

ISSN: 2148-5631

e-ISSN: 2148-8134

mütefekkir

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 20 • aralık / december 2023

Aksaray Üniversitesi
İslami İlimler Fakültesi Dergisi



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 20 • aralık / december 2023

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

Kapsam

Scope

Dinî Araştırmalar (Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din), İslâm Araştırmaları, Sosyal Bilimler
Religious Studies (Art and Humanities/Religion), Islamic Studies, Social Sciences

Yayın Aralığı

Publishing Period

Yılda 2 Sayı (15 Haziran - 15 Aralık)
Biannually (15 June - 15 December)

Basım Yeri

Place of Publication

Salmat Basım 0.312 341 10 24

Basım Tarihi

Publication Date

15 Aralık 2023
december 15, 2023

Yayın Dili

Publication Language

Türkçe, Arapça, İngilizce
Turkish, Arabic, English

Yayın Türü

Publication Type

Uluslararası bilimsel hakemli dergi
International peer-reviewed academic journal

Kapak

Cover

Arş. Gör. Osman DURMAZ

İç Düzen

Interior Design

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ - Arş. Gör. Osman DURMAZ

Yönetim Yeri ve Adresi

Executive Office

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, 68100, Aksaray,
Türkiye
*Aksaray University, Faculty of Islamic Sciences, 68100,
Aksaray, Turkey*

İletişim

Contact

Tel: (90 382) 288 23 00 Fax: (90 382) 288 23 10
mutefekkirdergisi@gmail.com
<http://mutefekkir.aksaray.edu.tr>

Sahibi

Owner

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Adına Dekan
Prof. Dr. Necmettin AYGÜN
aygunnecmettin@gmail.com

Yazı İşleri Müdürü

*Director of the Editorial
Office*

Doç. Dr. Mustafa ŞEN
mustafasen@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Editör

Editor

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL
mehmeteminguzel@aksaray.edu.tr
Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Alan Editörleri

Field Editors

Şuayip KARATAŞ | suayipkaratas@aksaray.edu.tr
Muhammed Enes ERCAN | menesercan@aksaray.edu.tr
Merve İLERİ | merveileri@aksaray.edu.tr
Melek KARACAN | melekcaracan@aksaray.edu.tr
Meryem Beyza EGEMEN | mbeyzaegemen@gmail.com
Ayhan TÜRK | ayhanturk@aksaray.edu.tr

Dil Editörleri

Language Editors

Gülender SEVGİ | gulendersevgi@aksaray.edu.tr
Mahmut TOPTAŞ | mahmuttoptas@aksaray.edu.tr
Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com
Selim KARAGÖZ | selimkaragoz@aksaray.edu.tr

Web ve Dizin Editörleri

Web & Index Editors

Abdullah ACUN | acunabdullah@gmail.com
Osman DURMAZ | osmandurmaz@aksaray.edu.tr

Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi

Yayın Kurulu

Editorial Board

Prof. Dr. M. Bahaüddin VAROL, Necmettin Erbakan Üniversitesi
mbvarol@gmail.com

Prof. Dr. Necmettin GÖKKIR, İstanbul Üniversitesi
ngokkir@istanbul.edu.tr

Prof. Dr. Osman Zahid ÇİFCİ, Selçuk Üniversitesi
zahid.cifci@selcuk.edu.tr

Prof. Dr. Ömer KARA, Atatürk Üniversitesi
omer.kara@atauni.edu.tr

Doç. Dr. Ali KAYA, Aksaray Üniversitesi
kayaali72@hotmail.com

Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN, Aksaray Üniversitesi
huseyinkahraman@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Necattin HANAY, Aksaray Üniversitesi
necattinhanay@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mehterhan FURKANİ, Aksaray Üniversitesi
mehtarkhan@aksaray.edu.tr

Doç. Dr. Mustafa SARMIŞ, Aksaray Üniversitesi
mustafa.sarmis@hotmail.com

Doç. Dr. Ramazan ATA, Aksaray Üniversitesi
ataramazan68@gmail.com

Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ, Aksaray Üniversitesi
suaybk@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ, Aksaray Üniversitesi
m.samiyildiz@aksaray.edu.tr

Dr. Anas Ghazi ENAYAH, el-Cevf Üniversitesi, Suudi Arabistan
dr.anasghazi@yahoo.com

Dr. Dorota BAZUNÍ, Zielona Góra Üniversitesi, Polonya
bazun@interia.pl

Danışma Kurulu

Advisory Board

- Prof. Dr. Abdullah HARMANCI, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Abdülkerim BAHADIR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Adil YAVUZ, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Ahmet İshak DEMİR, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
Prof. Dr. Asım YAPICI, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi
Prof. Dr. Celal TÜRER, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Ernest WOLF-GAZO, Kahire Amerikan Üniversitesi
Prof. Dr. Halil İbrahim KAÇAR, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Hülya KÜÇÜK, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. İshak ÖZGEL, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER, Aksaray Üniversitesi
Prof. Dr. M. Mustafa ÇAKMAKLIOĞLU, Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet DAĞ, Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet TÜRKERİ, Dokuz Eylül Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ALBAYRAK, Süleyman Demirel Üniversitesi
Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Prof. Dr. Murat ŞİMŞEK, Marmara Üniversitesi
Prof. Dr. Sefa BARDAKCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Seyit AVCI, Selçuk Üniversitesi
Prof. Dr. Tevhit AYENGİN, Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi
Prof. Dr. W. M Nor Wan DAUD, Malezya Teknoloji Üniversitesi
Prof. Dr. Ali ÖGE, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Faruk SANCAR, Ondokuz Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Harun ÇAĞLAYAN, Kırıkkale Üniversitesi
Doç. Dr. Hasan UÇAR, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Majeda OMAR, Ürdün Üniversitesi
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Necmeddin GÜNEY, Necmettin Erbakan Üniversitesi
Doç. Dr. Sümeyra BİLECİK, Selçuk Üniversitesi
Doç. Dr. Hadiye ÜNSAL, Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi

Dizinlenme

Indexing

- SCOPUS (Kabul / Accepted: 03.11.2023)
- ULAKBİM TR Dizin (Kabul / Accepted: 24.04.2019)
- ATLA Religion Database®
(Kabul / Accepted: 11.09.2018)
- EBSCOhost SocINDEX with Full Text
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost Sociology Source Ultimate
(Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- EBSCOhost The Belt and Road Initiative Reference
Source (Kabul / Accepted: 01.09.2014)
- MLA International Bibliography
(Kabul / Accepted: 27.08.2018)
- DOAJ (Directory of Open Access Journals)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- Araştırmak (Kabul / Accepted: 22.06.2017)
- ASOS INDEX (Academia Social Science Index)
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- Cite Factor (Kabul / Accepted: 12.08.2018)
- Crossref DOI (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- DRJI (Directory of Research Journals Indexing)
(Kabul / Accepted: 15.02.2016)
- ERIH Plus (European Reference Index for the
Humanities and the Social Sciences)
(Kabul / Accepted: 21.08.2017)
- Ideal Online (Kabul / Accepted: 19.08.2017)
- InfoBase Index (Kabul / Accepted: 11.02.2017)
- İSAM İlahiyat Makaleleri Veritabanı
(Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- J-GATE (Kabul / Accepted: 04.09.2017)
- MIAR - Information Matrix for the Analysis of
Journals (Kabul / Accepted: 01.10.2017)
- OCLC WorldCat (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- OpenAIRE (Kabul / Accepted: 30.06.2014)
- ROAD: Directory Of Open Access Scholarly
Resources (Kabul / Accepted: 12.02.2015)
- Root Indexing (Kabul / Accepted: 30.07.2018)
- Scientific Indexing Services
(Kabul / Accepted: 06.09.2018)
- SOBİAD (Kabul / Accepted: 02.02.2016)
- Türk Eğitim İndeksi (Kabul / Accepted: 25.08.2014)



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523

2023 YILI HAKEM LİSTESİ

Reviewers in 2023

Hakem <i>Reviewer</i>	Hakemlik Sayısı <i>Number of Review</i>
Prof. Dr. Halim ÖZNRHAN • Erciyes Üniversitesi	1
Prof. Dr. İbrahim PAÇACI • Aksaray Üniversitesi (E)	1
Prof. Dr. İsmail Hakkı SEZER • Aksaray Üniversitesi	1
Prof. Dr. Mustafa ALICI • Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi	1
Prof. Dr. Mustafa ÖNCÜ • Mersin Üniversitesi	1
Prof. Dr. Zübeyir OVACIK • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Abdullah NAMLI • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ahmet AKTAŞ • Siirt Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ahmet ÖZDEMİR • Kastamonu Üniversitesi	1
Doç. Dr. Bayram ÇINAR • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ercan CENGİZ • Kafkas Üniversitesi	1
Doç. Dr. Ercan ŞEN • Afyon Kocatepe Üniversitesi	1
Doç. Dr. Esra ATMACA • Sakarya Üniversitesi	1
Doç. Dr. Eyyub ŞİMŞEK • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Fatih GÜZEL • Çankırı Karatekin Üniversitesi	1
Doç. Dr. Hasan UÇAR • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Huzeyfe ÇEKER • Necmettin Erbakan	1
Doç. Dr. Hüseyin KAHRAMAN • Aksaray Üniversitesi	2
Doç. Dr. İlyas UÇAR • Amasya Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mahmut SAMAR • Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehmet KAYA • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mehmet YAŞAR • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	1
Doç. Dr. Muhammet Raşit AKPINAR • Selçuk Üniversitesi	1

Doç. Dr. Muhammet YEŞİLYURT • İzmir Katip Çelebi Üniversitesi	1
Doç. Dr. Murat AKKUŞ • Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Üniversitesi	1
Doç. Dr. Murat YILDIZ • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mustafa KARABACAK • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Mustafa ŞEN • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Nihat DURMAZ • Selçuk Üniversitesi	1
Doç. Dr. Nurdane GÜLER • Kırıkkale Üniversitesi	1
Doç. Dr. Orhan OĞUZ • Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	1
Doç. Dr. Siddık BAYSAL • Kırşehir Ahi Evren Üniversitesi	1
Doç. Dr. Tahsin YURTTAŞ • Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi	1
Doç. Dr. Tuncay AKGÜN • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	1
Doç. Dr. Turan AÇIK • Aksaray Üniversitesi	1
Doç. Dr. Veysel GENÇİL • Dokuz Eylül Üniversitesi	1
Doç. Dr. Yakup AKYÜZ • Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	1
Doç. Dr. Yusuf Erdem GEZGİN • Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi	1
Doç. Dr. Yusuf AKGÜL • Yozgat Bozok Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdullah Taha ORHAN • Nevşehir Hacı Bektaş Veli Ü	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdulğalip ASLAN • Batman Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Abdulhekim AĞIRBAŞ • Çankırı Karatekin Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ahmet Mahmut GÖZÜN • Bayburt Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe EROĞLU • Gaziantep Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Ayşe Nur DUMAN • Giresun Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Bozan ALHAMAD • Aksaray Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Esmâ ÖZTÜRK • Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Eyyüp TUNCER • Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü	1
Dr. Öğr. Üyesi Halil İbrahim ÖNDER • Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hanefi ŞOLA • Aksaray Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hatice ULUIŞIK • Artvin Çoruh Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Hüseyin ERSÖNMEZ • Kahramanmaraş İstiklal Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi İsmail KILIÇ • Çankırı Karatekin Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mahmut AYYILDIZ • Trabzon Üniversitesi	2
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet KARA • Marmara Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Sami YILDIZ • Aksaray Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Muhammed ÇİÇEK • Iğdır Üniversitesi	1

Dr. Öğr. Üyesi Mustafa ŞENGİL • Kırşehir Ahi Evran Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Nihat TARI • Bitlis Eren Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Selahattin YILDIRIM • İnönü Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk PEKPARLATIR • Necmettin Erbakan Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Tuba Hacer KORKMAZ • Fatih Sultan Mehmet Vakıf Ü	1
Dr. Öğr. Üyesi Yakup EROĞLU • Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Yavuz Selim GÖL • Giresun Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Zahit KAPLANGÖZ • Aksaray Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Zeynep Hümeysra KOÇ • Kilis 7 Aralık Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Üyesi Zübeyir KARATAŞ • Siirt Üniversitesi	1
Dr. Öğr. Gör. Muhammed Mehdi AKSOY • Gaziantep İslam Bilim ve Tek. Ü	1
Dr. Abdulhakim AY • Diyanet İşleri Başkanlığı	1
Dr. Fatih BAŞ • Aksaray Üniversitesi	1
Dr. Murat KARACAN • Islamkolleg Deutschland e.V.	1
Dr. Tuğba GÜNAL • Ankara Üniversitesi	1
Dr. Tuğçe GÜNAYDIN • Milli Eğitim Bakanlığı	1

ARAŞTIRMA MAKALELERİ / Articles

**İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA TEADDİNİN TESPİTİNDE
ÖRFÜN ETKİSİ**

The Effect of Custom in the Determination of Ta'addī in Islamic Law of Obligations 307-324

Muhammed Emin KIZILAY

**ZİHİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA RUH KAVRAMININ BİLİNÇ
KAVRAMINA DÖNÜŞÜMÜ**

Transformation of the Concept of Soul to the Concept of Consciousness in the Context of Philosophy of Mind 325-344

Hüseyin Adem TÜLÜCE

**İBNÜ'L-CEZERİ'NİN TAYYİBETÜ'N-NEŞR'İNDE MED VE KASR
KONULARININ İNCELENMESİ**

The Analysis of the Issue of Madd and Qaṣr in Ibn al-Jazarī's Ṭayyiba al-Naṣh 345-366

Mustafa AKSOY - Murat AKKUŞ

**KUR'AN'I TERCÜME EDEN GAYRİMÜSLİM KADINLAR VE
TERCÜMELERİ**

Non-Muslim Women who Translated the Qur'an and Their Translations 367-392

Hidayet AYDAR

**ABDULLAH EYYŪBÎ'NİN OKÇULUĞA DAİR ESERİNİN OSMANLI
KIRK HADİS EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ**

Evaluation of 'Abd 'Allāh 'Ayyūbī's Work on Archery in the Framework of Ottoman Forty Ḥadīth Literature 393-415

Ali SEVER

**ŞEYHŪLİSLÂM 'ALÂEDDİN EL-'ARABÎ'NİN 'ASR SŪRESİ TEFSİRİ
VE METODU**

The Interpretation of Surah al-'Asr by Shaykh al-Islām 'Aladdin al-'Arabī and His Method 417-440

Ziyad RAVASDEH

KUR'ÂN-I KERÎM EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNİN İDEAL YAŞI

Ideal Age for Education and Teaching of the Holy Quran

441-463

Halil İbrahim ÖNDER

KIRAAT İMAMLARINDAN NAFİ', İBN KESİR VE İBN ÂMİR'İN HADİS RİVAYETİNDEKİ ROLÜ

*The Role of Qiraat Imams Nâfi, Ibn Kathir and Ibn Âmir in Hadith
Narration*

465-482

Kahraman BULGURCU

SAVAŞ VE BARIŞ AHLÂKI: DİNÎ METİNLER, ULUSLARARASI HUKUK VE SİVİL TOPLUM ÖRGÜTLERİ ZEMİNİNDE BİR YAKLAŞIM

*Ethics of War And Peace: An Approach in the Matter of Religious Texts,
International Law and Non-Governmental Organizations*

483-513

Rıza KARABAĞ

SİYASETNÂME LİTERATÜRÜNDE ÖNE ÇIKAN İSLÂM SİYASET AHLÂKININ TEMEL İLKELERİ

*Basic Principles of Islamic Political Ethics Featured in Siyasetnama
Literature*

515-545

Salih ŞAHİN

KUR'ÂN'IN TEMEL İLKELERİNİN İNŞÂSI BAĞLAMINDA MEÂRİC SÜRESİ

The Formation of Fundamental Qur'anic Principles in Surah Maarij

547-567

Derya GÜNEY

ŞEYHÜ'L-İSLÂM ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ'YE NİSPETİ HATALI ESERLER

*The Books That Were Wrongly Attributed to Shaykh al-Islam Zakaria
al-Ansari*

569-586

Nurettin YILDIRIM

ÇEVİRİLER / Translations

DEĞER VE VAROLUŞ

Value and Existence

587-604

Wilbur M. URBAN / çev. Nuri ÇİÇEK

İNCELEMELER / Reviews

ENDÜLÜS HADİSÇİLİĞİ VE İBN ABDİLBER, YUSUF ACAR

Andalusian Hadithism and Ibn Abdilber, Yusuf Acar

605-609

Ali Rıza KARA

MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU, OSMAN BODUR

Interpretation of Mutashabih Hadiths, Osman Bodur

611-616

Ali COŞKUN

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Publishing and Writing Principles

617

EDİTÖRDEN / Editorial

Kıymetli okurlarımız,

Mütefekkir'in yeni sayısı ile karşınızda olmanın mutluluğunu yaşıyor, sizleri saygıyla selamlıyoruz. Dergimizin bu sayısını, tarihe tanıklık etmesi adına, çocuk, yaşlı, bebek ayırt etmeksizin siyonist rejimin soykırımına maruz kalan masum Gazze halkına, minik şehit Rîm ve dedesi Halid'e ithaf ediyoruz.

Bu sayımızda, on iki araştırma makalesi, bir çeviri ve iki kitap değerlendirmesi türünde olmak üzere toplamda on beş çalışmayla karşınızdayız. Bir hayli yoğun yayın başvurusu aldığımız bu dönemde, dergimize gönderilen tüm çalışmaların sıkı bir eleme sürecinden geçirildiğini belirtmek isteriz.

Değerlendirme süreçlerini belli aralıklara sıkıştırmadan, geniş bir zaman diliminde yapabilmek adına dergimize sürekli olarak makale kabul edilmektedir. Buna göre dergimiz, makale başvurusuna devamlı açıktır. Fakat başvuru yoğunluğu gibi durumlar dikkate alınarak, belli bir tarihten sonra gelen başvurular bir sonraki sayımızda yayımlanmak üzere değerlendirmeye alınmaktadır. Bu itibarla 2023 yılının Aralık sayısını yayımladığımız bu günlerde, 2024 yılı Haziran sayısı için değerlendirme süreci devam eden çok sayıda başvuru bulunduğunu özellikle ifade etmek isteriz.

İlahiyat Alan Dergileri Editörler Çalıştay kararlarını esas alarak, çift taraflı kör hakemlik ilkesi gereğince hakemlerin gizliliğinin sağlanması için 2023 yılı içerisinde dergimizde değerlendirme yapan hakemler listesine Aralık sayımızda topluca yer verilecektir. Dergimizin önceki sayılarında olduğu gibi bu sayısında da İSNAD Atıf Sistemi (Dipnotlu Sistem) ve kaynakça gösterimi esas alınmıştır. Bundan sonra çıkacak sayılarımızda da bu sistem dikkate alınacaktır.

Hayli yoğun geçen bir emeğin mahsulü olan yeni sayımızın ilim dünyasına katkı sunmasını ümit ederken, çalışmalarını yayınlamak üzere dergimize teveccüh gösteren, emeklerini emanet ederek bizleri yalnız bırakmayan yazarlarımıza, hiçbir maddi menfaat gözetmeksizin ilme katkı adına kıymetli vakitlerini ayırarak değerlendirme yapan hakemlerimize müteşekkirimiz.

Dergimizin yayım sürecinde gösterdikleri gayretlerinden dolayı tüm alan editörü arkadaşlarıma, teknik destekleri sebebiyle Arş. Gör. Osman DURMAZ'a ve Doç. Dr. Şuayip KARATAŞ'a, maddî ve mânevî desteklerini esirgemeyen fakültemiz akademik ve idarî personeline, Aksaray İslami İlimler Derneği'ne, dergimize olan özel ilgi ve alakalarından dolayı İslami İlimler Fakültesi Dekanı Prof. Dr. Necmettin AYGÜN'e teşekkür ederim.

Gayret bizden, tevfiğ Allah'tandır.


Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Emin GÜZEL

Editör

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA TEADDİNİN TESPİTİNDE ÖRFÜN ETKİSİ

The Effect of Custom in the Determination of Ta'addī in Islamic Law of Obligations

Muhammed Emin KIZILAY

Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma Onyediy Eylül Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Hukuku Anabilim Dalı, Balıkesir, Türkiye  [ror.org/02mtr7g38](https://orcid.org/02mtr7g38)

Assist. Prof., Bandırma Onyediy Eylül University Faculty of Islamic Sciences Department of Islamic Sciences Department of Islamic Law, Balıkesir, Türkiye

 eminkizilayzade@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-2082-0597>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 27.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

 **Atıf / Cite as:** Kızılay, Muhammed Emin. "İslâm Borçlar Hukukunda Teaddinin Tespitinde Örfün Etkisi". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 307-324. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405253>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İSLÂM BORÇLAR HUKUKUNDA TEADDİNİN TESPİTİNDE ÖRFÜN ETKİSİ*

Öz

Borçlar hukukunda borcun kaynaklarından biri haksız fiillerdir. Bu konu, borçlar hukukunun bir alt disiplini olan sorumluluk hukuku kapsamında ele alınır. Haksız fiil sebebiyle sorumluluğun oluşabilmesi için birtakım unsurların varlığı gereklidir. Klasik fikh eserleri modern hukuk sistematüğinde tedvin edilmediğinden, bu unsurların İslâm hukuk telakkisindeki karşılığını tespit etmek, tikel örneklerin detaylı incelenmesiyle mümkün olmaktadır. Örneklerin farklı yorumlanmaya müsait olması sebebiyle bazı noktalarda fikir ayrılıkları ortaya çıkmıştır. İslâm sorumluluk hukukunda sorumluluğun unsurlarından biri kabul edilen *teaddî* kavramı ve kavramın muhtevası, üzerinde ihtilaf edilen konulardan biridir. Teaddî kavramı, neticede İslâm hukukunun sorumluluk anlayışını, bu konuda benimsediği felsefeyi tam olarak anlamamıza yardımcı olacak derecede önemlidir. Günümüz çalışmalarında kavram üzerinde fikir ayrılığının bulunma sebebi, konuyla alakalı klasik literatürdeki örneklerin farklı yorumlanmasıdır. Bu örnekler genel olarak incelendiğinde, azımsanmayacak derecede örnek içerisinde örfün de sorumluluğa etki ettiği görülmüştür. Çalışmada teaddî kavramı ve kavramın günümüz çalışmalarında ele alınışı üzerinde durulmuştur. Akabinde teaddî unsurunun tespitinde sıkça başvurulan örf terimi ele alınmıştır. Teaddînin tespitinde objektif nitelikteki örfün kullanılması, teaddînin tam olarak hukuka aykırılık anlamına geldiğini göstermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Sorumluluk Hukuku, Haksız Fiiller, Teaddî, Örf.

The Effect of Custom in the Determination of Ta'addî in Islamic Law of Obligations

Abstract

One of the sources of debt in the law of obligations is wrongful act. This issue is handled within the scope of the law of liability, which is a sub-discipline of the law of obligations. Certain elements are necessary for liability to arise due to wrongful acts. Classical fiqh works have not been codified in the modern legal system. Therefore, it is possible to determine the equivalence of these elements in Islamic jurisprudence by examining specific examples in detail. Moreover, because these examples are susceptible to varying interpretations, differences of opinion have emerged on some points. The concept of ta'addî (transgress) is accepted as one of the elements of responsibility in Islamic liability law, and the content of the concept is one of the issues on which there are disagreements. The concept of ta'addî is important enough to help us fully understand the idea of responsibility and the philosophy adopted by fiqh in this regard. The reason for the difference of opinion on the concept in contemporary studies is the different interpretations of the examples in the classical literature on the subject. When these examples are analyzed in general, it is seen that custom also affects responsibility in many of them. This study focuses on the concept of ta'addî and its use in contemporary studies. Subsequently, the term custom, which is frequently used in the determination of ta'addî, is discussed. The use of objective custom in the determination of ta'addî shows that this word means exactly unlawfulness.

Keywords: Islamic Law, Liability, Wrongful Act, Ta'addî, Custom.

* Bu çalışma, yazarın, "Tanzimat Sonrası Osmanlı Uygulamasında Haksız Fiil Sorumluluğu" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

GİRİŞ

Borçlar hukukunda borcun kaynaklarından biri, “hukuk düzeninin izin vermediği ve hoş karşılamadığı zarar verici eylem ve davranışlar” anlamındaki haksız fiillerdir.¹ Borç doğurucu bir kaynak olması failinin hukuka aykırı eylem veya eylemlerinden kaynaklanmaktadır.² Haksız fiiller borçlar hukukunun bir alt disiplini olan sorumluluk hukuku kapsamında incelenmektedir. Sorumluluk ise “uyulması gereken bir kurala aykırı davranışın hesabını verme, tazminatla yükümlü tutulma, işlenmiş bir suçun gerektirdiği cezayı çekmektir.”³ Günümüzde sorumluluk hukuku kapsamında incelenen konuların klasik fıkıh eserlerinde de ele alınarak detaylıca incelendiği görülmektedir. Yalnız fıkıh ilmi meseleci (kazuistik) metot takip edilerek tedvin edildiğinden konular bugünkü şekliyle sistematik bir yapıda ele alınmamıştır. Sorumluluk hukuku ile ilgili konular ilk zamanlar fıkıhın tüm meselelerini ihtiva eden geniş eserlerde ele alınmış fakat zamanla bu alana dair müstakil eserler tedvin edilmiştir.⁴

Gerek modern hukukta gerek İslâm hukukunda haksız fiil sebebiyle sorumluluğun doğması için birtakım unsurların varlığı aranmıştır. Genel olarak fiil, illiyet bağı, hukuka aykırılık (teaddî) ve zarar şeklinde sıralayabileceğimiz bu unsurlar içerisinde teaddî kavramı ve kavramın içeriği ile alakalı günümüz İslâm sorumluluk hukuku yazınında bir uzlaşmanın bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu nedenle çalışmada teaddî kavramı ve kavramın günümüz çalışmalarında ele alınışı üzerinde durulacaktır. Ayrıca klasik kaynaklarda teaddî unsurunun tespitinde sıkça başvurulan örf terimi ele alınacak ve iki kavram arasındaki ilişkiden hareketle teaddînin anlam çerçevesi tespit edilmeye çalışılacaktır.

Teaddî

Haddi aşmak, zulüm, hukuka aykırı ve mubah olmayan iş, tecavüz, hak ihlali gibi anlamlara gelen *teaddî*,⁵ teknik anlamda, kişinin hukuki açıdan sorumlu olmasına neden olan fiilindeki bir vasıftır. Fiilinde bu vasıf bulunan kişiye ise *müteaddî* denilmektedir. Klasik fıkıh eserlerinde sorumluluk hukuku kapsamındaki konuların işlendiği kısımlarda teaddî ve müteaddî te-

¹ Turgut Akıntürk - Derya Ateş, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2019), 87.

² Sami Narter, *Kusursuz Sorumluluk Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku* (Ankara: Adalet Yay., 2016), 404.

³ Kemal Yıldız, “Sorumluluk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/380.

⁴ Son zamanlarda yapılan bir çalışmada Hanefî sorumluluk hukukuna dair literatür detaylıca incelenmiştir. Bk. Kamil Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku* (İstanbul: Timaş Akademi Yayınları, 2021), 78-103.

⁵ Muhammed Ahmed Sirâc, *Đamânü'l-'udvân fi'l-Fıkhî'l-İslâmî* (Beirut: el-Müessesetü'l-Camiyye, 1993), 66; Vehbe Zuhaylî, *Naẓariyyetü'đ-damân* (Beirut: Dârü'l-Fıkr, 2018), 26; Kemal Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2013), 73.

rimleri sıkça kullanılmıştır.⁶ Kavram, İslâm hukukunun sorumluluk telakkisini tespit etme açısından son derece önemlidir. Hatta Hanefî fıkhnın bazı kısımlarının kanun kodu hâline getirilip yürürlüğe girmiş hâli *Mecelle*'de konuyla ilgili çeşitli düzenlemeler yapılmıştır.⁷

Örf

Örf, “toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımlar anlamında bir terim” şeklinde tanımlanmıştır. Buna göre hukuki açıdan örfün en temel özelliği sosyal bir norm oluşudur. Toplumda benzer olaylara karşılık alınan reaksiyonların tekrar ederek tipikleşmesi ve zaman içerisinde tipikleşen bu reaksiyonların toplumun derinliklerine nüfuz ederek uyulması gereken, zorlayıcı birer sosyal norm hâline dönüşmesiyle örf denilen olgu meydana gelmektedir. Örfün bu işlevi, topluma büyük ölçüde fayda sağlayarak her olay karşısında yeniden düşünme, seçim yapma ve karar verme külfetini ortadan kaldırır. İfade edilen yönüyle örf, hukukun da bir kaynağı olmakla birlikte aynı zamanda hukuk sistemlerinde kanun boşluklarının doldurulmasında, irade beyanlarının yorumunda büyük rol oynamaktadır.⁸ Örf ile ilgili klasik eserlerde yapılan ilk tanıma, Ebü'l-Berekât Neseî'nin (ö. 710/1310) *el-Müstasfâ* isimli eserinde rastlanmaktadır. Buna göre örf: “Akli verilerin süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleridir.”⁹ Neseî de “vicdanlarda yer tutan” ifadesiyle örfün sosyal bir norm oluşuna işaret etmektedir. Örf ile ilgili *Mecelle*'de de önemli düzenlemeler yapılmış, özellikle Mukaddime kısmında konu ile alakalı kaidelere yer verilmiştir.¹⁰

Teaddî ve örf üzerine ayrı ayrı çeşitli çalışmalar yapılmıştır. Yıldız, teaddî konusunu Türk pozitif hukukuyla mukayeseli olarak *İslâm Sorumluluk Hukuku: Akit Dışı Sorumluluk* isimli eserinde ve *Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi* isimli makalesinde ele almıştır. Gök-

⁶ Ebü Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî el-Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, thk. İsmetullah Muhammed (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 3/394; Ebü Bekr Muhammed b. Ebî Sehl Ahmed es-Serahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1993), 11/56; Mâlik b. Enes, *el-Müdevvene* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 3/449; Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî İbn Rüşd el-Cedd, *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-t'alîl li'mesâilî'l-müsteḥrace*, thk. Muhammed Haccî vd. (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988), 9/349; Ebü Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990), 3/171; Ebü'l-Me'âlî Abdülmelik b. 'Abdullâh el-Cuveynî, *Nihâyetu'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*, thk. Abdulazîm Mahmûd ed-Dîb (b.y.: y.y., 1428/2007), 7/154; Ebü Muhammed Muvaffakuddîn Abdullah b. Kudâme el-Cemmâ'î İbn Kudâme el-Makdisî, *el-Muğni*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Turkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv (Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997), 6/453.

⁷ Mecelle md. 92, 93, 607, 608, 891, 924.

⁸ İbrahim Kâfi Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2014), 371-373.

⁹ Ebü'l-Berekât Neseî, *el-Müstasfâ fî Şerhi'n-nâfi'* (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 00156), 34b. Tanımın çevirisi için bk. İbrahim Kâfi Dönmez, “Örf”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/88.

¹⁰ Mecelle md. 36-45

men ise *İslâm Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu* isimli eserinde konuyu adam çalıştırıcıların sorumluluğu özelinde ve mukayeseli olarak incelemiştir. Bu çalışmalarda teaddînin tam olarak modern hukuktaki hukuka aykırılığa karşılık geldiği kabul edilmektedir. Kavramın daha geniş bir anlam çerçevesine sahip olduğu iddiası ilk olarak Yerlikaya'ya ait *Haneî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme* isimli makalede yer almıştır. Aynı görüşü Yelek, *Gasp ve İtlaf Bağlamında Haneî Sorumluluk Hukuku* isimli eserinde tekrar etmiş ve klasik literatürü detaylı bir taramaya tabi tutarak buradaki örneklerle Yerlikaya'nın görüşünü temellendirmeye çalışmıştır.

Örf kavramına klasik eserlerde değinilmiş olmasının yanında konuyu müstakil olarak ele alan ilk isim son dönem Haneî fakihlerinden İbn Âbidîn'dir (ö. 1252/1836). Müellif, *Neşrû'l-'arf fi binâi b'adî'l-aḥkâm 'ale'l-'örf* isimli bir risale kaleme almış ve bu risale üzerine birçok çalışma yapılmıştır. Bunlardan en dikkat çeken Wael B. Hallaq'a ait, *A Prelude to Ottoman Reform: Ibn 'Abidîn on Custom and Legal Change* isimli makaledir. Makale, Ocakoğlu tarafından *Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn* şeklinde Türkçeye de tercüme edilmiştir. Dönmez'in TDV İslâm ansiklopedisindeki *örf* maddesi de son derece önemlidir. Teaddî kavramının anlam çerçevesi, İslâm'ın sorumluluk hukuku telakkisini tespit açısından önemlidir. Fakat bu konu üzerinde günümüz fıkıh çalışmalarında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Bu sebeple makalede örf ile ilişkisi üzerinden teaddînin anlam çerçevesi tespit edilmeye çalışılacaktır.

