın ise “عَهْدِي” şeklinde fetha okuduklarını söylemiş, bu bağlamda başka bir izahta bulunmamıştır.<sup>7</sup> Ancak belirtmek gerekir ki Umânî, mezkûr örneği “Yâ Harfiyle İlgili Bâb'lar” bölümünde verdiği için dolayı bu harfin sâkin veya harekeli okunma durumlarını kıraat âlimleri üzerinden incelemiştir. Ayrıca mezkûr kıraat farklılığı herhangi bir anlam değişmesine yol açmaz. Çünkü mütekellim yâ'sının harekelenmesi ya da sâkin kılınması anlamı etkileyen farklılıklardan değildir. Diğer taraftan Umânî'nin telifi, bir tefsir eseri olmadığı için, ondan kıraat ihtilafı neticesinde değişen yorumları zikretmesini beklemek doğru bir yaklaşım değildir. Dolayısıyla Umânî'nin eserinde bu tür örnekler çokça rastlanmaktadır.

Mi'velî'nin ulûmü'l-Kur'ân konulu *Tehzîbü'l-kırâ'ât* adlı eserinde sadece kıraat vechini zikredip herhangi bir yorumda bulunmadığı çokça örnek bulunmaktadır. Nitekim Furkân sûresindeki “سِرَاجًا”<sup>8</sup> kelimesi bu kabilden bir örnektir. Mi'velî, zikredilen kelimedeki sîn'in (س) kesre ile okunduğunu, sîn'in (س) zammesiyle “سُرْجًا” şeklinde bir rivayetin bulunduğunu ve bu şekilde telaffuz edenlerin Hamza ve Kisâî olduğunu belirtmiştir.<sup>9</sup> Kıraat kaynaklarında Mi'velî'nin aktardığına paralel olarak mezkûr kelimeyi “سُرْجًا” şeklinde Hamza ve Kisâî'nin okuduğu bilgisi geçmektedir.<sup>10</sup>

Tefsirinde genellikle anlama etki eden kıraat ihtilafı yanında anlama herhangi bir etkisi olmayan idgam, izhâr, teshîl, terkîk gibi fonetik farklılıklara da yer veren Ettafeyyîş'in tefsiri, kıraat açısından oldukça zengin bir muhtevaya sahiptir. Ettafeyyîş'in tefsirinde sadece kıraatin zikredilip hakkında herhangi bir yorumda bulunmadığı çokça örnek bulunmaktadır. Bu örneklerden biri A'râf

<sup>4</sup> Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd el-Ferrâ, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983), 15/371; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhim Etfayyîş (Kahire: Dâru'l Kütübî'l Mısriyye, 1964), 15/371.

<sup>5</sup> Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 21/487.

<sup>6</sup> el-Bakara 2/124.

<sup>7</sup> Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd el-Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat fi 'ulûmi'l-kırâ'ât*, thk. İzzet Hasan (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 2006), 397.

<sup>8</sup> el-Furkân 25/61.

<sup>9</sup> Muhammed b. Âmir b. Râşid el-Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*, thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî (Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017), 2/427.

<sup>10</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 466; Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân Dâni, *Kitâbü't-teysîr fi'l-Kırâ'âti's-seb'*, thk. Halef Hamûd Sâlim Şağdelî (Suudi Arabistan: Dâru'l-Endülüsi li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015), 164. İçeriğinde kıraat-i aşere'ye yer veren eserlerde Hamza ve Kisâî ile beraber Halef'in mezkûr kelimeyi “سُرْجًا” şeklinde okuduğu bilgisi bulunmaktadır. Bk. Dimyâtî, *el-İthâf*, 2/310.

sûresindeki “وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْحَقُّ” âyetidir.<sup>11</sup> Âyetle ilgili yorumlara yer veren Eттаfeyyiş, sözlerinin devamında “وَالْوَزْنُ يَوْمَئِذٍ الْقِسْطُ” şeklinde bir kıraatin bulunduğunu söylemekle yetinmiş, ihtilafın doğurduğu mana değişimine ise temas etmemiştir.<sup>12</sup> Müfessirin, âyetteki “الْحَقُّ” kelimesinin “الْقِسْطُ” anlamına geldiğini belirtmek için bu vechi zikrettiği anlaşılmaktadır. Müfessirlerin, bazı âyet yorumlarında mananın açık olduğu düşüncesiyle ayrıca açıklama ihtiyacı duymadıkları bilinmektedir. Kıraat kaynaklarında bahsedilen okuyuşla ilgili bir bilgiye rastlanmasa da Zemahşerî'nin (öl. 538/1144) *el-Keşşâf*'ında mezkûr okumadan bahsedildiği görülmektedir. Tıpkı Eттаfeyyiş gibi Zemahşerî'nin de bu âyette yer verdiği söz konusu kıraat ihtilafıyla ilgili herhangi bir yorumda bulunmaması dikkati çeken bir husustur.<sup>13</sup>

## 2. İsim Zikretmeksizin Kıraat Rivayetini Aktarmaları

İbâzî âlimlerin bazıları kıraatleri okuyanına nispet etmeyi genel bir metot olarak tercih ederken bazı âlimler kıraat vechini öncelemiş, isim zikretme usulünü benimsememişlerdir. Konu, örnekler üzerinden izah edilerek İbâzî âlimlerin bu yöndeki yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır.

İbâzî âlimlerin, eserlerinde kıraatlere nasıl atıf yaptığı kadar ele aldığı okuyuşları hangi yöntemle incelediği konusu onların kıraat tasavvurunu ortaya koymak bakımından önem taşımaktadır. İbâzî âlimler, kıraatleri okuyanına nispet ettikleri gibi çoğu kez “قَرَأَ”<sup>14</sup> fiilini, bazen de “تَفْسِيرُ”<sup>15</sup>, “وَبَلَّغْنَا عَنْ”<sup>16</sup>, “بَعْضُهُمْ يَقْرَأُ”<sup>17</sup>, “ذَكَرُوا عَنْ”<sup>18</sup>, “إِذَا قُرِئَ”<sup>19</sup>, “كَانَ يَقْرَأُ”<sup>20</sup>, “بَعْضُهُمْ يَقْرَأُ”<sup>21</sup>, “وَبَلَّغْنَا عَنْ”<sup>22</sup>, “وَيَدُلُّ لَهُ قِرَاءَةً بَعْضُهُمْ”<sup>23</sup> ve “فِي”<sup>24</sup> fiillerini kullanmışlardır. İbâzî âlimler içerisinde Umânî'nin “رَوَى” kelimesini diğerlerine nispetle daha çok kullandığı gözlemlenmiştir. Mi'velî'nin ise ekseriyetle “قُرِئَ” lafzını kullandığını söylemek mümkündür.

<sup>11</sup> el-A'râf 7/8. Meâli: “O gün, tartı haktır.”

<sup>12</sup> Muhammed b. Yûsuf b. İsâ b. Sâlih el-Hafsi el-Adevî Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd* (Uman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980), 6(2)/12-13.

<sup>13</sup> Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vîl* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2009), 356.

<sup>14</sup> Örnekler için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/83, 546, 3/202, 4/202; Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 47, 51, 52, 123; Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/224; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/479.

<sup>15</sup> Örnek kullanımlar için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 1/149, 251, 2/304, 307; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/479.

<sup>16</sup> Örnek için bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 38; Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 76.

<sup>17</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/38.

<sup>18</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/64.

<sup>19</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/65.

<sup>20</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/77.

<sup>21</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/77.

<sup>22</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/82.

<sup>23</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/84.

<sup>24</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 144.

<sup>25</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 122, 143, 148, 150, 151, 155, 156.

<sup>26</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/149.

<sup>27</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 156.

<sup>28</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 1/251.

<sup>29</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/226.

<sup>30</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 9(1)393.

<sup>31</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 4/202.

Hız. Yakûb ile oğulları arasındaki diyalogda Allah'ın en hayırlı koruyucu olduğu ifade edilen Yûsuf sûresindeki "فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا" âyetiyle<sup>32</sup> ilgili Hevârî, iki vechin bulunup bunlardan birincisinin "فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا", ikinci vechin ise "فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا" şeklinde olduğunu aktarmıştır. İsm-i fâil ve mastar okunmak sûretiyle tezahür eden bu iki vechi zikreden Hevârî, mezkûr kıraatleri kimin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiştir.<sup>33</sup> Kıraat kaynakları incelendiğinde "حَفِظًا" şeklinde mastar okuyanlarla ilgili Nâfî', İbn Kesîr, Ebû Amr, İbn Âmir ve Ebû Bekr Şu'be dışında herhangi bir isim zikredilmemiştir.<sup>34</sup> Hevârî, görüldüğü üzere mezkûr kıraati kimlerin okuduğuna dair bilgi vermemiş, "حَفِظًا" şeklinde mastar vezninde okunduğunda "Allah'ın muhafazası her bir muhafazadan daha hayırlıdır." anlamına geleceğini söylemekle yetinmiştir. İsm-i fâil vezninde "حَافِظًا" şeklinde okunduğunda ise "Şüphe yok ki Allah, muhafaza eder ve o muhafaza edenlerin en hayırlısıdır." şeklinde bir anlam ortaya çıkacağını söylemiştir.<sup>35</sup> Hevârî'nin tefsirinde, okuyanlarının zikredilmediği örneklerin çokça yer aldığını söylemek mümkündür.

Benzer bir durum Mi'velî'nin eserinde de gözlemlenmiştir. Mi'velî, okuyanına nispet etmediği kıraatleri genelde "قُرئَ" lafzıyla ifade etmiştir. Nitekim A'râf sûresindeki "هِيَ تَلْقَفُ"<sup>36</sup> lafzı sözü edilen duruma örnek teşkil etmektedir. Mi'velî, zikredilen fiilin tâ (ت) ve kâf'ın (ق) şeddeleriyle "هِيَ تَلْقَفُ" şeklinde okunduğunu söylerken, kimlerin okuduğuyla ilgili bilgi vermemiş, "قُرئَ" lafzıyla meçhul sîgada ifade etmekle yetinmiştir.<sup>37</sup> Mezkûr kıraatle ilgili kaynaklarda Hafs hariç bütün kurrânın "تَلْقَفُ" şeklinde sadece kâf'ın (ق) şeddeleriyle okuduğu, İbn Kesîr'in râvisi olan Bezzî'nin ise kâf (ق) ile birlikte tâ'yı (ت) da şeddeli olarak "هِيَ تَلْقَفُ" şeklinde telaffuz ettiği bilgisi geçmektedir.<sup>38</sup>

Ettafeyyîş genel itibarıyla kıraatleri okuyanına nispet etme metodunu benimsemiş olsa da onun eserinde sadece kıraati zikretmekle iktifa ettiği birçok örnek mevcuttur. Şeytanın, Hz. Âdem ve Havvâ ile olan diyalogunda kendisini masum gösterme çabasının anlatıldığı A'râf sûresindeki "وَقَاسَمَهُمَا" lafzı<sup>39</sup> konuya dair örnek teşkil etmektedir. Ettafeyyîş bahsedilen lafızla ilgili "وَأَقْسَمَ لَهُمَا" ve "وَقَاسَمَهُمَا بِاللَّهِ" şeklinde iki kıraatin daha olduğunu belirtmesine rağmen kimlerin okuduğuna dair herhangi bir bilgi vermemiştir.<sup>40</sup> Mezkûr iki kıraatten -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece "وَقَاسَمَهُمَا بِاللَّهِ" rivayeti Ebû Hayyân tarafından aktarılmıştır.<sup>41</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin, eserlerinde temas ettikleri kıraatleri okuyanına nispet etmemesi durumu örneklerle incelenmiştir. Konuyla ilgili yer verilen İbâzî âlimlerden müfessir olanlarının

<sup>32</sup> Yûsuf 12/64.