1. İSLÂM HUKUK LİTERATÜRÜNDE TEADDÎ

Haneîlerin en temel kaynaklarından Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Aşl* isimli eserinde teaddî, insanların normal kullanımının ve mutad olanın dışına çıkmak anlamında kullanılmıştır. Örneğin çadır kiralayan kişinin çadır içerisinde kandil yakması sonucu çadırın dumandan kararması veya yanması durumunda Şeybânî, örnek olaya göre hüküm vereceğini ifade etmektedir. Buna göre kişi kandili insanların yaktığı gibi yakmışsa sorumlu olmayacak, şayet bu sınırı aşmışsa (وإن كان تعدى ذلك) verdiği zarar miktarını tazminle sorumlu olacaktır.¹¹ Şeybânî'nin bu örnekte hüküm verirken insanların kandil kullanımını esas alması, aslında toplumda örf ve âdet hâline gelen kullanımı dikkate aldığını göstermektedir.

Kavram bazı eserlerde akde muhalefet anlamında da kullanılmıştır. Örneğin kira akdinde kiracının akdin şartlarına aykırı davranması ve mür-

¹¹ "ولو أسرج المستأجر سراجاً في الفسطاط حتى أسود الفسطاط من الدخان أو احترق فإني أنظر في ذلك. فإن كان أسرج كما يسرج الناس " Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî, *el-Aşl*, thk. Mehmet Boynukalın (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 2012), 4/6.

tehinin rehin malı akde aykırı kullanımı teaddî kelimesiyle ifade etmiştir.¹² Bununla birlikte herhangi bir akit olmaksızın kişinin bir zarara sebebiyet vermesi de teaddî olarak değerlendirilmiştir. Örneğin yoldan geçen bir hayvanın çamaşırcının astığı elbiseleri yırtması durumunda, hayvanı idare eden kişi müteaddî olarak nitelendirilmektedir.¹³

Klasik kaynaklardaki örnekler bakıldığında genel olarak teaddînin mutad sınırın aşılması anlamında kullanıldığı ve bu sebeple de kişinin tazmin sorumlusu olduğu görülmektedir. Bu sorumluluğun oluşumunda teaddînin rolünü anlayabilmek için konuyu “illiyet bağı” açısından ele almak gerekmektedir. Zira teaddî nazariyede illiyet bağı açısından ele alınmıştır. İlliyet bağı, fiil ile zarar arasındaki bağı ifade eder ve doğrudan (mübâşeret) ya da dolaylı (tesebbüb) olarak iki şekilde meydana gelir.¹⁴ Mübâşeret hâllerinde fiil ile zarar arasındaki illiyet bağı çok yakın ve açıktır ve bu sebeple sorumluluk için ayrıca teaddînin varlığı gerekli görülmemiştir.¹⁵ Tesebbübte ise fiil ile zarar arasında bir sebepler zinciri olduğundan, failin sorumlu olabilmesi için fiilin teaddî vasfına sahip olması aranmıştır. Zarara mübâşeretten sebep olanlara mübâşir, tesebbüben sebep olanlara ise müte-sebbib denilmektedir.

Günümüzde İslâm sorumluluk hukuku alanında yapılan çalışmalarda ise teaddî teriminin tanımına ilişkin bir fikir birliği bulunsa da muhtevası için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Konu ile alakalı genel anlamda iki farklı anlayışın varlığından söz edebiliriz. Bunlardan ilkinde göre teaddî, modern hukuktaki “hukuka aykırılık” terimine karşılık gelmektedir.¹⁶ Hukuka aykırılık, genel olarak hukuk düzeninin insanlardan istediği hak ve sorumluluklara aykırılık etme durumudur ve bu durumda hukuka uygunluk sebeplerinden herhangi biri de bulunmamaktadır.¹⁷ Buna göre teaddî, kişinin iç iradesinden bağımsız olarak fiilinin hukuk düzenine aykırı olmasıdır.

Diğer anlayışa göre teaddî kavramı tam olarak hukuka aykırılık anla-

¹² Cessâs, *Şerhu Muhtaşari't-Taḥâvî*, 3/394; Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed el-Kudûrî, *et-Tecrîd*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 2006), 6/2767.

¹³ Serahsî, *el-Mebsût*, 16/12.

¹⁴ Kemal Yıldız, “Mübâşeret”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/428; Kemal Yıldız - Muhammed Emin Kızılay, “Tazminat Hukuku Açısından Fıkıh İlminde Sorumluluk Anlayışının Gelişimi, Hanefi Mezhebinde İki Örneğin İncelenmesi”, *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 95-96.

¹⁵ Serahsî, *el-Mebsût*, 4/188; Osman b. Ali Zeylaî, *Tebyînü'l-ḥakā'ik* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896), 5/147; Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed el-Bâbertî, *el-İnâye* (Beirut: Dârü'l-Fikr, ts.), 10/325.

¹⁶ Kemal Yıldız, “Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 312; Mustafa Ünal, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu* (Ankara: Adalet Yayınevi, 2019), 175; Emrah Gökmen, *İslâm Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu* (İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022), 147.

¹⁷ Saffet Köse, *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 74; Ünal, *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*, 177.

mına gelmemekte, ayrıca modern hukuktaki kusur anlamını da ihtiva etmektedir.¹⁸ Kusur ise günümüz Türk pozitif hukukunda kasıt, ihmal ve tedbirsizlik kavramlarının üst başlığını oluşturan ve kişinin iç iradesiyle ilgili subjektif bir husustur. Kasıt, failin hukuka aykırı fiili istemesi ve sonuçlarını kestirebilmesini, ihmal ve tedbirsizlik ise kişinin dikkat, tedbirli davranma yükümlülüğünü yerine getirmemesi, sonucu kestirememesini ifade etmektedir.¹⁹ Teaddînin kusuru da kapsayacak geniş bir kavram olduğu yönündeki görüşün ortaya çıkmasında klasik literatürde sorumlulukla alakalı konularda kullanılan *teammüd* kavramının etkili olduğu söylenebilir. Modern hukuktaki kusurun alt başlığı kasta karşılık gelen *teammüd* terimi irade ve kasıt anlamına gelip kişinin iç iradesini ifade etmek için kullanılmaktadır.²⁰ Dolayısıyla bu görüşe göre teaddî, *teammüd* de içine alacak derecede geniş kapsamlı bir terimdir.²¹ Bu görüş sahipleri klasik literatürde dolaylı sorumlulukla ilgili örnekleri de bu minvalde değerlendirmişlerdir. Örneğin kamuya ait bir yolda yetki ve izni olmayan kişinin kuyu açması ve bir şahsın bu kuyuya düşerek yaralanması durumunda kuyu kazanın sorumluluğu teaddîsine bağlanmıştır.²² Teaddîyi kusuru da kapsayacak şekilde geniş boyutta ele alanlar bu örnekte faile sorumluluk yüklenmesinin sebebini failin kastına bağlamaktadırlar. Buradaki kasıt ise failin zararlı sonucu değil, kuyu açmaya yönelik kastı olarak yorumlanmıştır.²³ *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi'nin (ö. 1354/1935) *teammüd*ü "Mütesebbib bir zarara müfzî olan fiili kasden ve bir de haksız olarak işlemiş olmadıkça ol zararı dâmin olmaz."²⁴ şeklinde tanımlaması, bu görüşün ortaya çıkmasında etkili olmuştur.²⁵

Klasik fıkıh literatürü incelendiğinde özellikle *tesebbüb hâllerinde* kusurun sorumluluk için gerekli olduğunu düşündürecek ifadelere rastlamak mümkündür. İbn Nüceym'in (ö. 970/1563) *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* isimli eserinden alınarak kanunlaştırılan *Mecelle* kaidelerinde de bu durum müşahade edilmektedir. Buna göre mübâşir *teammüd*ü olmasa da sorumlu olacak, mütesebbib ise ancak *teammüd* ile sorumlu olacaktır.²⁶ Fakat yine *Mecel-*

¹⁸ Ünal Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme", *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 26, 37; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 60.

¹⁹ Fikret Eren, *Borçlar Hukuku Genel Hükümler* (İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006), 535.

²⁰ Şeybânî, *el-Aşl*, 7/35; Mehmed b. Ferâmuz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-ḥükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm* (b.y.: Dâru lhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 2/392.

²¹ Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku", 37; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 68.

²² "ولأن الحافر سبب لوقوعه وهو متعد في هذا السبب" Serahsî, *el-Mebsûṭ*, 27/15.

²³ Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku", 31; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 67.

²⁴ Hoca Emin Efendizâde Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-ḥükkâm şerhu Mecelleti'l-aḥkâm* (İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330), 1/195.

²⁵ Yerlikaya, "Hanefî Borçlar Hukuku", 32; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 68.

²⁶ Zeynüddin İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1999), 243 *Mecelle* md. 92: "Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur." *Mecelle* md. 93: "Mütesebbib

*le'*de tessebbüben verilen zararlarda teaddînin şart olduğu kanunlaştırılmıştır.²⁷ İbn Nüceym'in sorumluluk için teammüdü esas alan ifadelerini sorumluluk hukuku alanındaki *Mecma'u'd-đamânât* isimli müstakil çalışmasında Bağdâdî (ö. 1032/1623?) teaddî ile değiştirmiştir.²⁸ Aynı şekilde Kırkağacı (ö. 1287/1870) de *Şerhü'l-ĥâtîme fî'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye* isimli eserinde hem İbn Nüceym'in hem de üzerine şerh yaptığı eserin sahibi Hâdimî'nin (ö. 1176/1762) sehven teammüd kelimesini kullandığını, doğrusunun teaddî olması gerektiğini ifade etmektedir.²⁹ Güncel bazı çalışmalarda ise bu kullanımın yanlış olmadığı, müellif fakihlerin aralarındaki yakın ilişki sebebiyle teaddî yerine teammüdü tercih ettikleri ifade edilmektedir. Fakat yine aynı çalışmada teaddî kelimesinin teammüdü de kapsar şekilde kullanılmasından hareketle böyle bir anlam kargaşasının yaşandığı ifade edilmektedir.³⁰

İfade etmek gerekir ki özellikle Hanefî sorumluluk anlayışında teammüd değil teaddînin merkezi kavram olduğu görülmektedir. Bu, her iki görüşün üzerinde uzlaştığı noktadır. O hâlde teaddî ile teammüd arasında nasıl bir ilişki bulunmaktadır. Teammüd, teaddînin bir rüknü müdür? Aslında her iki görüşe göre teaddî bazen teammüd, bazen modern hukukta kusur başlığı altındaki ihmal ve tedbirsizlikten kaynaklanmaktadır.³¹ Peki teammüd kişinin zararlı sonucu doğuran fiiline yönelik kastı mıdır? Teaddînin bir rüknü müdür? Öncelikle *Mecelle* şârihi Ali Haydar Efendi'nin *Mecelle*'de sorumluluk için teammüdü esas alan maddeleri şerh ederken teammüdü fiile yönelik kast şeklinde tarif etmesi, *Mecelle*'deki kavram kargaşasını tevil etmeye matuf algılanabilir. Zira çalışmalarda klasik literatüre yapılan atıfların hiçbirinde teammüdün bu tür bir anlamı işaret ettiğine dair bir ifade yer almamaktadır. Söz gelimi literatürde tessebbüb hâlleri için kullanılan kamusal alanda izinsiz kuyu kazma örneğinde teammüd olmadığı hâlde failin teaddîsi sebebiyle sorumlu olduğu ifade edilmiş, teammüdün olmaması ise ancak kişiyi cezai sorumluluktan kurtarmıştır.³² Metinde kuyu kazmadaki kasta dair bir bilgiye de yer verilmemiştir. Ayrıca müteaddî failin kastı, meydana gelen zararın izalesinde pratik bir fayda sağlamayacaktır.

Bunun en net ifadesini meşhur Hanefî fakihî Serahsî'nin (ö. 483/1090 [?]) tessebbüben katle dair verdiği örneklerde görmekteyiz. Kamuya açık alanda kuyu kazma veya buralara taş koyan kişilerin sebep oldukları fiilleri

müteammid olmadıkça dâmin olmaz.”

²⁷ Mecelle, md. 924: “Tessebbüben ber vech-i bâlâ mücib-i damân olmasında teaddî şarttır.”

²⁸ Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed el-Bağdâdî, *Mecma'u'd-đamânât fî mezhebi'l-İmâmî'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*, thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed (Kahire: Dârü's-Selâm, 1999), 1/381.

²⁹ Süleyman b. Abdillâh el-Kırkağacı, *Şerhü'l-ĥâtîme fî'l-kavâ'idî'l-fıkhiyye*, thk. Muhammed İmâd en-Nablusî (İstanbul: Yasin Yayinevi, 2014), 250-251.

³⁰ Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 64-65.

³¹ Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 161; Yelek, *Hanefî Sorumluluk Hukuku*, 64.

³² Ebû Bekir el-Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire* (Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904), 2/124.

örnek gösteren Serahsî, failin öldürme fiilini doğrudan işlememesine rağmen buna sebep olmasını hukuki sorumluluk sebebi saydıklarını belirtir. Asıl can alıcı ifadesi ise bunu, maktulün canını heder olmaktan kurtarmak için yaptıklarını ifade etmesidir.³³ Kastettiği şudur: Dış dünyada bir zarar (ölüm) meydana gelmiş ancak failin öldürme fiili, hâlihazırdaki katil kategorilerinden hiçbirine girmemektedir. Yine de buna rağmen zararı izale edebilmek mümkündür. Zira örnek olayda zararlı sonucun meydana gelmesine sebep olan ve haddini, sınırını aşarak (teaddî) kamusal alanda kuyu kazın bir fail mevcuttur. Kastı olmadığı için herhangi bir cezaya hükmedilemese de haddini aşarak hukuka aykırı davranmış olması sebebiyle ölen masum canın bedelini yüklenmelidir.

Bu ve benzeri örneklerde kuyu kazın veya yola taş koyan kişinin kastı olup olmadığı sorumluluğun doğmasına etki etmemektedir. Fukahâ da buna yönelik bir açıklama yapmamıştır. Buna rağmen teammüdün ölüme neden olan sebepler zincirindeki olayı kastetmek şeklinde anlamak zorlama bir yorum olacaktır. Yine de açık ve genişçe ele alınan örneklerde konu bu kadar net olmakla birlikte kavâid ve furûk eserlerindeki veciz ve kısa ifadelerde birtakım kavram kargaşaları meydana gelmiştir.³⁴ Bunlara detaylıca bakıldığında dolaylı mesuliyet hâllerinde sorumluluğun doğması için teammüdün başlı başına bir şart değil, bazı durumlarda failin teaddî özelliğini kazanabilmesinin sebebi olduğu anlaşılır.³⁵ Örneğin İbn Nüceym tesebbüb hâllerinde sorumluluk için teammüdün gerekli olduğunu zikrettiği kaidesine örnek olarak umumi yolda izinsiz kuyu kazın kişinin verdiği zararı gösterir. Fakat failin kuyu kazın veya zarar vermeye yönelik kastına işaret etmez.³⁶ Eserinin “cinâyât” bahsinde ise mübâşirin sorumluluğu için gerekli olmayan şeyi belirtirken teammüdün değil teaddîyi kullanır.³⁷

Aynı kavram kargaşası *Mecelle*'de de devam ettirilmiştir. “Mübâşir müteammid olmasa da dâmin olur.” ve “Mütesebbib müteammid olmadıkça dâmin olmaz.”³⁸ kaidelerinde teaddî yerine teammüd kavramı tercih edilmiştir. İki kavram arasındaki karışıklık bazı modern doktrin çalışmalarında tesebbüb hâlinde kusur sorumluluğu, mübaşeret hâllerinde ise kusursuz sorumluluk fikrinin benimsendiği şeklinde yorumlara neden olmuştur.³⁹ Özellikle *Mecelle*'den hareketle böylesi bir yorum yapabilmek için *Mecelle*'nin hukuk tarihimiz içerisindeki yerini tespit edebilmek gerekir. *Mecelle*,

³³ “فوجب الدية على عاقلته للحاجة إلى صيانة النفس المتلفة عن الهدر” Serahsî, *el-Mebsût*, 26/68.

³⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 243; Bağdâdî, *Mecma'u'd-đ-đamânât*, 1/381; Kırkağacı, *Şerhü'l-hâtime fi'l-kavâ'id-i-fikhiyye*, 250.

³⁵ Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 161.

³⁶ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 243.

³⁷ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 250.

³⁸ *Mecelle* md. 92, 93.

³⁹ Yerlikaya, “Hanefî Borçlar Hukuku”, 31; Mustafa Ünal, “Mecelle'nin 92. Maddesinin Kusursuz Sorumluluk Bakımından İncelenmesi”, *Adalet Dergisi* 62-63 (2019), 363.

Tanzimat Dönemi'nde acil ihtiyaca binaen hazırlanmış, klasik Hanefî literatürünün dikkatlice taranarak kanun kodu formatına dönüştürülmesiyle oluşmuş, farklı zamanlarda yürürlüğe giren farklı kitapların bütününe verilen isimdir. Yerli bir kanun yapma fikrine sahip bürokratların, Fransa'dan ithal bir medeni kanun alınması girişimlerine karşılık aldıkları hızlı reaksiyon sonucu ortaya çıkmış başarılı bir çalışmadır.⁴⁰ Böyle bir ahvalde özellikle ilk yürürlüğe giren ve içerisinde konumuzla alakalı kaidelerin de bulunduğu mukaddimedeki kavramların kullanımında bazı şeylerin gözden kaçması doğaldır. Kaldı ki mukaddimenin yürürlüğe girdiği 7 Muharrem 1286/19 Nisan 1869 tarihinden üç yıl sonra yürürlüğe giren sorumluluk hukukuyla alakalı özel hükümlerin yer aldığı *Kitâbü'l-Gasb ve'l-İtlâf*'da teammüd kavramına yer verilmemiştir. Konu daha kapsamlı tetkik edildiğinde tesebbüben verilen zararlarda sorumluluk için gereken şey kanun metninde teammüd ile değil, teaddî ile ifade edilmiştir.⁴¹ Sadece bununla yetinilmemiş, teaddî kavramı "haksız olarak işlemiş olma" şeklinde tefsir edilmiştir.⁴² Bir diğer husus *Mecelle* tek bir kişinin kaleminden çıkmamış, bir komisyon marifetiyle hazırlanmıştır. Komisyon üyelerinden sadece ikisi tüm kitapların hazırlanmasında yer almıştır. Küllî kaideleri hazırlayan komisyon ile sorumluluk hukukuyla ilgili özel hükümlerin yer aldığı 8. kitabı hazırlayan komisyon da farklıdır. Hem küllî kaidelerin yer aldığı *Mukaddime* hem de 8. kitap *Kitâbü'l-Gasb ve'l-İtlâf*'ın hazırlanmasında sadece üç ortak isim bulunmuştur: Ahmed Cevdet Paşa (ö. 1895), Ahmed Hilmi Efendi (ö. 1878) ve Filibeli Halil Efendi (ö. 1884).⁴³ Tüm bu tarihî vakıalar göz önüne alınmadığında *Mecelle*'nin eleştirel bir gözle incelenmesi, tarihî vakıa dikkate alınarak tetkik edilmesi gerektiği anlaşılmaktadır.

Sonuç olarak İslâm sorumluluk telakkisi açısından teaddî, kişinin iç iradesinden bağımsız ve hukuka aykırılık anlamında bir terimdir. Sorumluluğun söz konusu olması için teaddî unsurunun varlığı yeterli olup kusur gerekli değildir. Belki teaddînin oluşum sebepleri şeklinde bir alt başlık açılarak failin taksir, kasıt, ihmal ve tedbirsizliği sonucu fiilin nasıl teaddî vasfını kazandığı tartışılabilir.⁴⁴ Bu noktada teammüd, teaddînin bir rüknü değil, tahakkuk sebebidir ve teaddî ile ilgili karışıklığın sebebi burasıdır.

⁴⁰ Mehmet Âkif Aydın, "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/232; Mehmet Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları* (İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015), 347.

⁴¹ Mehmet Âkif Aydın, *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 78-79.

⁴² "Tesebbüben ber vech i bâlâ mücib-i damân olmasında teaddî şarttır. Yani mütesebbibin bir zararı dâmin olması ol zarara müfdî olan fiili haksız olarak işlemiş olması ile meşruttur." *Mecelle*, md. 924 Mehmed Âtîf Bey, *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi: Kitâbü'l-Gasb ve'l-İtlâf* (İstanbul: Matbaatü'l-Hayriyye, 1332), 31.

⁴³ Komisyonlarda yer alan isimlerle ilgili bk. Gayretli, *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*, 349-350.

⁴⁴ Buradaki taksir, Türk ceza hukukundakinden farklı bir içeriğe sahiptir. Bilgi için bk. Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 58.

Fiilin teaddî vasfını kazanmasında önemli bir etken olması nedeniyle teaddî ve teammüd kavramları karıştırılsa da iki kavram farklı anlamlara sahiptir. Teaddî fiilin bir vasfıyken teammüd fail ile alakalıdır. Fiilin hukuka aykırılığı teaddî, failin hukuka aykırı fiile yönelik kastı ise teammüddür. Daha açık ifadeyle “teaddî fiil açısından objektif, teammüd fail açısından subjektif bir değerlendirmedir.”⁴⁵ Bunun anlamı, hukuka aykırılık muayyen kriterlere göre belirlenmiş olup tespiti herkese açıktır. Objektif olarak tespit edilebilir. Lakin ister zararlı sonuca yönelik ister bu sonucu doğuran fiile yönelik kasıt anlamında kullanılsın teammüd kişinin iç iradesiyle alakalıdır ve sorumluluğun doğru tespitinde belirleyici değildir. Bunun en belirgin örneği, teaddînin tespitinde objektif nitelikteki örf ve âdetten yararlanılmasıdır.

2. TEADDİNİN TESPİTİNDE ÖRFÜN ROLÜ

Teaddînin anlam çerçevesini tespitte bize yardımcı olacak en önemli göstergelerden birisi kanaatimizce örf ile olan ilişkisidir. İbn Âbidîn’in Neseffî’den alıntılararak zikrettiği tanımda örf, “Akli (verilerin) süzgecinden geçerek vicdanlarda yer tutan ve selim tabiatlarca uygun bulunan davranışlar, söz ve eylem biçimleridir.”⁴⁶ Literatürde de örfün İslâm’ın ilkelerine ve naslardaki düzenlemelere ters düşmediği takdirde fikhî sonucun belirlenmesine etki ettiği görülmektedir.⁴⁷ İrade beyanlarının yorumunda örf önemli bir yere sahip olduğu gibi kanun boşluklarının doldurulmasında da örfün önemine dair tarihî dokümanlara rastlanmaktadır.⁴⁸

Burada örfün bahsedildiği şekliyle hükme etki edebilmesi için şer’î delillere vahyin metinsel verisinin terkinin gerektirecek derecede tamamen aykırı olmaması gerekir. Faizin veya şarap içmenin örf hâline gelmesi, bunlarla ilgili hükümlere herhangi bir etki etmeyecektir. Fakat bunun haricinde umumi delilin bir istisnası olacak veya kıyasla sabit olan bir hükmün terkinin gerektirecek derecede kısmen aykırılık durumunda örfe itibar edileceği kabul edilmektedir. İbn Âbidîn istisnâ’ akdini burada örnek olarak zikretmekte, madumun satışının caiz olmadığı şeklindeki genel kurala aykırı olsa da istisnâ’nın örf hâline geldiğinden caiz kılındığını aktarmaktadır.⁴⁹ Genel örf nassı dahi tahsis edebilmekteyken zannî bir çıkarım olan genel kuralı evleviyetle tahsis edebilecektir.⁵⁰ Bu noktada İbn Âbidîn örfü, umumi ve

⁴⁵ Yıldız, *İslâm Sorumluluk Hukuku*, 104.

⁴⁶ Neseffî, *el-Müstasfâ* (Turhan Valide Sultan, 00156), 34b; İbn Âbidîn, aktardığı tanımda “min ciheti kadâya’l-ukûl” kısmını “min ciheti’l-ukûl” şeklinde “قضايا” kelimesini hafifleterek aktarmıştır. Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, “Neşrû’l-’arf fi binâi b’adi’l-aḥkâm ’ale’l-’örf”, *Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn*, ed. Muhammed el-Azâzî (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 2014), 154; Tanımın çevirisi için bk. Dönmez, “Örf”, 34/88.

⁴⁷ Dönmez, *Fıkıh Usulü İncelemeleri*, 374.

⁴⁸ Ebü’l-Fazl Mecdüddîn Abdullâh b. Mahmûd el-Mevsilî, *el-İhtiyâr li-ta’lîli’l-Muhtâr* (Kahire: Matbaatü’l-Halebî, 1937), 3/126; Mecmûa-ı Mukarrerât-ı Temyiziyye, Hukuk Kısmı, 1/485-487.

⁴⁹ İbn Âbidîn, “Neşrû’l-’arf”, 158-159.

⁵⁰ Wael b. Hallaq, “Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn”, çev.

yerel olarak iki şekilde ele almaktadır. Mezhepte geçerlilik kazanmış kurala göre yerel örfün hukuki sonuca etki etmesi mümkün değildir. Zira yerel bir örf, umumi bir hukuk normu üretemez.⁵¹ Hallağ, İbn Âbidîn'in yerel örfün hükme etki etmeyeceğine dair mezhepteki bu genel kuralı, yerel örfün sadece özel bir hukukî norm üretebileceğini ispatlamak amacıyla kullandığını belirtir.⁵² Gerçekten de İbn Âbidîn umumi örf ile ilgili mezhebin genel söyleminin akabinde yerel örfün yalnızca o bölgede hukuki norm üreteceğini zikreder.⁵³ İbn Nüceym'in birçok mezhep meşâyihinin de yerel örfü dikkate alarak fetva verdiği ve kendisinin de bunu dikkate aldığına dair ifadelerini de aktarır.⁵⁴ İbn Âbidîn'in yerel örfü norm üretici bir noktaya konumlandırması mezhep sistematüğini değiştirme gayretinden ziyade, mezhep sistematüğünü işleterek yeni ihtiyaçlara cevap verebilme kabiliyetini sağlamayı amaçlıyor gibidir. Ribevî malların neyle ölçüleceği ile ilgili tartışmadan hareketle bazı naslarda örfün dikkate alındığını, bu sebeple örfün değişmesiyle hükmün de değişeceğini aktarır.⁵⁵ Dolayısıyla değişim sonucunda yeni ortaya çıkan örfü dikkate alınmanın nassa muhalefet değil, bilakis nassa tam anlamıyla uymak olduğunu belirtir.⁵⁶

Netice itibarıyla örfün genel olsun yerel olsun değişmesiyle hükümlerin de değişebileceği açıktır. Pratikte de yerel örf fukahâ tarafından hüküm verirken dikkate alınmıştır. Özellikle tazmin sorumluluğuyla alakalı konularda örfün belirleyici olduğuna dair örneklerle rastlamak mümkündür. Örneğin hayvanların verdiği zararlarda sorumluluğun kime ait olacağıyla ilgili hususta Şafililerin de içinde bulunduğu cumhur fukahâ zararın meydana geldiği zaman açısından bir taksim yapmışlardır. Buna göre mal sahipleri gündüzleri, hayvan sahipleri ise geceleri gerekli tedbiri almakla mükelleftirler.⁵⁷ Bununla birlikte Şafiî fakihî Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) bu

Ömer Faruk Ocağolu, *Usul İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 176.

⁵¹ "الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص" Ahmed b. Muhammed Hamevî, *Ğamzü 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ meħâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir* (Beirut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1985), 1/315; Ali Haydar Efendi, *Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm*, 1/94.

⁵² Hallağ, "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn", 185.

⁵³ "الحكم العام لا يثبت بالعرف الخاص يفهم منه أن الحكم الخاص يثبت بالعرف الخاص" İbn Âbidîn, "Neşrü'l-'arf", 181.

⁵⁴ İbn Nüceym, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, 89; İbn Âbidîn, "Neşrü'l-'arf", 158-159.

⁵⁵ Tartışma için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. Ebûbekr el-Fergânî el-Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, thk. Tallâl Yûsuf (Beirut: Dâru lhyâi't-Turâsî'l-Arabî, ts.), 3/62; Haddâd, *el-Cevheretü'n-neyyire*, 1/213; İsmail Özsoy, "Faiz", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/117.

⁵⁶ İbn Âbidîn, "Neşrü'l-'arf", 162 İbn Âbidîn bu noktada mezhebin kurucu imamlarından Ebû Yûsuf'un ribevî malların ölçü birimleriyle ilgili görüşüne başvurur. Mezhepte yaygın olan görüşe göre faizin illetinin tespitinde, ilgili nassın metni dikkate alınır. Buna göre Hz. Peygamber, bu tür malları hangi ölçü birimiyle zikrettiyse, o dikkate alınır ve bunlar değişmez. Fakat Ebû Yûsuf, ölçü birimlerinin örfle göre değişebileceği kanaatindedir. Ebû Yûsuf'un görüşünü ise bir başka Hanefî fakihî İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457) üzerinden temellendirir. Ebû Yûsuf örfü nassa tercih etmemiş, örfü nassın illeti, hukuki gerekçesi olarak telakki etmiştir. Hz. Peygamber kendi zamanının örfünü dikkate alarak hangi malların nasıl ölçüleceğine dair bir hüküm vazetmiştir. Nassın metninde nazarı dikkate alınan şey bizatihi örfün kendisidir.

⁵⁷ Ali Bardakoğlu, "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukukî Sorumluluğu", *Erciyes*

konuda âdetin belirleyici olduğunu, dolayısıyla sorumluluğun gece ve gündüz kime ait olduğuna dair hükmün bölgeden bölgeye göre değişeceğini, sorumluluğa sebep olan şeyin ise âdet olduğunu belirtir.⁵⁸ Literatürde hayvanların verdiği zararlarla ilgili örnekler incelendiğinde sorumluluğun yerel örf ve uygun illiyet bağının oluşumuna göre değerlendirildiği ortaya çıkmaktadır.⁵⁹ Hiç şüphesiz teaddî olmaksızın sorumluluk söz konusu olamayacağından burada örfün etkisi, fiildeki teaddî vasfının tespitini sağlamasıdır.

Zararın gece veya gündüz meydana gelmesinin sorumluluğa etkisiyle ilgili ve bu konuda örfün dikkate alındığı bir diğer örnek dükkân kapısına asılan malların çalınmasıdır. Bu konuda Hanefî fakihî Bağdâdî (ö. 1032/1623 [?]) Şeyh Bedrettin'den (ö. 823/1420) alıntılar yaparak dükkân kapısına asılan şeylerin zarara uğraması hâlinde Buhara'daki uygulamayı aktarır. Buna göre olay gündüz vakti meydana gelmişse bu, malı zayi etme anlamına gelmez ve dükkân önüne mal bırakan kişi sorumlu olmaz. Harezmi'de ise gece veya gündüz fark etmeksizin fail sorumlu olmayacaktır.⁶⁰ Bu örneklerde de görüleceği üzere yerel örf hüküm inşasında dikkate alınmış ve mezhebin sorumluluk hukukuyla ilgili eserlerinde yer almıştır.

Meşhur nevâzil yazarı Keşşî (ö. 550/1155) hocası Necmeddin en-Neseffî'ye (ö. 537/1142) konuyla alakalı yöneltilen bir soruyu ve hocasının cevabını aktarır: Bir ayakkabıcı, kendisine tamir ve tadilat için bırakılan ayakkabıları dükkânında bıraksa ve ayakkabılar da gece çalınsa ayakkabıcıya tazmin gerekir mi? Neseffî'nin cevabı, dükkânda bir nöbetçi veya çarşıda bir bekçi olması durumunda ayakkabıcının sorumlu olmayacağıdır. Hanefî fakihlerinden Burhânüddîn el-Buhârî (ö. 570/1174[?]) Keşşî'nin hocasından aldığı cevabı aktardıktan sonra Zahîruddîn el-Merginânî'nin (ö. 600/1203) bekçi veya nöbetçi olsun olmasın ayakkabıcının sorumlu olmayacağına dair fetva verdiği ifade eder. Bununla birlikte konuyla alakalı örfü dikkate alan üçüncü bir görüşü de zikreder: Şayet insanlar arasında nöbetçi ve bekçi olmaksızın mallarını dükkânlarda bırakmak örf olmuş ise ayakkabıcı sorumlu olmayacak, aksi durumda ise tazminle yükümlü olacaktır.⁶¹ Aynı ifadeler Hanefî sorumluluk hukukuna dair müstakil eserlerde de aynen aktarılmaktadır.⁶²

Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6 (1989), 47.

⁵⁸ Muhammed b. Ebi'l-Abbâs Ahmed b. Hamza Şemseddîn er-Remlî, *Nihâyetu'l-Muhtâc 'ilâ Şerhi'l-Minhâc* (Beirut: Dârü'l-Fikr, 1984), 8/41.

⁵⁹ Bardakoğlu, "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukukî Sorumluluğu", 58-59.

⁶⁰ Şeyh Bedreddin, "Tazmin Sorumluluğu Gerektiren Durumlar", çev. Kemal Yıldız, *Yargılama Usulüne Dair = Camiu'l-Fusuleyn*, ed. Hacı Yunus Apaydın (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2012), 853-854; Bağdâdî, *Mecma'u'd-đamânât*, 1/152.