<sup>33</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 2/276.

<sup>34</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 350; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2/150.

<sup>35</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 2/276. Bir diğer İbâzî müfessir Ettafeyyîş, âyetteki kıraat farklılığına değinirken ilgili vechileri kimlerin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermiş âyetle ilgili iki şâz kıraate daha yer vermiştir. Bunlardan birincisi A'meş'in "فَاللَّهُ خَيْرٌ حَافِظًا" şeklinde okumasıdır. Bu durumda "حَافِظًا" kelimesi "خَيْرٌ" kelimesinden sonra ikinci haber olarak takdir edilmiştir. Ettafeyyîş'in aktardığı ikinci şâz kıraat ise Ebû Hüreyre'ye nispet ettirdiği "فَاللَّهُ خَيْرٌ الْحَافِظِينَ" kıraatidir. Bk. Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 8(2)/184.

<sup>36</sup> el-A'râf 7/117.

<sup>37</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/328.

<sup>38</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 290; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2/58.

<sup>39</sup> el-A'râf 7/21. Meâli: "(Şeytan), ikisine de yemin etti."

<sup>40</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü'z-zâd*, 6(2)/35.

<sup>41</sup> Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. Ebû Hayyân el-Endelüsî, *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1993), 4/280.

anlama etkisi bağlamında yer verdikleri kıraat farklılıklarında bazen o kıraati okuyan âlimi zikretmedikleri görülmüştür. Sonuç itibarıyla İbâzî âlimlerin kıraat vechini kimin okuduğuna dair her zaman bilgi vermemelerinin, onların kıraatleri ele alış tarzıyla ilgili metodunu resmetmesi açısından önemli bir yer tuttuğu söylenebilir.

### 3. Kıratleri Hücçetlendirme Metotları

Hücçet (الحجة) veya ihticâc (احتجاج), lugatte “delil, delil getirmek ve bir konuyu ispat etmek için bir şeyi delil ve hücçet saymak, kastetmek” gibi anlamlara gelmektedir.<sup>42</sup> Kıraat literatüründe ise “senet, mushaf ve dil gibi unsurları delil göstermek suretiyle kıraat ihtilaflarının sıhhatini açığa çıkarmak, söz konusu ihtilafların tercihine neden olan illet ve hücçetleri incelemek” şeklinde tanımlanmıştır.<sup>43</sup>

Gerek hücçet gerekse ihticâc kavramı, kıraat farklılıklarına eserlerinde yer veren İbâzî müelliflerin de içinde bulunduğu birçok âlim tarafından çeşitli isimlerle zikredilmiştir. Nitekim yukarıda tanımlanan hücçet ve ihticâc kavramları gibi kıraatleri gerekçeleriyle delillendirmek anlamında “tevcîh (تَوْجِيه)”<sup>44</sup>, “illet” (عَلَّة),<sup>45</sup> farklı kıraatler içerisinden seçkide bulunmayı ifade eden “tercîh (تَرْجِيح)” ve “ihtiyâr (اِخْتِيَار)”<sup>46</sup> kavramları da kullanılmıştır.

Hücçet olgusu, öncelikle kıraatin sahihini sakiminden, mütevâtiri şâz olandan ayırmak, keza mütevâtir kıraatlere karşı sunulabilecek eleştiri ve çeşitli argümanlara cevap niteliğinde savunma faaliyetinin yanı sıra, kıraat ihtilaflarının meydana getirdiği anlam değişimlerinin sunulması gibi nedenlerden ötürü uygulanmıştır. Hücçet faaliyetinde öncelikle âyetler, sonrasında sırasıyla hadisler, sahâbe ve tâbiîn kıraatleri, mushaf imlası, lehçe farklılıkları, şiirler ve Arap dilinden yararlanılmıştır. Bu başlıkta İbâzî âlimlerin hücçet bağlamında yukarıda sözü edilen unsurlardan ne derece istifade edip eserlerinde yer verdikleri, örnekler üzerinden incelenecektir. Ancak çalışmanın kapsamı göz

<sup>42</sup> Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî (Riyad: Dâru'l-Hilâl, 2009), 1/286; Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, nşr. Abdullah Ali el-Kebîr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Daru Sadır, 1994), 2/226; Şemseddin Sami, *Kâmûs-ı Türkî* (İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017), 751; Cemil Küçük, “Mütevâtir Kıraat İmâmîlerinin Kıraatleri Tercîh Yöntemi”, *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 53.

<sup>43</sup> Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekerîyyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüğa*, thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn (Kahire, 1972), 2/30; Muhammed bin Ebû Bekir er-Râzî, *Muhtârü's-Sihâh*, thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999), 1/21; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 2/226; Küçük, “Mütevâtir Kıraat İmâmîlerinin Kıraatleri Tercîh Yöntemi”, 53; İhsan Sütşurup, *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*, ed. Kenan Akkan - Resul Akkan (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 173.

<sup>44</sup> Sözlükte bir tarafa ya da bir hedefe yönelmek, yöneltmek, doğru yolu göstermek, birini seçkin kılmak gibi anlamlara gelir. Bk. Mütercim Âsım Efendi, *Kâmûs Tercümesi (el-Okyânüsü'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)* (İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.), 3/751-752; Anton Nu'ma, *el-Müncid fi'l-lügati'l-Arabîyye el-mu'âsıra* (Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 2008), 1508-1510; Ömer Başkan, *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tercihî -el-Muharraru'l-Vecfz Örneği-* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015), 77. İstilahta ise “Kelâmî, hasmın kelâmına aykırı olarak söylemek ya da bir kelâmî, olası iki anlama gelecek şekilde ifade etemektir.” Bk. İbn Fâris, *Mu'cemü Mekâyisi'l-lüğa*, 6/88; es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât* (Beyrut -Lübân: Dâru'l Kütübi'l-İlmiyye, 1983), 133; Sütşurup, *Sa'lebî'nin Kıraatlere Yaklaşımı*, 173.

<sup>45</sup> Sözlükte bir şeyin sebebi, gerekçe, sâik, hastalık gibi anlamlara gelen illet, herhangi bir kıraate neden olan unsura denir. Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 3/220; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 11/467-474.

<sup>46</sup> Sözlükte “İki şey arasından birini seçmek, diğerinden üstün tutmak” gibi anlamlara gelirken istilahta “Senet, râvi ve mushaf imlası yönünden daha kuvvetli ve meşhur olan iki veya daha fazla kıraatten birini diğerlerinden üstün tutmak ya da seçmek” şeklinde tanımlanmıştır. Bk. Ebû'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988), 1/338; İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 5/142.

önünde bulundurulacak İbâzî âlimlerin hüccet olgusuna yaklaşımları birer örnek üzerinden değerlendirmeye tâbi tutulacak. Dolayısıyla her bir İbâzî âlim için ayrı ayrı örneklendirme yoluna gidilmeyip genel çerçevede konu ele alınmaya çalışılacaktır.

Hüccet unsuru için istifade edilen kaynakların başında öncelikle âyetle ihticâc gelmektedir. İbâzî âlimler zaman zaman kıraat farklılığıyla ilgili başka âyeti hüccet olarak kullanmıştır. Konuyla ilgili ilk örnek, Mü'minûn sûresindeki “رَبُّ الْعَرْشِ الْكَرِيمِ” âyetidir.<sup>47</sup> Âyetteki “الْكَرِيمِ” lafzının bazı kurrâ tarafından merfû olarak “الْكَرِيمِ” şeklinde okunduğunu aktaran Hevârî, ilgili okuyuşa Burûc sûresindeki “ذُو الْعَرْشِ الْمَجِيدِ” âyetini<sup>48</sup> delil göstermiştir.<sup>49</sup> Kaynakların bildirdiğine göre “الْكَرِيمِ” lafzını kurrâ mecrûr okurken Ebû Ca'fer, İbn Muhaysın, İbn Kesîr'in tariklerinden İsmâil ve Ebân b. Tağleb merfû olarak “الْكَرِيمِ” şeklinde okumuşlardır.<sup>50</sup> Diğer kıraat kaynaklarıyla mukayese edildiğinde Hevârî'nin naklinin seb'â imamları dışındaki Ebû Ca'fer; mütevâtir kıraat imamı olmayan bazı kimseler veya mütevâtir kıraat imamının tariki olan kişilerin okuyuşu olduğu görülür. Ebû Hayyân el-Endelüsî (öl. 745/1344) ve Semîn el-Halebî (ö. 756/1355), “الْكَرِيمِ” kelimesinin mecrûr okunmasının sebebini “الْعَرْشِ” lafzından sıfat olmasına bağlarlar. Çünkü Allah'tan gelen bütün hayırlar arştan iner. Merfû okunması durumunda ise iki görüş bulunmaktadır: Birincisi, yukarıda zikredildiği gibi mezkûr kelime “الْعَرْشِ” lafzından sıfattır. Ancak medih nedeniyle “الْكَرِيمِ” kelimesi i'rabdan kesilmiş ve gizli bir mübtedânın haberi olmakla merfû sayılmıştır.<sup>51</sup> Halebî, anlam bakımından her iki kıraate de uygun olmakla bu görüşü daha güzel bulduğunu belirtir. İkinci görüşte ise “الْكَرِيمِ” lafzı gerideki “رَبِّ” kelimesinden sıfat olmakla merfudur.<sup>52</sup>

Âyetle ihticâca diğer bir örnek İbâzî müfessir Eттаfeyyiş'in eserinden verilebilir. Nitekim Fâtiha sûresindeki “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyetindeki<sup>53</sup> kıraat farklılığına değinen müfessir, Âsım ve Kisâî'nin “مَالِكِ” şeklinde elif (ل) ile okuduklarını aktardıktan sonra “يَوْمَ لَا تَمْلِكُ نَفْسٌ لِنَفْسٍ شَيْئًا وَالْأَمْرُ يَوْمَئِذٍ لِلَّهِ” âyetiyle,<sup>54</sup> ilgili kıraati hüccetlendirmiştir.<sup>55</sup> Ardından “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” şeklindeki elif'siz (ل) okuyuşun diğer kıraate göre muhtar görüş olduğunu üç kaynakla delillendirmiştir:

1. “يَمِّنُ الْمَلِكُ الْيَوْمَ” şeklindeki elifsiz okuyuşun bir ihticâc noktası Mü'min sûresindeki “يَمِّنُ الْمَلِكُ الْيَوْمَ” âyetidir.<sup>56</sup> Çünkü bu âyette kastedilen “gün” de kıyamet günüdür.<sup>57</sup> Melik kavramı, mâlik kavramına göre daha umumdur. “Mâlik”, daha çok bir mala veya toprağa sahip olma anlamında iken “melik” ise “Emri altındakilere bir şeyi emretme veya yasaklama bakımından tasarruf sahibi” şeklinde daha genel bir anlam içerir.<sup>58</sup>

<sup>47</sup> el-Mü'minûn 23/116.