⁶¹ Burhânüddîn (Burhânü's-Şerîa) Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz el-Buhârî, *el-Muhtâ'ül-Burhânî*, thk. Abdülkerim Sami el-Cündî (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004), 5/534.

⁶² Şeyh Bedreddin, "Tazmin Sorumluluğu Gerektiren Durumlar", 853; Bağdâdî, *Mecma'u'd-*

Kendisine koruması için hayvan emanet (vedî'a) edilen kişi, bu hayvanı otlaması için çayıra gönderdiğinde meydana gelebilecek zararlarda sorumluluğun tespiti için yine örfe itibar edileceği açıkça belirtilmiştir.⁶³ Aynı şekilde bir köyde çobanların hayvanları teslim ederken doğrudan sahiplerine teslim etmeyip sadece evin avlusundan içeriye sürmeleri örf ve âdet hâline gelmişse, hayvanın sahibine varmadan zayi olması durumunda çoban için herhangi bir sorumluluk söz konusu değildir.⁶⁴ Zira örf hâlini almış bir uygulama, önceden tarafların üzerinde anlaştığı şart yerine geçmektedir.⁶⁵

Literatürde örfün sorumluluğa etki ettiğine dair önemli örneklerden biri de kendi arsasını sulayan veya ateş yakan kişinin komşu arsaya zarar vermesidir. Bu örnek ilk olarak mezhebin kurucu imamlarından Şeybânî'nin (ö. 189/805) *el-Asl* isimli eserinde zikredilmiştir. Şeybânî'ye göre sulama sonucu komşu arsanın zarara uğraması durumunda, kendi mülkünde tasarrufta bulunması sebebiyle failin herhangi bir sorumluluğu yoktur.⁶⁶ Mezhebin bir başka önemli fakihî Serahsî de aynı ifadelerle yer vermekte, kişinin kendi mülkünde mutlak tasarruf hakkı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla mütesebbib olan fail, meşru hakkını kullanması sebebiyle müteaddî değildir. Serahsî kendi mülkünde ateş yakan şahsın komşuya zarar vermesini de aynı minvalde değerlendirmiştir.⁶⁷ Merginânî de (ö. 593/1197) *Hidâye*'de aynı ibareyi tekrarlamakla yetinmiştir.⁶⁸ Fakat kendisinin ibarelerini şerh eden Bâbertî (ö. 786/1384), sulama örneğinde failin müteaddî olabileceği herhangi bir senaryoda sorumluluğun faile yükleneceği yönünde fikir beyan eder. Teaddînin oluşumunu ise failin örfe aykırı davranmasına bağlar.⁶⁹ Bir diğer *Hidâye* şârihi Aynî (ö. 855/1451) ise Merginânî'nin Şeybânî'den alıntılıdığı görüşe dair meşhur Hanefî fakihî Ebû Ca'fer Hinduvânî'nin (ö. 362/973) teviline yer verir: Şeybânî'nin bahsettiği, kişinin kendi arsasını örf ve âdete uygun derecede sulaması veya ateş yakmasıdır. Fail bu derecenin üzerinde sulama yaptığı veya ateş yaktığı zaman müteaddî olarak zarara sebebiyet verdiği için meydana gelen zarardan sorumlu olacaktır.⁷⁰ Anlaşıldığı kadarıyla Şeybânî'ye ait görüş, mezhep imamları arasında tercih yapılabilen, hatta kimi konularda mezhep imamlarının aksi yönde fetva veren Hinduvânî⁷¹ tarafından mezhebin genel kaidesine uygun şekilde tevil edile-

damânât, 1/152.

⁶³ Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 1/216.

⁶⁴ Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî İbn Âbidîn, *el-'Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmidîyye* (Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.), 2/75.

⁶⁵ Bağdâdî, *Mecma'u'd-damânât*, 1/110.

⁶⁶ Şeybânî, *el-Asl*, 8/163-164.

⁶⁷ Serahsî, *el-Mebsût*, 23/186.

⁶⁸ Merginânî, *el-Hidâye fî şerhi Bidâyeti'l-mubtedî*, 4/392.

⁶⁹ Bâbertî, *el-Înâye*, 10/88.

⁷⁰ Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn el-Aynî, *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 12/340-341.

⁷¹ Mehmet Erdoğan, "Hinduvânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1998), 18/118.

rek değiştirilmiştir. Fakat onun bu tevili kendinden sonra, Serahsî ve Mer-ginânî gibi meşhur Hanefî fakih-müellifler tarafından dikkate alınmamıştır. Fakat Merginânî'nin şârihi iki müellif Hinduvânî'nin görüşü doğrultusunda tevile gitmişlerdir. Daha sonraki dönem fakihlerinden Bağdâdî de aynı örneği tartıştıktan sonra mezhepte genel kurala (kıyas) göre arsasını sulayan kişinin, kendi mülkünde mutlak tasarruf hakkına sahip olması sebebiyle sorumlu olmayacağını ifade eder. Akabinde Hinduvânî'nin görüşünü de paylaşıp sonuç olarak failin mutat sınırın üzerinde sulama yaptığında sorumlu olmayacağını, sınırın aşılması hâlindeyse sorumlu olacağını aktarır.⁷²

Sulama yapan ve ateş yakan failin sorumluluğunu, gereken dikkat ve özeni göstermemesi sonucunda ihmal ve tedbirsizliğe bağlayan bazı güncel yorumlara da rastlanmaktadır. Dahası Aynî'nin örnek olayda faili müteaddî olarak nitelenmesi sebebiyle ihmal ve tedbirsizlik kavramları da teaddî kavramının içinde mütalaa edilmektedir. Failin sorumluluğu eylemlerindeki teaddîsine, teaddîsine ise gereken özeni göstermeyip tedbirsiz davranmasına bağlanmıştır.⁷³ Öncelikle örnek olayla ilgili metinlerde failin gereken özeni göstermediğine, tedbirsiz davrandığına veya iç iradesine dair herhangi bir açıklama bulunmamaktadır. Aksine failin müteaddî olarak nitelenmesi açıkça dönemin örf ve âdetinin dışında ateş yakması veya bahçesini sulamasına bağlanmıştır.⁷⁴ Dolayısıyla teaddînin oluşmasında ihmal veya tedbirsizlik değil, örfe aykırı hareket etme etkili olmuştur.

Literatürde bunun gibi sorumluluğun tespitinde örfe müracaat edilen birçok örneğe rastlamak mümkündür.⁷⁵ Tüm bu örneklerde genel kaide gereğince teaddî olmaksızın sorumluluktan söz edilemeyeceğinden ve zikredilen örneklerde sorumluluk yerel örfе göre belirlendiğinden teaddînin oluşumunda örfün etkili olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

Teaddî konusunda görüş ayrılığının sebebi klasik eserlerde net olarak teaddî ve teammüd ayırımına gidilmemesi, bunların birbiri yerine kullanılmasıdır. Özellikle *Mecelle'*de sorumluluk için hem teammüd hem de teaddî kavramlarının gerekli olduğuna dair ifadeler bunu destekler niteliktedir. *Mecelle'*nin hazırlanma ve yürürlüğe girme süreci incelendiğinde kavram karışıklığının sebebi bir nebze olsun anlaşılmaktadır.

Birçok tikel örnek incelendiğinde fukahânın mümkün mertebe zararın

⁷² Bağdâdî, *Mecma'u'd-ğamânât*, 1/375-376.

⁷³ Yelek, *Hanefi Sorumluluk Hukuku*, 68-69.

⁷⁴ "وأما إذا سقى سقيا غير مثله في العرف والعادة، فإنه يضمن وهكذا كما قالوا فيمن أوقد نارا في داره يوقد مثلها في الدور في العرف والعادة" "لا يضمن إذا احترق دار جاره، لأنه سبب غير متعد، وإن أوقد نارا لا يوقد مثلها في العرف والعادة، فإنه يضمن، لأنه متعد في السبب" Aynî, *el-Binâye*, 12/341.

⁷⁵ Kemal Yıldız, *Câmiu'l-Fusûleyin'in Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazmînât* (İstanbul: Hâcegân Akademi Kitaplığı, 2013), 285, 358.

izalesini ve bunun adilane bir şekilde yapılmasını hedeflediği görülecektir. Zararın mümkün mertebe izale olunması, İslâm hukuk telakkisinde sorumluluğun temel amaçlarından biridir. Bu noktada failin kastı değil, dış dünyada meydana gelen zararın giderilmesi dikkate alınmıştır. Zararın izalesi için fukahâ teaddîyi bir kriter olarak belirlemiş ve gereken meşru zemini de teaddî ile sağlamaya çalışmıştır. Zamanın ve mekânın şartlarına göre teaddînin tespitinde farklı argümanlara başvurulmuştur. Sadece bu bile, teaddînin kusur anlamını ihtiva etmediğinin bir göstergesidir. Kusur zaman ve mekâna göre değişmeyen, kişinin iç iradesiyle alakalı bir durumdur.

Teaddînin tespitinde kullanılan argümanlardan biri de örfdür. Yaşadığı dönemin şartlarını göz önüne alan fukahâ, zararın adilane bir şekilde ve mümkün mertebe izalesi için tikel örneklerde teaddînin varlığını ispat etmeye çalışmışlardır. Bu noktada kendilerine hareket kabiliyeti sağlayan örfü gündeme getirmişlerdir. Hanefî fakih Hinduvânî'nin, mezhebin kurucu imamlarından birine ait görüşü örfe başvurarak yumuşak bir manevrayla tevil etmeye çalışması bunun göstergesidir. Mezhepte yerleşik olan görüş muhtemelen zamanla çeşitli haksızlıkların doğmasına sebep olduğundan onun tevili kendisinden dört asır sonra mezhepte kabul görmüştür.

Böylece mezhepte genel kabul gören mülkiyet hakkının dokunulmazlığı örfen mutata olanla sınırlandırılmıştır. Burada teaddînin tespitinde kişinin ihmali, tedbirsizliği, kastı veya kusuru değil, örfe aykırı hareket etmesi dikkate alınmıştır. Her ne kadar mülkiyet hakkı mutlak olsa da kişinin kendi mülkündeki tasarrufunun, içinde bulunduğu toplumun kolektif şuurunca üretilen, vicdanında yer edinen ve yine o toplumda uygun bulunan *davraneler, söz ve eylem biçimlerinin* dışına çıkamayacağı kabul edilmiştir. İşte tam bu noktada değişimin meşru zemini mezhep sistematığı içerisinde örfe dayanarak sağlanmıştır.

Netice itibarıyla tikel örnekler incelendiğinde örfün teaddînin tespitinde önemli bir yere sahip olduğu görülmektedir. Teaddînin zaman ve mekâna göre değişebilen bir şey ile tespiti, onun kusur terimini kapsamadığını gösteren önemli bir emaredir. Teaddî konusundaki ihtilafın pratiğe yansımaları ise İslâm sorumluluk hukukundaki genel uygulamanın ve bunun modern hukuk sistemleri karşısındaki yerinin tespitinde karşımıza çıkmaktadır. Şayet teaddînin kusuru da kapsayan bir anlam içeriğine sahip olduğu kabul edilirse, İslâm hukuk telakkisinde kusur sorumluluğu fikrinin geçerli olduğu sonucuna varılacaktır. Aksi durumda ise kusursuz sorumluluğun benimsendiğinin göstergesi olacaktır. Kanaatimizce kusur belki teaddînin tespitinde dikkate alınabilirse de İslâm sorumluluk hukuku kusursuz sorumluluk fikrine muvafıktır.

KAYNAKÇA

Akıntürk, Turgut - Ateş, Derya. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler Özel Borç İlişkileri*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 28. Basım, 2019.

- Ali Haydar Efendi, Hoca Emin Efendizâde. *Dürerü'l-Hükkâm Şerhu Mecelleti'l-Ahkâm*. 4 Cilt. İstanbul: Matbaatü Ebü'z-Ziya, 1330.
- Âtıf Bey, Mehmed. *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye Şerhi: Kitâbü'l-Gasb ve'l-İtlâf*. İstanbul: Matbaatü'l-Hayriyye, 2. Basım, 1332.
- Aydın, Mehmet Âkif. *İslâm ve Osmanlı Hukuku Araştırmaları*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.
- Aydın, Mehmet Âkif. "Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 28/231-235. Ankara: TDV Yay., 2003.
- el-Aynî, Ebû Muhammed (Ebû's-Senâ) Bedrüddîn. *el-Binâye fî şerhi'l-Hidâye*. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- el-Bâbertî, Ekmelüddîn Muhammed b. Mahmûd b. Ahmed. *el-İnâye (el-Hidâye ile birlikte)*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- el-Bağdâdî, Ebû Muhammed Gıyâsüddîn Gânim b. Muhammed. *Mecma'u'd-damânât fî mezhebi'l-İmâmi'l-A'zam Ebî Hanîfe en-Nu'mân*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 2 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 1999.
- Bardakoğlu, Ali. "Mukayeseli Hukukta Hayvanın Verdiği Zararın Hukukî Sorumluluğu". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 43-60.
- el-Buhârî, Burhânüddîn Mahmûd b. Ahmed b. Abdilazîz. *el-Muhtû'l-Burhânî*. thk. Abdülkerim Sami el-Cündî. 9 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.
- el-Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Râzî. *Şerhu Muhtaşarı't-Taḥâvî*. thk. İsmetullah Muhammed. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010.
- el-Cuveynî, Ebü'l-Me'âlî 'Abdülmelik b. 'Abdullâh. *Nihâyetü'l-maṭlab fî dirâyeti'l-mezheb*. thk. Abdülazîm Mahmûd ed-Dîb. b.y.: y.y., 1428/2007.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. *Fıkıh Usulü İncelemeleri*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2014.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Örf". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/87-93. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Erdogan, Mehmet. "Hinduvânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/118. İstanbul: TDV Yay., 1998.
- Eren, Fikret. *Borçlar Hukuku Genel Hükümler*. İstanbul: Beta Yayıncılık, 2006.
- Gayretli, Mehmet. *Tanzimat'tan Cumhuriyet'e Kanunlaştırma Çalışmaları*. İstanbul: Nizamiye Akademi, 2015.
- Gökmen, Emrah. *İslâm Hukukunda ve Türk Hukukunda Adam Çalıştırmanın Sorumluluğu*. İstanbul: On İki Levha Yayıncılık, 2022.
- el-Haddâd, Ebû Bekir. *el-Cevheretü'n-neyyire*. 2 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Hayriyye, 1904.
- Hallaq, Wael B. "Bir Osmanlı Reform Öncüsü: Örf ve Hukukî Değişim Üzerine İbn Âbidîn". çev. Ömer Faruk Ocakoğlu. *Usul İslâm Araştırmaları* 3 (2005), 159-189.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed. *Ġamzû 'uyûni'l-beşâ'ir 'alâ meḥâsini'l-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1985.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. *el-Ukûdü'd-dürriyye fî tenkîhi'l-Fetâva'l-Hâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Marife, ts.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer b. Abdilazîz el-Hüseynî. "Neşrül-'arf fî binâi b'adi'l-aḥkâm 'ale'l-'örf". *Mecmûatu Resâili İbn Âbidîn*. ed. Muhammed el-Azâzî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2014.
- İbn Kudâme el-Makdisî, Ebû Muhammed Muvaffaküddîn Abdullah b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâ'îlî. *el-Muğnî*. thk. Abdullah b. Abdulmuḥsin et-Türkî - Abdulfettâh Muhammed el-Hulv. 15 Cilt. Riyad: Dâru Âlemi'l-Kütüb, 1997.
- İbn Nuceym, Zeynüddin. *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.
- İbn Rüşd el-Cedd, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd el-Kurtubî. *el-Beyân ve't-taḥşîl ve's-şerḥ ve't-tevcîh ve't-t'alîl li'mesâili'l-müsteḥrace*. thk. Muhammed Ḥaccî vd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1988.
- Kırkağacı, Süleyman b. Abdillâh. *Şerhü'l-ḥâtîme fî'l-kavâ'idî'l-fikhiyye*. thk. Muhammed İmâd en-Nablusî. İstanbul: Yasin Yayınevi, 2014.
- Köse, Saffet. *İslâm Hukukunda Hakkın Kötüye Kullanılması*. İstanbul: İFAV Yay., 2. Basım, 2018.
- el-Kudûrî, Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Ebî Bekr Muhammed b. Ahmed. *et-Tecrid*. thk. Muhammed Ahmed Sirâc - Ali Cuma Muhammed. 12 Cilt. Kahire: Dârü's-Selâm, 2. Basım, 2006.
- Mâlik b. Enes. *el-Müdevvene*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- el-Mergînânî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ebûbekr el-Ferğânî. *el-Hidâye fî Şerhi Bidâyeti'l-Mübtedî*. thk. Tallâl Yûsuf. 4 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- el-Mevsilî, Ebü'l-Fazl Meccüddîn Abdullâh b. Mahmûd b. Mevdûd. *el-İhtiyâr li-ta'îlî'l-Muhtâr*.

- 5 Cilt. Kahire: Matbaatü'l-Halebî, 1937.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmuz. *Dürerü'l-ḥükkâm fi şerhi Ğureri'l-aḥkâm*. 2 Cilt. b.y.: Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-Arabî, ts.
- Narter, Sami. *Kusursuz Sorumluluk Haksız Fiil Sorumluluğu ve Tazminat Hukuku*. Ankara: Adalet Yay., 2. Basım, 2016.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât. *el-Müstaşfâ fi Şerhi'n-nâfi'*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Turhan Valide Sultan, 00156, 1a-294a.
- Özsoy, İsmail. "Faiz". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 12/110-126. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- es-Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ebî Sehl. *el-Mebsût*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Mar'ife, 1993.
- Sirâc, Muhammed Ahmed. *Ḍamânü'l-'udvân fi'l-Fikhi'l-İslâmî*. Beyrut: Müessesetü'l-Camiiyye, 1993.
- eş-Şâfiî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. İdrîs. *el-Umm*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1990.
- Şemseddîn er-Remî, Muhammed b. Ebi'l-'Abbâs Ahmed b. Ḥamza. *Nihâyetü'l-Muhtâc 'ilâ Şerhi'l-Minhâc*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1404/1984.
- eş-Şeybânî, Muhammed b. Hasan. *el-Aşl*. thk. Mehmet Boynukalın. 12 Cilt. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2012.
- Şeyh Bedreddin. "Tazmin Sorumluluğu Gerektiren Durumlar". çev. Kemal Yıldız. *Yargılama Usulüne Dair = Camiu'l-Fusuleyn*. ed. Hacı Yunus Apaydın. 796-942. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yay., 2012.
- Ünal, Mustafa. *İslâm Hukukunda Haksız Fiil Sorumluluğu*. Ankara: Adalet Yay., 2019.
- Ünal, Mustafa. "Mecelle'nin 92. Maddesinin Kusursuz Sorumluluk Bakımından İncelenmesi". *Adalet Dergisi* 62-63 (2019), 357-381.
- Yelek, Kamil. *Gasp ve İtlaf Bağlamında Hanefî Sorumluluk Hukuku*. İstanbul: Timaş Akademi Yay., 2021.
- Yerlikaya, Ünal. "Hanefî Borçlar Hukuku Literatüründe Teaddî Kavramının Anlam Çerçevesi: Teaddî-Hukuka Aykırılık-Kusur İlişkisi Bağlamında Bir İnceleme". *Diyanet İlmî Dergi* 53/3 (2017), 25-51.
- Yıldız, Kemal. *Câmiu'l-Fusûley'nin Kaynakları ve Hanefî Mezhebi Uygulamasında Tazminât*. İstanbul: Hâcêgân Akademi Kitaplığı, 2013.
- Yıldız, Kemal. "Hukuka Aykırılık Kavramının Fıkıh İlmî Açısından Değerlendirilmesi". *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 13 (2009), 305-312.
- Yıldız, Kemal. *İslâm Sorumluluk Hukuku Akit Dışı Sorumluluk*. İstanbul: İFAV Yay., 2013.
- Yıldız, Kemal. "Mübâşeret". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/429-430. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Yıldız, Kemal. "Sorumluluk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/380-382. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Yıldız, Kemal - Kızılay, Muhammed Emin. "Tazminat Hukuku Açısından Fıkıh İlminde Sorumluluk Anlayışının Gelişimi, Hanefî Mezhebinde İki Örneğin İncelenmesi". *İhya Uluslararası İslâm Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2021), 91-111.
- Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyinü'l-ḥaḳâ'ik (Şelebî'nin Hâşiyesiyle Birlikte)*. 6 Cilt. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, 1896.
- Zuhaylî, Vehbe. *Naẓariyyetü'd-ḍamân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 10. Basım, 2018.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Muhammed Emin Kızılay.

🏦 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ZİHİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA RUH KAVRAMININ BİLİNÇ KAVRAMINA DÖNÜŞÜMÜ

Transformation of the Concept of Soul to the Concept of Consciousness in the Context of Philosophy of Mind

Hüseyin Adem TÜLÜCE

Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü
Din Bilimleri Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye [ID](https://orcid.org/026db3d50) [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)
Assist. Prof., Aksaray University Faculty of Islamic Sciences Department of Philosophy and Religious Sciences Department of Religious Sciences, Aksaray, Türkiye

✉ huseyinadem.tuluce@aksaray.edu.tr [ID](https://orcid.org/0000-0003-3999-739X) <https://orcid.org/0000-0003-3999-739X>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 04.05.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 02.08.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Tülüce, Hüseyin Adem. “Zihin Felsefesi Bağlamında Ruh Kavramının Bilinç Kavramına Dönüşümü”. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 325-344.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405261>

© **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ZİHİN FELSEFESİ BAĞLAMINDA RUH KAVRAMININ BİLİNÇ KAVRAMINA DÖNÜŞÜMÜ

Öz

Bilinç, modern zamanların en temel ve zor problemleri arasında yer alır. Bilince kaynaklık ettiğini düşündüğümüz ruh kavramı için de benzer şeyleri söylemek mümkündür. Çalışmada günümüz filozof ve nörobilimcilerinin ana uğraş alanlarından biri haline gelen bu problem, ruh kavramından bilinç kavramına doğru gerçekleşen dönüşüm çerçevesinde incelendi. Bu dönüşümün gerçekleşmesi insanın kendini ve evreni anlamaya ve açıklamaya çalışmasıyla mümkün olabilmıştır. Bu anlamlandırma ruh ve bilinç ile doğrudan ilgilidir. İnsan, varoluş tarihi boyunca doğaötesi bir arayışın içinde olmuştur. Bu arayışın birinci basamağında ruh, son basamağında ise bilinç vardır. İnsan, tarım toplumundan siberetik topluma doğru büyük bir dönüşüm yaşamıştır. Tarım toplumunda, dini anlamda ruhu merkeze alan insan, siberetik toplumda bilimsel anlamda bilinci merkeze almıştır. Makalede, yaşanan dönüşümü göstermek açısından ruh ve bilinç kavramları hem tarihi gelişim süreçleri itibarıyla hem de zaman içinde geçirdikleri anlam dönüşümü açısından tasvir edildi. Makalede ruh sözcüğünün yerine geçebilecek şekilde bilinç sözcüğünün kullanımının tarihi, felsefi ve bilimsel zemini açıklanmıştır. Bu bağlamda da bilimsel dünya görüşü arttıkça ruh yerine bilincin kullanılmaya başlandığı meselesi üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kelimeler: Felsefe, Nörobilim, Zihin, Bilinç, Ruh.

Transformation of the Concept of Soul to the Concept of Consciousness in the Context of Philosophy of Mind

Abstract

Consciousness stands as one of the fundamental and challenging problems of modern times. Similar things can be said within the concept of the mind, which we believe underlies consciousness. This problem, which has become one of the main areas of focus for contemporary philosophers and neuroscientists, has been examined within the framework of the transformation from the concept of the mind to the concept of consciousness. This transformation has been made possible by humanity's efforts to understand and explain itself and the universe. This sense-making process is directly related to the concepts of the mind and consciousness. Throughout history, humans have been engaged in a transcendent search. The soul is the first step of this search, and consciousness is the final step. Humans have undergone a significant transformation from an agrarian society to a cybernetic society. In agrarian societies, the soul was central in a religious sense, while in cybernetic societies, consciousness has taken a central position in a scientific sense. In this article, the concepts of the mind and consciousness are described in terms of their historical development and the semantic transformations they have undergone over time to demonstrate the ongoing transformation. The historical, philosophical, and scientific foundations for the use of the term "consciousness" instead of the term "soul" are explained. Furthermore, the article discusses the issue of the increasing use of the term "consciousness" instead of "soul" as the scientific worldview expanded.

Keywords: Philosophy, Neuroscience, Mind, Consciousness, Soul.

GİRİŞ

İnsanlık tarihinde, ruh ve bilinç kavramları, bilim ve felsefe alanlarında her zaman derin bir merak konusu olmuştur. Ruh, binlerce yıldır insanların zihnini meşgul eden gizemli ve karmaşık bir dini ve kültürel olgudur. Bilinç

ise insan deneyiminin temel taşlarından biri olarak kabul edile gelmiştir. Makalede, ruh kavramının bilinç kavramına doğru gerçekleşen dönüşüm süreci ele alındı. Ruh, antik çağlardan beri insanlar üzerinde derin düşüncelere yol açan önemli bir konudur. Çeşitli kültürler ve dini inançlar, ruhun doğasını anlamaya ve açıklamaya çalışmıştır. Ancak, zamanla bilim alanındaki ilerlemelerle birlikte, ruh kavramı daha karmaşık hale gelmiş, modern felsefe, ruh ve bilinç ilişkisini daha derinlemesine incelemiştir. Günümüzde, nöroloji, psikoloji ve bilişsel bilim gibi disiplinlerin ortaya çıkmasıyla birlikte, ruh ve bilinç konusu daha da derinleşmiş, beyin araştırmaları ve zihin deneyleri, bilincin nasıl ortaya çıktığına dair yeni perspektifler sunmuştur. Buna karşın ruh kavramı ise daha çok dini ve spiritüel inançlarla ilişkilendirilmiş ve bireysel deneyimlere dayanmıştır. Böylelikle ruh ve bilinç kavramları dayandıkları var oluşsal köken aynı olsa da birbirinden uzaklaşmaya başlamışlardır.

Felsefe ve nörobilimin en zor ve gizemli problemi olarak değerlendirilen bilinç, düşünce tarihinin başlangıcından günümüze kadar ruh kavramıyla ifade edilmiştir. Dinler tarihinin en önemli kavramı olan ruh, zamanla bilinç kavramına doğru dönüşmüş ve ruhun yeri de ilâhî âlemden beyne doğru değişmiştir. Bu dönüşümü tetikleyen iki ana sebep bulunmaktadır. Bunlardan ilki insanlık tarihindeki bilimsel gelişmeler, ikincisi ise evren ve insanın özel olduğu düşüncesinin zamanla azalmasıdır. Geçmişte insanın evreni ve kendini anlamlandırma sürecinde temel dayanak noktası inanç olmuştur. İnançın en önemli ve gizemli kavramı ruhtur. Nasıl ki geçmişte ruh bir gizeme sahipse bugün de bilinç aynı gizemi üzerinde taşımaktadır. Geçmişte ruh olarak adlandırılan bu gizem bugün bilinç olarak adlandırılmaktadır. İnsanın varoluş tarihine kültürel, bilimsel ve felsefi boyutlarıyla bakıldığında insanı insan yapan ve onu diğer varlıklardan ayıran bir özellik bulma çabasının her daim olduğu görülür. Özellikle Aydınlanmaya kadar varlığını devam ettiren dine dayalı geleneksel dünya görüşü insanın anlamını ve değerini ruhu merkeze alarak açıklamıştır. Aydınlanma sonrasında bilim, bütün inanç imgelerini yaraladığı gibi ruh anlayışını da yaralamıştır. Fakat ruh, tarihin hiçbir döneminde ortadan kalkmadığı gibi günümüzde de ortadan kalkmamıştır. Günümüzde ruh kavramı kullanılmakla birlikte felsefe ve bilim dünyasında bilinç kavramı daha fazla kullanılır olmuştur.

Daniel Dennett, bilincin bir gizem olduğunu ve tarihte çözülemeyen başka gizemlerin çözülmesi gibi bilinç gizeminin de zamanla çözüleceğini ifade etmiştir.¹ İnsan için gizem, ulaşılamaz ve değerli olandır. Gizemin bu anlamıyla birlikte asıl işaret ettiği anlam insanı aşan tanrısal bir yönün varlığıdır. Örneğin ruhun varlığı ve neliği de bir gizemdir. Bu manada nasıl ki

¹ Daniel Dennett, *Bilinç Açıklanıyor*, çev. Sibel Kibar (İstanbul, Alfa Yayınları, 2020), 31-32.

ruh geçmişte bir gizem olarak varlığını devam ettirmişse bugün de bilinç aynı gizemi devam ettirmektedir. Aralarındaki temel fark ruh ilahî bir pencereden anlaşılmaya çalışılıyorken bilinç, insanî bir pencereden anlaşılmaya çalışılmaktadır. Kanaatimizce temelde her iki kavramda aynı anlam zemininde durmaktadır. Ruh kavramından bilinç kavramına doğru gerçekleşen dönüşüm süreci insanın sekülerleşme tarihiyle paralellik arz eder. Geleneksel toplumlarda hayatın anlamı genelde din özelde ise öte dünya inancıyla bağlantılı olmuştur. Bu inancın merkezinde yer alan kavram ruhtur. Öldükten sonra hayatın devam edeceği inancı ruhun varlığını zorunlu kılmıştır. İnsanın maddî bedeni dışında varlığını devam ettiren bir temel töze ihtiyaç vardır. Ruh adı verilen bu töz insan varlığının temel ilkesi olarak önemini her zaman korumuştur. Ruh kavramı, bilimsel gelişmelerle ve sekülerleşme hareketiyle bilinç kavramına dönüşmüştür. Bilinç kavramı, geleneksel dünya görüşünün inanca dayalı özelliklerinden uzaklaşarak oluşmuş bir kavramdır.

Ruh kavramının tarih içinde geçirdiği değişimi anlamak için insanın geleneksel dünyada kendini nasıl gördüğü ve algıladığı anlaşılmalıdır. İnsan, geleneksel dünyada, dinsel bakış açısının etkisiyle kendini özel, ayrıcalıklı ve değerli bir varlık olarak görmekteydi. İnsanın kendini böyle görmesinin temel nedeni Tanrı tarafından seçilip yaratıldığı düşüncesi idi. Rönesans ve Aydınlanma sonrasında ortaya çıkan bilimsel gelişmeler kutsalı yerinden etmiş ve insanın dinsel bağlamdaki değeri azalmıştır. İnsanın ve evrenin sıradanlaştığı sekülerleşme süreci hem düşünce boyutuyla hem de kültürel hayatta kendini göstermeye başlamıştır. Özellikle Galileo Galilei (ö. 1642), Sigmund Freud (ö. 1939) ve Charles Darwin (ö. 1882) gibi bilim adamlarının yaptıkları çalışmalar geçmişte insana ve evrene dair yapılan açıklama biçimlerini kökten değiştirmiştir. Galileo'nun keşfi dünya merkezli evren modelini yıkarak dünyanın sıradan bir yer olduğu düşüncesinin yaygınlaşmasına neden olmuştur. Darwin, insanın eşsiz ve özel bir varlık olmayıp diğer canlılar gibi sıradan biyolojik bir canlı olduğunu öne sürmüştür.² Darwin'den önce biyolojinin gayesi, doğanın ilâhî olan tasarımını açıklamak olduğundan, onun düşünceleri din ile biyoloji arasındaki bağı koparmıştır.³ Freud'la birlikte insan davranışlarının olgusal olarak sebep sonuç ilişkilerine bağlanması insanın gizemi ve üstünlüğünü azaltan bir başka bilimsel gelişmedir. Freud, insan davranışlarının görünmez ilahî süreçlerle açıklanabileceğinden kuşkulandırmıştır. O, daha önce gizemli görülen birçok durumun nedenini fiziksel beyin içinde aramıştır.⁴

² Charles Darwin, *Türlerin Kökeni*, çev. Öner Ünalın (Ankara: Onur Yayınları, 1976), 288-289.

³ Eric R. Kandel, *Belleğin Peşinde Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*, çev. Mehmet Doğan (İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları, 2016), 25.

⁴ David Eagleman, *Beynin Gizli Hayatı*, çev. Zeynep A. Tozar (İstanbul: Domingo Yay., 2013), 17-18.

Tüm bu gelişmeler ışığında, evren ve insan açıklanırken ilahî açıklama şeklinden insanî açıklama şekline doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Bu devrimsel bir dönüşümdü, artık evrene ve insana ilişkin açıklamaları Tanrı değil insan yapmaya başlamıştı. Bu gelişmelerin sonucunda Dünya, yaratılışın olağanüstü simgesi olmaktan çıkmış ve sıradan bir gezegen haline dönüşmüştür.⁵ Tüm bu gelişmeler başta ruh kavramı olmak üzere insanın kutsallarını yerle bir etmiştir. Bilimsel gelişmeler, inanç merkezli açıklama biçimlerini yerinden ettiği için ruh kavramı yerini zamanla bilinç kavramı kullanılmaya başlanmıştır. Bu süreci tetikleyen önemli nedenlerden ilki beyinle ilgili çalışmalar artmasıdır. Nörobilim, insan beyninde ruhu değil bilinci aramaya başlamıştır.⁶ Makalede, ruh kavramı gibi inanca dayalı bir sözcük yerine bilinç gibi bilimsel olduğu düşünülen bir sözcüğün kullanılmasının altında yatan pek çok nedenin olduğunu ve bunlar içinde en önemlisinin beyinle ilgili incelemelerin olduğu açıklamaya çalışıldı. Konu, ruh kavramının tarihsel serüveni ve beyinle ilgili gelişmeler ışığında bilinç kavramının bugünü incelenerek bilinçle ilgili görüşler açıklandı.