<sup>48</sup> el-Bürûc 85/15.

<sup>49</sup> Hevârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 3/154.

<sup>50</sup> Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît fi't-tefsîr*, thk. Sıdkı Muhammed Celil (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999), 7/589; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn fi 'ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*, thk. Ahmed Muhammed el-Harrât (Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1986), 8/375.

<sup>51</sup> Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhît*, 7/589; Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/375.

<sup>52</sup> Semîn el-Halebî, *ed-Dürrü'l-masûn*, 8/375.

<sup>53</sup> el-Fâtiha 1/4.

<sup>54</sup> el-İnfîtâr 82/19.

<sup>55</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/141.

<sup>56</sup> el-Mü'min 40/16.

<sup>57</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/141.

<sup>58</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 28; Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 1/141.



2. Ettafeyyiş, “مَلِكٍ” kıraatini, direkt Resûlullah’a nispet etmiştir.<sup>59</sup> Yani arada herhangi bir sahâbe veya tâbiîn ismi zikretmemiştir. Dolayısıyla mezkûr kıraatin ihticâcı hadisle olmuştur.

3. “مَلِكٍ” kıraati, Mekke ve Medineli kurrânın okuyuşudur. Bu maddeye göre de elif’siz okuyuşun ihticâcını sahâbe ve tâbiîn kıraatleri bağlamında değerlendirmek mümkündür.

Ettafeyyiş, iki kıraat arasından “مَلِكٍ” kıraatinin bir diğer tercih sebebinin “tazim” olduğunu söyler. Çünkü anlamı itibarıyla “mâlik”, insanların sahip olabileceği ve dilediğince tasarrufta bulunabileceği şeylerde mümkündür (a’yân-i memlûke). “Melik” ise emir altına alınabilecek şeylerde söz konusudur (a’yân-i me’mûre). Bu da doğal olarak “melik” kavramının daha umumi anlamda istimal edilmesi sonucunu doğurur.<sup>60</sup>

Kıraat vechini delillendirmek amacıyla hadis ve sahâbe kıraatiyle ihticâca Ettafeyyiş örneğinde olduğu gibi Hevvârî de eserinde başvurmuştur. Ancak onun tefsiri incelendiğinde hadisle ihticâca, çok az yer verdiği görülür. Tespitlerimize göre Hevvârî’nin kıraatlerin istidlaliyle ilgili sahâbeden en çok ihticâcda bulunduğu zat, İbn Mes’ûd’dur.<sup>61</sup> Bununla birlikte Übey b. Ka’b ve İbn Abbâs da Hevvârî’nin ihticac noktasından en çok yararlandığı sahâbîlerdendir.<sup>62</sup>

Ettafeyyiş’in hadisle ihticâcına yukarıda yer verilen Fâtiha sûresindeki “مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ” âyeti, Hevvârî için de örnek teşkil etmektedir. Nitekim öncelikle “مَلِكٍ” şeklinde elif’siz okunma rivayetini aktaran Hevvârî, bu kelimenin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer tarafından elif ile “مَالِكٍ” şeklinde okunduğunu söylemiştir. Ayrıca “مَالِكٍ” şeklinde elif’li ve kef (ك) harfinin fethasıyla münâdâ olarak okunduğunu da söyleyen Hevvârî, mezkûr kıraatleri kimin okuduğuna dair bir bilgi vermemiştir.<sup>63</sup> Hevvârî’nin Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer’e dayandırdığı rivayetle ilgili hadis kaynakları tarandığında öne çıkan iki rivayetin bulunduğu görülmektedir.

1. Zührî’den şöyle rivayet olunmuştur: “Nebi (s.a.s.), Ebû Bekir, Ömer ve Osman (elif’le) ‘مَالِكٍ’ şeklinde okuyorlardı. ‘مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ’ şeklinde (elif’le) ilk okuyan ise Mervân’dır.”<sup>64</sup>

2. “Enes b. Mâlik’ten şöyle rivayet olunmuştur: “Nebî (sav), Ebû Bekir, Ömer ve -kendisine

<sup>59</sup> İlgili hadîs için bk. Süleymân b. el-Eş’as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî Ebû Dâvûd, *Sünen-i Ebû Dâvûd*, thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli (Dimaşk: Dârü’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 2009), 6/124 (4001. hadis); Ebû İsmâ‘îl Tirmizî, *Sünenü’t-Tirmizî*, ed. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki (Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975), 5/185 (2927. hadis).

<sup>60</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 1/141.

<sup>61</sup> Hevvârî’nin kıraatlere yer verirken İbn Mes’ûd’a yapmış olduğu bazı atıf örnekleri şunlardır: el-Bakara 2/255; el-Mâide 5/38; Meryem 19/8; eş-Şûrâ 42/5.

<sup>62</sup> Hevvârî’nin kıraat nakillerinde bulunurken Übey b. Ka’b ve İbn Abbâs’a yaptığı bazı atıf örnekleri için bk. el-En’âm 6/98; el-Kehf 18/6; Tâhâ 20/15; el-Mü’minûn 23/60; en-Neml 27/8; Fussilet 41/44; el-Müddessir 74/6.

<sup>63</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi’l-‘azîz*, 1/76.

<sup>64</sup> Ebû Dâvûd, “عن الزُّهْرِيِّ... قَالَ: كَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- وَأَبُو بَكْرٍ وَعُمَرُ وَعُثْمَانُ يَقْرَأُونَ: {مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ} وَأَوَّلُ مَنْ قَرَأَهَا (ملك يوم الدين) مَرْوَانُ” *es-Sünen*, 6/122. Hadisle ilgili sahîh ligayrihî olduğu yorumu yapılmıştır. Yani hadis, isnadının çokluğu ve râvilerinin sika kabul edilmesinden dolayı sahîhlik şartlarını en üst derecede kendinde bulundurmasa da (sahîh lizâtihi), sahîh olduğu kabul edilmiştir. Bk. Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, 6/122 (1. dipnot); Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî İbn Hacer, *Nüzhetü’n-nazar fi tevdihi nühbeti’l-fiker fi mustalahi ehli’l-eser*, thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matbaatü Sefir, 2001), 29; Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dimaşkî el-Kâsımî, *Kavâ’idü’t-tahdîs min funûni mustalahi’l-hadîs* (Dimaşk, 1925), 56.

bildirildiğine (veya râvinin zannına) göre- Osman da 'مَالِك' şeklinde okuyorlardı."<sup>65</sup>

Hız. Peygamber'den tevâtüren sabit olan kıraatler, muhtelif bölgelere dağılan sahâbe tarafından okunduğu gibi o şehrin halkına da okutuluyordu. Ancak zamanla genişleyen İslâm topraklarında muhtelif kıraatleri öğrenenlerin çoğalmasıyla bazı kişiler arasında birtakım ihtilaf ve inkâr hareketleri görülmeye başlandı. Sahâbenin ileri gelenlerinin yaşanan bu durum karşısında taşıdıkları endişeyi üçüncü halife Hız. Osman'a aktarmasıyla mushaf istinsah faaliyeti başladı. Bu faaliyetten halifenin asıl amacı, sahâbe kıraatleriyle vahiy katiplerinin ellerindeki âyetleri bir araya getirmek ve olası ihtilafı mümkün olduğunca azaltmaktı. Bundan dolayı mushaflar Kureyş lehçesine göre yazıldı. Yazılan mushaflar çeşitli beldelere gönderildi ve öncesinde sahâbe veya tâbiîn uhdesinde var olan mushafların imhası emredildi. İstinsah faaliyetinde yazılan ve "mesâhif-i Osmâniyye" adı verilen bu mushaflarda Hız. Peygamber'den nakledilen kıraatlere mümkün olduğunca riayet edildi. Mesâhif-i Osmâniyye" adı verilen bu mushaflarda Hız. Peygamber'den nakledilen kıraatler mümkün olduğunca tek imla ile resmedildi. Bunun için söz konusu mushaflar hareke ve noktadan arındırıldı. Fakat tek imla ile resmedilmesi mümkün olmayan kelimeler farklı mushaflara dağıtılmak suretiyle muhafaza altına alındı.<sup>66</sup> Bunun dışındaki birçok kıraat, daha önce okunuyor olmasına rağmen resm-i Osmânî'ye muhalif olduğu için insanlar tarafından terk edildi.<sup>67</sup> İbn Zencele'ye göre bazı kıraat ve tefsir âlimleri, eserlerinde resmü'l-mushaf'a uygun olan kıraatleri -eğer senedi de sahih ise- mütevâtir kabul ettiler. Resmü'l-mushaf'a uymayanlar ise şâz olarak addedildi.<sup>68</sup> Yine de bu kıraatler, İslâm âlimleri tarafından Kur'an'ın anlam zenginliğine ve bazen de herhangi bir fikhî hükme dayanak teşkil etmek gibi saiklerle kullanılmaya ve eserlerinde zikredilmeye devam etti. Gerek mesâhif-i Osmâniyye, gerekse istinsah faaliyeti öncesinde sahâbe ve tâbiîne ait olan bireysel mushaflar bazen de kıraatlerin -tespit kriteri olmasa da- tercih kriteri olarak kullanıldı. İbâzî âlimler, eserlerinde zaman zaman mezkûr mushaflara kıraatlerin zikri esnasında yer vermişlerdir. Seçilen örnekler üzerinden onların konuyla ilgili yaklaşımları ortaya konmaya çalışılacaktır.

Neml sûresindeki "تُودِي أَنْ بُورِكَ مَنْ فِي النَّارِ وَمَنْ حَوْلَهَا" âyeti,<sup>69</sup> Hevvârî'nin konuya dair yaklaşımının örneklerindedir. Hevvârî verilen âyetle ilgili "تُودِي أَنْ بُورِكَ النَّارُ وَمَنْ حَوْلَهَا" şeklinde bir kıraat vechi bulunduğunu ve bunun da Übey b. Ka'b mushafında geçtiğini söylemiştir.<sup>70</sup>

Mushafları hüccet olarak gösterme konusuna dair bir diğer örnek En'âm sûresindeki "وَكَذَلِكَ زَيْنٌ" ve "تُودِي أَنْ بُورِكَ النَّارُ وَمَنْ حَوْلَهَا" âyeti<sup>71</sup> ile ilgili Ettafeyyiş'in değerlendirmeleridir. Kıraat imamlarından İbn Âmir, âyetteki "زَيْنٌ" fiilini, "زَيْنٌ" şeklinde meçhul vezinde, mef'ûl konumunda bulunduğundan mansûb okunan "فَقَتْلٌ" lafzını ise nâib fâil olmakla "فَقَتْلٌ" şeklinde merfû okumuştur.

<sup>65</sup> حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ مُحَمَّدُ بْنُ أَبِي قَالٍ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ سُؤَيْبِ بْنِ الرَّمْلِيِّ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَزِيدٍ، عَنْ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسٍ: «أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَأَبَا بَكْرٍ وَعُمَرَ - وَأَزَاهُ - {مَالِكِ يَوْمَ النَّارِ} قَالُوا يَتْرَعُونَ» قال - وَغُثْمَانُ كَانُوا يَتْرَعُونَ {مَالِكِ يَوْمَ النَّارِ} Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, 5/185; Lokman Yılmaz, *Kıraatü'n-Nebi-Hız. Peygamber'in Tilâvetine Dair-*, ed. Hasan Hüseyin Havuz (Ankara: Sonçağ Akademi, 2023), 153.

<sup>66</sup> Abdurrahman b. Muhammed İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, thk. Saîd el-Efgânî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2014), 9-10; Resul Akcan, "Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 766-768.

<sup>67</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 10-11.

<sup>68</sup> İbn Zencele, *Hüccetü'l-kirâât*, 11-12.

<sup>69</sup> en-Neml 27/8.

<sup>70</sup> Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahî'l-'azîz*, 3/247.

<sup>71</sup> el-En'âm 6/137.

Ayrıca “أُولَادِهِمْ” lafzını, dâl (د) harfinin nasbı ile “أُولَادَهُمْ”, ardından gelen “شُرَكَائِهِمْ” lafzını ise meksûr olarak “شُرَكَائِهِمْ” şeklinde telaffuz etmiştir. Diğer kurrâ “رَيْنَ” fiilini mâlum, “قَتْلَ” lafzını mansûb, “أُولَادِهِمْ” lafzındaki dâl (د) harfini meksûr, son olarak “شُرَكَائِهِمْ” kelimesini ise merfû okumuşlardır.<sup>72</sup>

Ettafeyyîş, İbn Âmir’in okuyuşuyla ilgili kıraat rivayetlerini, kaynaklarla paralel bir şekilde zikretmiştir. Nitekim o da “رَيْنَ” fiili meçhul sığada “رَيْنَ” şeklinde okunduğunda “قَتْلَ” lafzının nâib fâil olmakla merfû, “أُولَادَهُمْ” lafzının ise “قَتْلَ” kelimesinin mef’ûlü olmakla mansûb olacağını söyledikten sonra “شُرَكَائِهِمْ” lafzının “قَتْلَ” lafzının muzâfun ileyh’i olduğu için mecrûr okunduğunu belirtmiştir. Müfessir, kıraatle ilgili olası itirazlara cevap mahiyetinde İbn Âmir’in kıraat imamlarının en kıdemlisi olduğunu ve sahâbe içerisinde Ebü’l-Derdâ (öl. 32/652), Vâsile b. Eska’ (öl. 85/704), Fedâle b. Ubeyd (öl. 53/673), Muâviye b. Ebû Süfyân (öl. 60/680) ve Mugîre b. Ebû Şihâb (öl. 91/710) gibi zatlardan hatta bir rivayete göre bizzat Hz. Osman’dan kıraat tedris ettiğini söylemiştir.<sup>73</sup> Bu yüzden İbn Âmir mezkûr okuyuşu, kendisinden kıraat öğrendiği kişilerin bazılarında doğrudan edinmiştir. İbn Âmir, bahsi geçen kıraatte sadece Şâm Mushafı’nı dayanak almış değildir. Zaten Şâm Mushafı’nda “شُرَكَائِهِمْ” kelimesi yâ (ى) ile yazılmıştı. Dolayısıyla onun okuduğu kıraat, Şâm Mushafı ile uyumluydu. Ancak o, bununla yetinmeyip bahsi geçen kıraati naklen de almıştır.<sup>74</sup> Âyeti, mushaf imlası ile delillendirme metodunu uygulayan Ettafeyyîş, ardından dil tahliliyle de istidlal yoluna gitmiştir. Nitekim ona göre mâmulüne muzâf olan “قَتْلَ” mastarı, devamındaki “أُولَادَهُمْ” lafzını mukadder bir “en” (أَنْ) ile nasb etmiştir. Sekkâkî (öl. 626/1229), *el-Miftâh* adlı eserinde birinciden muzâfun ileyhin, ikinciden de muzâfin hazf olduğunu söylemiştir. Bu durumda âyet “قَتَلْتَهُمْ أُولَادَهُمْ قَتْلَ شُرَكَائِهِمْ” takdirinde olur.<sup>75</sup>

Arap şiirinden hüccet de İbâzî âlimlerin eserlerinde gözlemlenen hususlardandır. Ancak Hevârî’de, kıraatlerle ilgili şiiri delil gösterdiğine dair bir örnek tespit edebilmiş değiliz. Konu, diğer İbâzî âlimlerden seçilen örneklerle incelenecektir.

Umânî’nin âyet sonlarında bulunan yâ’ların (ى) hazfîni şiirle gerekçelendirmesi hakkındaki yorumları, konuya dair örnek olarak değerlendirilebilir. Hevârî, âyet sonlarındaki yâ (ى) harfinin hazif gerekçesini “وَحُجَّتُهُ/Bunun delili” şeklinde hüccet kelimesini de kullanarak şöyle izah etmiştir: “Çünkü âyet sonları, bir önceki ile bir sonrakini ayırmak noktasında şiirlerdeki beyitlerin son harfi gibidir. Nasıl ki beyitlerin sonunda gerektiği zaman yâ (ى) hazfediliyorsa âyet sonlarında da durum böyledir.”<sup>76</sup> Umânî, ardından yorumunu Meymûn b. Kays el-A’sâ’nın (öl. 7/629) şu şiiriyle örneklendirmiştir:

“وَمِنْ كَاتِحٍ ظَاهِرٍ عَمْرُهُ إِذَا مَا انْتَسَبْتُ لَهُ أَنْكَرَنَ”<sup>77</sup>

Umânî, zikredilen şiirdeki “أَنْكَرَنَ” kelimesinin aslının “أَنْكَرَنِي” olduğunu, fakat şiir zaruretinden

<sup>72</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü’s-Seb’a*, 270; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2/32.

<sup>73</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/278.

<sup>74</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/278.

<sup>75</sup> Ettafeyyîş, *Himyânü’z-zâd*, 6(1)/278. Sekkâkî’nin konuyla ilgili değerlendirmeleri için bk. Ebû Ya’kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-’ulûm* (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1987), 129.

<sup>76</sup> Umânî, *el-Kitâbü’l-’evsat*, 427-428.

<sup>77</sup> Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî el-A’sâ, *Dîvânü’l-A’sâ*, ts., 236.

dolayı kelimenin sonundaki esreyle iktifa edildiğini belirtmiştir.<sup>78</sup>

Diğer taraftan Umânî, bahsi geçen yorumunu desteklemek amacıyla şiir istişhâdiyle yetinmeyip hadisten de delil getirmiştir. Nitekim o, İbn Cüreyc'in Ümmü Seleme'den rivayet ettiği "Nebi (s.a.s.), (Kur'an) okuduğu zaman âyet âyet kıraatini keserdi." hadisiyle<sup>79</sup> istidlal etmiştir.<sup>80</sup> Umânî'nin yâ (ى) harfinin âyet sonlarından hazfiyle ilgili diğer bir hücceti ise mushaf imlasıdır.<sup>81</sup> Nitekim o, "Mushaf da bu görüşü teyit ediyor. Çünkü mushaflarda âyet sonlarındaki yâ'lar (ى) mahzûf yazılmıştır." diyerek mushaf imlasının önemine vurgu yapmıştır.<sup>82</sup> Zaten Umânî, eserinin birçok yerinde "mushafa ittiba için", "mushafta böyle yazdığı için" gibi ifadelerle âyetlerin imlasıyla ilgili mushafı önemli deliller arasında konumlandığını göstermiştir.

Şiirle istişhâda Mi'velî'nin genellikle çok fazla başvurmadığı görülmüştür. Onun bu konuda daha çok sened ve dil hüccetlerine ağırlık verdiği söylenebilir. Kendisinin az sayıda değindiği şiirlerden getirilen hüccete Sâffât sûresindeki "فَأَقْبُوا إِلَيْهِ يَزْفُونَ" âyetinde<sup>83</sup> geçen "يَزْفُونَ" fiiliyle ilgili kıraat vecihleri örnek verilebilir. Mi'velî, bahsedilen fiile "Hızlıca koşarak" anlamını verdikten sonra bu fiille ilgili iki okumanın daha bulunduğunu söylemiştir. Bunlardan birincisine göre mezkûr fiil, "يَزْفُونَ" şeklinde if'âl bâbından okunur. Bu durumda anlamı "بِصَيْرُونَ إِلَى زَفِيفٍ/Birbirlerini aceleyle evk ediyorlar" şeklinde olur. Umânî'ye göre bu durum tıpkı şairin şu beytindeki<sup>84</sup> gibidir:

"تَمَنَّى حُصَيْنٌ أَنْ يَسُودَ جِدَاعَهُ فَأَمْسَى حُصَيْنٌ قَدْ أَدَلَ وَأَقْفَرَ"

Müellif, şiirdeki "وَأَقْفَرَ" lafzının, "أسرع/hızlandırdı" anlamına geldiğini söylemiştir.<sup>85</sup> Mi'velî'nin zikrettiği mezkûr şiir, Zeccâc'ın *Meâni'l-Kur'ân*'ında da yer almıştır. Hatta Mi'velî'nin şiirle ilgili izahının, neredeyse kelimesi kelimesine Zeccâc'la aynı olduğu söylenebilir.<sup>86</sup>

Mi'velî'nin belirttiği kıraatlerden üçüncüsü, sülâsî vezinde ancak kelime değişimiyle "يَزْفُونَ" şeklindeki telaffuzdur. Bu kıraate göre kelime, "وَزَفَ" lafzının fiil-i muzârî sîğası olmaktadır. "وَزَفَ" fiili yukarıda zikredilen "أسرع" anlamına gelir.<sup>87</sup> Nitekim Zeccâc da mezkûr üç vechi zikretmiş ve birinci vechi olan "يَزْفُونَ" şeklinde okunduğunda "أسرع" anlamına geleceğini söylemiştir. Ancak her iki müellif de kıraatleri kimin okuduğuyla ilgili bir bilgi vermemiş, "يَزْفُونَ/okunur" demekle iktifa etmişlerdir.<sup>88</sup> Kıraat kaynaklarında mezkûr vecihlere yer verilmiştir. Buna göre Hamza, if'âl bâbından "يَزْفُونَ" şeklinde okurken diğer kurrâ ise sülâsî vezinde okumuşlardır. Öte yandan Dahhâk, Yahyâ b.