1. RUH

İnsanlık tarihi boyunca, insanların varoluşsal sorulara cevap aradığı bir gerçektir. Bu soruların merkezinde yer alan kavramlardan biri de ruh olmuştur. Ruh, binlerce yıldır felsefe, din ve bilim alanlarında derin bir şekilde incelenmiştir. Ancak, zaman içinde bu kavramın anlamı ve önemi üzerinde önemli değişiklikler yaşanmıştır. Modern çağın bilimsel gelişmeleri ve felsefi düşünceleri, ruh kavramına farklı bir bakış açısı getirmiştir. Bilimsel yöntemlerin ve nörobilimin ilerlemesiyle birlikte, bilim insanları insan beyninin karmaşık çalışmasını incelemeye başlamışlardır. Bu çalışmalar, zihin ve bilinç hakkında derin bir anlayış sağlamış ve ruh kavramının yerini bilinç kavramına bırakmıştır.

Ruh, genellikle insanların içsel deneyimlerini, bilincini, duygularını ve düşüncelerini ifade etmek için kullanılan bir terimdir. Ruh kavramı felsefe, psikoloji, din ve metafizik gibi alanlarda ele alınmış ve farklı şekillerde tanımlanmıştır. Felsefi anlamda ruh, insanın düşünce, bilinç, irade ve öz bilincine sahip olan içsel bir varlık olarak görülebilir. Ruh, bedenün ötesinde, maddi dünyanın ötesinde bir varlık olarak kabul edilir. Bazı felsefi sistemlerde, ruhun ölümsüz olduğuna, bedenün ölümünden sonra da varlığını sürdürdüğüne inanılır. Dinî anlamda ruh, çoğu inanç sistemine göre insanın ölümsüz bir parçasıdır. Dinlerde ruh genellikle Tanrı ile bağlantılı bir varlık olarak kabul edilir ve bedenün ölümünden sonra varlığını sürdürdüğü düşünülür. Ruh, ruhani bir gerçeklik olarak kabul edilir ve insanın manevi

⁵ Fatih Baş. "Modern Devletin Açmazı: Dindar Topluma Seküler Sosyal Yapı "Türkiye Örneği". *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 408-409.

⁶ David J. Chalmers, *The Character of Consciousness* (New York: Oxford University Press, 2010), 3.

gelişimi ve bağlantısı için önemli bir rol oynar. Metafizik anlamda ruh, maddi dünyanın ötesinde var olan bir gerçekliği ifade eder. Metafiziksel yaklaşımlara göre ruh, maddenin ötesinde bir varlık olarak kabul edilir ve evrenin temel özünü oluşturur.

Ruhun tarihi, insanın tarihi kadar geçmişe gider. Ruh, hayatın anlamı ve amacına ilişkin düşünceleri yansıtan ana kavramdır. Bir kültürdeki ruh anlayışı o kültürün ahlâkî, dinî, felsefî ve sanatsal özelliklerini yansıtır.⁷ Ruh, insanlık tarihinde farklı kültürlerde çeşitli şekillerde ele alınmış, çok eski dönemlere uzanan köklü bir kavramdır.⁸ Antik Mısır, Antik Yunan, Hinduizm, Şamanizm, Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi pek çok kültür ve dinde ruh, insanın özü ve yaşamın kaynağı olarak kabul edilmiştir.⁹ Ruhun belli bir süreliğine bedende kaldığı ve ölümden sonra bedenden ayrıldığına inanılır.¹⁰ Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam gibi monoteistik dinlerde ruh, insanın ölümsüz varlığı ve ebedi hayatı ile ilişkilendirilir. Bazı doğa dinlerinde ve mistik geleneklerde ruh, evrensel bir bağlantıya işaret eden kavram olarak da görülür. İnsanın yeryüzündeki tarihi serüveni incelendiğinde insan kendini sadece etten ve kemikten müteşekkil maddî bir varlık olarak görmemiş, maddî varlığının ötesini her zaman merak etmiştir. İnsanın gizemli olan şeylere duyduğu bu merakı onun doğaya ve doğadaki canlılara birtakım anlamlar yüklemesine neden olmuştur. Tarihin ilk dönemlerinde içinde yaşadığı doğaya ve doğadaki varlıklara büyük güçler atfetmiş ve doğada gerçekleşen olguları anlamlandırma adına ruhların varlığına inanmıştır.¹¹

Ruh, çok farklı anlamlarda kullanılmakla beraber esas olarak insanın fiziksel varlığının ötesine işaret eden bir özelliğe sahiptir. Bu yönüyle ruhun, maddi varlığın ötesinde bulunan aşkın bir töz olduğuna işaret edilmiştir. Ruh, dinlerde insanı insan yapan esas unsur olarak görülmüş, bu yönüyle de insanın hem bu dünyadaki hem de öte dünyadaki anlamı ve değeri ruh çerçevesinde açıklanmıştır.¹² Antik Yunan'da ruh, bedenden ayrı ve beden öldüğünde var olmaya devam eden bir töz olarak görülmüştür.¹³ Ruh ile beden birbirlerinden ayrı bir şekilde var olabileceğine ilişkin ilk düşünceler Platon'un eserlerinde bulunmaktadır. Platon, ruh için en ideal durumun bedensiz bir şekilde var olmak olduğunu ifade etmiştir. Böylece ruh, beden hapisanesinden kurtulur ve zaman üstü mutlak gerçeklikler âleminde

⁷ Otto Rank, *Psychology and the Soul* (London: The Johns Hopkins University Press, 1998), 1.

⁸ Erwin Rohde, *Psyche* (New York: Routledge, 2010), 13-19.

⁹ Fahreddin er-Râzi, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415), 21/42.

¹⁰ Ahmet Güç, "Ruh", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008), 35/197.

¹¹ Bk. Fatih Baş, *Türkiye'de Merkez Çevre Değişimi ve Sekülerleşme* (Ankara: Serüven Yayınevi, 2023), 18.

¹² *Kur'an-ı Kerim Meali*, çev. Halil Altuntaş-Muzaffer Şahin (Ankara: DİB Yayınları, 2009).

¹³ Jerome A. Shaffer, *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*, çev. Turan Koç (İstanbul: İz Yayıncılık, 1991), 15.

sonsuz kadar yaşar.¹⁴ Platon'da ruh bedenden ayrı varlığa sahiptir. Beden öldükten sonra ruh bedenden ayrılır. Bu yönüyle ruh ölümsüzdür ve düşünmeyi sağlar.¹⁵ Aristoteles, Platon'dan farklı olarak ruhun bedenden ayrı bir varlık olmadığını, onun bedeninin formu olduğunu öne sürmüştür.¹⁶ Aristoteles, ruhu bilkuvve hayata sahip doğal cismin biçimi olarak tanımlar.¹⁷ Plontinos'a göre her şey Bir'den taşmış ve Bir'in taşmasıyla us, us'un taşmasıyla ruh, ruhun taşmasıyla doğa oluşmuştur. Evrendeki bütün varlıklar ruh ve us yoluyla Bir'e ulaşmak ister.¹⁸

Ruh kavramından bilinç kavramına doğru olan değişim doğrudan gerçekleşmemiştir. Bu değişimin birinci aşamasında zihin kavramı kullanılmıştır. Zihin kavramının kökeni ruh kavramıdır denilebilir. Zihin kavramının tarihine bakıldığında ruh kavramı ortaya çıkar. Homeros'ta zihin kavramına en yakın olan kavram nous kavramıdır. Nous sözcüğünün anlamı "görmek, mana, anlayış, tin ve akıl" dır. Bu yönüyle nous bilişsel süreçler olarak ifade edilebilir. Nous'un temel iki özelliği vardır. İlki insan öldüğünde nous da yok olur. İkincisi, nous sadece insanlar için kullanılır.¹⁹

Ruh kavramı, temel bir töz olarak varlığını farklı şekillerde ifade etmiştir. Ruhun aslî özelliği olan süreklilik bilinç kavramına da taşınmıştır. Bugün nörobilim alanındaki çalışmalar da bilincin sürekliliği meselesi üzerinde durmaktadır. Bilinç, bilimsel dünya görüşünün bir sonucu olarak ruhun zaman içinde değişmiş bir şeklidir. Bu değişim esnasında değişmeyen tek şey insanın fiziksel yapısının dışında var olduğu düşünülen bir tözün bulunduğuudur. Burada değişimin iki yönü bulunmaktadır. Değişimin bir tarafı beyinden bilince doğru gerçekleşirken diğer tarafı insanın evrenin merkezinde ve özel bir varlık olmasından sıradan biyolojik bir canlı olmasına doğru gerçekleşmektedir. İnsanlık tarihindeki bilimsel gelişmeler hep bu değişimi tetiklemiş ve hızlandırmıştır. Bugün doğru olduğuna inanılan ve kabul edilen birçok bilgi ve inanç bilimin verileri ışığında zamanla ortadan kalkar hale gelmiştir. Bilim, dünya ve evreni açıklama konusunda geleneksel yöntemlerden ayrılıp farklı bir yöntem geliştirmiştir.²⁰ Özellikle 19. yüzyıldan sonra bilim ve felsefede ruh kavramı yerine zihin kavramı kullanılmasının temelinde yatan en önemli sebep beyin alanında yapılan çalışmaların nitelik

¹⁴ Platon, *Phaidon*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları, 2015), 113-116.

¹⁵ Platon, *Phaidon ve Menon*, çev. Ahmet Cevizci (İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011), 23.

¹⁶ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, çev. Zeki Özcan (İstanbul: Alfa Yayınları, 2001), 65.

¹⁷ Aristoteles, *Ruh Üzerine*, 65.

¹⁸ Betül Çotuksöken - Saffet Babür, *Metinlerle Ortaçağ'da Felsefe* (Ankara: Bilgesu Yay., 2011), 39.

¹⁹ Bruno Snell, *The Discovery of the Mind* (New York: Dover Publications, 1982), 9; Gabor Katona, "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle", *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 22/1 (2002), 36; Peters, F. E, *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*, çev. Hakkı Hünler (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004), 210.

²⁰ Francis Crick, *Şaşırta Varsayım İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı*, çev. Sabit Say (Ankara: Tübitak Yayınları, 2000), 5.

ve nicelik açısından artmış olmasıdır. Bilinç kavramının ortaya çıkmasında beyin üzerine yapılan çalışmaların doğrudan etkisi vardır.

Galen (ö. 216) ve Descartes, ruhu beyinde aramışlardır. Galen, yaşam ruhunun (spiritus animalis) beyin damarlarında hareket ettiğini iddia etmiştir.²¹ Descartes'a göre ruhun beyin içinde bir yeri vardır ve bu yer çok özeldir. Bu sebeple o, beyinde tek ve özel olan bir yapıyı arar. Descartes'in aradığı yer beyinde tek olan epifiz bezidir. O, bu noktanın, ruh ve bedenin birbirleriyle bağlantı kurduğu yer olduğunu ileri sürmüştür.²² Thomas Willis (ö. 1675), tüm canlılarda epifiz bezinin olduğunu ortaya koyarak Descartes'in tezinin yanlış olduğunu kanıtlar.²³ Böylece bilimsel gelişmeler, ruhu beyin içinden uzaklaştırmış ve doğrudan beyin neliği üzerinde durulmaya başlanmıştır.

Yukarıda ifade etmeye çalışılan merkezi nokta, insan beyniyle ilgili açıklama biçiminin zamanla ruha dayalı ilâhî perspektiften rasyonel ve bilimsel perspektife doğru bir değişim göstermiş olmasıdır. Bu değişimi tek başına bilimsel bir gelişme olarak değerlendirmek mümkün görünmemektedir. İnsan, varoluşunu ve evreni anlamlandırmak için "belli bir biçimde" açıklama yapmıştır. Zamanla bu "belli açıklama" biçimi deyim yerindeyse bir yapı bozuma uğratılmıştır. Bunun sonucu sadece bilimsel bir değişim değil bir anlam sorununun ortaya çıkmasıdır. Beyin ve ruh meselesi de "belli açıklama" şekli diyebileceğimiz geleneksel yöntemlerden zamanla uzaklaşmıştır. Burada ileri sürdüğümüz nokta daha önce ruhun mekânı olarak kabul edilen beyin bilimsel gelişmeler ışığında bilincin mekânı olmaya doğru evrilmiş olmasıdır. Bu anlamda beyin üzerinde deney ve akla dayalı araştırma ve incelemelerin artması ruh kavramı yerine ilk önce zihin daha sonra da bilinç kavramının kullanılmasına yol açmıştır. Geleneksel dünyada ruh, görünmeyen ve duyularla temas edilemeyen bir kavram olarak nerede durmaktadır? Ruha insan bedeninde veya insanı aşan bir noktada yer belirlemek birçok dinde ve kültürde görülmektedir. Bu yerin tam anlamıyla bilinmemesi arayışın insanlık tarihinde sürekli olarak devam etmesine neden olmuştur. Beyin, bu arayışın içinde bir yer olarak ancak zihin ve bilinç kavramlarının ortaya çıkmasıyla görünür olmuştur.

2. BİLİNÇ

Bilinç, insan zihninin en temel ve zorlu konularından biri olarak kabul edilir. İnsanlar düşünce, algı, duygusal deneyim ve farkındalık gibi zihinsel süreçlerle etkileşim halindedir. Ancak, bilinç kavramının ne olduğu ve nasıl ortaya çıktığı konusunda hâlâ çok fazla tartışma ve görüş vardır. Bilinç,

²¹ Eckoldt, *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi Duygular ve Düşünceler Nasıl Oluşur?*, 63.

²² Rene Descartes, *Ruhun Tutkuları*, çev. M. Erşen (İstanbul: Say Yayınları, 2019), 57.

²³ Eckoldt, *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi Duygular ve Düşünceler Nasıl Oluşur?*, 79-80.

genellikle bireyin kendisini ve çevresini fark etmesi ve anlaması olarak tanımlanır. İnsanların düşüncelerini, duygularını ve algılarını bilinçli bir şekilde deneyimlemesi bilinç kavramının temelini oluşturur. Bilinçli deneyimlerin neyin bilincinde olduğu ve bu deneyimlerin nasıl olduğu hâlâ netleştirilmeyi bekleyen sorulardır. Farklı felsefi görüşler, idealizm, maddecilik, fenomenoloji ve bilişsel teoriler gibi çeşitli yaklaşımlarla bilinci açıklama çabasıdır. Bilinç ayrıca nörobilim alanında da araştırılan bir konudur. Beyin görüntüleme teknikleri ve nörolojik çalışmalar, bilincin beyin aktiviteleriyle nasıl ilişkilendirilebileceğini anlamaya çalışır. Beyin-bilinç ilişkisini çözmek, nörobilimin en önemli hedeflerinden biridir ve bu alanda sürekli olarak ilerlemeler kaydedilmektedir.

Ruh kavramı zihin kavramı üzerinden bilince doğru dönüşürken aynı bilinmezlik devam etmektedir. Ruh nasıl kapalı bir kavramsa bilinçte aynı kapalılığı üzerinde taşımaktadır. Geçmişte ruha bir yer bulma çabası günümüzde de aynı şekilde devam etmektedir. İkisi arasındaki en önemli fark beyin üzerindeki bilimsel gelişmelerin bilincin beyinde aranmasına yol açmış ve ruh kavramı ilahî özelliklerinden arınarak bilinç halini almıştır. Peki, evrendeki en sofistike maddi nesne olan beyinden nasıl oluyor da bir bilinç ortaya çıkıyor?²⁴ Bir et parçası olan beyinden bilince nasıl geçiliyor? Bilinçli bir varlık olmak nasıl bir şey? Uyandıığımız her gün aynı benle uyanır ve hayatımızı bir kendilik duygusu içinde yaşarız. Her zaman bizimle beraber olan bir ben vardır.

Bilinç, felsefe ile nörobilim arasında bir arayüzde durmaktadır.²⁵ Bilincin bir yönü nörobilime diğer yönü felsefeye dayanmaktadır. Bu durum, bilim insanları ve filozoflar arasında iş birliğinin oluşmasına sebep olmuştur. Bilinç çalışmalarında bilim insanları filozofların kavramsal çerçevelerinden faydalanırken, filozoflar da bilim insanlarının ampirik verilerine dayanarak bilince dair yeni açıklamalar geliştirmişlerdir.²⁶ Damasio, bilincin beyin tek bir bölgesinde gerçekleşmediğini birden çok beyin bölgesinin uyumlu çalışması sonucu oluştuğunu ileri sürmüştür. Ona göre bilinç, büyük bir senfoniye benzetilebilir.²⁷ Bilincin fiziksel dünyada bir yeri var mıdır? Bu yeri anlamak için insanı bilinç sahibi yapan özelliğin ne olduğunu yanıtlamak gerekir. Bu özellik basit bir şekilde ifade edilecek olursa insanın beyin adlı bir organa sahip olmasıdır denilmektedir.²⁸ İnsan, maddi olarak

²⁴ Gerald M. Edelman, *Wider Than The Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness* (New Haven and London: Yale University Press, 2004), 14.

²⁵ Thomas Sturm, "Consciousness Regained? Philosophical Arguments for and Against Reductive Physicalism", *Dialogues in clinical neuroscience*, (2022), 1.

²⁶ Andrea Eugenio Cavanna - Andrea Nani, *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, çev. Berk Çakan (Ankara: Episteme Yayınları, 2021), 12.

²⁷ Antonio Damasio, *Zihindeki Benlik, Bilinçli Beynin Gelişimi*, çev. İlhami Buğdaycı (Ankara: Odtü Yayıncılık, 2020), 24-26.

²⁸ Erhan Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet - Zihin Felsefesine Giriş* (Ankara: Fol Yay., 2021), 17-18.

diğer canlılarla aynı varlık zeminine sahip olmasına rağmen insanda diğer varlıklarda olmayan farklı bir özellik vardır. Bu özellik geçmişten bugüne ruh, zihin ve bilinç olarak isimlendirilmiştir.

Bu bağlamda insandaki bilinç özelliğini açıklamak, anlamlandırmak ve probleme çözüm sunabilmek amacıyla zihin felsefecileri, farklı teorik pozisyonlar ortaya koymuşlardır. Bununla birlikte sinirbilimcilerde bilincin temelinde yatan beyin mekanizmalarına ilişkin teorik ve ampirik modeller geliştirmişlerdir. Felsefi ve bilimsel bakış açıları farklıdır. İlki kavramları çözümler ve mantıksal olarak tutarsız olanları eleyerek onları netleştirir, ikincisi ise belirli zihinsel fonksiyonları inceleyerek onların gerçekleştirilme sürecinde yer alan serebral bölgeleri ve beyin süreçlerini belirlemeye çalışır.²⁹ Bu anlayışı savunanlar bilincin mucizevî ve esrarengiz bir şey olmadığını ve gökten ilâhî bir biçimde düşmediğini savunmuşlardır.³⁰ Onlara göre bilinç tamamen insanın beyniyle ilişkilidir. Böyle bir anlayış insan ve evren merkezli bir çerçevede kalarak insanı ve evreni aşan ilâhî bakış açısını tamamiyle reddetmiştir.

Bilincin üç temel özelliği vardır. Bu özellikler aynıyla ruh içinde düşünülebilir. İlk özellik farkındalık ve bir başkasına doğrudan aktarılamazlıktır. İkincisi teklik ve bütünlük algısıdır. Farklı duyuşsal kanallardan gelen bilgiler farklı öznel deneyimlere yol açar, ancak hepsi tek bir bilinç durumunda birleşmiş gibi deneyimlenir. Tüm deneyimler farklı duyuşsal kanallara açılan tek bir pencereden dışarıya bakıyormuş gibi yaşanır. Bilinç deneyimi sadece belli bir anda bütünlük arz etmez, zaman içinde geçmişi geleceğe bağlayan akıcı ve sürekli bir tarafı vardır. Bilincin bu yönünü ifade etmek için bilincin birliği (unity of consciousness) sözü kullanır.³¹ Bilincin üçüncü özelliği öznelliktir. Öznellik aynı zamanda “benlik” veya “kendilik” algısıyla ilişkilidir. Bu algı tüm deneyimlerimizi manyetik bir güç gibi bir arada tutar.³² Bilinç için ileri sürülen bu özellikler seküler ve bilimsel bir çerçevede açıklanırken ruh içinde geçerli olan bu özellikler ilâhî bir perspektifle anlamlandırılır. Örneğin öznellik her insanın kendi bedenine ait bir ruhunun olduğu düşüncesi çerçevesinde değerlendirilebilir. Burada temel fark bilincin beynin sınırları içinde açıklanmaya çalışılması, ruhun ise tanrısal bir bakışla yorumlanmasıdır.

Bilincin neliği hususunda nörobilimsel ve felsefi olmak üzere iki türlü tanım yapılmıştır. Bu tanımlar birinci şahıs ve üçüncü şahıs tanımlar olarak iki kısma ayrılabilir. Birinci şahıs ifadeler, içinde öznelliğin olduğu kişiye

²⁹ Andrea Eugenio - Andrea, *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*, 16-17.

³⁰ H. Von Ditfurth, *Bilinç Gökten Düşmedi*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2007), 13.

³¹ David M. Rosenthal, *Consciousness and Mind* (New York: Oxford University Press, 2005), 339.

³² Tevfik Alıcı, *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç* (İstanbul: Metis Yayınları, 2019).40.

özgü ifadeler, üçüncü şahıs ifadeler ise objektif ve bilimsel ifadelerdir. Bilincin nörolojik bilimsel tanımı üçüncü şahıs nesnel bir tanımdır. Böyle bir tanım şekli açıklanabilir ve kanıtlanabilir. Bu ifade şekli bilinci bütünsel bir şekilde açığa çıkarma noktasında tartışmalıdır. Bunun nedeni nörobilimsel tanımda dikkate değer husus bilinç, beynin özellikleri bağlamında incelenmiştir. İnsanın sosyo-kültürel durumu, kullandığı dili, inancı nörobilimsel tanımın dışında tutulmuştur.

Felsefede birinci şahıs ifade şekli olan fenomenal açıklama, düşünen bir canlı olarak insanın şüphe eden, anlayan, isteyen ve hisseden bir varlık olduğu düşüncesini öne sürer. Kişisel olan bu özelliklerin başka bir insan tarafından deneyimlenmesi mümkün değildir. “Bugün çok mutluyum” gibi bir ifade kişinin öznel zihinsel durumudur. Fenomenal bilinç denilen bu zihinsel halin en temel özelliği tecrübe eden kişinin durumunu bir başka kişinin aynıyla deneyimleyememesidir. Fenomenal olmak, deneyimlenmiş olmaktır; deneyimlenmiş olmak ise öznel psikolojik bir gerçekliğe dahil edilmektir.³³ Bilincin öznel yönünün nesnel bir şekilde ifade edilip edilemeyeceği problemi David J. Chalmers, bilincin zor problemi olarak adlandırır. Problemin zorluğu kişisel tecrübenin izah edilmesinin zorluğundan kaynaklanır. Chalmers, bilincin problemlerini kolay ve zor problem olarak ikiye ayırır. Kolay problemler bilişsel bilimlerin standart yöntemleriyle ele alınmaya ve nöral mekanizmalarla açıklanmaya uygundur. Dışsal uyaranları ayırt etme, sınıflandırma ve onlara tepki verme becerisi ve uyku ile uyanıklık arasındaki fark kolay problemlerdendir. Bilincin zor problemi bilinçli deneyimlerin öznel yönleriyle ilişkilidir. Gökyüzünün maviliği, yünün yumuşaklığı, yağmurun sesiyle birlikte bir müzik parçası dinlemek insanın öznel deneyimleridir. Chalmers’a göre sinirbilim beynin ne yaptığına dair nicel tanımlar sunabilir. Ancak, nicel tanımlarla içsel yaşantıların niteliksel yönleri arasında bir boşluk vardır.³⁴ Fiziksel durumlar hakkında nesnel açıklamalar mümkündür. Örneğin suyun 0 ile 100 °C arasında sıvı halde olmasının nedenlerini bilimsel olarak açıklayabiliriz ancak, insanın öznel gerçekliği ve fenomenal deneyimlerini bilimsel nesnellüğün sınırları içinde açıklamak mümkün görünmemektedir. Bilinç hakkında nesnel bir açıklamanın olabilmesi için, nasıl ki suyun 0 ile 100 °C arasında sıvı kalması bilimsel olarak izah edilebiliyorsa bu öznel deneyiminde aynı şekilde izah ediliyor olması lazımdır.³⁵

Bilincin özelliklerine benzer şekilde ruhun da özellikleri vardır. Bunlardan ilki ruhun bireyin kendini ve çevresini fark etme yeteneği olan bilinç sahibi olmasıdır. İkincisi ruh, iradesel güce sahip olduğu düşünülen bir var-

³³ A. Revonsuo, *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*, çev. S. Değirmenci (İstanbul: Küre Yayınları, 2016), 129.

³⁴ David J. Chalmers, *The Character of Consciousness*, 3-6.

³⁵ Revonsuo, *Bilinç*, 88.

lıktır. Üçüncüsü ruh, bireyin benlik bilincini ve kimlik duygusunu temsil eder. Dördüncüsü bazı inanç sistemlerine göre ruh, beden ölümünden sonra da varlığını sürdüren ölümsüz bir varlıktır. Beşincisi ruh, insanların duygusal ve düşünsel deneyimlerini barındırır. Sevinç, üzüntü, korku, umut gibi duyguların yanı sıra düşünce süreçleri ve akıl yürütme de ruhun özellikleridir. Altıncısı ruh, ahlâkî değerlendirme yapabilme yeteneğini içerir. İnsanların doğru ve yanlış arasında ayırım yapma, ahlâkî normlara uyma veya uymama gibi özellikler ruhla ilişkilendirilir. Son olarak ruh, bazı inanç sistemlerine göre spiritüel veya mistik deneyimlere açık olan bir varlıktır. Bu deneyimler, ruhsal uyanış, birleşme veya ilâhî bir bağlantı gibi şekillerde kendini gösterebilir.³⁶ Bu özelliklerin bir kısmı bilinçle ortak olan özellikler olmakla beraber diğer kısmı ise tamamen bilincin özelliklerinden farklıdır.

3. BİLİNÇLE İLGİLİ GÖRÜŞLER

Son altmış yılda nörobilim alanında çok büyük keşifler yapılmasına rağmen filozof ve nörobilimciler, bilinç hakkında yeterli ve bütüncül bir tez geliştirememişlerdir. Bunun temel nedeni sinirbilimdeki keşiflerin sonuçlarının yeteri kadar özümsememiş ve yorumlanamamış olmasıdır.³⁷ Öte yandan konunun felsefi olarak anlamlandırılabilmesi ve değerlendirilebilmesi için bir sinirbilimci kadar beyin hakkında bilgiye sahip olmak gerekir. Sinirbilimcilerinde topladıkları verileri felsefi bağlamda değerlendirme konusunda problem yaşamaktadır. Bundan dolayı nörobilimciler, bilinç meselesini kavram seviyesine çıkarma konusunda birçok felsefi zorluklarla karşı karşıya kalmışlardır.

Konuyla ilgili teorileri en genel anlamda iki kısma ayırmak mümkündür. Bunlar zihin ve zihindeki hallerin sadece beynin içindeki fiziksel haller olduğunu öne süren fizikalizm ile insanın bir beden ve ruhtan meydana geldiğini ve zihinsel yaşamın ruhta gerçekleştiğini ileri süren düalizmdir. Fizikalizm, ruhun ve bilincin tamamen fiziksel süreçlerin sonucu olduğunu savunan bir yaklaşımdır. Bu görüşe göre, bilinç ve düşünce beyin aktiviteleriyle ilişkilidir ve fiziksel dünyanın bir ürünüdür. Düalistlere göre milyarlarca nörondan oluşan beyin sadece fiziksel bir nesne değildir. Bundan dolayı zihinsel hallerin oluşumunu yalnızca biyolojik sebeplerle açıklamak yeterli değildir.³⁸ Bu görüşe göre, ruh, bilinç ve düşüncenin kaynağıdır, beden ise fiziksel süreçlerin gerçekleştiği bir araçtır. Materyalist anlayış ruhun ve bilincin varlığını aşkın bir alanda aramaz. Ruh ve bilinç, insanda içkin olan özelliklerdir. Düalistler ise ruhu ve bilinci kabul edip aşkın bir varlıkla açıklarlar.

³⁶ Yusuf Şevki Yavuz, "Ruh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim: Temmuz 2023).

³⁷ Catherine Malabou, *Beynimizle Ne Yapmalıyız?*, çev. Selim Karlıtekin (İstanbul: Küre Yayınları, 2018), 34.

³⁸ Nagel, *Zihin ve Evren*, 22-25; Damasio, *Zihindeki Benlik, Bilinçli Beynin Gelişimi*, 31.

Bilincin öznel ve nesnel yönü denilebilecek bu ayrımın temelinde nörobilim alanında yapılan birçok gelişmeler bulunmaktadır. Özellikle beyin konusunda yapılan çalışmalar sonucunda çok fazla bilgi ve veriye ulaşılmıştır. Bu bilgiler ışığında bilincin ne olduğu meselesinin açıklanabileceği noktasında nörobilimciler daha çok cesaretlenmiştir. Zihin felsefesi bağlamında bilinç problemi ile alakalı birden çok kuram mevcuttur. Bu kuramlar çalışmanın sınırları içinde ele alınıp değerlendirilecektir. Kuramları tarihsel sıralama içinde kalarak kartezyen düalizmle başlatıp eleyici maddecilikle sonlandırdık. Çalışmada öne sürülene paralel bir şekilde ruhtan bilince doğru olan değişimi zihin felsefesindeki tezler bağlamında görmek mümkündür. Bu değişimi özellikle bilincin neliğine dair yapılan açıklamaların değişiminde görmek mümkündür. Tarihsel olarak ruh ve bilinç bağlamında savunulan tezler daha çok ruh merkezli ve aşkın temelli açıklamalardır. Zamanla beyinle ilgili çalışmalar arttıkça tezlerin daha fazla fizikalist ve bilinç merkezli oldukları görülür.

3.1. Kartezyen Düalizm

Düalizm, günümüzde felsefe ve bilim dünyasında benimsenen bir görüş olmamasına rağmen genel olarak insanlar arasında en yaygın olan görüşdür.³⁹ Düalizmin insanlar tarafından kabul görmesinin nedeni kurumsal dinlerdeki evrenin amacı ve insanın evrendeki yeri meselesiyle uyumlu olması ve ruhun varlığını kabul ediyor olmasıdır.⁴⁰ Düalizm, sinir bilimlerdeki gelişmelerle beraber bilim adamları ve filozoflar arasında önemini kaybetmiştir. Buna rağmen çağımızda bazı felsefeciler bilincin açıklanamayacağı tezi üzerinden düalizmi kabul etmişlerdir. Kartezyen düalizme göre insan, bedensel ve düşünsel iki tözden oluşur. İnsanlar bir ruhla doğan dünyadaki tek canlıdır. Hayvanlar maddeden yaratılmıştır, bu yüzden sadece mekanik anlamda tanımlanabilir. Maddi nesnelere uzaysaldır; zihinsel nesnelere, uzaysal-olmayan kategorisindedir. Zihinler ve maddi bedenler farklı türden tözlerdir. Zihinsel töz, maddi tözün sahip olamayacağı özelliklere, maddi töz ise zihinsel tözün sahip olamayacağı özelliklere sahiptir.⁴¹ Descartes'in yaptığı ayrımı analiz edildiğinde bazen ruh-beden bazen zihin-beden şeklinde bir kullanıma gittiği görülür. Kanaatimizce böyle bir kullanıma gidilmesinin nedeni ruhun 17. yüzyıldan sonra yerini zamanla zihne bırakmış olmasıdır. Bu terk etme büyük bir zihinsel dönüşümün bir sonucu olarak gerçekleşmiştir. Burada 17. yüzyıldan sonra ruhun hiç kullanılmadığı veya bu yüzyıldan önce zihnin hiç kullanılmadığı gibi bir iddiada bulunulmuyor. Fakat insanlığın yaşadığı büyük dönüşümler sonrasında kavramların ya içerikleri değişiyor ya da eliminativizmde olduğu gibi kavramlar ta-

³⁹ Paul Churchland, *Madde ve Bilinç* (İstanbul: Alfa Yayınları, 2012), 12.

⁴⁰ Churchland, *Madde ve Bilinç*, 21.

⁴¹ Rene Descartes, *Meditasyonlar*, çev. İ. Birkan (Ankara: Bilgesu Yayıncılık, 2007), 80.

mamen ortadan kaldırılıyor.