<sup>78</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 427-428.

<sup>79</sup> "أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا قَرَأَ قَطَعَ قِرَاءَتَهُ آيَةَ آيَةٍ" Ahmed b. Ali b. el-Müsennâ et-Temîmî Ebü Ya'lâ el-Mevsilî, *Müsnedü Ebi Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dimaşk: Dârü'l-Me'mûn, 1984), 12/451 (7022. hadis).

<sup>80</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 427-428.

<sup>81</sup> Yâ harfinin imla özellikleri hakkında detaylı bilgi için bk. Akcan, "Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım", 784-786.

<sup>82</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 427-428.

<sup>83</sup> es-Sâffât 37/94.

<sup>84</sup> Muhabl es-Sa'dî (öl. ?). Hz. Osman (bir rivayete göre Hz. Ömer) döneminde yaşamış Müslüman şair. Bk. Mufaddal ed-Dabbî, *el-Mufaddaliyyât*, thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ' (Beyrut: Şirketü Dârü'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.), 102.

<sup>85</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/237.

<sup>86</sup> Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî ez-Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân ve İ'râbüh*, thk. Abdulcelîl Abduh Şelebî (Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988), 4/309.

<sup>87</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/237.

<sup>88</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 4/309; Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 2/237.

Abdurrahman ve İbn Ebû Able “يَرْفُونَ” şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>89</sup>

İbâzî âlimler, kıraat vechini zikrettikleri birçok âyetin yorumunda hüccetin dile yansıyan yönüyle ilgili de delil gösterme yoluna gitmişlerdir. Dille hüccete, İbâzî âlimlerden Umânî'nin Kehf sûresinde yer alan “لَوْ أَطَّلَعْتَ عَلَيْهِمْ” âyetindeki<sup>90</sup> tahlillerini örnek vermek mümkündür. Bilindiği gibi âyette bulunan lev (ل) edatındaki vâv'ın (و) kesre okunması konusunda kurrânın icmâ ettiğini belirten Umânî, Yahyâ b. Vessâb'ın vâv'ın (و) zammesiyle “لَوْ أَطَّلَعْتَ” şeklinde telaffuz ettiğini söylemiştir. Müellif sözlerinin devamında ise “Bu durumun hücceti, vâv (و) harfine, harekeler içinde en layık olanı zamme harekedir. Çünkü zamme, vâv'ın (و) kardeşidir.” diyerek mezkûr kıraatin dil yönünden hüccetini ortaya koymuştur. Buna rağmen Umânî, bütün kıraat imamı kesre okunuşunda ittifak ettikleri için Yahya b. Vessâb'ın kıraatinin reddolunduğunu belirtmiştir.<sup>91</sup>

Dille ihticâca diğer bir örnek Mi'velî'nin A'râf sûresindeki “وَقَطَعْنَا لَهُمُ اثْنَتَيْ عَشْرَةَ آسَابًا أُمًّا” âyetiyle<sup>92</sup> ilgili değerlendirmesidir. Mi'velî, “عَشْرَةَ” kelimesindeki şîn (ش) harfinin harekeli okunmasıyla ilgili “اِثْنَتَيْ” lafzındaki yâ (ي) harfinin sâkin olmasını gerekçe gösterir. Bundan hareketle de Bakara sûresinde yer alan “اِثْنَتَا عَشْرَةَ عَيْنًا” âyetindeki<sup>93</sup> şîn'in (ش) meczûm okunma nedenini, “اِثْنَتَا” lafzının sonundaki elif'in (ل) harekeli olmasına bağlar.<sup>94</sup>

Kıraat vechini delillendirirken dil kuralından yararlanmakla ilgili Eттаfeyyiş'in tefsirinden Bakara sûresinde yer alan “فَتَوْبُوا إِلَىٰ بَارِيكُمْ” âyetindeki<sup>95</sup> “بَارِيكُمْ” kelimesini örnek vermek mümkündür. Zikredilen kelimedede bazı kurrâ hemze yerine sâkin yâ (ي) getirerek “بَارِيكُمْ” şeklinde telaffuz ederlerken Ebû Amr ihtilâs ile, diğer kurrâ ise hemze ile “بَارِيكُمْ” şeklinde okumuştur.<sup>96</sup> Âyetteki Ebû Amr'ın ihtilâsının, yâ'ya (ي) meylettirir şekilde yapıldığını söyleyen Eттаfeyyiş, Sîbeveyhi'nin tercihinin de<sup>97</sup> bu yönde olduğunu söylemiştir.<sup>98</sup> Kıraat vecihlerinin zikredildiği eserlerde mezkûr kıraat farklılıklarına değinilmiştir. Buna göre Ebû Amr ihtilâs ile okurken diğer kurrâ tahkîk ile telaffuz etmişlerdir.<sup>99</sup>

Ahfeş, “بَارِيكُمْ” şeklinde hemze ile telaffuz edildiğinde kelimenin “mahlukatı yaratan” anlamında “بَارِءٌ” kelimesinden müştak olduğunu söylemiştir.<sup>100</sup> Zeccâc da “بَارِيكُمْ” kelimesine “إِلَىٰ خَالِقِكُمْ/Sizin yaratıcınız” anlamını vermiştir.<sup>101</sup> İsim vermeden Ebû Amr'ın kıraatine değinen Ahfeş, ihtilâsın hemze ile yâ arasında bir telaffuz olduğunu dolayısıyla “Cezmli bir okuyuştur.” görüşünü benimseyenlerin hata ettiklerini söylemiştir. Çünkü onlar “tahfîf” kavramını duyduklarında bunu

<sup>89</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*; Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed İbn Hâleveyh, *Muhtasar fi Şevâzî'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bed'* (Kahire: Mektebetü'l-Mütebbî, ts.), 128; Dimyâtî, *el-İthâf*, 2/412.

<sup>90</sup> el-Kehf 18/18.

<sup>91</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-ıvsat*, 123.

<sup>92</sup> el-A'râf 7/160.

<sup>93</sup> el-Bakara 2/60.

<sup>94</sup> Mi'velî, *Kitâbü't-tehzîb*, 1/509.

<sup>95</sup> el-Bakara 2/54.

<sup>96</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/42.

<sup>97</sup> Osman b. Kanber Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (Kahire: Mektebetü Hanci, 1988), 2/297.

<sup>98</sup> Eттаfeyyiş, *Himyanü'z-zâd*, 2/42.

<sup>99</sup> Sîbeveyhi, *el-Kitâb*, 2/297; İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 154-155; Dimyâtî, *el-İthâf*, 1/391-393.

<sup>100</sup> Ebû'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşif el-Belhî el-Evsat Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, thk. Mahmud Kırâa (Kahire: Mektebetü Hanci, 1990), 1/89.

<sup>101</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136.

“cezm” sandılar. Hâlbuki “tahfîr” okuyuşu kitaplardan öğrenilecek bir şey değildir, ancak müşâfehe yoluyla idrak edilebilir.<sup>102</sup> Zeccâc, “mahlukat” anlamındaki kelimenin Araplar nezdinde daha çok yâ (ى) ile “الْبَرِيَّةُ” şeklinde kullanıldığını belirterek bu görüşüne “حَيْرُ الْبَرِيَّةِ” âyetini<sup>103</sup> delil göstermiştir.<sup>104</sup>

#### 4. Kıraatler Arasında Tercihle Bulunmaları

İbâzî âlimlerden bazıları; senedin sıhhatini, tilavetinin fasih olmasını veya şöhretini ön plana çıkararak kıraatler arasından tercihte bulunmuşlar ve eserlerinde bu kıraatlere yer vermişlerdir. İbâzî âlimlerin çoğunluğu, tıpkı kendilerinden önceki âlimler gibi zaman zaman eserlerinde bu türde bir tercihte bulunarak selefın yolunu takip etmişlerdir.

İbâzî âlimlerin erken dönem müfessirlerinden olan Hevvârî, eserinde bu türden bir tercihe diğer İbâzî âlimlere nispetle -tespit edebildiğimiz kadarıyla- sadece bir âyette yer vermiştir. Kıraat ihtilaflarına değindiği yerlerde o, daha çok kaynak olarak aldığı Mücâhid b. Cebr (öl. 103/721), Hasan-ı Basrî (öl. 110/728) ve Muhammed b. Sâib el-Kelbî (öl. 146/763) gibi âlimlerin rivayet veya görüşlerini aktarmakla yetinmiştir. Hevvârî'nin sözü edilen tercihiyle ilgili sayılabilecek örnek, “altından buzağı yapma” hadisesinde geçen Hz. Mûsâ ile Sâmirî'nin<sup>105</sup> diyalogunun anlatıldığı Tâhâ sûresindeki “لَنْحَرِقَنَّهٗ”<sup>106</sup> lafzıdır. Hevvârî'ye göre bu lafızda iki vecih vardır. Kıraat kaynaklarının da belirttiği üzere bahsi geçen kelimeyi Hz. Alî ve Ebû Ca'fer “لَنْحَرِقَنَّهٗ” şeklinde sülâsî bâbdan okumuşlardır. Ayrıca Kelbî ve Hasan-ı Basrî'nin if'âl bâbından “لَنْحَرِقَنَّهٗ” okuduğu aktarılmıştır. Kurrânın geri kalanı ise tef'îl bâbından “لَنْحَرِقَنَّهٗ” şeklinde okumuşlardır. Kaynaklarda zikredilen kıraatlerden başka Ebû Nüheyk'in (öl. 82/701) nûn'un (ن) cezmiyle “لَنْحَرِقَنَّهٗ”, İbn Mes'ûd'un ise “لَنْدُبِحَنَّهٗ” şeklinde okuduğu zikredilmiştir.<sup>107</sup> Hevvârî, sülâsî bâbdan okunduğunda “Onu un ufak edeceğiz.”, tef'îl bâbından okunduğunda ise “Biz onu ateşle yakacağız.” anlamının söz konusu olacağını söyledikten sonra “İkinci kıraat bana daha güzel geliyor.” diyerek kıraatler arasında tercihini ortaya koymuştur. Zira altının herhangi bir sebeple un ufak olması mümkündür. Dolayısıyla bu durum insan için normal karşılanır. Ancak ateşin bile yakmadığı altının yanmış olması Hz. Mûsâ'yı hayrete düşürmesi beklenen bir faktördür.<sup>108</sup>

Umânî, eserinin birçok yerinde kıraatle ilgili çeşitli görüşlere yer verdikten sonra içlerinden benimsemiş olduğu görüşü belirtmiştir. Bunu da bazı yerlerde “قُلْتُ”,<sup>109</sup> bazı yerlerde “وَالْإِخْتِيَارُ عِنْدِي”<sup>110</sup> gibi lafızlarla ifade etmiştir. Konuyla ilgili bir örnekle Umânî'nin yaklaşımı ortaya konmaya çalışılacaktır.