Ruh kavramı, mekanistik çağın ruhuyla paralel bir şekilde zihne doğru evriliyor. Bu değişimin içsel anlamı, evrenin ilâhî olan değerlendirmelerden insanî ve bilimsel olan değerlendirmelere doğru kaymasıdır. Ruhtan zihne doğru gerçekleşen bu değişimi Descartes'ın "Meditasyonlar" kitabında görmek mümkündür. O, kitabın orijinal Latince metninde zihin ve ruhu birlikte kullanır.⁴² Onun eserlerinde zaman zaman zihni zaman zaman ruhu kullanmasının nedeni olarak dönemin din adamlarının etkisinin olduğu söylenebilir. Örneğin Descartes sonrasında düalizmi farklı şekillerde de olsa devam ettiren Leibniz gibi filozoflar doğrudan zihin kavramını kullanmaya başlamışlardır. Esas itibarıyla zihin kavramı insana dönük yüzüyle bilinç kavramının başlangıç aşamasını oluşturur. Bu bağlamda ruhun yüzü Tanrıya dönük iken bilincin yönü insan beynine dönüktür denilebilir.

3.2. Psiko-Fiziksel Koşutçuluk

Psiko-fiziksel koşutçulara göre zihin, maddi evrenle etkileşim içindeymiş gibi görünse de bu durum görünüşten ibarettir. Koşutçular, zihinsel olaylarla maddi olayların birbirine koşut bir şekilde gerçekleştiğini ifade etmişlerdir. İnsanın eline bir diken battığında ağrı hissedir. Dikenin batması durumunun ağrı durumuna neden olduğu yönünde bir izlenim edinir. Zihindeki olaylar ile maddi evrendeki olaylar sistematik olarak eş-değişime uğrar, ancak zihinsel ve maddi olaylar arasında nedensel bir bağlantı yoktur. Koşutçular, Tanrının, zihinsel ve maddi dizilerin koşut olarak ilerlemesini sağlayacak şekilde müdahale ettiğini savunmuşlardır. Tanrı, maddi ve zihinsel tözlerden oluşan bir dünya yaratmıştır. Bu tasarımda zihinsel alemdeki olaylar ile maddi alemdeki olaylar eş-zamanlı hareket eden iki kronometreyi üretmiş olan bir saatçiye benzemektedir. Burada eş-zamanlılık, ikisinin nedensel olarak bağlanmasından değil, bir kronometrenin içsel düzenlenişi ile diğerinin içsel düzenlenişinin tam olarak eşleşmesinden kaynaklanmaktadır.⁴³

Psikofiziksel koşutçuluk, ruh ve bedenın ayrı ayrı var olan şeyler olmadığını, birbiriyle etkileşim içinde olan iki farklı boyut olduğunu ileri sürer. Chalmers, bilincin zihinsel ve fiziksel olmak üzere iki farklı yönü olduğunu savunur. Zihinsel yön, bilincin öznel ve fenomenal niteliklerini içerirken, fiziksel yön, beyin süreçlerini ve nörofizyolojik etkileşimleri kapsar. Psikofiziksel koşutçuluk, bilincin nasıl ve neden ortaya çıktığına dair açıklama yaparken, ruh ve beden arasındaki etkileşimi de vurgular. Bu görüşe göre, beyin süreçleri, nöronal aktivite ve sinirsel etkileşimler bilinci ortaya çıkar-

⁴² Tarlacı, *Bilinç Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*, 51.

⁴³ John Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, çev. Seda Akbıyık - Merve Bilgili (İstanbul: Küre Yayınları, 2020), 67-70.

rırken, bilinç de beyin süreçlerini etkileyebilir. Yani, ruh ve beden arasında bir karşılıklı etkileşim vardır. Bununla birlikte, psikofiziksel koşutçuluk da tam bir açıklama sunamamaktadır. Bilinç deneyimlerinin nasıl ve neden ortaya çıktığı, fiziksel süreçlerle nasıl ilişkilendiği hala tam olarak anlaşılamamış bir konudur. Bu alanda yapılan araştırmalar ve bilimsel çalışmalar, ruh ve bilinç ilişkisini daha iyi anlamaya yönelik ilerlemeler sağlamaktadır. Koşutçuluk, madde ve ruh arasındaki boşluğu daha da açmıştır. Bu boşluk zamanla ruhun gücü ve etkisini azaltacak şekilde devam etmiştir. Beyinle ilgili araştırmaların artmasıyla boşluğun bir tarafında duran beyne daha fazla ilgi artmıştır. Özellikle epifenomenalizmle birlikte zihni etkilemesi açısından merkeze beyin oturmuştur.

3.3. Epifenomenalizm

Epifenomenalizm, zihinsel fenomenlerin, beyindeki fiziksel fenomenlerin bir parçası olmadığını, beyin ötesinde ve dışında yer aldıklarını savunur. Epifenomenalistlere göre zihinsel fenomenler, beyin çeşitli etkinlikleriyle gerçekleşse de zihnin beyin üzerinde herhangi bir etkisi yoktur. Zihinsel fenomenler, beyin etkinliğinin nedensel olarak etkisiz yan ürünleridir.⁴⁴ Zihinsel fenomenler bir insanın gölgesine benzer. Gölge, kendisini üreten sistemlerin işleyişinde hiçbir nedensel rol oynamaz. Zihinsel fenomenlerin maddi ya da zihinsel türde herhangi bir etkisi yoktur.⁴⁵

Epifenomenalizm, bilincin bir tür “epifenomen” veya “görüngü” olduğunu ileri sürer. Yani, bilinç bedenin faaliyetlerinin bir sonucu olarak ortaya çıkar, ancak bedenin kendisini etkilemez veya kontrol etmez. Epifenomenalistlere göre, beyin süreçleri ve nöral etkileşimler bilincin nedenleridir, ancak bilinç bu süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar ve beden üzerinde etkili olmaz. Bu görüşe göre, bir insanın davranışları ve eylemleri sadece beyin süreçlerinden kaynaklanırken, bilinç sadece gözlemleyici bir rol oynar. Örneğin, bir kişinin elini ateşe dokunduğunda refleks olarak elini çekmesi, beyin süreçlerinden kaynaklanırken, acıyı hissetme deneyimi (bilinç) sadece yan ürün olarak ortaya çıkar. Epifenomenalizm, bilincin neden ve nasıl ortaya çıktığına dair açıklama yapmaz. Bunun yanı sıra, bilincin etkisiz olduğunu ve beden üzerinde herhangi bir etkisi olmadığını iddia etmesi nedeniyle eleştirilir. Ayrıca, bilinç deneyimlerinin neden evrimleştiği ve nasıl ortaya çıktığı gibi soruları da yanıtlamakta zorluklar yaşar. Epifenomenalizm, ruh ve bilinç arasındaki ilişkiyi anlamak için sunulan bir teori olmakla birlikte, çoğunlukla kabul görmeyen bir görüştür. Çünkü bilincin etkisiz olduğunu savunması, bilimsel verilere ve deneyimlere aykırıdır. Beynin zihinsel fenomenler yaratabilmesine karşın bilincin beyin üzerinde

⁴⁴ Churchland, *Madde ve Bilinç*, 33.

⁴⁵ Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, 83-84.

herhangi bir etkisinin olmaması bir yönüyle maddeciliğin kapılarını aralamıştır. Zamanla her şey beyni merkeze alarak açıklanır hale gelecektir.

3.4. Özdeşlik Kuramı

Zihin ile beynin aynı olduğunu ileri süren özdeşlik kuramı, zihinde gerçekleşen her olayın beyinde gerçekleştiğini iddia etmektedir.⁴⁶ Her zihinsel durum beyindeki bir fiziksel durumla özdeştir.⁴⁷ Yani, bir zihinsel durum, o durumu meydana getiren beyin süreçleriyle aynıdır. Özdeşlik kuramı, "zihin-beden birliği" olarak da adlandırılır. Bu kurama göre, zihinsel durumlar, bilinç deneyimleri, düşünceler, duygular vb. fiziksel süreçlerin bir sonucu olarak ortaya çıkar. Beyindeki nöronal aktivite ve sinirsel etkileşimler, zihinsel durumların temelini oluşturur. Bu yaklaşıma göre, zihinsel durumların beyin aktivitelerinden bağımsız olarak var olması mümkün değildir. Özdeşlik kuramı, fizikalist bir bakış açısıyla uyumludur.

Özdeşlik kuramını savunanlar, kuramın iki nedenle tercih edilebilir olduğunu iddia etmişlerdir. İlki, özdeşlik kuramının zihin-beden sorununa açık bir çözüm getirmesidir. Eğer zihinsel olaylar, nörolojik olaylar ise, o halde zihinsel olayların, maddi olayların sebebi veya sonucu oluşunu anlama konusunda ciddi bir zorluk yaşanmaz. Bu kuram lehine ikinci neden ise sadeliktir. Hem ikicilik hem de özdeşlik kuramı beyinlerin ve nörolojik süreçlerin varlığını kabul eder. Ancak ikiciler beyinler ve nörolojik süreçlere ilaveten zihinsel süreçlerin var olduğu iddiasında bulunmak zorundadır. Böyle bir durumda da ayrıca bir zihin ve beyinden bahsetmek mümkün görünmemektedir. Çünkü zihinde meydana gelen durumlar beyindeki durumların aynısıysa ayrıca bir zihinden bahsetmeye gerek yoktur. Bu yönüyle zihin-beden düalizminin özdeşlik bağlamında geldiği nokta indirgeyici materyalizm olmaktadır. Daha sonra gelen eleyici materyalizm özdeşliğin indirgeyici yönünü ortadan kaldırarak yolculuğuna devam edecektir.

Buna karşın, özdeşlik kuramı bazı eleştirilere maruz kalır. Bilinç deneyimlerinin nasıl ve neden ortaya çıktığına dair açıklama yapamaması ve zihinsel durumların fiziksel süreçlerle nasıl ilişkilendiğini tam olarak açıklayamaması gibi eleştiriler bulunmaktadır. Ayrıca, zihinsel durumların beyin süreçleriyle özdeş olması, zihinsel özneliği ve fenomenal nitelikleri açıklama zorluğu gibi bazı felsefi problemleri beraberinde getirir.

3.5. Eleyici Maddecilik (Eliminativizm)

Eliminativizm, zihinsel durumların ve terimlerin bilimsel gelişmeler sonucunda tamamen ortadan kalkacağını savunan bir görüştür. Bu görüşe göre, zihinsel terimler ve kavramlar hatalıdır ve bilimsel olarak geçerli bir

⁴⁶ Jonathan Westphal, *Zihin-Beden Problemi*, çev. Saliha T. Erdem (İstanbul: Pan Yay. 2020), 85.

⁴⁷ Churchland, *Madde ve Bilinç*, 41.

temeli yoktur. Eliminativizm, zihinsel durumları açıklamak ve anlamak için kullanılan geleneksel terimlerin yerine daha kesin ve doğru bilimsel terimlerin kullanılması gerektiğini savunur. Örneğin, acı veya düşünce gibi zihinsel terimlerin yerine, nörolojik süreçler ve beyin aktivitelerini açıklayan terimlerin kullanılması gerektiğini öne sürer. Eliminativizm, zihinsel durumların sadece birer illüzyon olduğunu iddia eder. Zihinsel durumlar ve terimler gerçeklikle uyumlu değildir ve bilimsel olarak yanıltıcıdır. Örneğin, eliminativistler, bilinç veya zihinsel fenomenlerin nörolojik süreçlerin bir yan ürünü olmadığını, tamamen gerçek olmayan bir kavram olduğunu ileri sürerler. Eliminativizm'e göre nörobilimde korku, inanç ve ümit gibi zihinsel terimlere ihtiyaç yoktur, bu terimler daha önceden gelen dil ürünleridir.⁴⁸

İnsanların tarihsel süreçte dil, inanç ve kültür vasıtasıyla oluşturduğu zihinsel faaliyetleri ve davranışları açıklama biçimi vardır. Uzun bir geçmişe ve kültürel köklere sahip olan, davranışları açıklama biçimine halk psikolojisi denir. Halk psikolojisi, insanın bir iç dünyaya sahip olduğunu kabul eder. İnsan, bu iç dünyayı inanç, niyet, istek ve mutluluk gibi kavramlar yoluyla dile getirir ve genellemeler yapar.⁴⁹ Tarih boyunca insan, evrene ve kendine dair tüm açıklama ve anlamlandırmalarını halk psikolojisi yoluyla gerçekleştirmiştir.

Eleyici materyalistler, halk psikolojisinin ürettiği bu kavramsal çerçevesinin insanın içsel doğasının eksik ve yanlış bir tasarımı olduğunu bu nedenle de bir elemeye tabi tutulması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.⁵⁰ Fakat böyle olsa da zihin durumlarının gündelik dildeki varlığı bütün gücüyle devam etmektedir. Örneğin günümüzde güneşin dünyanın etrafında döndüğünü kimse düşünmez, ama güneşin doğuşu ve batışı hakkında konuşur. Çünkü güneşin doğması ve batması dünyanın dönmediği ve düz olduğuna inanıldığı bir zamandan kalan ifade biçimleridir. Bu ifade biçimi yanlış olsa da günümüzde halen kullanılmaya devam etmektedir. Halk psikolojisi varlığını sürdürdüğü sürece psikoloji ve sosyal bilimler varlığını sürdürmeye devam edecektir. Tam da burada iki seçenek söz konusudur. Ya psikolojik açıklama biçimleri özdeşlik kuramında olduğu gibi nörobiyolojik kategorilere indirgenir ya da tamamen elenir. Yani inançlar ve arzular var olmayan şeylerdir.⁵¹ Böylece halk psikolojisinin kavramları yerine nörobilimin yeni kavramsal çerçevesi kabul gördüğünde eski kavramlar tamamıyla ortadan kalkacaktır. Eleyici materyalizme göre nörobilim, halk psikolojisinin temel kavramlarının yetersizliğini gösterecek kadar ilerlediğinde, içsel durumlar

⁴⁸ Westphal, *Zihin- Beden Problemi*, 104.

⁴⁹ Demircioğlu, *Makinedeki Hayalet-Zihin Felsefesine Giriş*, 35-36.

⁵⁰ Churchland, *Madde ve Bilinç*, 70.

⁵¹ Heil, *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*, 232-234.

uygun bir kavramsal çerçeve içinde açıklanma imkânına kavuşabilir.

Eliminativizm, tartışmalı bir görüştür ve eleştirilere maruz kalmıştır. Eleştiriler arasında, zihinsel deneyimlerin subjektif niteliğini açıklamadaki zorluklar, insan deneyimlerinin sadece fiziksel süreçlerle açıklanamayacak kadar karmaşık olması ve bilişsel bilimlerin henüz zihinsel durumları tam olarak açıklayamaması gibi konular yer alır. Bu nedenle, eliminativizm, zihin felsefesi alanında sınırlı bir kabul görmüş bir görüştür ve daha yaygın olarak kabul gören zihinsel durumların fiziksel açıklamalarını savunan diğer görüşlerle karşılaştırıldığında daha az popülerdir.

SONUÇ

Ruh ve bilinç kavramları insanlık tarihi boyunca büyük ilgi ve tartışmalara konu olmuştur. Antik dönemlerde, ruh genellikle ölümsüz bir varlık olarak kabul edilirken, modern çağda bilinç üzerine yoğunlaşan bir anlayış benimsenmiştir. Bu değişimde, bilimin ve felsefenin ilerlemesi, teknolojik gelişmeler ve yeni düşünce akımları etkili olmuştur. Ruh kavramı, genellikle insanın varoluşsal ve metafiziksel yanlarıyla ilişkilendirilir. Ancak, bilimsel ve felsefi gelişmeler, ruh kavramının sorgulanmasına ve yerini bilinç kavramına bırakmasına yol açmıştır. Bilim insanları ve nörobilimciler, insan beyninin işleyişini inceleyerek zihinsel deneyimlerin nasıl ortaya çıktığını anlamaya çalışmışlardır. Bu çalışmalar, bilinç kavramının merkeze yerleşmesine ve ruh kavramının daha soyut ve spekülâtif bir hâle gelmesine neden olmuştur. Bu süreçte, ruhun öznel ve spekülâtif bir kavram olması nedeniyle bilinç kavramı, daha somut, gözlemlenebilir ve nörofizyolojik temellere dayanan bir yaklaşım olarak tercih edilmeye başlanmıştır. Bilinç, objektif ve bilimsel bir şekilde araştırılabilen bir alan olmuştur.

İnsanlığın zamanla ruh imgesinden bilinç kavramına doğru nasıl bir değişim geçirdiği ruhun ve bilincin tarihi üzerinden incelendi. Bilincin ne olduğunu açıklama noktasında öne sürülen tezleri ruhtan bilince doğru gelişim aşamalarını dikkate alarak tasvir ettik. İnsanlığın erken dönemlerine baktığımızda duyusaldan imgesele, imgeselden de kavramsala doğru bir yolculuğun olduğu görülür. Bu yolculuğun başlangıç noktasında insanın doğrudan duyuları ile yaşamını devam ettirdiği, bununla beraber yaşama bir anlam katmak için de imgeler ürettiği bilinen bir gerçektir. Bu imgeler, ruhu merkeze alarak ortaya çıkmıştır. Bilinç probleminde bir başlangıç noktası aranacaksa bunun ruh olduğu söylenebilir. Felsefenin ortaya çıkmasıyla insanlığın imgeselden kavramsala doğru evrildiği bundan dolayı artık ruhun daha sistematik ve kavramsal bir şekilde ele alındığı görülür. Bilim, 17. yüzyılda Batı Avrupa da kendine mahsus bir bakış açısıyla ortaya çıkarak insanı ve evreni imgelerden uzak bir şekilde akıl ve deneyle açıklamaya çalışmıştır. Bu dönemde yapılan çalışmalar ruhtan beyne doğru bir dönüşüm göstermiştir. Bilhassa 19. yüzyıl sonrasında bilim tarihsel süreçte

oluşmuş olan tüm imgeleri sorgulamaya başlamıştır. İşte bu noktada insanın bir zihin ve bilinç varlığı olduğu meselesi tartışmaya açılmıştır. Artık insan bir kültür ve ahlâk insanı değil bir akıl ve bilim insanıydı. Bilinç probleminin temelinde evrensel, bilimsel, açıklanabilir bir insana ulaşma ideali bulunmaktadır. Ayrıca insanın her şeyi bilimle açıklayabileceği düşüncesi bulunmaktadır.


Zihin-bilinç tartışmalarının başlangıç noktası olan kartezyen düalizm beyin ve zihni birbirinden ayırarak bilimsel bakış açısının kapılarını açmıştır. Özellikle Daniel Dennett ve Paul-Patricia Churchland'ın çalışmalarında bu bakış açısını görmek mümkündür. Eleyici materyalizm, halk psikolojisinin tamamen elenmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Buradaki problem bilimin tek başına bu süreci anlamlandırmadaki yetersizliğidir. Bilimden sinirbilimin verilerini anlamlandırmasını beklemek doğru olmaz. Bu nedenle felsefe, kavramlar aracılığıyla bilimin olgularıyla temas kurarak daha bütünsel bir dünya görüşüne ulaşmanın yollarını aramakla yükümlüdür. Sadece nörobilim alanında yapılan çalışmalarla bilinç problemine bütüncül yaklaşmak mümkün görünmemektedir. Bu aşamada bilinçle ilgili yapılan açıklamalara daha yakından bakmak gerekiyor.


Bilinçle ilgili çalışmaların tek başına felsefe ile yapılması mümkün görünmemektedir. Bunun için multidisipliner bir çalışma yöntemi kullanmak gerekir. Özellikle felsefede, nörobilimlerde, bilişim teknolojilerinde, antropolojide, evrimsel biyolojide uzman olan bilim adamlarının bir araya gelip bilinç meselesini düşünüp tartışmaları daha iyi sonuçlar verebilir. Ruhsal ve bilinçsel fenomenlerin nasıl anlaşıldığı ve birbirleriyle nasıl ilişkilendirildiği sürekli olarak yeniden değerlendirilmeli ve keşfedilmelidir. Bu alandaki ilerlemeler, insanın bilinci ve zihinsel deneyimleri hakkındaki anlayışımızı derinleştirecek ve insanın kendisini anlama yolculuğunda bize yeni ufuklar açacaktır.


KAYNAKÇA

- A. Revensou. *Bilinç Öznelliğin Bilimi*. çev. S. Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- A, Shaffer Jerome. *Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi*. çev. Turan Koç. İstanbul: İz Yayıncılık, 1991.
- Andrea C. Cavanna - Andrea Nani. *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar*. çev. Berk Çakan. Ankara: Episteme Yayınları, 2021.
- Antonio Damasio. *Zihindeki Benlik, Bilinçli Beynin Gelişimi*. çev. İlhami Buğdaycı. Ankara: Odtü Yayıncılık, 2020.
- Antti Revonsuo. *Bilinç: Öznelliğin Bilimi*. çev. S. Değirmenci. İstanbul: Küre Yayınları, 2016.
- Aristoteles. *Ruh Üzerine*. çev. Zeki Özcan. İstanbul: Alfa Yayınları, 2001.
- Baş, Fatih. "Modern Devletin Açmazı: Dindar Topluma Seküler Sosyal Yapı 'Türkiye Örneği'. *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2021), 407-425.
- Baş, Fatih. *Türkiye'de Merkez Çevre Değişimi ve Sekülerleşme* (Ankara: Serüven Yay., 2023).
- Babür, Betül Çotuksöken-Saffet. *Metinlerle Ortaçağda Felsefe*. Ankara: Bilgesu Yay., 2011.
- Catherine Malabou. *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* çev. Selim Karlıtekin. İstanbul: Küre Yay., 2018.
- Charles Darwin. *Türlerin Kökeni*. çev. Öner Ünalın. Ankara: Onur Yayınları, 1976.
- Daniel C. Dennett. *Bilinç Açıklanıyor*. çev. Sibel Kibar. İstanbul: Alfa Yayınları, 2020.
- David, Eagleman. *Beynin Gizli Hayatı*. çev. Zeynep A. Tozar. İstanbul: Domingo Yay., 2013.

- David J. Chalmers. *The Character of Consciousness*. New York: Oxford University Press, 2010.
- Descartes, Rene. *Ruhun Tutkuları*. çev. M. Erşen. İstanbul: Say Yayınları, 2019.
- Erhan Demircioğlu. *Makinedeki Hayalet - Zihin Felsefesine Giriş*. Ankara: Fol Yay. 2021.
- Eric R. Kandel. *Belleğin Peşinde Yeni Bir Zihin Biliminin Doğuşu*. çev. Mehmet Doğan. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi, 2016.
- Fahreddin er-Râzi. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415.
- Francis, Crick. *Şaşkırtan Varsayım İnsan Varlığının Temel Sorularına Yanıt Arayışı*. çev. Sabit Say. Ankara: Tübitak Yayınları, 2000.
- Gerald M. Edelman. *Wider Than The Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Güç, Ahmet. "Ruh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 35/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- John Heil. *Zihin Felsefesi Çağdaş Bir Giriş*. çev. Seda Akbıynk - Merve Bilgili. İstanbul: Küre Yayınları, 2020.
- Jonathan Westphal. *Zihin- Beden Problemi*. çev. Saliha Tuncer Erdem. İstanbul: Pan Yay., 2020.
- Katona, Gabor. "The Evolution of the Concept of Psyche from Homer to Aristotle". *Journal of Theoretical and Philosophical Psychology* 22/1 (2002), 28-44.
- M., Edelman, Gerald. *Wider Than The Sky: The Phenomenal Gift of Consciousness*. New Haven and London: Yale University Press, 2004.
- Matthias, Eckoldt. *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi Duygular ve Düşünceler Nasıl Oluşur?* çev. Mehmet Ali Erbak. İstanbul: Say Yayınları, 2018.
- Paul M. Churchland. *Madde ve Bilinç, Zihin Felsefesine Güncel Bir Bakış*. çev. Berkay Ersöz. İstanbul: Alfa Yayınları, 2012.
- Peters, F. E. *Antik Yunan Felsefesi Terimleri Sözlüğü*. çev. Hakkı Hünler. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2004.
- Platon. *Phaidon*. çev. Furkan Akderin. İstanbul: Say Yayınları, 2015.
- Platon. *Phaidon ve Menon*. çev. Ahmet Cevizci. İstanbul: Gündoğan Yayınları, 2011.
- Platon. *Timaios*. çev. Erol Güney - Lütfi Ay. İstanbul: Sosyal Yayınlar, 2001.
- Rank, Otto. *Psychology and the Soul*. London: The Johns Hopkins University Press, 1998.
- Rohde, Erwin. *Psyche*. New York: Routledge, 2010.
- Rosenthal, David M. *Consciousness and Mind*. New York: Oxford University Press, 2005.
- Snell, Bruno. *The Discovery of the Mind*. New York: Dover Publications, 1982.
- Sultan, Tarlacı. *Bilinç Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*. İstanbul: Destek Yayınları, 2019.
- Kur'an-ı Kerim Meali*. çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yay., 2009.
- Taylor, John. *Zihin Kullanma Klavuzu*. çev. Sinan Gürünca. İstanbul: Sistem Yay., 2009.
- Tevfik Alıcı. *Gerçek Bir Yanılsama: Bilinç*. İstanbul: Metis Yayınları, 2019.
- Thomas Sturm. "Consciousness Regained? Philosophical Arguments for and Against Reductive Physicalism". *Dialogues in Clinical Neuroscience*.
- Von Ditfurth, H. *Bilinç Gökten Düşmedi*. çev. Veysel Atayman. İstanbul: Cumhuriyet Kitapları, 2007.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Ruh". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim: Temmuz 2023.
<https://islamansiklopedisi.org.tr/ruh#1>

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.



 **Yazar(lar) / Author(s):** Hüseyin Adem Tülüce.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

İBNÜ'L-CEZERİ'NİN TAYYİBETÜ'N-NEŞR'İNDE MED VE KASR KONULARININ İNCELENMESİ

The Analysis of the Issue of Madd and Qaṣr in Ibn al-Jazarī's Ṭayyiba al-Naṣhr

Mustafa AKSOY

Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Gaziantep, Türkiye  [ror.org/020vvc407](https://orcid.org/020vvc407)
Assist. Prof., Gaziantep University Faculty of Theology Department of Basic Islamic
Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Gaziantep, Türkiye
✉ aksoymustaf@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-2081-172X>

Murat AKKUŞ

Doç. Dr., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji Ü, İslami İlimler Fak. Temel İslam Bilimleri
Bölümü Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD, Gaziantep, Türkiye  [ror.org/04nvpv675](https://orcid.org/04nvpv675)
Assoc. Prof., Gaziantep İslam Bilim ve Teknoloji U Faculty of Islamic Sciences
Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Gaziantep, Türkiye
✉ muratakkus114@hotmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-3268-1053>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 03.08.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Akkuş, Murat. "İbnü'l-Cezeri'nin Tayyibetü'n-Neşr'inde Med ve Kasr Konularının İncelenmesi". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 345-366.

<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405267>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

İBNÜ'L-CEZERİ'NİN TAYYİBETÜ'N-NEŞR'İNDE MED VE KASR KONULARININ İNCELENMESİ

Öz

Bu çalışma, İbnü'l-Cezerî'nin Kıraât-i Aşere'ye dair Tayyibetü'n-neşr fî'l-kıraâti'l-âşr isimli manzum eserinin med ve kasr ile ilgili "bâbü'l-meddi ve'l-kasr" kısmının tahliline yönelik bir incelemedir. İlgili bölümün tahlilinden önce müellifin hayatı, ilmi seyahatleri ve eserleri hakkında genel bilgi verilmiş ve kıraat ilmindeki yeri ve önemi vurgulanmıştır. Daha sonra Tayyibetü'n-neşr isimli eseri ele alınarak eserin muhtevası hakkında açıklamalarda bulunulmuştur. Son olarak eserin med ve kasr bölümü tahlil edilerek müellifin konuya yaklaşımı, ele alış ve okuyucuya sunuşu incelenmiştir. Bu bağlamda ilgili beyitler çerçevesinde med ve kasr kavramları izah edilmiş ve on kıraat imam ve râvilerine göre meddin çeşitleri, ölçüleri ve mertebeleri açıklanarak konunun daha kolay anlaşılması hedeflenmiştir. İbnü'l-Cezerî'nin böylesi zor ve ihtilafli bir konuyu yer yer örnekler de vererek kısa, öz ve bir bütün olarak yalnızca on üç beyte sıkıştırarak sunması hiç şüphesiz kıraat ve tecvit ilmi araştırmacıları için çok büyük önem arz etmektedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Tecvit, İbnü'l-Cezerî, Tayyibetü'n-Neşr, Med-Kasr.

The Analysis of the Issue of Madd and Qaşr in Ibn al-Jazarî's Ṭayyiba al-Naşr

Abstract

This study examines Ibn al-Jazarî's poetic work named Ṭayyiba al-Naşr fi al-Qirâ'at al-âşr, which is about qirâ'at al-âşr, and reviews the sections of the text: "bâb al-madd wa al-qaşr" about madd and qaşr. Before the analysis of the relevant sections, general information is provided about the author's life, scientific travels, works, his place, and importance in the science of qirâ'at is emphasized. Then, his work named Ṭayyiba al-Naşr is discussed and explanations are made about the content of the work. Finally, the madd and qaşr sections of the work are analyzed and the author's approach to the subject, and presentation to the reader are examined. In this context, the concepts of madd and qaşr are explained within the framework of the relevant couplets, and the subject is aimed to be understood more readily by describing the types, sizes, and levels of madd according to the ten qirâ'at imâms and narrators. It is undoubtedly of great importance for researchers of the science of qirâ'at and tajweed that Ibn al-Jazarî presents such a difficult and controversial subject by giving examples from time to time and condensing it into only 13 couplets as a whole.

Keywords: Qirâ'at, Tajweed, Ibn al-Jazarî, Ṭayyiba al-Naşr, Madd-Qaşr.

GİRİŞ

Kur'ân ilimleri içerisinde pratik yönüyle ön plana çıkan kıraat ve tecvid ilminin yeri ve önemi hiç şüphesiz çok büyüktür. Kur'ân âyetlerinin anlaşılabilirliği fasih ve düzgün okunmasına;¹ doğru ve düzgün okunması da tecvid ilmine bağlıdır. Bundan dolayıdır ki vahyin sahibi Allah Teâlâ Kur'ân-ı Kerîm'i yalnızca okumamızı emretmekle kalmamış, tertil üzere okumamız gerektiğini de bizlere bildirmiştir.² Buradan hareketle Allah resulü bu emri

¹ Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî el-Haddâd, *el-Kavlu's-sedîd fî beyâni hukmi't-tecvîd*, (Kahire: Matba'atü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1931), 8.

² el-Müzzemmil 73/4.

en güzel bir şekilde yerine getirmiş ashabına da okuduğu gibi aktarmıştır. O günden bugüne Kur'ân âyetlerinin okunuşu yine Allah'ın seçtiği has kulları sayesinde günümüze kadar korunarak gelmiştir.³

Tecvid ilminin en önemli konularından biri de med ve kasr konusudur. Meddi gerektiren asli ve ferî sebepler vardır. Ferî sebepler kendi içerisinde lafzi ve manevi olarak kısımlara ayrılırken lafzi sebepler de hemze ve sükûn olarak kendi içerisinde bölünmektedir. Meddin sebebine göre güçlü ve zayıf olarak nitelendirilen her bir med çeşidinin de kendine has bir med ölçüsü ve hükmü bulunmaktadır. Tüm bu çeşitlilik ve müşâfeheye dayanan ölçülerdeki değişikliğin nesilden nesle farklı kanallarla aktarılmış olması meseleyi daha da girift hale getirmiştir. Çalışmada böylesi ihtilafli ve çetrefilli bir konunun, kıraat alanının önde gelen isimlerinden İbnü'l-Cezerî'nin kaleme aldığı *Tayyibetü'n-neşr* isimli manzumede nasıl ele alındığı ve işlendiği tahlil edilecektir. Bu bağlamda, manzumenin ilgili bölümünün tahliline geçmeden önce İbnü'l-Cezerî'nin hayatı ve eserleri hakkında bilgi verilecek, *Tayyibetü'n-neşr* adlı eserinin muhtevası ve hakkında yapılan çalışmalara değinilecektir. Daha sonra ise alanın çok değerli âlimlerinin şerhleri vasıtasıyla med ve kasr bölümünün tahlili yapılacaktır.

1. İBNÜ'L-CEZERÎ VE TAYYİBETÜ'N-NEŞR

1.1. İbnü'l-Cezerî

İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ömrünü ilme adanmış, çok yönlü ansiklopedik bir ilim adamı olmakla beraber özellikle Kur'ân ve kıraat alanında iştihar ederek tarihe geçmiş bir kıraat âlimidir.⁴ Küçük yaşta ilim tahsiline başlamış, hayatının sonuna kadar öğrenme ve öğretme uğruna birçok seferlere çıkmış ve birçok zorluklara göğüs germiştir. İlim yolculuğu devam ederken bir taraftan talebe yetiştirmiş diğer taraftan Kur'ân ve kıraate dair hemen hemen her konuda te'liflerde bulunmuştur. Geride bıraktığı bu eserler kendisinden sonraki nesiller için her zaman kaynak ve temel eser olma özelliğini taşımaktadır.

³ bk. Fâtır 35/32.

⁴ İbnü'l-Cezerî'nin biyografisi pek çok kaynakta bulunmakla beraber asıl kaynak, yine kendi eseri *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'* dir. Müellifin, hayatta iken doğumundan vefatına kadar kendi hayatını yazması düşünülemez. Muhtemelen biyografi, oğlu Ahmed İbnü'l-Cezerî veya kendisini yakından tanıyan bir talebesi tarafından yazılmış ve esere sonradan derç edilmiştir. Kimin yazdığına dair kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Ali İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstrasser (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 2/217-220; Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali en-Nüveyrî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr*, thk. Mecdî Muhammed Sürûr (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 1/33-36; Muhammed Mutî' el-Hâfız, *Şeyhu'l-kurrâ el-İmâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1995), 7-23; Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/551-557; Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yay., 1996), 147-238; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlmî ve Tarihi* (Bursa: Emin Yay., 2004), 91-97.

1.1.1. İbnü'l-Cezerî'nin Hayatı

İsmi Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf el-Cezerî'dir.⁵ Lakabı Şemsüddîn, künyesi ise Ebü'l-Hayr'dır. Ama o daha çok İbnü'l-Cezerî künyesiyle meşhur olmuştur. Babasından naklettiğine göre Ramazan'ın 25. günü (26 Kasım 1350) cumartesi gecesi teravîh namazından sonra dünyaya gelmiştir.⁶

İbnü'l-Cezerî ilk Kur'ân tahsilini babasıyla beraber Hasan b. Abdullah es-Surûcî'den (ö. 765/1364) almıştır. 13 yaşındayken hafızlığını tamamlamış ve o yıl ezberden hatimle teravîh namazı kıldırmıştır.⁷ Dimaşk'ta⁸ birçok âlimden Kur'ân, kıraat ve tecvit dersleri almışsa da bunlardan özellikle iki hocasının ismini eserinde zikretmiştir. Birincisi, onun hakkında "*Bana icazet verdiği henüz buluğa ermemiş bir çocuktum.*" dediği Ebû Muhammed Abdulvahhab b. Yusuf b. es-Sellâr (ö. 782/1381);⁹ diğeri ise "*Bu gözle- rim, tecvidi ondan daha iyi bilen, telaffuzu daha düzgün ve anlatımı daha kuvvetli bir başka kimse görmedi.*" diyerek ona olan hayranlığını ve hüsnü şehadetini dile getirdiği hocası şeyh İbrahim b. Abdullah el-Hamevîyyi'l-Müeddib'dir (ö. 771).¹⁰

İbnü'l-Cezerî Dimaşk âlimlerinden en önemli kıraat eserlerini okuyup icazet aldıktan sonra özellikle ilim tahsili için Şam dışına birçok seyahatte bulunmuştur. Bu bağlamda ilk yolculuğu, 768/1367 yılında Hicaz'a olmuştur. Bu yolculuğunda Medine-i Münevvere'de bulunan Hicaz diyarının en âlî senedine sahip şeyh Ebû Abdullah Muhammed b. Sâlih el-Mukrî'ye (ö. 785/1383) Ravza-i Mutahhara ile Minber arasında *el-Kâfi*¹¹ ve *et-Teysîr*'i¹² okumuştur.¹³

İbnü'l-Cezerî'nin ilim tahsili için yapmış olduğu yolculuklar içerisinde Mısır'a yapmış olduğu seyahatler önem arz etmektedir. Bu yolculuklardan özellikle üç tanesi onun kıraat ilminde tebahhür etmesini sağlamıştır. Mı-

⁵ Gânim Kaddûrî el-Hamed, *Şerhu'l-mukaddimeti'l-cezeriyye* (Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008), 33.

⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

⁷ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

⁸ İslâm dünyasının önemli tarihî şehirlerinden biri ve Suriye'nin başkentidir. Bilgi için bk. Cengiz Tomar, "Dimaşk" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38/320-325.

⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/430.

¹⁰ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/23; 2/217.

¹¹ Eser, kıraat âlimi Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî'ye (ö. 476/1084) ait olup tam ismi *el-Kâfi fî'l-kırâati's-seb'*dir. Eser ve müellif hakkında bilgi için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Şüreyh er-Ruaynî el-İşbîlî, *el-Kâfi fî'l-kırâati's-seb'*, thk. Ahmed Mahmud Abdussemmî' (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2000), 6-9; Ahmet Madazlı, "İbn Şüreyh" *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/383.

¹² Ebû Amr ed-Dânî'nin (ö. 444/1053) kırâât-i seb'aya dair eseridir. Bilgi için bk. Ebû Amr ed-Dânî, Osmân b. Saîd b. Ömer, *Kitâbü't-teysîr fî'l-kırâati's-seb'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1996), 7; Abdurrahman Çetin, "et-Teysîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41/57.

¹³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

sır'a ilk ilim yolculuğu 769/1368 yılındadır. Bu yolculuğunda Mısır'ın önde gelen büyük kıraat âlimlerinden üç kişiye kıraat okumuştur. Onlardan ilki İbnü'l-Cündî olarak meşhur olmuş Ebû Bekr b. Ayduğdî b. Abdullah'tır (ö. 769/1368). Ona vefatından önce kendi eseri *el-Büstân fi Kıraati's-Selâsete Aşer* isimli eserini okumuş ve icazet almıştır. İkincisi Ebü'l-Hasan Muhammed b. Abdurrahman b. Ali b. es-Sâîğ'dir (ö. 776/1375). Bu hocasına da *eş-Şâtibiyye, et-Teysîr ve el-Unvân*¹⁴ okumuş ve cem tariki ile yedi kıraat ile bir hatim yapmıştır. Üçüncüsü Ebû Muhammed Abdurrahman b. Ahmed b. Ali el-Bağdâdiyyi'l-Mısırî'dir (ö. 781/1380). İbnü'l-Cezerî bu hocasına da 769 ve 771 yıllarında cem tarikiyle iki defa hatim yaptığını zikretmiştir.¹⁵ İbnü'l-Cezerî Mısır'a yaptığı ilk seyahatinde *et-Temhîd fi 'İlmi't-Tecvid* isimli eserini telif etmiştir. Bir yıl kadar Mısır'da kaldıktan sonra 770 yılında Dımaşk'a dönmüş ve hocalarının izniyle Emevi Camiinde kıraat okutmaya başlamıştır. Henüz 18 yaşında iken Emevi Camiinde yapmaya başladığı kıraat dersleri meşhur olmuş, Fas, Tunus, Endülüs, Hindistan, Anadolu ve Acem diyarından birçok talebeleri olmuştur. Başladığı bu kıraat tedrisatı 25 yıl boyunca 795 yılında Anadolu'ya gidinceye kadar devam etmiştir.

İbnü'l-Cezerî Mısır'a ikinci seyahatini 771/1369 yılında anne-babasıyla birlikte gerçekleştirmiştir. Daha önce ders aldığı hocası İbn Sâîğ'den kıraati aşereyi, İbn Bağdâdî'den de mütevatir kıraatlarla beraber İbn Muhaysın, A'meş ve Hasan Basri kıraatlerini okumuştur.

778/1376 yılında üçüncü defa yanında oğlu Ebü'l-Feth Muhammed ile beraber Mısır'a gitmiştir. Bu yolculuğunda da kıraat ilmiyle iştiğal etse de daha çok fıkıh, usûlü fıkıh, bedî, meâni ve beyân ilimlerine yönelmiş, Ziya-uddin Sadullah el-Kazvî'n'den usûl ve belâgat ilimleri yanında fıkıh ilminde icazet almıştır. Yine Ömer b. Reslân el-Bulkînî'den (ö. 805/1403) de fıkıh dersleri okumuş, icazet almıştır.¹⁶ Tayyar Altıkulaç, İbnü'l-Cezerî'nin Kur'ân ve kıraat ilmi alanında istifade ettiği hocaların sayısının kırkın üzerinde olduğunu ifade etmiştir.¹⁷

İbnü'l-Cezerî, 798/1395 yılında zamanın hükümdarı Yıldırım Bayezit'in özel davetlisi olarak Bursa'ya gelmiştir.¹⁸ Padişah, İbnü'l-Cezerî'nin eğitim-öğretim faaliyetlerine hız kesmeden en güzel ve rahat bir şekilde devam etmesi için Bursa Ulu Camii'nde Yıldırım Bayezit Dârü'l-Kurrâsı'nı

¹⁴ Endülüslü kıraat âlimi Halef es-Sarakustî'nin (ö. 455/1063) yedi kıraate dâir *el-Unvân fi'l-kırâati's-seb'* adlı manzum eseridir. Kastallânî (ö. 923/1517), Mısır'da Şâtubiyye meşhur olmadan önce kıraate dair en çok ezberlenen eserin *el-Unvân* olduğunu nakletmiştir. Bk. Mehmet Emin Maşalı, "Sarakustî, İsmail b. Halef", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 36/115.

¹⁵ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/217.

¹⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/218.

¹⁷ Tayyar Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/551-557.

¹⁸ Altıkulaç, "İbnü'l-Cezerî", 20/551-557.

hizmete açmış ve yüksek miktarda maaş bağlayarak öğrenci yetiştirmesine imkân sağlamıştır. Ayrıca kendisini de Muallim-i Sultani olarak Reisül-Kurrâ ünvanı vererek onurlandırmıştır. İbnü'l-Cezerî *en-Neşr fi'l-kırâ'âti'l-aşr* adlı eserini ve aynı eserin manzum hali *Tayyibetü'n-neşr*'i burada telif etmiştir. Muallim-i Sultani olarak başta Yıldırım Bayezit'in çocuklarına hocalık yapan İbnü'l-Cezerî, çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir.

Ömrünü başta Kur'ân ve kıraat ilmi olmak üzere İslâmî ilimlere adayan İbnü'l-Cezerî 82 yaşında Şiraz'da Ayakkabıcılar Çarşısı'nda bulunan evinde, 833/1429 Rebiulevvel'in 5'i cuma günü kuşluk vaktinde vefat etmiştir. Çok büyük bir kalabalık eşliğinde ve olağanüstü bir teveccühle gerçekleşen cenaze merasimine, âlimler, idareciler ve halkın büyük bir kesimi iştirak etmiştir. Cenazesi Şiraz'daki Ayakkabıcılar Çarşısı'nda yaptırdığı Dârü'l-Kur'ân'ın bahçesine defnedilmiştir.¹⁹

1.1.2. İbnü'l-Cezerî'nin Eserleri

İbnü'l-Cezerî hayatının tamamını öğrenme ve öğretmeye adanmıştır. Öyle ki hayatı incelendiğinde 82 yıllık ömrünün yaklaşık 75 yılını kıraat ilmine verdiği görülmektedir. Başta Kur'ân ve kıraat olmak üzere, tefsir, hadis, fıkıh, kelâm, siyer, tasavvuf tarih, dil, edebiyat, tıp, astronomi, siyaset bilimi gibi birçok alanda önemli eserler kaleme almıştır. Muhammed Mutî' el-Hâfız, İbn Cezerî'nin eserlerinin sayısını 87 olarak nakletmektedir.²⁰ Ali Osman Yüksel ise *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* isimli eserinde müellife ait 100 eser ve bir risalenin bulunduğunu zikretmektedir.²¹ Eserlerinden bazıları şunlardır:²² *Kitâbü'n-neşr fil-kırâati'l-aşr*, *Tahbîrüt-teysîr fi'l-kırâat*, *Tayyibetü'n-neşr fi'l-kırâati'l-aşr*, *ed-Dürretü'l-mudiyye fi kırâati'l-eimmeti's-selâseti'l-merdiyye*, *Müncidü'l-mukri'in ve mürşidü't-tâlibîn*, *et-Temhîd fi ilmi't-tecvîd*, *el-Mukaddimetü'l-Cezerîyye fi't-tecvîd*, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ vd.*

1.2. Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırâati'l-Aşr

Tayyibetü'n-neşr İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırâati'l-aşr* adlı eserinin manzum halidir. *en-Neşr* kıraatı aşereye dair o döneme kadar yazılmış en kapsamlı eserlerden biridir. Her bir kıraat imamının râvileri ve râvilerinin tarihlerini senetleriyle beraber zikrederek gerek usûl gerekse ferşe dair kıraat farklılıklarını içine alan hacimli bir eserdir. İbnü'l-Cezerî gerek *en-Neşr* gerekse *Gâyetü'n-nihâye* isimli eserlerinde *Tayyibe*'yi niçin nazmettiği-

¹⁹ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/220.

²⁰ Muhammed Mutî' el-Hâfız, *el-İmâm Şemsüddin İbnü'l-Cezerî fihris müellefâtihî ve-men terceme leh* (Dübe: Merkez Cuma el-Mâcid, 1994), 7-51; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 201-203, 226, 251-252.

²¹ Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*, 201-203.

²² Muhammed Mutî', *el-İmâm Şemsüddin İbnü'l-Cezerî* 7-51; Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-neşr*, 201-203, 226, 251-252.

ni zikrederken gerekçe olarak mütevatir kıraatlerin yalnızca ed-Dânî'nin *et-Teysîr*'i ve eş-Şâtıbî'nin *Hırzû'l-Emânî*'sinde bulunan meşhur yedi kıraatten ibaret olmadığını; Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir kıraatlerinin de mütevatir olduğunu ve bu kıraatlerin Kur'ân'dan sayılması ve bilinmesi gerektiğinin zaruriyetine binaen kaleme aldığı ifade etmiştir.²³

Manzume daha çok *Tayyibe* veya *Tayyibetü'n-Neşr* olarak meşhur olmuşsa da eserin tam ismi *Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kırââtî'l-Aşr*'dir.²⁴ Ayrıca manzumedeki beyit sayısı 1000 küsur olduğu için *Elfiyye* ve *Elfiyyetü't-Tayyibe* olarak da bilinmektedir.²⁵

1.2.1. *Tayyibetü'n-Neşr*'in Muhtevası

Tayyibe manzûmesi 1015 beyitten meydana gelmiştir. Birçok kıraat kaynağında olduğu gibi manzûme usûl ve ferşû'l-hurûf olmak üzere iki ana bölümden oluşmaktadır. Usûl kısmında 432; ferşû'l-hurûf kısmında 583 beyit yer almaktadır.

İbnü'l-Cezerî, *et-Teysîr* ve *Hırzû'l-Emânî*'deki yedi kıraate Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir olmak üzere üç kıraat imamını daha ekleyerek sayıyı ona tamamlamıştır. Manzumesinin 37. beytinde imam ve râvilerin remizlerini şu şekilde ifade etmiştir.

أَبَجُ دَهْرُ حُطِّي كَلِمَ نَصَعُ فَضَّقُ *** رَسَتْ نَحَدُ طَعَشُ عَلَى هَذَا النَّسَقِ

Müellifin beyitte de zikrettiği üzere manzumesinde her imam ve râvileri için kullandığı kelime ve remizler imam Şâtıbî'nin (ö. 590/1194) *Hırzû'l-emânî* ve *vechü't-tehânî fi'l-kırââtî's-seb*' isimli manzum eserinde kullandığı kelime ve remizlerin aynısıdır.²⁶ Kıraat ilmiyle iştigal edenlerin her iki eserde de ilgili konuya kolayca ulaşabilmeleri ve gerektiğinde karşılaştırma imkanı bulabilmeleri için imam ve râvilerin remizlerini değiştirmemiştir.²⁷ *Şatibiyye*'den fazla olarak zikrettiği kıraatlerden Ebû Ca'fer el-Kârî kıraati için "نَحَدُ", Ya'kûb el-Hadramî kıraatı için de "طَعَشُ" kelimelerini kullanmıştır.²⁸ Kelimelerin ilk harfleri imamların remzi, ikinci ve üçüncü harfler ise birinci ve ikinci râviler için remiz olarak kullanılmıştır. Halef b. Hişâm kıraatine ise remizle işaret etmek yerine gerektiğinde ismini açıkça zikredeceğini ifade etmiştir. Gerekçe olarak da Halef kıraatinin iki kelime hariç Kur'ân'ın

²³ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998), 1/54; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/22-23.

²⁴ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü tayyibetü'n-neşr*, thk. Eymen Rüşdî Süveyd (Dımaşk: Mektebetü İbni'l-Cezerî, 2012), 102.

²⁵ Muhammed Sâlim Muhaysin, *el-Hadî: Şerhu tayyibetü'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr ve'l-keşf an ileli'l-kırââtî ve tevcihîhâ* (Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997), 1/83.

²⁶ Kâsım b. Fîrûh b. Halef eş-Şâtıbî er-Ruaynî, *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fi'l-kırââtî's-seb*'i (Tantâ: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1992), 4-5.

²⁷ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr*, 16.

²⁸ İmam Ya'kûb'un hıraatı hakkında bilgi için bk. Şuayip Karataş, *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri* (Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021), 47-54.

tamamında Kûfiyyûn olarak bilinen Âsım, Hamza ve Kisâf kıraatleri gibi okuduğunu ve alfabedeki harflerin tamamının diğer kıraat ve rivayetler için remiz olarak kullanıldığından bu kıraat için kullanılabilir başka harf kalmadığını belirtmiştir.²⁹

İbnü'l-Cezerî, imam ve râvileri zikrettikten sonra her râvinin tariklerinin bulunduğunu ve *en-Neşr*'de bu tarikleri detaylıca zikrettiğini ifade etmiştir. Ancak müellif, 1000 küsur beyitten oluşan manzumesine *en-Neşr*'de geçen tüm tarikleri ve ihtilafları almamıştır.³⁰ *en-Neşr*'de isimleriyle beraber zikredilen tarik sayısı yaklaşık 1000'i bulmaktadır.³¹ *Tayyibe*'de ise bu tariklerden her râvi için iki tarik ve her tarik için de iki alt tarik zikredilmiştir.³² Böylelikle her râvinin dört tariki olmuş ve *Tayyibe*'nin temelini 80 tarik oluşturmuştur.

Müellif, kıraatlerin usûl ve ferşine geçmeden önce tecvid ilmine dair yazdığı *Mukaddimetü İbni'l-Cezerî* adlı eserinde detaylıca zikrettiği konuların bir kısmını önemine dair burada da muhtasar bir şekilde tekrar etmiştir.³³ Eserin gövde kısmını oluşturan usûl ve ferşe dair beyitleri tamamladıktan sonra 16 beyitten oluşan tekbir bahsiyle eserini tamamlamıştır.³⁴

1.2.2. *Tayyibetü'n-Neşr*'in Kaynakları

Tayyibetü'n-Neşr, İbnü'l-Cezerî'nin *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr* adlı eserinin manzum şekli olduğundan, her iki eserde de kullanılan kaynaklar aynıdır. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de kullandığı kaynakları, müelliflerinin ya da eserlerinin isimlerine değinerek ve yer yer haklarında bazı malumatlar vermek sûretiyle zikrederken, *Tayyibetü'n-Neşr*'de eserin şekline ve amacına uygunluğu açısından bu isimlere ve bilgilere yer vermemiştir.

1.2.3. *Tayyibetü'n-Neşr*'in Şerhleri

İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*'de toplayıp bir araya getirdiği kıymetli bilgileri isteyen herkesin faydalanabilmesi ve ezberleyebilmesi için *Tayyibe*'sini kaleme almıştır. *Tayyibetü'n-Neşr*, kısa zamanda ilim erbabı tarafından oldukça rağbet görerek okunmuş, okutulmuş, ezberlenmiş ve tedris edilmiştir. Kıraat literatüründe on kıraate dair en önemli eser haline gelmiştir. *Tayyibe*, her ne kadar ezberlenmesi ve kıraat talebelerine kolaylık olması için

²⁹ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 20. Günümüzde Türkiye'de aşere ve takrîb okutulurken son üç imam ve râvileri için İbnü'l-Cezerî'nin kullandığı remizlerden farklı remizler kullanılmaktadır. Paluvî, bu üç imam ve altı râvi için Hamdullah b. Hayreddîn Efendi'nin (960/1552) *Fuyûdu'l-İtkân* adlı eserinde kullandığı remizleri tercih etmektedir. Hâmid b. Hâce Abdülfettâh Paluvî, *Zübdetü'l-irfân fi vücûhi'l-Kur'ân* (İstanbul: Âsitâne, ts.), 5.

³⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Muhammd İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşri fi'l-kırââtî'l-aşr*, neşr. Muhammed Ali Beydûn (Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 14-15.

³¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr*, 1/152.

³² İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr*, 4.

³³ İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr*, 6-10.

³⁴ İbnü'l-Cezerî, *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr*, 100-101.

nazmedilmiş olsa da *en-Neşr* gibi hacimli bir eserin özeti olması, bu özetin manzum hale getirilmesi, nazm edilirken redif, bahr, kafiye gibi şiirde gözetilmesi gereken bir takım özellikleri barındırması, tüm bunların yanı sıra kıraat imamları ve râvileri için özel remizler kullanılarak iki veya daha fazla vecihle okunan yerlerde her vechin hangi kıraat imamlarına veya râvilerine ait olduğuna işaret edilmiş olması ve daha başka birçok özelliği içermesi sebebiyle bu eseri çözme meselesi, birçok kişiyi meşgul etmiştir. Bundan dolayı da yazıldığı günden bugüne dek ilim ehli tarafından ele alınıp incelenmiş, izah edilmeye çalışılmış ve bunun neticesinde hepsi birbirinden değerli ve farklı şerhler ortaya konmuştur.³⁵ *Tayyibetü'n-neşr* üzerine yapılan şerh çalışmalarından bazılarının isimlerini şu şekilde sıralamak mümkündür:

Şerhu-Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr adlı İbn Nâzım Şerhi

Şerhu Tayyibeti'n-neşr fi'l-kırââtî'l-aşr adlı Nüveyrî Şerhi

Tayyibe en-neşr fi'l-aşr adlı Mûsâ Cârullah Şerhi

Şerh ve Hâşiyeli Tayyibe ve Tayyibe'nin Elfâz Manası adlı Mehmed Rüşdü Aşikkutlu'ya ait iki şerh

Hâdi: Şerhu Tayyibetü'n-Neşr fi'l-kırââtî'l-aşr ve'l-keşf an ileli'l-kırââtî ve tevcihihâ adlı Muhammed Sâlim Muhaysin şerhi

*Tahrîrâtü Tayyibeti'n-neşr*³⁶

İbnü'l-Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr adlı Ali Osman Yüksel'in kaleme aldığı, İbnü'l-Cezerînin hayatını, eserlerini ve *Tayyibe*'sini anlatan eser.³⁷

2. TAYYİBETÜ'N-NEŞR'DE MED VE KASR KONUSUNUN İNCELENMESİ

Tayyibetü'n-neşr'de med ve kasr bahsi, bünyesinde birçok mesele, tarif, hüküm ve örnekler barındırmakla beraber yalnızca 13 beyitten oluşmaktadır. Aşağıda öncelikle med ve kasr bahsinin tam metni verilecek daha sonra beyitlerin şerh ve tahlili yapılacaktır. Bir mesele bazen birkaç beyitle anlatılırken bazen bir beyitin bir dizesine sıkıştırılmış olabilmektedir. Bu gibi yerlerde bahsedilen meselenin başlangıç ve bitiş noktalarının belirlenmesi ve konu bütünlüğünün korunması için yalnızca konu ile alakalı kısım yazılarak beytin öncesi veya sonrası noktalanmış olarak boş bırakılmıştır.

³⁵ Bk. Yaşar Akaslan, *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 130-140.

³⁶ Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî* (Ankara: Otto Yay., 2020), 92; Tahrîrât'ın tarifi ve çalışmaları hakkında bilgi için bk. Mustafa Atilla Akdemir, "Kıraat İlmînde Tahrîrât Meselesi", *Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-112; Ali Öge, "Tahrîrât İlmîne Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve Tahrîru't-Turuk Adlı Eseri", *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 34-63.

³⁷ Bk. Ali Osman Yüksel, *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr* (İstanbul: İFAV Yay., 1996).

2.1. Med ve Kasr Bahsinin Metni

بَابُ الْمَدِّ وَالْقَصْرِ

(ج) ذُ (ف) ذُ (م) بِرْخُلْفًا وَعَنْ بَاقِي الْمَلَا	۱	إِنْ حَزَفَ مَدِّ قَبْلَ هَمْزٍ طَوَّلَا
(رَوَى) فَبَاقِيهِمْ أَوْ أَشْبَعُ مَا اتَّصَلَ	۲	وَيَسْتَوِي وَقِيلَ دُوهُمُ (ذ) لَمْ تَمْ (ك) لَمْ
(لِى) (بِى) (جِ) (ع) (ن) خُلْفِيهِمْ (ذ) (ع) (ز) (مِل)	۳	لِلْكَأَلِ عَنْ بَعْضِ وَقَصُرَ الْمُتَفَصِّلُ
وَأَزْرُقُ إِنْ بَعَدَ هَمْزٍ حَزَفَ مَدُّ	۴	وَالْبَعْضُ لِلتَّعْظِيمِ عَنْ ذِي الْقَصْرِ مَدُّ
فَالآنَ أَوْتُوا إِيَّاءَ أَمْنَتُمْ رَأَى	۵	مَدُّ لَهُ وَأَقْصُرُ وَيَسْتَوِي كُنْأَى
بِكَلِمَةٍ أَوْ هَمْزٍ وَصَلَّ فِي الْأَصْحِ	۶	لَا عَنْ مُنَوَّنٍ وَلَا السَّاكِنِ صَحَّ
خُلْفًا وَالآنَ وَإِسْتِثْنَاءً	۷	وَأَمْتَعُ يُؤَاجِزُ وَبَعَادَا الْأُولَى
عَنْهُ امْتَدُّنَ وَيَسْتَوِي بِكَلِمَةٍ	۸	وَحَزَفَى اللَّيْنِ فُبَيْلَ هَمْزَةٍ
قَصُرَ سَوَاءً وَبَعْضُ خَصَّ مَدُّ	۹	لَا مَوْجِلًا مَوْجِدَةً وَالْبَعْضُ مَدُّ
لِحَمْزَةٍ فِي نَفْيِ لَا كَمَا مَرَدُّ	۱۰	شَيْءٍ لَهُ مَعَ حَمْزَةٍ وَالْبَعْضُ مَدُّ
وَنَحْوِ عَيْنٍ فَالثَّلَاثَةُ لَهُمْ	۱۱	وَأَشْبَعُ الْمَدِّ لِسَاكِنِ لَرِيمُ
طَوَّلَ وَأَقْوَى السَّبَبَيْنِ يَسْتَقِلُّ	۱۲	كَسَاكِنِ الْوَقْفِ وَفِي اللَّيْنِ يَبْلُغُ
وَيَبْقَى الْأَكْثَرُ أَوْ فَاقْصُرُ أَحَبُّ	۱۳	وَالْمَدُّ أُولَى إِنْ تَعَيَّرَ السَّبَبُ

2.2. Med ve Kasr Bahsinin Tahlili

İbnü'l-Cezerî konuya fer'î med çeşitlerinden hemzenin sebep olduğu medleri zikrederek başlamıştır. Aslî meddi, med harflerinin hangi harfler olduğunu ve şartlarını daha önce harflerin meharici konusunda zikrettiği için burada tekrara ihtiyaç duymamıştır. Sebeb-i medlerden, önce hemzeye sonra sükûna yer vermiş ve bunlarla oluşan fer'î med çeşitlerini tek tek zikretmiştir. Lîn harfleri bir yönüyle harf-i medlere benzediği için sona bırakmıştır. Ayrıca sebeb-i meddin yalnızca hemze ve sükûndan ibaret olmadığına; tazîm ve tebrîe gibi manevi bir sebeb-i meddin bulunduğuna ve kıraatlerdeki yerine de işaret etmiştir. Med çeşitlerini zikredip bitirdikten sonra sebeb-i medlere binaen medler arasında güçlüden zayıfa doğru hiyerarşik bir yapının olduğuna işaret etmiş ve bu sıralamanın pratikteki etki ve keyfiyetine değinerek med ve kasr bahsini sonlandırmıştır.

İbnü'l-Cezerî'nin zikrettiği med çeşitlerini kısaca şöyle sıralayabiliriz: Medd-i muttasıl, medd-i munfasıl, medd-i ta'zîm, medd-i tebrîe, medd-i bedel, hemzenin sebep olduğu medd-i lîn, medd-i lâzım, medd-i ârız ve sükûnun sebep olduğu medd-i lîn.

(ج) ذُ (ف) ذُ (م) بِرْخُلْفًا وَعَنْ بَاقِي الْمَلَا

۱

İbnü'l-Cezerî hemzeden önce harf-i meddin gelmesiyle oluşan medd-i muttasıl ve medd-i munfasıldaki kıraat vecihlerini ilk üç beyitte toplamıştır. Med çeşitlerinin isimlerini muttasıl veya munfasıl diye ayırmaksızın (إِنْ حَزَفَ) "hemzeden önce harf-i med geldiği yerlerde..."³⁸ diyerek zikret-

³⁸ İbnü'l-Cezerî, *Tayyibetü'n-neşr*, 17.

mesi her iki med çeşidini de aynı miktarda uzatan kıraat ve rivayetlerin çokluğu açısından daha pratik ve daha kapsayıcı olmuştur. Medd-i muttasıl ve munfasıl ölçülerinde farklılık olan kıraat ve rivayetleri ise sonraya bırakmıştır. Hemzeden önce harf-i med geldiğinde diğer imam ve râvilerin hilafına, ج remzinin karşılığı Verş, ف remzinin karşılığı Hamza ve م remzinin karşılığı olan İbn Zekvân'ın bir vechinde tûl ile okuduklarına işaret etmiştir. "Tûl" kavramı, med mertebelerinin en üst ölçüsünü ifade etmektedir. Bu da üç elif yani altı hareke ile belirlenmiştir. Medlerin en uzun olanının beş elif olduğunu söyleyenler, her elif ölçüsünü bir hareke kabul edenlerdir.³⁹ Tayyibe şarihlerinden Ahmed el-Cezerî de tûl'u, "ifrat derecesinde meddi işbâ' yani doyurmaktır" diye tarif ettikten sonra tûl'un med mertebelerinin en yükseği olduğunu ve bunun ancak müşafehe yoluyla kavranabileceğini ifade etmiştir.⁴⁰

Dolayısıyla medd-i muttasılı ve munfasılı Ezrak tarikiyle Verş, Hamza ve bir vechinde İbn Zekvân tûl ile okumuşlardır. Bunların dışında kalan diğer kıraat imamları ve râvilerinin ne medd-i muttasılda ne de munfasılda tûl vecihleri bulunmaktadır.

Kıraat imamlarına göre med ölçüleri hususunda 3 görüş vardır. İbnü'l-Cezerî bu üç görüşü iki satırlık beyte sığdırarak şu şekilde ifade etmiştir:

(رؤى) فَبَائِيهِمْ أَوْ أَشْبَحَ مَا أَتَّصَلَ	وَبَسَطَ وَقِيلَ دُوْحَهُمْ (ن) لَم (ك) لَم	۲
(ل) لى (ي) ن (ج) ا (ع) ن لُحْفِيهِمْ (ذ) ا ع (ث) مِل	لِلْكَانِ عَن بَعْضِ وَقَصْرُ الْمُتَّفَصِّلِ	۳

Birinci görüş için (طولا جد فد ومز خلفا) ifadeleriyle ج remzinin karşılığı Verş (Ezrak yoluyla), ف remzinin karşılığı Hamza ve م remzinin karşılığı olan İbn Zekvân'ın bir vechinde her iki meddi tûl ile okuduklarına; (وعن بقي) diyerek de geri kalan imam ve râvilerin her iki meddi tevassut ile okuduklarına işaret etmektedir. İbn Zekvânın ikinci vechi de tevassuttur. Tevassut, med miktarlarında kasr ile işbâ' arasında bir mertebedir ki bazıları üç elif olarak ifade ederken bazıları dört hareke diye ifade etmektedir.⁴¹

İkinci görüş ise yine her iki med için az önce zikrettiği gibi Ezrak yoluyla Verş'in, Hamza'nın ve İbn Zekvân'ın bir vechinde tûl ile okuduklarını, daha sonra sırasıyla onlardan bir alt mertebede ن remziyle Âsım'ın, bir altta ك ve روى remizleriyle İbn Âmir, Kisâî ve Halef b. Hişâm'ın ve onların altında da (فبائيهيم) kelimesi ile diğer geri kalan imam ve râvilerin okuduklarına işaret etmiştir. Dolayısıyla bu görüşe göre med mertebeleri beş mertebedir. Yukarıdan aşağıya doğru ifade edilecek olursa tûl, tûl ile tevassut arası, tevassut, tevassut ve kasr arası, en sonda da kasr gelmektedir ki hiçbir imam ve râvi medd-i muttasılı kasr miktarına düşürmemişlerdir.

³⁹ Yavuz Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, (İstanbul: Haciveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018), 150.

⁴⁰ İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 72.

⁴¹ Bk. Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 72; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/171-172.