<sup>102</sup> Ahfeş, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/89.

<sup>103</sup> el-Beyyine 98/7. Anlamı “Yaratılmışların en hayırlısı.”

<sup>104</sup> Zeccâc, *Me'âni'l-Kur'ân*, 1/136.

<sup>105</sup> Hz. Mûsâ'nın Tûr Dağı'na çıktığında İsrailoğulları'nı kandırıp onları altından yapmış olduğu buzağıya ibadet ettiren kişi. Bk. Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 9/206; Mahmut Salihoğlu, “Sâmirî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

<sup>106</sup> Meâli: “Biz onu yakacağız.” Bk. Tâhâ 20/97.

<sup>107</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 93; Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî İbn Cinnî, *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzî'l-kirâ'ât ve'l-îzâh 'anhâ*, thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. (Kâhire: Meclisü'l-A'la li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.), 2/58; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 665.

<sup>108</sup> Hevvârî, sözlerinin devamında “Bu sebeple Allah, ateşi altın üzerine hakim kıldı. Mûsâ da onu yaktıktan sonra, küllerini denize savurdu.” şeklinde bir izahatta bulunmuştur. Bk. Hevvârî, *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*, 1/107.

<sup>109</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 160, 187, 321, 358.

<sup>110</sup> Örnekler için bk. Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 116, 171, 353.

İdgam konusunu anlattığı bölümde önce İbn Mücâhid'in görüşlerini aktaran Umânî, ardından kendi tercihini belirtmiştir. İbn Mücâhid'e göre bütün kurrâ, nûn-i sâkin, lâm (ل) ve râ'ya (ر) uğradığında idgam meal gunne yapar. Ancak Müseyyebî'nin aktardığı rivayete göre İmam Nâfi "مُسَلَّمَةٌ" "لَا شَيْبَةَ فِيهَا"<sup>111</sup> ve "مِنْ لَدُنْهُ"<sup>112</sup> gibi yerlerin lâm'ında (ل) gunne yapmamıştır. İbn Mücâhid, bunun sebebinin ilgili yerlerde gunnenin lisanda külfete yol açması olduğunu söylemiş ve bu yorumunu desteklemek amacıyla Sîbeveyhî'nin görüşünü zikretmiştir. Nitekim Araplar, "حَطُّهُمْ" kelimesini "حُنُّهُمْ" şeklinde telaffuz ederler. Haddi zatında tâ (ط) harfinde itbâk sıfatı<sup>113</sup> vardır. Ancak idgam sonrası "حُنُّهُمْ" kelimesinde itbâk sıfatı ortadan kalkmıştır. Bu yüzden gunnenin okunmaması da caiz sayılmalıdır.<sup>114</sup> Umânî, İbn Mücâhid'in bu görüşüne itiraz sadedinde şu yorumda bulunmuştur: "Bana göre kıyas, lâm (ل) ve râ (ر) harfleriyle beraber gunnenin okunmasıdır. Nitekim 'حَطُّهُمْ' gibi yerlerde Arap diline göre fasih olan kullanım tâ'nın (ط) itbâk sıfatının verilmesidir. İbn Mücâhid'in verdiği 'حُنُّهُمْ' örneğindeki itbâkın ortadan kalkması durumuna cevaz yönünden bakılmalıdır. Dolayısıyla gunnenin okunmasını vacip veya muhtar olarak değerlendirmekten ziyade cevaz kabilinden kabul etmelidir. Nitekim "لَيْنٌ" "بَسَّطَتْ"<sup>115</sup> örneğinde tâ (ط) ve tâ (ت) aynı mahreçten olmalarına rağmen tâ (ط) harfi idgamdan sonra itbâk sıfatını korumuştur.<sup>116</sup>

İbâzî müfessirlerden Ettafeyyîş, eserinin bazı yerlerinde kıraatlerle ilgili kendi görüşünü de ortaya koymuştur. Bakara sûresindeki "فَلْيُؤَدِّ الَّذِي أُؤْتِمِّنَ" âyetinde<sup>117</sup> geçen "أُؤْتِمِّنَ" kelimesindeki hemze vecihleriyle ilgili değerlendirmesi konuya ilişkin örnek olarak verilebilir. Bu kelimeyi Hamza ve Âsım hemze ve merfû bir elif ile "أُؤْتِمِّنَ" şeklinde okurken Verş, Ebû Amr ve Ebû Ca'fer ibdâl ile "أُؤْتِمِّنَ" şeklinde telaffuz etmişlerdir.<sup>118</sup> Kelimenin resm-i hat'ta vâv (و) ile yazılmasıyla ilgili Ettafeyyîş şu sözleri serdetmiştir: "Bu kelime vâv (و) ile yazılmıştır. Çünkü kelime ibtidâ halinde okunduğunda hemze, vâv'a ibdal olur. Bu da çoğu Mağrib ehlinin kıraatine uygundur." Müfessirin bu ifadelerinden takip ettiği kıraat imamının Verş olduğu çıkarımını yapmak mümkündür. Çünkü mezkûr kelime Verş'in ibdâl vecihi vardır. Diğer taraftan Ebû Amr ve Ebû Ca'fer de "أُؤْتِمِّنَ" lafzında ibdâl yapmaktadırlar ama bilindiği gibi günümüzde Kuzey Afrika'da yaygın olan kıraat, Verş rivayetidir. Bahsedilen kelime şâz olarak "الَّذِي تُؤْتِمِّنَ" şeklinde İbn Muhaysîn'a nispet edilen bir idgam vecihi de zikredilmiştir.<sup>119</sup> İbn Hâleveyh'e göre mezkûr kelimedeki şedde hemze'den ivaz olarak gelmiştir.<sup>120</sup> Müfessir, sözü edilen kelimedeki kıraat vecihlerini naklettikten sonra hemze'nin (أ) tâ'ya (ت) idgam edilerek "الَّذِي أُؤْتِمِّنَ" şeklinde okunduğunu aktarmış ve Kâdî (öl. ?) ismini verdiği âlimin itirazına yer

<sup>111</sup> el-Bakara 2/71.

<sup>112</sup> en-Nisâ 4/40 ve el-Kehf 18/2.

<sup>113</sup> Itbâk: Harfi telaffuz ederken dilin ortasının üst damağa yapışmasına verilen addır. Sâd (ص), Dât (ض), Tâ (ط) ve Zâ (ظ) harflerine mahsustur. Bk. Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*, thk. Zekeriyya Umayrât (Beirut: Dâru'l- Kütübü'l-İlmiyye, 2011), 1/203; Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü* (Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018), 47.

<sup>114</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 126.

<sup>115</sup> el-Mâide 5/28.

<sup>116</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 186-187.

<sup>117</sup> el-Bakara 2/283.

<sup>118</sup> İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 194; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 2/237; Dimyâtî, *el-İthâf*, 90.

<sup>119</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 25; Radiyyüddin Şemsü'l-Kurrâ' Ebu Abdullah Muhammed b. Ebû Nasr el-Kirmânî, *Şevâzzü'l-kirâ'ât*, thk. Şimrân el-Aclî (Beirut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.), 99.

<sup>120</sup> İbn Hâleveyh, *Muhtasar*, 25.

vermiştir. Kâdî'ye göre “الَّذِي أُثْمِنَ” şeklinde idgamlı okuyuş hatadır. Çünkü hemze'den (إ) kalbedilen yâ (ى), hemze hükmündedir. Böyle olduğu için tâ'ya (ت) idgam edilemez. Eттаfeyyiş, Kâdî'nin itirazına cevap niteliğinde şunları söylemiştir: İftiâl bâbının fâü'l-filinde bulunan vâv (و) harfi, “اِنَّعَدَّ”<sup>121</sup>, “اِنَّسَرَ”<sup>122</sup> örneklerinde görüldüğü gibi tâ'ya (ت) kalbedilir. Bu örneklerde yâ (ى), tâ'ya (ت) kalbedilmiştir.” Ardından “Başkası tarafından şâz görülen bu kıraat, okuyanı için sahih olur.” diyerek kendi tercihini ortaya koymuştur.<sup>123</sup>

Âyetteki mezkûr kıraatle ilgili Zemahşerî de Kâdî ile aynı itirazları öne sürer. Zikredilen okuyuşun Âsım'dan rivayet edildiğini söyleyen Zemahşerî, “يَسَرَ” kelimesinin fâü'l-filindeki yâ'nın (ى), “اِنَّسَرَ” örneği gibi ifti'âl bâbında tâ'ya (ت) idgamına kıyas edilmesinin doğru olmadığını söyleyerek bu kıraate karşı çıkmıştır.<sup>124</sup>

Bu başlıkta İbâzî âlimlerin kıraatlerle ilgili kendi görüş ve tercihlerine yer vermeleri konusu işlenmiştir. Gözlemlendiği üzere kimi zaman senet ve Arap dili gibi faktörlerin istidlaliyle yer verdikleri kıraatlerle ilgili yorum yapmışlar, kimi zaman da kıraatler arasından tercihte bulunmuşlardır. Tercihlerinde daha çok kıraatin sıhhatini esas alıp, senedinin kuvvetliliğini göz önüne almışlardır. Bazen de bir kıraati neden tercih ettiklerini nahiv ve sarf kurallarıyla temellendirme yoluna gitmişlerdir.

## 5. Kıraatlere Eleştiri Yöneltilmeleri

İbâzî âlimler, bir önceki başlıkta da temas edildiği üzere kıraatlerden bazılarını; senedinin kuvvetliliği, mushaf imlası ve Arap dili kurallarına uygunluğu gibi faktörleri esas alarak diğer okuyuşların arasından tercih yoluna gitmişlerdir. Bu tercihin sonucunda bazen diğer okuyuşu eleştiriye tâbi tutmuşlar, hatta kimi zaman ilgili kıraati reddetme yoluna gitmişlerdir.