Üçüncü görüş ise yalnızca medd-i muttasıldan olmak üzere tüm kıraat imamlarının işbâ yani tûl ile okuduklarıdır ki İbnü'l-Cezerî bunu da (أو أشيع ما) (اتصل للكل) “veya hepsi için muttasılı işbâ’ et!” cümlesiyle veciz bir şekilde ifade etmiştir.

لِلْكَأَلِ عَنِ بَعْضِ وَقَصْرُ الْمُتَنَفِّصِ ٣
(لِ) (بِ) (جِ) (ع) خَلْفِهِمْ (د) ع (ث) حِمْ

Daha sonra üçüncü beyitte (... عَنِ بَعْضِ وَقَصْرُ الْمُتَنَفِّصِ) “bazıları için munfasılı kasr eyle!” diyerek medd-i munfasılı kasr ile okuyanları remizleriyle zikretmiştir. Bunlar Kâlûn, Hişâm, Ebû Amr, Ya’kûb ve Hafs hulf⁴² ile kasr okurların İbn Kesîr ve Ebû Ca’fer ise tek vecih kasr ile okumaktadırlar.

İbnü'l-Cezerî böylelikle her imam ve râvinin üç görüşe göre medd-i muttasıl ve medd-i munfasıl ölçülerini beyan ederek bu konuyu tamamlamıştır.

وَالْبَعْضُ لِلتَّعْظِيمِ عَنِ ذِي الْقَصْرِ مَدَّ ٤
.....

İbnü'l-Cezerî daha sonra dördüncü beyitte (والبعض للتعظيم عن ذي القصر مد) “bazı kasr sahipleri ta’zîm için uzatmışlar” cümlesiyle munfasılı kasr ile okuyarlardan bazılarının ta’zîm ve tebrîe ifade eden yerlerde daha fazla uzatıklarına işaret etmiştir. Medd-i tazîm, (لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ)’da olduğu gibi lafzi sebebine binaen yani harf-i medden sonra hemzenin gelmesi itibarıyla aslında bir medd-i munfasıldır. Ancak manevi sebebe binaen yani nehiy lâmi’nin kullanım amacına ve cümlenin verdiği anlama göre bazen Medd-i tazîm bazen de Medd-i tebrîe denmiştir. Nitekim ⁴³ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ ⁴⁴ إِيَّاهُمْ ⁴⁵ ve كَانُوا إِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ يَسْتَكْبِرُونَ ⁴⁴ لا إله إلا الله örneğinde olduğu gibi hem Allah Teâlâ’yı tâzîm ve yüceltme hem de O’nu, O’nun dışında tanrı olarak addedilen her şeyden müstesna ve beri tutmak anlamları vardır.⁴⁵

Müellif, bazı kasr sahiplerinin tazîm ve tebrîe meddini uzattıklarına değinmişse de bu kasr sahiplerinden kastedilen râvi veya tariklerin hangileri olduğu ve fazla uzatmaktan kastedilenin tûl mü tevassut mu veya tûl ile tevassut arası mı olduğu hakkında herhangi bir bilgiye işaret etmemiştir. Hiç şüphesiz bu bilgilere *Tayyibe*’nin aslı olan *en-Neşr* ve değerli kıraat âlimlerinin *Tayyibe* için kaleme aldıkları şerhlerde rastlanmaktadır.⁴⁶

İbnü'l-Cezerî dördüncü beytin birinci dizesinde medd-i tazîmi de zik-

⁴² Hulf, imam veya râvinin aynı yeri iki farklı vecihle okumasına denir. Bk. Nihat Temel, *Kırâat ve Tecvîd İstılahları* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2018), 79.

⁴³ et-Tevbe 9/31.

⁴⁴ es-Sâffât 37/35.

⁴⁵ et-Tevbe 31. ve es-Sâffât 35. âyetlerin tefsirleri için bk. Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer ez-Zemaşerî, *el-Keşşâf ‘an hakâiki gavâmizi’t-tenzîl ve ‘uyûni’l-ekâvil fi vücûhi’t-te’vîl*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvad (Riyâd: Mektebetu Abikân, 1998), 3/35; 5/207; Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîrû’n-neseî medârikü’t-tenzîl ve hakâ’iku’t-te’vîl*, thk. Yusuf Ali Bedîvî (Beyrut: Dârü'l-Kelimit-Tayyib, 1998), 1/676; 3/122.

⁴⁶ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 73; Nüveyrî, *Şerhu tayyibeti’n-neşr*, 1/387; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/173-174.

rederek hemzeden önce harf-i meddin gelmesiyle oluşan med çeşitleri bahsini bitirmiştir. Aynı beytin ikinci dizesi ile sonrasındaki üç beyitte ise hemzeden sonra harf-i meddin gelmesiyle oluşan medd-i bedeli zikrederek bazı örnekler sunmuştur.

وَأَرْزُقُ إِنْ بَعْدَ هَمْزٍ حَزَفٌ مَدٌ	٤
فَالآنَ أَوْتُوا إِيَّاءَ آمَنْتُمْ رَأَى	مَدٌّ لَهُ وَأَفْضَرُ وَوَسِطٌ كُنْأَى	٥
بِكَلِمَةٍ أَوْ هَمْزٍ وَصَلٍ فِي الْأَصْحَاحِ	لَا عَنْ مُنْذَرٍ وَلَا السَّاكِينِ صَحَّ	٦
خَلْفٌ وَالآنَ وَإِسْرَائِيلَا	وَأَفْتَحُ يُؤَاخِذُ وَيُعَادَا الْأَوَّلَى	٧

Medd-i bedel hemzeden sonra harf-i meddin gelmesiyle oluşan med çeşididir. Bu da hemze kaynaklı bir med olduğu için İbnü'l-Cezerî muttasıl ve munfasıldan sonra zikretmiştir. İbnü'l-Cezerî verdiği (. إِي . ءَامَنْتُمْ .) فالآن . أوتوا . نأى örneklerinde olduğu gibi Verş'in Ezrak yoluyla medd-i bedeli kasr, tevassut ve tûl miktarı uzatarak üç vecih okuduğunu ifade etmiştir. Diğer kıraat imam ve râvileri ise medd-i tabîî gibi kasr ile okumuşlardır. Nitekim bu meddin üç vecih şeklinde yalnızca Ezrak yoluyla Verş'e ait olduğunu ifade etmek için "Ezrak" ismini özellikle zikretmiştir.

İlgili beyitlerde medd-i bedele dair örnekler verildikten sonra tarife uygun olarak medd-i bedel şartları oluştuğu halde medd-i bedel olmayan veya istisna kabul edilen yerler açıklanmıştır. Bunlardan birincisi kelime sonunda iki fetha ile gelen tenvinli hemzedir. Örneğin, كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعُقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ 47 ve 48 قَالُوا أَتَتَّخِذُنَا هُزُوًا، أَلَا دُعَاءٌ وَنِدَاءٌ 47 âyetlerinde altı çizili kelimelerde durulduğunda ikinci hareke harf-i medde dönüştüğünden hemzeden sonra harf-i med gelmiş olur. Bu her ne kadar medd-i bedelin tarifine uysa da buradaki harf-i med lâzımî değil de ârızî olduğu için medd-i bedel kabul edilmez. Bundan dolayı da Verş dahil tüm kıraat imamları kasr miktarı uzatarak okumuşlardır.⁵⁰

Daha sonra بِكَلِمَةٍ صَحَّ وَلَا السَّاكِينِ "aynı kelimedede sâkin sahîh (bulunursa) de, olmaz" cümlesiyle medd-i bedelden istisna olan ikinci yere işaret etmiştir. Şöyle ki, bir kelimedede hemzenin öncesinde kendisine bitişik sâkin sahîh bir harf bulunduğu takdirde sonrasında harf-i med gelse dahi medd-i bedel olarak uzatılmaz. Örneğin,⁵¹ ve 52 الرَّحْمَنُ عَلَّمَ الْقُرْآنَ ve 53 كَلِّ أَوْلِيَاكَ كَانَ عَنْهُ مَسْمُوعًا 52 Muhaysin *el-Hâdî* isimli eserinde bu gibi kelimelerin istisna edilmesinin illeti olarak Kur'ân'ın resminde hemzelerin sûretlerinin yazılmamasını ileri sürse de⁵³ hali hazırdaki Medine bas-

47 el-Bakara 2/171.

48 el-Bakara 2/67.

49 et-Tevbe 9/57.

50 Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 74; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/175.

51 er-Rahmân 55/1-2.

52 el-İsrâ 17/36.

53 Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/175.

kısı Mushaflarda ve Türkiye baskılı Mushaflarda hemze açık bir şekilde yazılmaktadır.⁵⁴

İstisna edilen kelimelerden birisi de *يُواخِذُ* kelimesidir. İbnü'l-Cezerî *وامنع* *يُواخِذُ* diyerek bu kelime ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'in hiçbir yerinde medd-i bedel olarak uzatılmayacağını belirtmiştir.⁵⁵ *لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّعْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ*⁵⁶ *لَوْ يُوَاخِذُ اللَّهُ النَّاسَ بِظُلْمِهِمْ*⁵⁷ ve âyetlerinde farklı yazılışlarda gelen bu kelimelerde hemze aslına çevrilip "vâv" olarak okunduğundan medd-i bedel oluşmamaktadır.

Diğer bir konu ise vasıl hemzesinden sonra harf-i meddin geldiği kelimelerdir. Bu gibi kelimelerde medd-i bedel olasılığı ihtilaflı olduğu için iki vecih okunmaktadır. Müellif yalnızca konuya değinmekle yetinmiş, beyitlerde örnek olarak herhangi bir kelime zikretmemiştir. Aslında Kur'ân'da vasıl hemzesinden sonra harf-i meddin geldiği bir yer yoktur. Kur'ân-ı Kerîm'de "اِئْتُونِي بِكِتَابٍ مِنْ قَبْلِ هَذَا"⁵⁸ ve "فَلْيُؤَدِّ الْأَذِي أَوْثَمَنَّ أَمَانَتَهُ"⁵⁹ âyetlerinde altı çizili kelimelerde olduğu gibi vasıl hemzesinden sonra cezimli kat' hemzesinin geldiği yerler vardır. Okumaya bu gibi kelimelerle başlanıldığında telaffuzu kolaylaştırma adına i'lâl kuralı gereği cezimli kat' hemzesi öncesindeki harekeye uygun olarak harf-i medde dönüştürülür. Yani *اِئْتُونِي* kelimesi *اِئْتُونِي* olur, *اَوْثَمَنَّ* kelimesi de *اَوْثَمَنَّ* olur. Telaffuzda hemzeden sonra harf-i med bulunduğu için medd-i bedel kabul edilir ve kasr, tevassut ve tûl olarak üç vecih uzatılarak okunur. Diğer taraftan ikinci vecih olarak kelimenin başındaki hemzenin ârızî yani vasıl hemzesi olması ve harf-i meddin de yine ârızî olarak kat' hemzesinden dönüşmüş olması ve ârızî olan şeylere itimat edilmesinden dolayı medd-i bedel olarak değil; medd-i tabîî olarak değerlendirilir ve kasr miktarı uzatılarak okunur. Sonuç olarak her iki vecih de sahihtir, câizdir, okunmuş⁶⁰ ve okutulmaktadır.⁶¹

İbnü'l-Cezerî daha sonra Vers'in Ezrak yoluyla hulflu yani iki vecih okuduğu kelimelere geçerek üç kelime zikretmiştir. Bunlardan birincisi *وَأَنَّهُ* *وَأَنَّهُ* *أَوَّلَى* âyetindeki *أَوَّلَى* kelimesidir ki hemze, harekesinin naklinden⁶²

⁵⁴ Farklı Mushaf baskılarında yukarıda geçen âyetlere bk. *Kur'ân-ı Kerîm*, (Ankara: DİB Yayınları, 2009), 55/2-17/36; *Mushafu'l-Medîne* (Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 2000), 55/2-17/36.

⁵⁵ el-Bakara 2/225.

⁵⁶ el-Bakara 2/286.

⁵⁷ en-Nahl 16/61.

⁵⁸ el-Ahkâf 46/4.

⁵⁹ el-Bakara 2/283.

⁶⁰ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 74.

⁶¹ Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/176.

⁶² en-Necm 53/50.

⁶³ Nakil, kıraat ilminde harekeli hemzenin hafzedilerek, harekesinin kendinden önceki sakin harfe nakledilmesini ifade eden bir terimdir. Ali Muhammed ed-Dabbâ', *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kirâati*, thk. Abdulhamid Ahmed Hanefî (Kahire: y.y., 1938) 31; Temel, *Kirâat ve Tecvîd İstılahları*, 134; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 218.

dolayı değişime uğramış ve *الْوَلَى* olmuştur.⁶⁴ İkinci kelime, Yunus sûresinde *وَقَدْ كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ*⁶⁵ ve *وَقَدْ عَصَيْتُمْ قَبْلَهُ*⁶⁶ âyetlerinde iki defa tekrarlanan *الْآن* kelimesidir. Burada da yine hemze, harekesinin naklinden dolayı değişime uğramıştır. Ancak kelimedeki kastedilen yer ikinci hemzedir. İhtilafı olan üçüncü kelime ise *اسرائيل* kelimesidir. Verş, Ezrak yoluyla gelen rivayete göre zikredilen *الآن* *الاولى*, *اسرائيل* ve *اسرائيل* kelimelerinde medd-i bedelleri hem yalnızca kasr ile okumakta hem de diğer medd-i bedeller gibi kasr, tevassut ve tûl ile üç vecih uzatarak icra etmektedir.

İbnü'l-Cezerî harf-i meddin öncesinde veya sonrasında hemzenin gelmesiyle oluşan med çeşitlerini zikrettikten sonra lîn harflerinin ve hemzenin bir araya gelmesiyle oluşan *شيء* ve benzeri kelimelerdeki medd-i lînden bahsederek konuya giriş yapmıştır.

عَنْهُ امْدَدٌ وَوَسَطِلٌ بِكَلِمَةٍ	وَخَزِيٍّ اللَّيْلِ قَبِيلٌ هَمْزَةٌ	٨
فَصَرَّ سَوْءَاتٍ وَبَعْضٌ حَصَّ مَدٌّ	لَا مَوْجُودَةٌ وَالْبَعْضُ مَدٌّ	٩
..... شَيْءٌ لَهُ مَعْ حَمْزَةٌ	١٠

Lîn harfleri, öncesi fethalı “cezimli vâv” (و) ve “cezimli yâ” (ي) harfleri olmak üzere iki tanedir. Bu harfler sâkin olup öncesindeki hareketlerle uyumlu olduklarında “harf-i med” hem de “harf-i lîn” olarak isimlendirilirken; öncesindeki hareketlerle uyumsuz olduklarında ise yalnızca “harf-i lîn” olarak isimlendirilirler.⁶⁷ Sâkin olup öncesindeki hareketlerle uyumsuz olduklarında *شيء* örneğinde olduğu gibi mutlaka cezimli olurlar.

Kıraat imamları, Kur’ân’ın neresinde gelirse gelsin ve son harekesi ne olursa olsun *شيئاً* ve benzeri kelimelerde lîn harfinden sonra hemzenin geldiği yerlerde med olup olmaması hususunda ikiye ayrılmışlardır:

Birinci görüş, Ezrak yoluyla Verş rivayetinin okuyuşudur ki *شيئاً* ve *سَوْءاً* gibi kelimelerde tûl ve tevassut miktarı uzatılarak okunmuştur. Beyitteki (عنہ) kelimesiyle Ezrak kastedilirken, (بِكَلِمَةٍ) kelimesiyle de lîn harfi ile hemzenin aynı kelimedeki bulunmaları şartına işaret edilmiştir. Nitekim *وَإِذَا خَلَوْا* *ابنِ آدَمَ*⁶⁸ ve örneğinde olduğu gibi lîn harfi ile hemzenin yan yana ama farklı kelimelerde bir araya geldikleri yerde Verş dâhil hiçbir kıraat imamı ve râvisi uzatarak okumamıştır.⁷⁰

İkinci görüş ise Verş’in Ezrak yoluyla okuyuşu hariç diğer kıraat imam-

⁶⁴ ed-Dânî, *et-Teysir*, 166; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgâni ed-Dimyâti el-Bennâ, *İthâfû fuzalâi'l-beşer fi'l-kirâati'l-erbeate aşer* (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998), 573; el-Kâdi, *el-Budûr*, 2/870.

⁶⁵ Yûnus 10/51.

⁶⁶ Yûnus 10/91.

⁶⁷ ed-Dabbâ', *el-İdâe*, 18-19; Temel, *Kirâat ve Tecvîd İstılahları*, 72; Fırat, *Tecvîd ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 183.

⁶⁸ el-Bakara 2/14.

⁶⁹ el-Mâide 5/27.

⁷⁰ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 74-75.

larının kıraatidir. Diğer imam ve râvilerin tamamı lîn harflerinin uzatılmasını yalnızca kendisinden sonra gelecek sükûna bağlı kıldıklarından dolayı sonrasında hemze gelse de kasr ile yani hiç uzatmayarak okumaktadırlar.⁷¹

Daha sonra müellif, Verş'in bu med çeşidinden istisna olarak uzatmadığı kelimeleri zikretmiştir. İstisna edildiği için uzatılmayan bu kelimeler toplam üç tanedir. Bunlardan iki tanesinde kasr yapıldığı yani hiç uzatılmadığı kesin olup haklarında herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Ama üçüncü kelimenin uzatılıp uzatılmaması ihtilafli olduğundan iki vecih okunmaktadır. İstisna olarak hiç uzatılmadan okunan kelimeler *المؤءودة* ve *مؤئلا* kelimeleridir ki Verş bu kelimeleri diğer kıraat imamları gibi kasr ederek yani hiç uzatmayarak okumuştur.⁷²

Uzatmadan müstesna olup olmadığı ihtilafli olan kelime ise *بَدَثَ هُمَا* *سوءات* ⁷³ ve *سوءاتهما* ⁷⁴ *لَبَّاسًا يُوَارِي سَوَاءَاتِكُمْ* ⁷⁵ *سوءات* kelimeleridir. İbnü'l-Cezerî bu kelimenin, istisna edilen kelimelerin istisnası olduğuna ve hem uzatılarak hem de uzatılmayarak iki vecih okunduğuna *والبعض مد قصر سوءات* "*med edenlerin bazıları da 'sev'ât'ı kasr eyledi*" cümlesiyle işaret etmiştir. Ancak burada dikkat edilmesi gereken diğer bir husus, kelimenin uzatılarak okunması vechinde sanki hem tûl ile hem de tevassut ile okunacağı anlaşıl- sa da *eş-Şâtibiyye* şarihlerinden ed-Dabbâ' konuya açıklık getirerek bu kelimedeki iki vechin ya tevassut miktarı uzatılması veya hiç uzatılmaması olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵

İbnü'l-Cezerî daha sonra yine Verş'in lîn harflerini uzatması bahsinde *بعض خص مد شيء له مع حمزة "bazıları ise ona Hamza ile beraber has kılmıştır"* diyerek bir rivayet daha zikretmiştir. Bu rivayete göre ise bazı kıraat imamları lîn harfinde uzatmanın yalnızca *شيء* kelimesine has olduğunu; *شيء* kelimesi haricinde hiçbir kelimedeki lîn harfinin uzatılmayacağını rivayet etmişlerdir. Kelimenin merfu veya mansub yahut mecrur olması fark etmemektedir. Ayrıca uzatılarak okunması ibaresinden, tevassut ve tûl miktarı uzatılarak okunması anlaşılmaktadır.⁷⁶

İbnü'l-Cezerî'nin *مع حمزة "Hamza ile beraber"* kaydı, İmam Hamza'nın da Ezrak gibi yalnızca şey' kelimesinde med yaptığına işaret etmek içindir. Hamza'nın diğer ikinci veçhi ise sekte'dir.

..... وَالْبَعْضُ مَدٌ لِحَفْزَةٍ فِي نَفْيٍ لَا كَلَامًا مَرْدٌ ١٠

Müellif, Verş'e dair med-i lîn bahsini bitirdikten sonra bir örnek üze-

⁷¹ Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/177.

⁷² Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 75; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/178.

⁷³ el-A'râf 7/22.

⁷⁴ el-A'râf 7/26.

⁷⁵ Ali Muhammed ed-Dabbâ', *İrşâdu'l-mürîd ilâ maksûdi'l-kasîd* (Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbü'l-Halebî, 1974), 51.

⁷⁶ Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/178.

rinden Hamza'nın özel olarak uzattığı medd-i tenzih ve medd-i tebrîe olarak ifade edilen nâfiye lâ'sının uzatılması bahsine geçmiştir. Hamza kıraatine göre cins isimler için kullanılan nâfiye lâ'mı iki vecih okunmaktadır. Birinci vecih diğer kıraat imamları gibi kasr miktarı uzatılarak okunmasıdır. İkinci vecih ise tevassut miktarı uzatılarak okunmasıdır.⁷⁷ Uzatmanın tûl miktarı değil de tevassut miktarı olması ise uzatma sebebinin manevi olmasından kaynaklıdır.⁷⁸ Hamza için medd-i tenzih veya medd-i tebrîe'nin bulunduğu yerlere örnek olarak ⁷⁹فِيهِ رَبِّ لَا رَيْبَ فِيهِ⁸⁰, ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ⁸¹ ve benzeri âyetler verilebilir.⁸²

İbnü'l-Cezerî hemzenin sebep olduğu medler bahsini bitirdikten sonra 11. beyit ve sonrasında ikinci sebebi med yani sükûnla oluşan med çeşitlerini vermiştir.

وَعَوَّ عَيْنٍ فَالثَّلَاثَةُ لَهُمْ	وَأَشْبَعُ الْمَدَّ لِسَاكِنِ لَزْمٍ	۱۱
..... طُولٌ	كَسَاكِنِ الْوَقْفِ وَفِي اللَّيْنِ يَنْقَلُ	۱۲

Sükûn, fer'î medlerin oluşumunda hemzeden sonra ikinci sebep olarak kabul edilir.⁸³ Harf-i medden sonra sükûn gelen yerlerde aslî med üzerine ziyade med yapılarak okunur. Ziyade meddin ne kadar olduğu ve farklı med seçeneklerinin olup olmadığı ise sükûnun lâzımî ve ârizî olarak çeşidine bağlı bir konudur. Çünkü her çeşidin sebep olduğu med diğerinden farklıdır.

İbnü'l-Cezerî beytin birinci dizesinde وَأَشْبَعُ الْمَدَّ لِسَاكِنِ لَزْمٍ “Sükûn-ı lâzım için meddi işbâ’ et!” diyerek harf-i medden sonra sükûn-ı lâzımın geldiği yerlerde med miktarının işbâ’ edildiğini ifade etmiştir. Bu veciz tarif أَنَحَاجَوِيّ، الضَّالِّينَ، örneğinde olduğu gibi hem kelimeyi; ن، ق، يس، ن، ق örneğinde olduğu gibi hem de harfleri kapsamaktadır. Bu hükmün tüm kıraat imamlarına göre olduğuna işaret etmek için de herhangi bir rumuz ve istisna kullanmamıştır. Dolayısıyla kıraat imamlarının tamamına göre medd-i lâzımın uzatma mer-tebesi tek vecih ve aynı olup o da işbâ’dır.⁸⁴

Beytin ikinci dizesinde وَنَحْوِ عَيْنِ فَالثَّلَاثَةُ لَهُمْ “ayn gibi, onlar için üç vardır” cümlesiyle lîn harfinden sonra sükûn-ı lâzımın geldiği yere işaret etmiş ve uzatma vecihlerinin üç olduğunu zikretmiştir. Kur’ân-ı Kerîm’de lîn harfinden sonra sükûn-ı lâzımın geldiği tek yer hurûf-ı mukattaadan⁸⁵ عَيْنٌ harfidir

⁷⁷ ed-Dabbâ’, el-Îdâe, 23; Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 127.

⁷⁸ Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/178.

⁷⁹ el-Bakara 2/2.

⁸⁰ Hûd 11/22.

⁸¹ er-Ra’d 13/11.

⁸² Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/178.

⁸³ Fırat, *Tecvid ve Kıraat İlmî Terimleri Sözlüğü*, 127.

⁸⁴ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/248-249.

⁸⁵ Söz konusu harfler kelimeyi oluştururken okudukları gibi değil kendi isimleriyle telaffuz edildiklerinden “bağımsız ve ayrı harfler” anlamında “hurûf-ı mukattaa” diye anılmıştır. bk. M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Hurûf-ı Mukattaa”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/401; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1998), 134.

ki o da iki yerde zikredilmektedir: İlki Meryem sûresinin başındaki كهيعص,⁸⁶ ikincisi ise Şûrâ sûresinin başındaki حم عسق âyetlerindedir.⁸⁷ Her iki yerde de عَيْن harfinin okunuşunda tüm kıraat imamlarına göre kasr, tevassut ve işbâ' olmak üzere üç vecih uzatmak caizdir.⁸⁸ Ancak Şâtibî yalnızca tûl ve tevassut vecihlerini zikretmiş, kasr vechini zikretmemiştir.⁸⁹

İbnü'l-Cezerî lâzımî sükûndan sonra ârızî sükûnun sebep olduğu med çeşitlerine ve hükümlerine değinmiştir. Sükûn-ı ârızdan önce harf-i med bulunursa medd-i ârız oluşur.⁹⁰ Örneğin, العالمين، الدين، نستعير vb. kelimelerin duruşlu okunuşları gibi. Sükûn-ı ârızdan önce lîn harfi bulunursa medd-i lîn olur.⁹¹ Örneğin، خوف، موت، البيت، اليوم vb. kelimelerin duruşlu halleri gibi. Sükûn-ı ârız gerek med harfinden sonra gelsin gerekse lîn harfinden sonra gelsin her ikisinde de tüm kıraat imamlarına göre üç vecih okunması caiz olup bu vecihler kasr, tavassut ve tûldur. Ancak İbnü'l-Cezerî يقول طول "uzatan azdır" diyerek de medd-i lîn'de tûl vechinin caiz olmakla beraber fazla kullanılmadığına işaret etmiştir.⁹²

İbnü'l-Cezerî med çeşitlerini ve kıraat imamlarına göre nasıl okunduklarını tek tek sıraladıktan sonra med bahsiyle alakalı önemli bir hususa değinerek med-kasr konusunu bitirmiştir. Müellifin oğlu Ahmed el-Cezerî "Bu konu, med bahsinde imam Şâtibî'nin değinmediği ama mutlaka bilinmesi gereken çok önemli bir meseledir." diyerek bu konuyu ilk ele alanın babası İbnü'l-Cezerî olduğuna dikkat çekmektedir.⁹³

..... وَأَقْوَى السَّبَبَيْنِ يَسْتَقِيلُ.....

.....

۱۲

Konunun özü, aynı anda aynı yerde iki farklı med sebebi bir araya geldiğinde ne yapılması gerektiğidir. Örneğin، آمين البيت derken aynı yerde aynı anda farklı iki sebebe binaen medd-i lâzım ve medd-i bedelin olması veya وَاثُوا أَبَاهُمْ örneğinde yine aynı yerde aynı anda farklı iki sebepten dolayı medd-i bedel ve medd-i munfasılın olması gibi. İbnü'l-Cezerî bu gibi yerlerde yapılması gerekeni ve hangi med ile amel edileceğini وَأَقْوَى السَّبَبَيْنِ يَسْتَقِيلُ "iki sebebin en güçlüsüyle amel et!" cümlesiyle ifade etmiştir. Yani bir kelimedede veya iki kelime arasında aynı anda iki farklı med sebebi bulunursa tüm kıraat imamlarına göre yapılması gereken şey bu med sebeplerinin güçlü olanı ile amel edilmesi, zayıf olanın ise ilgâ edilmesidir. Bu konuda kıraat

⁸⁶ Meryem 19/1.

⁸⁷ eş-Şûrâ 42/1-2.

⁸⁸ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 75; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/178.

⁸⁹ Şâtibî, *Hırzû'l-Emânî*, 15, İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 75; ed-Dabbâ', *İrşâdül-mürîd*, 50.

⁹⁰ Muhammed Mekki Nasr el-Cerîsî, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd fi ilmi't-tecvîd*, (Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1999), 154.

⁹¹ Muhammed Mekki, *Nihâyetü'l-kavli'l-müfîd*, 159.

⁹² Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 75.

⁹³ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibeti'n-neşr*, 75.

imamlarının icmâsı olup tamamının uygulaması aynıdır.⁹⁴ Örnek üzerinden anlatılacak olursa آمین kelimesinde harf-i medden önce hemzenin bulunmasıyla medd-i bedel oluşurken harf-i medden sonra Sükûn-ı lâzımın varlığından dolayı medd-i lâzım meydana gelmiştir. Medd-i lâzımın sebebi, medd-i bedelin sebebinden daha kuvvetli olduğundan medd-i lâzım ile amel edilerek işbâ' ile okunur ve medd-i bedel ilgâ edilerek kasr ve tevassut vecihleri uygulanmaz. Örnekten de anlaşılacağı üzere med çeşitleri med sebeplerine binaen kendi içerisinde hiyerarşik bir düzene sahiptir. Bazı kıraat ulemâsı med çeşitlerini kuvvet derecesine göre bir beyitte toplayarak şöyle ifade etmişlerdir:

أَقْوَى الْمُدُودِ لِأَزْمٍ فَمَا اتَّصَلَ *** فَعَارِضٌ قُدُوْا انْفِصَالٍ فَبَدَلٌ

"Medlerin en kuvvetlisi lâzımdır, sonra muttasıl, *** sonra âriz, sonra munfasıl en son da bedeldir."⁹⁵

İbnü'l-Cezerî med ve kasr konusunda son bir hususu daha zikrederek bu bahsi bitirmiştir.

وَبَقِيَ الْأَنْزُ أَوْ فَأَقْصَرُ أَحَبُّ

وَالْمَدُّ أَوْلَىٰ إِنَّ تَعَيَّرَ السَّبَبُ

۱۳

Son olarak zikrettiği mesele, sebab-i meddin herhangi bir şekilde değişime uğraması ile meddin kendisine etki edip etmemesidir ki meseleyi beyitle şu şekilde ifade eder: "sebeb değişir iz kalırsa med evladır, *** iz kalırsa kasr etmek uzatmaktan evladır." Değişime uğrayan sebab-i medden kasıt hemze ve sükûndur. Konuyu hemze üzerinden ele aldığımızda örneğin هؤلاء إن كنتم kelimeleri arasında iki hemze yan yana gelmiştir. Birinci hemze tahkîkli okunur ve medd-i muttasıl için sebeptir. Ama Kâlûn ve Bezzî rivayetlerine göre iki kelimedede iki hemze yan yana geldiği için birinci hemze değişime uğrar ve teshîl edilir. Ebû Amr kıraatına göre ise aynı yerde birinci hemze hazfedilerek okunur. Hemze teshîl edildiğinde her ne kadar değişime uğrasa da geride bir iz bıraktığından Kâlûn ve Bezzî için med daha evla iken, hemze hazfedildiğinde geriye hiçbir iz bırakmadığından kasr etmek daha evladır.⁹⁶

SONUÇ

İbnü'l-Cezerî'nin *Tayyibetü'n-Neşr* isimli eserinin med ve kasr bahsinin incelenmesi sonucunda görülmüştür ki müellif kendisi hakkında yazılan ve söylenen övgü ve şahitlikleri fazlasıyla hak etmektedir. Hayatı eserlerini tasdik ettiği gibi eserleri de hayatını tasdik etmektedir. Eserlerinden yalnızca biri olan *Tayyibetü'n-Neşr* onun bu ilimde ne denli derinleşmiş ve bu alanda söz sahibi olduğunu göstermektedir. Eserin *en-Neşr* gibi kıraat saha-

⁹⁴ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr*, 76; ed-Dimyâtî, *İthâfû fuzalâi'l-beşer*, 55-56.

⁹⁵ Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/181.

⁹⁶ Ahmed İbnü'l-Cezerî, *Şerhu tayyibetü'n-neşr*, 76; Muhaysin, *el-Hâdî*, 1/182-183.

sının baş tacı olan bir kaynağın manzum bir özeti olması ve birçok ihtilafı remizlerle ifade etmesi hiç şüphesiz müellifin bu konudaki engin ilmiyle beraber şiir ve edebiyatta da aynı şekilde çok ileri bir seviyede olduğunu göstermektedir.

İbnü'l-Cezerî, med ve kasr konusunda harf-i medlerin daha fazla uzatmasını sağlayan lafzî ve manevî sebepleri ve ilgili sebeplerden doğan med çeşitlerini zikretmiştir. Med çeşitlerini zikrederken her kıraat ve rivayetin med ölçülerini vererek aralarındaki farklılıklara ve med mertebelerine değinmiştir. Son olarak ise med çeşitlerinin kendi aralarında güçlü ve zayıf olarak hiyerarşik bir yapıya sahip olduğuna ve bunun neticesi olarak aynı anda aynı yerde iki farklı med çeşidi oluştuğunda nasıl okunması gerektiğine değinmiştir. Tüm bunları manzum ve veciz bir şekilde dile getirerek eşsiz bir eser bırakmıştır. Yazıldığı günden bugüne kadar her ne kadar *Tayyibe* üzerine şerh ve tahrirat çalışmaları yapılmış olsa da bu çalışmalar böylesi bir eser için yetersiz kalmaktadır. Eser, içeriği yönünden her bir bölümü müstakil bir kaynak olarak üzerinde çalışılmayı hak ettiği gibi farklı disiplinler açısından da ele alınarak incelenmeyi bekleyen bir eserdir.