Konuya dair ilk örnek, kelime sonlarındaki mütekellim yâ'sının isbâtı ve hazfi meselesiyle ilgili bazı rivayetlere dair Umânî'nin yapmış olduğu itirazdır. Müellif, Abbâs b. el-Fadl'dan, Zümer sûresindeki “يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ”<sup>125</sup> âyetinde geçen “يَا عِبَادِ” ve “فَاتَّقُونِ” kelimelerinin “يَا عِبَادِي” ve “فَاتَّقُونِي” şeklinde yâ'ların (ى) isbâtı ve tahrîk ile okunma rivayetini aktarmıştır. Umânî bu kıraati naklettikten sonra “Zikredilen okuyuş, bana diğer rivayetler içinden en garip gelenidir.” diyerek itirazını dile getirmiştir. Bu itirazına gerekçe olarak da hem “يَا عِبَادِ”, hem de “فَاتَّقُونِ” lafızlarındaki yâ'ların (ى) resm-i hat'ta mahzûf olduğunu, ayrıca kurrânın da her iki kelimedede yâ'ların (ى) hazfedilmesi noktasında icmâ ettiklerini belirtmiştir.<sup>126</sup> Ardından “Mushaf hattında ve münâdâlarda bulunan mütekellim yâ'ları mahzûf olduğu halde nasıl olur da Abbâs b. el-Fadl bunları isbât eder? Üstelik kendisi büyük âlimlerden olup, sika, tanınmış, ezberi ve kavrayışı yüksek birisidir.”<sup>127</sup>

<sup>121</sup> “وَعَدَ” kelimesinden müştaktır.

<sup>122</sup> “يَسَرَ” kelimesinden müştaktır.

<sup>123</sup> Eттаfeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 3/459.

<sup>124</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 157.

<sup>125</sup> ez-Zümer 37/16.

<sup>126</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 396. Mütekellim yâ'larının mahzûf olduğu yerlerle ilgili bilgi için bk. Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Mukni' fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*, thk. Muhammed Sâdık Gamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezheriyye, t.s.), 40-41.

<sup>127</sup> Umânî, *el-Kitâbü'l-evsat*, 396.



Konuyla ilgili diğer bir örnek Bakara sûresindeki “فَمَنْ حَجَّ النَّبِيَّتِ أَوْ اعْتَمَرَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ أَنْ يَطَّوَّفَ بِهِمَا” âyetinde<sup>128</sup> geçen “أَنْ يَطَّوَّفَ” lafzıdır. Ettafeyyiş, İbn Mes’ûd’un zikredilen lafzı “أَلَا يَطَّوَّفُ” şeklinde okuduğunu söyleyerek ilgili kıraatin anlam yönünden Nisâ sûresindeki “يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ أَنْ تَضَلُّوا” âyeti<sup>129</sup> kabilinden olduğunu ifade etmiştir. Nitekim Nisâ sûresindeki mezkûr âyetin meâlî “Böylece Allah, sapmayasınız diye size açıklıyor.” şeklindedir. Dolayısıyla görünürde müsbet manada olan “أَنْ تَضَلُّوا” lafzından, siyak ve sibaktan ötürü menfi bir mana anlaşılmıştır. Aynı şekilde öncesinde müsbet olan “أَنْ يَطَّوَّفَ” lafzının anlamı, İbn Mes’ûd’un kıraatine göre “tavaf etmemesinde” şeklinde olmakla menfi bir yapıya bürünmüş olur.<sup>130</sup>

Konuyla ilgili tefsirlere göz attığımızda Ettafeyyiş’in yaklaşımlarına benzer görüşlerin yer aldığı görülür. Mesela Ferrâ ve Zemahşerî tavafın gerekli olup olmamasıyla ilgili şu değerlendirmede bulunurlar: Âyette önce Safâ ve Merve’nin Allah’ın şiarlarından olduğu söylenip, sonrasında “(Hac veya umre niyetiyle) Kâbe’yi ziyaret edenlerin bu ikisini tavaf etmesinde beis yoktur.” denilmesinde tenakuz olduğu düşünülebilir. Fakat İslâm öncesi dönemlerde Safâ tepesinde adı İsâf, Merve’de ise Nâile olan iki put vardı. Rivayet edildiğine göre İsâf’la Nâile, Kâbe’de zina irtikap eden, bu fiillerinin sonucunda taşa dönmüş olan ve ibret alınması amacıyla Merve ve Safâ tepelerine konulan bir adamla bir kadının isimleriydi. Ancak zamanla insanlar Allah’ı terk edip bu iki puta ibadet etmeye başladılar. Ayrıca Safâ-Merve arasında sa’y ederlerken bahsi geçen iki putu sıvazlıyorlardı. İslâm gelip putlar da kırılınca, -bu konuda her ne kadar günahları bulunmasa da- Müslümanlar, cahiliye adeti olduğundan ve sözü edilen putlara tazim korkusuyla Safâ-Merve arasında tavaf yapmaya hoş bakıyorlardı. Böylece sözü edilen günah Müslümanlardan kaldırılmış oldu.<sup>131</sup> Nitekim Safâ ile Merve arasında yedi defa gidip gelme anlamına gelen sa’y ibadeti, ihtilafı bir meseledir. Bazı âlimler, “فَلَا جُنَاحَ/beis yoktur” ifadesinden ve Müslümanların yapmak ile yapmamak arasında muhayyer tutulmasından yola çıkarak, ayrıca âyeti de zâhirine hamletmek suretiyle sa’y ibadetinin nafîle olduğu hükmüne varmışlardır. Nitekim âyetin devamındaki “وَمَنْ تَطَّوَعَ خَيْرًا/Kim gönlünden koparak bir hayır işlerse...” ifadesi de bunu desteklemektedir. Bu görüş Enes b. Mâlik, İbn Abbâs (öl. 68/688) ve İbn Zübeyr’dan (öl. 94/713) aktarılmış olup, Ettafeyyiş; İbn Mes’ûd’un “فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِ إِلَّا يَطَّوَّفَ بِهِمَا/Merve ve Safâ’yı tavaf etmemesinde bir sakınca yoktur” şeklinde okuyuşunun da bunu teyit etmekte olduğunu söylemiştir.<sup>132</sup> Ferrâ’ya göre zikredilen okuyuşun iki yönü bulunmaktadır: Birincisi “أَلَا” okunuşundaki “لَا” edatı, “أَنْ” ile beraber “إِذْ أَمَرْتُكَ/(Allah) buyurdu: Emrettiğim halde secde etmemene ne sebep oldu?” âyetinde<sup>133</sup> olduğu gibi ilğâ<sup>134</sup> anlamında sıla olarak değerlendirilir. İkinci yönü de tavafın terki konusunda ruhsatın bulunmasıdır.<sup>135</sup> Ettafeyyiş, âyetin delaletinden

<sup>128</sup> el-Bakara 2/158. Meâlî: “İşte kim o Beyt’i (Kâbe’yi) hac veya umre (kasti) ile ziyaret ederse bunları güzelce tavaf etmesinde üzerine bir beis yoktur.”

<sup>129</sup> en-Nisâ 4/176.

<sup>130</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 2/420.

<sup>131</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/95; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 105.

<sup>132</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 105; Ettafeyyiş, *Himyânü’z-zâd*, 2/420.

<sup>133</sup> el-A’râf 7/12.

<sup>134</sup> Sözlükte fiilin anlamını geçersiz kılmak şeklinde tanımlanan “ilğâ”, Basralı ulemâ tarafından “sıla” kavramı yerine kullanılır. “Sıla” kavramını Kûfeliler ise cümleye yeni bir anlam kazandırmayan kelimeler için kullanmışlardır. Bk. Ebu’l-Bekâ Yaîş b. Ali İbn Yaîş, *Şerhu’l-Mufassal li’z-Zemahşerî* (Beyrut: Daru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2001), 8/128; Mehdî el-Mahzûmî, *Medresetu’l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâsâti’l-Lügati ve’n-Nahv* (Beyrut: Dâru’r-Râidi’l-Arabî, 1986), 315.

<sup>135</sup> Ferrâ, *Me’âni’l-Kur’ân*, 1/95.

Merve-Safâ bölgesinde sa'yin mübah olduğu hükmünün çıkarılmasını savunanların görüşlerini aktarmıştır. Bu görüşü savunanlara göre bir şeyden günahın kaldırılması o şeyin mübah olduğunun alametidir. Yine bir şeyle ilgili sevabın varlığının söz konusu olması, o şeyin mendûbiyetini, terkinin cezası vurgulanırsa da vücûbiyetini artırır. Üstelik âyet, tavafın vâcip olup olmamasıyla ilgili bir hüküm belirtmemektedir. Aksine tavâf edenlerden günahın kaldırılacağını sarâhaten bildirmektedir. Dolayısıyla fiili terk edenden günahın kaldırılması, tavâfın mübahlığının göstergesi sayılmalıdır. "Peki neden bu şekilde tabir edilmiştir?" şeklinde bir soru yöneltilecek olursa Ettafeyyiş bunun, cahiliyede putlara gösterilen tazimden dolayı Müslümanların tavafa devam etmekteki çekincelerini ortadan kaldırmak için olduğunu belirtmiştir.<sup>136</sup>

Ettafeyyiş, âyetteki kıraat farklılığıyla ilgili çeşitli görüşleri aktardıktan sonra Hz. Âişe ve Zübeyr'e dayandırarak Merve-Safâ tavafının (sa'y) vâcip olması hükmünün doğru olduğunu ifade etmiştir. Eğer savunulduğu gibi tavâf vâcip olmayıp mübâh kabul edilseydi "أَنْ يَطُوفَ" yerine "أَلَّا يَطُوفَ" şeklinde ifade edilmesi gerekirdi. Müfessire göre İbn Mes'ûd'un mezkûr kıraati şâzdır. Meşhur kıraat varken şâz, hüccet kabul edilmez. Ya da *en* (أَنْ) ve *lâ* (لَا) zâid kabul edilir.<sup>137</sup>

Sonuç itibarıyla Ettafeyyiş'in âyetle ilgili kıraat rivayetini -sahâbe okuyuşu da olsa- eleştirip reddettiği gözlemlenmiştir. Ayrıca meşhûr ve mütevâtir kıraatle amel etmeyi öncelendiği, şâz kıraatle mütevâtir veya meşhûr kıraatin ihtilafa medar olması durumunda meşhûr ve mütevâtir kıraati tercih ettiği görülmüştür. Müfessir, senedinin zayıflığı söz konusu olduğunda mütevâtir kıraat imamlarından nakledilse bile kıraati tenkit etmiştir.<sup>138</sup>

## Sonuç

İbâzî âlimler tarafından kaleme alınan telifat sayı itibarıyla çok olmasa da mevcut olanlar incelendiğinde içlerinden bazılarının eserlerinde kıraatlere yönelik muhtelif değerlendirmeler göze çarpmaktadır. Çalışmadan elde edilen verilerden yola çıkılarak İbâzî âlimlerden bazılarının kıraat-tefsir ilişkisi üzerinde durdukları, bu doğrultuda yer yer genel tefsir yorumuna aykırı olsa da kendi anlayışlarına uygun özgün değerlendirmeler ortaya koydukları söylenebilir. İbâzî âlimler, anlam bakımından etkisinin olacağını düşündükleri kıraatlere temas ederken bazen o kıraati zikretmekle yetinmişlerdir. Bazen de çeşitli değerlendirmelerde bulunmuşlar ve kendilerinden önce veya çağdaşları âlimlerin görüşlerinden yararlandıkları gibi kendi kanaatlerini de eserlerine yansıtmışlardır. Kıraat ve ulûmü'l-Kur'ân konulu eserlerde verilen kıraatlerin anlamı etkileme veya etkilememe durumları göz önünde bulundurulmazken bazı tefsir eserlerinde de aynı durum gözlemlenmiştir. Erken dönem İbâzî müfessir Hevârî ile birlikte Kindî en-Nizvî anlamı etkileyen kıraatleri esas alırken Ettafeyyiş zaman zaman anlamla ilişkisi söz edilemeyecek fonetik farklılıklara değinmiştir. İbâzîler, Eserlerinde kıraati okuyanına nispet ederlerken bazen de isim vermeden direkt "Okundu", "Bazıları dedi ki", "Rivayet olundu" gibi ifadelerle kıraati zikretmişlerdir. İbâzî âlimler, eserlerinde temas ettikleri kıraatlerin sıhhatini tespit amaçlı âyet, hadis, sahâbe/tabîin rivayeti,

<sup>136</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/420-422.

<sup>137</sup> Ettafeyyiş, *Himyânü'z-zâd*, 2/420-422.

<sup>138</sup> "İdgamla İlgili Vecihler" başlığında konu incelenmiş ve örnek verilmiştir.

şairler vb. unsurlardan yararlanmışlardır. İbâzîler, kıraatler içerisinde meşhûr ve mütevâtir olanlarını öncelemişler, sıhhatinde problem gördükleri rivayetleri tenkit etmişler, kimi zaman reddetmişlerdir. Çalışmada esas alınan İbâzî âlimlerin eserlerinin bir kısmı tefsir, bir kısmı ulûmü'l-Kur'ân, diğerleri de kıraat temelli telifat olduğundan bütüncül ve tümünü kapsayan bir sonuca varmak güçtür. Dolayısıyla İbâzî eserlerinin her birerini müstakil tarzda ele alan ya da aynı tarz eserleri kıraat bağlamında mukayese yöntemiyle inceleyen çalışmalara ihtiyaç vardır.

## Kaynakça

- Ahfeş, Ebü'l-Hasen Saîd b. Mes'ade el-Mücâşiî el-Belhî el-Evsat. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Mahmud Kırâa. Kahire: Mektebetü Hanci, 1990.
- Akkan, Resul. "Mushaf İmlasına İrfânî Yaklaşım: Merrâkuşî Örneği". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (24 Haziran 2021), 763-793.
- A'sâ, Ebû Basîr Meymûn b. Kays b. Cendel el-Bekrî. *Dîvânü'l-A'sâ*, ts.
- Başkan, Ömer. *Tefsirin Bilgi Alanlarından Biri Olarak Anlamı Etkileyen Kıraat Farklılıklarının Tevcihi -el-Muharraru'l-Vecîz Örneği-*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2015.
- Cürcânî, es-Seyyid eş-Şerîf Ebu'l-Hasen Alî b. Muhammed. *et-Ta'rîfât*. Beyrut -Lübnân: Dâru'l Kütübî'l İlmiyye, 1983.
- Dabbî, Mufaddal. *el-Mufaddaliyyât*. thk. Ömer Fâruk et-Tabbâ'. Beyrut: Şirketü Dâru'l-Erkâm b. Ebi'l-Erkâm, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *Kitabü't-teysîr fi'l-Kirâati's-seb'*. thk. Halef Hamûd Sâlim Şağdelî. Suudi Arabistan: Dâru'l-Endülüsî li'n-Neşri ve't-Tevzî', 2015.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân. *el-Muknî fi ma'rifeti mersûmi mesâhifi'l-emsâr*. thk. Muhammed Sâdık Gamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyatî'l-Ezheriyye, t.s.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Muhammed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfü fûdalâi'l-beşer bi'l-kirâ'ati'l-erbe'ate 'aşar*. thk. Enes Mihre. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. *Sünen-i Ebû Dâvûd*. thk. Şuayb el-Arnaût - Muhammed Kâmil Karabelli. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009.
- Ebû Hayyân el-Endelüsî, Muhammed b. Yûsuf b. Alî b. Yûsuf b. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Alî Muhammed Muavviz. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhît fi't-tefsîr*. thk. Sıdkı Muhammed Celil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî, Ahmed b. Alî b. el-Müsennâ et-Temîmî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Hüseyin Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn, 1984.
- Ettafeyyîş, Muhammed b. Yûsuf b. İsbâ b. Sâlih el-Hafsî el-Adevî. *Himyânü'z-zâd ilâ dâri'l-me'âd*. Uman: Vizâretü't-türâsi'l-kavmî ve's-sekâfe, 1980.
- Ferrâ, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Ziyâd. *Me'âni'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Alî en-Neccâr - Ahmed Yûsuf Necâtî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1983.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimleri Sözlüğü*. Konya: Haciveyiszade İlim ve Kültür Vakfı Yayınları, 2018.

- Halîl b. Ahmed, Ebû Abdîrrahmân b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-'Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî, İbrâhîm es-Sâmerrâî. Riyad: Dârü'l-Hilâl, 2009.
- Hevvârî, Hûd b. Muhakkem. *Tefsîru kitâbillahi'l-'azîz*. thk. Saîd Şerîfî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1990.
- İbn Cinnî, Ebü'l-Feth Osmân el-Mevsilî. *el-Muhteseb fî tebyîni vücûhi şevâzzi'l-kirâ'ât ve'l-izâh 'anhâ*. thk. Ali en-Necdî Nâsîf vd. Kâhire: Meclisü'l-A'la li's-Şu'ûni'l-İslâmiyye, ts.
- İbn Fâris, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris b. Zekeriyâ b. Muhammed er-Râzî el-Kazvîni el-Hemedânî. *Mu'cemü Mekâyisi'l-lügâ*. thk. Abdüsselâm Muhammed Hârûn. Kahire, 1972.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn el-Askalânî. *Nüzhetü'n-nazar fî tevdihi nühbeti'l-fiker fî mustalahi ehli'l-eser*. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Riyad: Matbaatü Sefîr, 2001.
- İbn Hâleveyh, Ebû Abdullah Hüseyin b. Ahmed. *Muhtasar fî Şevâzzi'l-Kur'ân min Kitâbi'l-Bedî'*. Kahire: Mektebetü'l-Mütenebbî, ts.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Daru Sadır, 1994.
- İbn Mücâhid, Ebû Bekr b. Ahmed b. Mûsâ. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kirâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Meârif, ts.
- İbn Yaîş, Ebu'l-Bekâ Yaîş b. Ali. *Şerhu'l-Mufassal li'z-Zemahşerî*. Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Zencele, Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Efgânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2014.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Zekeriyya Umayrât. II Cilt. Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l-İlmiyye, 2011.
- Kâsımî, Muhammed Cemâlüddîn b. Muhammed Saîd b. ed-Dımaşkî. *Kavâ'idü't-tahdîs min fünûni mustalahi'l-hadîs*. Dımaşk, 1925.
- Kirmânî, Radiyyüddin Şemsü'l-Kurrâ' Ebu Abdullah Muhammed b. Ebû Nasr. *Şevâzzü'l-kirâ'ât*. thk. Şimrân el-Aclî. Beyrut: Müessesetü'l-Belâğ, ts.
- Kurtubî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kurân*. thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrâhîm Etfayyîş. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l Kütübî'l Mısriyye, 1964.
- Küçük, Cemil. "Mütevâtir Kıraat İmâmlarının Kıraatleri Tercih Yöntemi". *Van İlahiyat Dergisi* 10/17 (Aralık 2022), 48-68.
- Mahzûmî, Mehdî. *Medresetü'l-Kûfe ve Menhecühâ fî Dirâsâti'l-Lügati ve'n-Nahv*. Beyrut: Dârü'r-Râidi'l-Arabî, 2., 1986.
- Mi'velî, Muhammed b. Âmir b. Râşid. *Kitâbü't-tehzîb fi'l-fesâhati ve'l-elfâz*. thk. Abdullah b. Saîd b. Nâsır el-Kanûbî. 2 Cilt. Umman: Mektebetü Hazâini'l-Âsâr, 2017.
- Mütercim Âsım Efendi. *Kâmus Tercümesi (el-Okyânüsü'l-basît fî tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît)*. İstanbul: Asitane Neşriyât, ts.
- Nu'ma, Anton. *el-Müncid fi'l-lügati'l-'Arabiyye el-mu'âsıra*. Beyrut: Dârü'l-Maşrik, 2008.
- Râzî, Muhammed bin Ebû Bekir. *Muhtârü's-Sihâh*. thk. Yûsuf eş-Şeyh Muhammed. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1999.
- Salihoğlu, Mahmut. "Sâmîrî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sami, Şemseddin. *Kâmûs-ı Türkî*. İstanbul: İdeal Yayıncılık, 2017.

- Sekkâkî, Ebû Ya'kûb Sirâcüddîn Yûsuf b. Ebî Bekr (b.) Muhammed b. Alî el-Hârizmî. *Miftâhu'l-‘ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- Semîn el-Halebî, Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Yûsuf b. İbrahim. *ed-Dürrü'l-masûn fî ‘ulûmi'l-kitâbi'l-meknûn*. thk. Ahmed Muhammed el-Harrât. Dimaşk: Dârü'l-Kalem, 1986.
- Sîbeveyhi, Osman b. Kanber. *el-Kitâb*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. Kahire: Mektebetü Hanci, 1988.
- Sütşurup, İhsan. *Sa'lebî'nin el-Keşf ve'l-Beyân Tefsirinde Kıraatlere Yaklaşımı*. ed. Kenan Akkan - Resul Akcan. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsâ. *Sünenü't-Tirmizî*. ed. Ahmed Muhammed Şakir - Muhammed Fuâd Abdülbâki. Kahire: Şirketü mektebeti ve matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1975.
- Umânî, Ebû Muhammed Hasan b. Ali b. Saîd. *el-Kitâbü'l-evsat fî ‘ulûmi'l-kırâ'ât*. thk. İzzet Hasan. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 2006.
- Yılmaz, Lokman. *Kıraatü'n-Nebi-Hz. Peygamber'in Tilâvetine Dair-*. ed. Hasan Hüseyin Havuz. Ankara: Sonçağ Akademi, 2023.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl el-Bağdâdî. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. thk. Abdulcelîl Abduh Şalebî. Beyrut: Âlemü'l Kütüb, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer b. Muhammed. *Esâsü'l-belâga*. thk. Muhammed Bâsil Uyûn es-Sûd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1988.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullâh Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf an hakâiki gavâmizi't-tenzîl ve uyûni'l-ekâvîl fî vücûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 2009.