KAYNAKÇA

- Ahmed el-Cezerî, Ebû Bekr b. Muhammd İbnü'l-Cezerî. *Şerhu tayyibeti'n-neşri f'l-kırââtî'l-aşr.* nşr. Muhammed Ali Beydûn. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Akaslan, Yaşar. *Tayyibetü'n-Neşr Şerhlerine Dair Bir İnceleme (Mûsâ Cârullah Örneği)*. Samsun: Ondokuz Mayıs Ü, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Akdemir, Mustafa Atilla. *Kıraat İlminde Tahrîrât Meselesi. Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2018), 83-111.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbnü'l-Cezerî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/551-557. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah. *Şerhu tayyibeti'n-neşri f'l-aşr.* Kazan: y.y., 1911.
- Birişik, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2004.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 12. Basım, 1998.
- Çetin, Abdurrahman. "et-Teysîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/57. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Hurûf-ı Mukattaa". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/401. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *el-İdâe fî beyâni usûli'l-kırâati*. thk. Abdulhamid Ahmed Hanefî. Kahire: y.y., 1938.
- Dabbâ', Ali Muhammed. *İrşâdu'l-mürîd ilâ maksûdi'l-kasîd*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbü'l-Halebî, 1974.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. b. Ömer. *Kitâbü't-teysîr f'l-kırââtî's-seb'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1996.
- Dimyâtî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdilgânî el-Bennâ. *İthâfû fuzalâi'l-beşer f'l-kırââtî'l-erbeate aşer*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Fırat, Yavuz. *Tecvîd ve Kıraat İlmi Terimler Sözlüğü*. İstanbul: Hacıveysizade İlim ve Kültür Vakfı, 2018.
- Haddâd, Muhammed b. Ali b. Halef el-Hüseynî. *el-Kavlû's-sedîd fî beyâni hükmi't-*

- tecvîd*. Kahire: Matbaatü Mustafa el-Bâbî'l-Halebî, 1349/1931.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *el-İmâm şemsüddin ibnü'l-cezerî fihris müellefâtihî ve-men terceme leh*. Dübey: Merkez Cuma el-Mâcid li's-Sekâfe ve't-Türâs, 1994.
- Hâfız, Muhammed Mutî'. *Şeyhu'l-kurrâ el-imâm Şemsüddîn İbnü'l-Cezerî*. Dimaşk: Dârü'l-Fıkr, 1995.
- Hamed, Gânim Kaddûrî. *Şerhu'l-mukaddimeti'l-cezeriyye*. Cidde: Merkezü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 2008.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ali. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstrasser. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ali. *en-Neşr fî'l-kırâati'l-aşr*. thk. Muhammed Ali Beydûn. 2 Cilt. Beyrût: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Ali. *Manzûmetü tayyibeti'n-neşr*. thk. Eymen Rüşdî Süveyd. Dimaşk: Mektebetü İbni'l-Cezerî, 2012.
- İbn Şüreyh, Ebû Abdillâh Muhammed er-Ruaynî el-İşbîlî. *el-Kâfi fî'l-kırâati's-seb'*. thk. Ahmed Mahmud Abdussemit'. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Kâdî, Abdulfettah Abdulğani. *el-Büdûrû'z-zâhira fî'l-kırâati'l-aşri'l-mütevâtira min tarîki's-şâtibiyye ve'd-dürra*. Kahire: Dârü's-Selâm, 5. Basım, 2011.
- Karataş, Şuayip. *İmam Ya'kûb Kıraatinin Özellikleri ve Delilleri*. Ankara: Sonçağ Akademi Yayınları, 2021.
- Kur'ân-ı Kerîm*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009.
- Madazlı, Ahmet. "İbn Şüreyh" *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/383. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Maşalı, Mehmet Emin. "Sarakustî, İsmail b. Halef". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 36/115. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*. Ankara: Otto Yay., 2020.
- Muhaysin, Muhammed Sâlim. *el-Hadî: Şerhu tayyibeti'n-neşr fî'l-kırâati'l-aşr ve'l-keşf an ileli'l-kırâati ve tevcîhihâ*. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Cil, 1997.
- Mushafu'l-Medîne*. Medine: Mücemme'u'l-Melik Fehd, 2000.
- Nasr el-Cerîsî, Muhammed Mekkî. *Nihâyetü'l-kavlî'l-müfîd fî ilmi't-tecvîd*. Kahire: Mektebetü's-Safâ, 1999.
- Neseffî, Ebü'l-Berakât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Medârikü't-tenzil ve hakâiku't-te'vîl*. thk. Yusuf Ali Bedîvî. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Nüveyrî, Ebü'l-Kâsım Muhammed b. Ali. *Şerhu Tayyibeti'n-neşr*. thk. Mecdî Muhammed Sürûr Sa'd Beslûm. 2. Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002.
- Öge, Ali. "Tahrîrât İlmine Katkısı Bağlamında Ali el-Mansûrî ve Tahrîrât-Turuk Adlı Eseri". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (2020), 33-63.
- Pâlûvî, Hâmid b. Hâce Abdulfettâh. *Zübdetü'l-irfân fî vücûhi'l-Kur'ân*. İstanbul: Âsitâne, ts.
- Şâtibî, Kâsım b. Fîrruh b. Halef er-Ruaynî. *Hırzû'l-emânî ve vechü't-tehânî fî'l-kırâati's-seb'i*. Tantâ: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1992.
- Temel, Nihat. *Kırâat ve Tecvîd İstulahları*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2018.
- Tomar, Cengiz. "Dimaşk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/320-325. İstanbul: 2010.
- Yüksel, Ali Osman. *İbn Cezerî ve Tayyibetü'n-Neşr*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1996.
- Zemahşerî, Cârullâh Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf 'an hakâiki gavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*. thk. Âdil Ahmed Abdulmevcud - Ali Muhammed Muavvad. 6 Cilt. Riyâd: Mektebetü Abîkân, 1998.

⚖ Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

👤 Yazar(lar) / Author(s): Mustafa Aksoy (MA), Murat Akkuş (MA),

💰 Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

📄 Yazar Katkıları / Author Contributions:

Çalışmanın Tasarlanması / Conceiving the Study : MA (%50), MA (%50)
Veri Toplanması / Data Collection : MA (%50), MA (%50)
Veri Analizi / Data Analysis : MA (%50), MA (%50)
Yazım / Writing up : MA (%50), MA (%50)
Gönderim ve Revizyon / Submission and Revision : MA (%50), MA (%50)

↔ Çıkar Çatışması / Conflict of Interests: Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 20 • aralık / december 2023 • 367-392
ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1405276

KUR'AN'I TERCÜME EDEN GAYRİMÜSLİM KADINLAR VE TERCÜMELERİ

Non-Muslim Women who Translated the Qur'an and Their Translations

Hidayet AYDAR

Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye orcid.org/03a5qrr21

Prof. Dr., İstanbul University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye

✉ hidayet@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-7563-5073>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 28.07.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 25.09.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Aydar, Hidayet. "Kur'an'ı Tercüme Eden Gayrimüslim Kadınlar ve Tercümeleri". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 367-392. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405276>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'AN'I TERCÜME EDEN GAYRİMÜSLİM KADINLAR VE TERCÜMELERİ

Öz

Gayrimüslimlerin Kur'an-ı Kerim'i tercüme çalışmaları oldukça eskilere gitmektedir. Bir gayrimüslim tarafından yapılan ilk tam Kur'an tercümesi 1141-1142 yıllarına tekabül etmektedir. Bundan sonra aşağı-yukarı beş yüz yıl ikinci bir Kur'an tercümesi yok ise de bilhassa on altıncı asırdan itibaren yeniden Kur'an'ı tercüme faaliyetleri başlamıştır. 2000'li yıllara kadar bütün dünyada, özellikle Batı'da gayrimüslimler tarafından çok sayıda Kur'an tercümesi yapılmıştır. Gayrimüslim olduğu halde Kur'an'ı çevirenler arasında kadınlar da bulunmaktadır. Bu çalışmada Müslüman olmadığı halde Kur'an'ı tercüme eden kadınlar ve yapmış oldukları çeviriler üzerinde durulmaktadır. Makalede gayrimüslim kadınların yapmış olduğu çevirilerin tanıtımının yanı sıra bunları yapan kadınlar hakkında da bazı bilgiler verilmektedir. Yine elde edebildiğimiz bilgiler muvacehesinde söz konusu gayrimüslim kadınların Kur'an'ı tercüme etmeye niçin ihtiyaç duydukları, tercümelerinde muhatap aldıkları kitleler, yaptıkları çeviride takip ettikleri yöntem, tercümelerinin kaynakları, tercümelerinde herhangi bir tahrif yapıp yapmadıkları, tercümelerinin meydana getirdiği etki, bu tercümelerin günümüzde tedavülde olup olmadıkları gibi hususlar da irdelenmektedir. Kur'an'ı tercüme etmiş olan bütün kadınları ele almak, bir makalenin sınırlarını aşacağından, burada sadece gayrimüslim kadınların tercümeleri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'an, Tercüme, Gayrimüslim Kadınlar, Kur'an Tercümeleri.

Non-Muslim Women who Translated the Qur'an and Their Translations

Abstract

Non-Muslims' efforts to translate the Holy Qur'an go back a long way. The first complete translation of the Qur'an by a non-Muslim was made in 1141-1142. Although there was no second translation of the Qur'an for approximately five hundred years after this, activities to translate the Qur'an started again, especially from the sixteenth century onwards. Until the 2000s, many translations of the Qur'an were made by non-Muslims all over the world, mostly in the West. There are also women who translated the Qur'an even though they are non-Muslims. This study focuses on these women and their translations. In addition to introducing the translations of non-Muslim women, the article also provides some information about the women who made them. Furthermore, based on the information obtained, the topics that are discussed in this study are as follows; the reason why these non-Muslim women needed to translate the Qur'an, the audiences they addressed in their translations, the method they followed in their translations, the sources of their translations, the impact of their translations, whether they made any distortions in their translations and whether these translations are in circulation today. Since it would be beyond the scope of an article to discuss all the women who have translated the Qur'an, only the translations of non-Muslim women are dealt with.

Keywords: Tafsir, Qur'an, Translation, Non-Muslim Women, Qur'an Translations.

GİRİŞ

Kur'an'da başta Yahudiler ve Hristiyanlar olmak üzere farklı din mensuplarına yönelik çok sayıda hitap bulunmaktadır. Bu hitapların muhataplarına uygun bir dille tebliğ edilmesi, muhataplar tarafından okunup anlaşılması çok önemlidir. Bu kapsamda Hz. Peygamber de kendi döneminde daha ziyade müşriklere, bunun yanında zaman zaman Yahudi ve Hristiyanlara, kendileriyle ilgili âyetleri okumuş, bu âyetler üzerinde tedebbür etmelerine fırsat vermiştir. Hz. Peygamber'in ve yaşadığı asrın üzerinden yüzyıllar

geçtikten ve Müslümanlar, Hristiyanların ve diğer dinlere mensup insanların yaşadığı bölgeleri hakimiyetleri altına aldıktan sonra buralarda bulunan insanlarla zaman zaman bazı dinî konuları görüşüp tartışmışlardır. Öte yandan kısa bir süre içinde bir ucu Çin Seddine diğer ucu Atlas Okyanusuna dayanan İslâm'ı daha yakından tanımak, İslâm'ın kutsal kitabı olan Kur'an'ın muhtevasına vakıf olmak da gayrimüslimlerin dikkatini celbeden hususlardan olmuştur. Kur'an'da sözü edilen bazı hususların Tevrat ve İncil'de de aynen veya benzer bir şekilde geçmesi, dolayısıyla Kur'an ve Kitab-ı Mukaddes arasındaki münasebetin tespiti ve boyutu gibi konular da Batılı araştırmacıların ilgisini çekmiştir. Bütün bunlar ve daha başka nedenlerden dolayı gayrimüslimler erken dönemlerde Kur'an'ı kendi dillerine çevirmeye çalışmışlardır. 1141-1142'li yıllarda başlayan gayrimüslimler tarafından Kur'an'ı tercüme hareketi günümüze kadar süre gelmiştir. Yaptığımız araştırmalara göre yaklaşık sekiz yüz yıl süren bu zaman zarfında Kur'an'ı hep gayrimüslim erkekler tercüme etmişlerdir. Bizim tespitimize göre ancak 1950'li yıllardan itibaren gayrimüslim kadınlar Kur'an'ı tercüme etme işinde görev almaya başlamışlardır. Araştırmalarımız çerçevesinde ilk olarak Yunanlı bir hanım tarafından başlatıldığını gördüğümüz Kur'an'ın hanımlar tarafından tercümesi hareketinin son örneğine 2011 yılında şahit olmaktadır. Bundan sonra da bazı çalışmaların yapılmış olması muhtemeldir; ancak biz sadece burada zikrettiklerimizi tespit edebildik. Şayet burada belirtilen tarihten önce gayrimüslim hanımlar tarafından yapılmış başka tercüme hareketleri tespit edilirse; yine burada yer verdiklerimizin dışında daha başka bazı tercüme hareketlerinin var olduğu ortaya çıkarsa bunları da ileride yapacağımız çalışmalara katarak konuyu daha da zenginleştirmiş olacağız.

Kadınların yapmış olduğu bu çalışmalarını tanıtan, değerlendiren, yorumlayan çalışmalar oldukça azdır. "Kur'an'ı Tercüme Etmiş Olan Müslüman Hanımlar"¹ adındaki bir makalede Kur'an'ı tercüme etmiş olan Müslüman hanımlar tanıtılmıştır. Kur'an'ı tercüme etmiş olan mühtedi Müslüman hanımlara dair bir çalışma planımız da vardır ve bunu da bir makale kapsamında yayımlamak niyetindeyiz. Bunların dışında Rim Hassen tarafından hazırlanmış olan *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* adlı doktora tezi² ve yine bu hanıma ait olan "From a Slave to a Translator: Conflicts and Mediation in Fatma-Zaïda's Translation of the Quran",³ "Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil

¹ Hidayet Aydar, "Kur'an'ı Tercüme Etmiş Olan Müslüman Hanımlar", *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2022), 285-315.

² Rim Hassen, *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* (Coventry: University of Warwick, Doktora Tezi, 2012), 66-175.

³ Rim Hassen, "From a Slave to a Translator: Conflicts and Mediation in Fatma-Zaïda's Translation of the Quran", *Literary Translation and Cultural Mediators in "Peripheral" Cultures*, ed. Diana Roig-Sanz - Reine Meylaerts (Cham: Springer International Publishing, 2018), 211-234.

Vasıtasıyla “Cinsiyet Dengesini” Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar” adıyla Türkçeye tercüme edilmiş olan⁴ “English Translation of the Quran by Women: The Challenges of “Gender Balance” in and Through Language”⁵ adlı çalışmalarda da bazı hanımların Kur’an tercümelemleri değerdendirilmiştir. Hidayet Aydar’ın yazmış olduğu “Kur’an-ı Kerim’i Tercüme Eden Bir Cariye: Fatma Zaida (ö. 1861’den Sonra) ve “L’Alkoran Le Livre Par Excellence” Adlı Eseri”⁶ adlı çalışması da burada zikredilmesi gereken bir eserdir. Ancak bu da mühtedi Müslüman bir hanıma ait bir tercümedir. Sema Üstün Külünk’ün “The uncharted experience of women translators of the Qur’an in Turkey”⁷ ile Yazid Haroun’a ait “When women and men collaborate to translate the Qur’an: An ‘interactive’ approach”⁸ adlı çalışmaları da burada hatırlanmalıdır. “Women Contributions in Translating Islamic Books: A Criticaltextual Translational Analysis” adlı ortak makale çalışmasında da Aisha Bewely, Laleh Mehree Bakhtiar, Amatul Rahman Omar, Tahereh Saffarzadeh, Martha Schulte- Nafeh, Maria Massi Dakake adlı hanımların Kur’an tercümelemleriyle ilgili bazı bilgiler verilmiş ve çeşitli değerdendirmeler yapılmıştır.⁹ Bunların dışında kadınların Kur’an tercümelemlerini işleyen bir çalışma bulamadık. Burada ele alacağımız konu, yani gayrimüslim hanımların yapmış olduğu Kur’an çevirileri konusu hanımların yapmış olduğu Kur’an tercümelemleri olması hasebiyle bir yönü itibariyle burada zikrettiğimiz çalışmalara benziyorsa da sadece gayrimüslim kadınların tercümelemlerini işliyor olması yönüyle farklılık arz etmektedir. Bu açıdan da çalışma özgünlük taşımaktadır.

Çalışmada farklı dillerde yapılmış Kur’an tercümelemlerinin işleneceği açıktır. Bu dillerin hepsine vâkıf olup buna göre bunları orijinal dilinden takip edip incelemek arzu edilen bir husus olmakla birlikte, bunun çok zor bir durum olduğu izahıtan varestedir. O yüzden burada sözü edilecek tercümelemler mümkün olduğunca kendi aslı dillerinden takip edilmeye çalışılacaktır fakat dillerine hâkim olunmayan tercümelemler hakkında ikinci el çalışmalardan istifade edilecektir. Ayrıca bu dilleri bilen bazı tanıdıklardan yar-

⁴ Rim Hassen, “Kur’ân’ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla ‘Cinsiyet Dengesini’ Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar”, çev. Feyza Çelik, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2020), 632-652.

⁵ Rim Hassen, “English Translation of the Quran by Women: The Challenges of ‘Gender Balance’ in and Through Language”, *MonTI. Monografias de Traducción e Interpretación* 3 (2011), 213-229.

⁶ Hidayet Aydar, “Kur’an-ı Kerim’i Tercüme Eden Bir Cariye: Fatma Zaida (v. 1861’den Sonra) ve ‘L’Alkoran Le Livre Par Excellence’ Adlı Eseri”, *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 20 (2022), 293-326.

⁷ Sema Üstün Külünk, “The uncharted experience of women translators of the Qur’an in Turkey”, *Parallèles* 34/1 (2022), 142-150.

⁸ Yazid Haroun, “When women and men collaborate to translate the Qur’an: An ‘interactive’ approach”, *Parallèles* 34/1 (2022), 184-189.

⁹ Shair Ali Khan vd., “Women Contributions in Translating Islamic Books: A Criticaltextual Translational Analysis”, *Palarch’s Journal Of Archaeology Of Egypt/Egyptology* 18/8 (2021), 5005-5015.

dım talep edilecektir. Yanı sıra bilhassa web sitelerinden yararlanılırken google'in otomatik olarak sayfayı Türkçeye tercüme etme hizmetinden istifade edilecektir; bunun mümkün olmadığı durumlarda ilgili metni kopyalayıp ya da bizzat yazarak google translate veya deepl.com programlarını kullanarak Türkçeye tercümesi temin edilecektir.

Burada imkânlar ölçüsünde mütercim ve tercümesi hakkında bilgiler sunulacaktır. Ancak bazı mütercimler meşhur olmadıkları ve/veya kendileriyle ilgili çalışmalar yapılmadığı, kendileri de hayat hikâyeleriyle ilgili bir şey paylaşmadıkları için haklarında bilgiye ulaşmak bazan çok zor olabilmektedir. Bu konuda internet, ilgili ülkede bulunan tanıdıklardan yardım istemek gibi elden gelen bütün olanaklar ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bununla birlikte yine de bazıları hakkında kâfi derecede bilgi sunmak mümkün olmayabilir.

Makalede gayrimüslim hanımların yapmış olduğu çevirilerin tanıtımının yanı sıra bu hanımların Kur'an'ı tercüme etmeye niçin ihtiyaç duydukları, tercümelerini kimleri nazara alarak yaptıkları, çevirilerinde takip ettikleri yöntem, tercümelerinde yararlandıkları kaynaklar, tercüme yaparken bir tahrife yeltenip yeltenmedikleri de elde edilen bilgiler çerçevesinde işlenecektir. Tercümelerinin bugün kendi kamuoylarında kullanılıp kullanılmadığı, hitap ettikleri kitle üzerinde bir etki meydana getirip getirmediği de ele alınacaktır.

Bu çalışmayı ilgili akademiyanın ve genel olarak kamuoyumuzun gayrimüslim hanımların yapmış oldukları Kur'an tercümelerinden haberdar olmasının faydalı olacağına inandığımız için hazırladık. Bu maksatla gayrimüslim hanımların Kur'an tercümeleri hakkında bazı önbilgiler vermek, bunlara dair genel malumat sunmakla iktifa edilecek; daha fazla bilgi verilme cihetine gidilmeyecektir. Bunlar ileride bu konuda yapılacak çalışmalara bırakılacaktır. Bununla birlikte zaman zaman bazı örnekler üzerinden kısa değerlendirmeler yapılacaktır.

Makalede gayrimüslim hanımların Kur'an tercümeleri, yapılmış oldukları yıl esas alınarak kronolojik bir sıralamayla verilecektir.

1. KUR'AN'I TERCÜME ETMİŞ OLAN GAYRİMÜSLİM HANIMLAR

Tarih boyunca yapılmış Kur'an tercümelerinin sayıları üzerinde duran bir çalışmada 2020 yılına kadar bütün dünya dillerinde 1626 adet tam Kur'an tercümesinin yapıldığı tespit edilmiştir. Bunları yapanlar ekek ve kadın olmalarına göre tasnif edildiğinde 49 kadının Kur'an'ın tercümesi işinde görev aldığı görülür.¹⁰ İlk dönemlerde yapılmış olan bütün tercümeleler erkeklere aittir. İlk kez 1861 yılında Fatma Zaida adlı bir hanımın

¹⁰ Hidayet Aydar, "Dünya Dillerindeki Kur'an Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme", *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 64-65.

Kur'an'ı Fransızcaya tercüme ettiğine şahit oluyoruz.¹¹ Bu tarihten itibaren 1950'li yıllara kadar yani yüz yıllık bir dönemde hanımlara ait başka bir Kur'an tercümesi bulamadık. 1950'li yıllara geldiğimizde mühtedi bir Müslüman Hanım olan Nasirah Zimmerman'ın tercümesini görüyoruz. Bundan sonra gayrimüslim hanımların tercümeleri mevzubahis olabilmektedir. Şimdi bu tercümeleri kronolojik olarak tanıtmak istiyoruz.

1.1. Minas Zoğrafou - Meranajou (Μίνας Ζωγράφου - Μεραναίου) ve To Koranion (Το Κοράνιο) Adlı Yunanca Tercümesi

Bugün itibariyle ondan fazla tercümenin olduğu Yunancaya Kur'an'ın tercümesi tarihi oldukça erken dönemlere kadar gitmektedir.¹² Hatta bunu Yuhanna ed-Dımaşkî (ö. 131/749) ve İslâm hakkında bazı yazılar yazmış olan Bizans ilahiyatçısı Niketas Byzantios'a (ö. 9. asır) kadar götürmek mümkündür.¹³ Yunanlı mütercimler hem ataları olan bu polemikçi kişiler hem de diğer Avrupalı meslektaşları gibi oryantalist bir bakış açısıyla¹⁴ Kur'an tercümesine yaklaşmışlardır. Bunların muhtevaları incelendiğinde Yunan kamuoyunda Kur'an'a ve İslâm dinine karşı negatif bir anlayış geliştirmeyi istihdaf ettikleri anlaşılmaktadır.

Yunanca yapılan tercümeler arasında bayanların çevirileri dikkat çekmektedir. Bunun ilk örneğini Minas Zoğrafou-Meranajou'da (ö. 1989) görüyoruz. Annesi ve babası İzmir'de doğup büyümüş olan Minas, 1928 yılında dünyaya gelmiştir. Önce ilahiyat eğitimi, ardından Atina Üniversitesi Felsefe bölümünü okuyup oradan mezun olmuştur. İngiltere'de Birmingham Üniversitesinde filoloji alanında doktora yapmıştır. Daha sonra tercüme işi ve gazetecilikle uğraşmış 10 civarında önemli eseri Yunancaya çevirmiştir.

¹¹ Fatma Zaida, *L'Alkoran: Le Livre Par Excellence* (Lisbonne: Imprimerie de la Société Typographique Franco-Portuga, 1861); Rim Hassen - Adriana Şerban, "Translation of Religious Writings", *An Encyclopedia of Practical Translation and Interpretation*, ed. Chan Sin-Wai (Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2018), 335.

¹² Christian HÖGEL, "An early anonymous Greek translation of the Qur'an The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio [Una traducción griega anónima temprana del Corán. Los fragmentos de la Refutatio de Nicetas de Bizancio y la Abjuratio anónima]", *Collectanea Christiana Orientalia* 7 (2010), 65-71; Manolis Ulbricht, "Et-Tercemetu'l-ûlâ li'l-Kur'âni'l-Kerîm 8/9 m. Fî sicâli Nikitas el-Bizansi (el-Karn 9 m.) maa'l-İslâm b'ismi Tefnîdu'l-Kur'ân", *Chronos Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 25 (2012), 33-58; Tareq Radwan, *Tercemetu maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-lügati'l-Yünâniyye beyne muavvikâti'l-hitâb el-istişrâkî ve darûrât hatmiyye el-ma'rûfe...* (Mısır: Camiatu'l-Ezher, 2018), 37-57; Hekmatollah Molla Salehi - Sofia A Koutlaki, "Quranic Translation in Greek: Challenges and Opportunities" (2014), 5-6.

¹³ Târik Mansûr - Nehâ Abdu'l-Al Sâlim, "el-Bizantiyyûn ve Tercemetu'l-Kur'ân'l-Kerîm ile'l-Yünâniyye fi'l-Karni't-Tâsi' el-Milâdi: el-cüz' es-Selâsûn Nemûzecen", *Journal of Medieval and Islamic History* 8 (2014 2013), 83-124.

¹⁴ İbrahim Avd, *el-Musteşrikûn ve'l-Kur'ân dirâse li tercemâti neferin mine'l-musteşrikîn el-Fransiyyîn ve ârâihim fihi* (Kâhire: Mektebetu Zehrâ, 2003), 9-262; Muhammed Emin Hasen Muhammed Benî Âmir, *el-Musteşrikûn ve'l-Kur'ân* (Ürdün: Dârü'l-emel, 2003), 122-561.

1989 veya 1990 yılında Atina'da ölmüştür.¹⁵ Bu Hanım hakkında bundan başka bilgi temin edemedik. Kur'an çevirisi 1958'de Darema yayınları arasında neşredilmiştir.¹⁶

Minas Zoğrafou'nun tercümesi Kur'an'ın aslından değil, Avrupada yapılmış tercümelerinden yararlanılarak yapılmıştır, o yüzden Avrupa'da yapılan tercümelereki hata ve yanlışların neredeyse tamamı bu tercümede de bulunmaktadır.¹⁷ Minas, yaptığı tercümenin kapağının üst kısmına "Muhammed" ismini yazmış, ortaya da Kur'an yazmış; böyle yapmakla okuyucuya Muhammed'in Kur'an'ın müellifi olduğunu; ayrıca yaptığı tercümeyle sadece "To Kopávi" (Kur'an) diye isimlendirmekle de, yaptığı Kur'an'ın tamamını yansıtan bir eser olduğunu ima ve ihsas etmek istemiştir.¹⁸ Minas, tercümesinde Mushaf sıralamasını esas almışsa da sûrelerin dizilişinde ve âyetlerin sıralanmasında titizlik göstermemiş,¹⁹ bunların yerlerini karıştırmıştır.²⁰

Zoğrafou tercümesinde Nisâ sûresinin başındaki (يا أيها الناس) (Ey insanlar) ifadesini, Yunancada ölümler anlamına gelen "thinitoi" ile karşılamıştır. Tercümesinde sûrenin başındaki "ey" nidasını kullanmadığı için sûre "Ölümler..." diye başlamıştır.²¹

Yine Zoğrafou, İhlas sûresindeki "ahad" kelimesini, "enotita" ile tercüme etmiştir. Enotita, birlik anlamını ifade etse de tek olma, yegâne olma, tevhid anlamındaki birliği değil, iki veya daha fazla unsurun bir araya gelmesiyle oluşan birliği ifade etmektedir. Yine tevhidin Yunancada "monothia, monotheismos" şeklinde karşılığı bulunduğu halde o, enotitayı kullanmayı tercih etmiştir. Bu ifade, doğal olarak Hristiyanlıktaki teslis inancıyla oluşan birliği tedai etmektedir.²² Tercümede daha başka birçok hata vardır.²³ Mina Zoğrafou'nun tercümesinin, ilk baskıdan sonra yeniden basıldığına dair bir bilgi tespit edemedik. Anlaşıldığı kadarıyla eser bugün kullanımda olmayan tercümelerdendir.

¹⁵ "ΛΑΜΠΟΡΓΚΙΝΙ: ΜΙΝΑ ΖΩΓΡΑΦΟΥ... Ένας θρόλος του βιβλίου... ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΡΙΑ ΟΛΚΗΣ... και όχι μόνο...", ΛΑΜΠΟΡΓΚΙΝΙ (blog), 2020; "Μίνα Ζωγράφου-Μεραναίου", *Online Compendium των ελληνογερμανικών διασταυρώσεων* (Erişim 04 Temmuz 2022).

¹⁶ "Κοράνιο", *Βικιπαίδεια*, 13 Şubat 2022.

¹⁷ Cihad Bilal Halil, *Medresetu'l-İstisrak el-Yûnâniyye ev Nazratuhâ fi'd-Dirâsâti's-Şer'iyye el-İslâmiyye Hilâle Karneyn et-Tasi' Aşer ve'l-İşrîn el-Milâdiyeyn Dirâse Tahfîliyye Nakdiyye* (Medine: Câmiatü'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1423), 120; Radwan, *Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 205.

¹⁸ Radwan, *Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 48.

¹⁹ Halil, *Medresetu'l-İstisrak el-Yûnâniyye ev Nazratuhâ fi'd-Dirâsâti's-Şer'iyye el-İslâmiyye Hilâle Karneyn et-Tasi' Aşer ve'l-İşrîn el-Milâdiyeyn Dirâse Tahfîliyye Nakdiyye*, 120.

²⁰ Radwan, *Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 205.

²¹ Hidayet Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi* (İstanbul: Yeni Zamanlar Yay., 2014), 314.

²² Aydar, *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*, 314-315.

²³ Ali Nûr, "et-Tercemetü'l-Yûnâniyye li Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm", *en-Nedevetü'l-Alemîyye Havle Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: IRCICA Yayınları, 1395), 214-216.

1.2. Denise Masson ve *Le Coran* Adlı Fransızca Tercümesi

Tespitlerimize göre Kur'an'ı tercüme eden ikinci gayrimüslim bayan, Denise Masson (ö. 1994) adındaki Fransız hanımdır. Onun tercümesinden yüzyıl önce Fatma Zaida adında mühtedi Müslüman bir hanım Kur'an-ı Kerim'i Fransızcaya tercüme etmiş ve Lisbon'da neşretmişti.²⁴ 1901 yılında Paris'te doğan Denise Masson, 10 yaşlarındaiken ailesiyle Cezayir'e taşınmış ve uzun süre o bölgede kalmıştır.²⁵ 1929 yılında da Mağrib'e geçmiştir. Başta sağlık sektörü olmak üzere muhtelif alanlarda çalışmış, geleneksel Mağrib müziğiyle ilgilenmiştir. Masson, Arapçaya ve Fas'ta konuşulan yerel lehçelere vakıftır;²⁶ çoğunluğu dinî konularla ilgili olmak üzere muhtelif kitaplar yazmıştır.²⁷ Bizim için burada önemli olan 1967 yılında Paris'te neşredilen *Le Coran* adlı Fransızca Kur'an tercümesidir.

Masson uzun yıllar Tevrat, İncil ve Kur'an arasında mukayeseli çalışmalar yapmıştır. Sonra bu çalışmalarını Kur'an'ı tercüme etmeye teksif etmiştir. *Le Coran* adlı tercümesi böyle vücut bulmuştur. 30 yıla yakın bir süre emek verdiği tercümesi, büyük ilgi görmüş; takdir edenler yanında eleştirilenler de olmuştur. Dilinin diğer Fransızca tercümelere göre daha kolay olduğu söylenen eser, Kur'an lafızlarını eksik ve yanlış çevirmekle, eserin ismini, tercüme olduğunu hissettirecek herhangi bir ifade kullanmadan sadece *Le Coran* diye koymasının yanlış olmasıyla ve daha içinde başka birçok eksiklik bulundurmasıyla tenkit edilmiştir.²⁸ Tercümede dikkat çeken hususlardan bir diğeri mütercimın adını sadece D. harfiyle göstermesidir. Bununla sanki ismini gizlemiş, bayan olduğunun bilinmesini istememiş gibi bir intiba uyandırmıştır.²⁹ İslâm ile ilgili muhtelif eserler yazmış olan D. Masson, 1994 yılında Merakeş'te vefat etmiştir.³⁰

Masson, *Le Coran* (Kur'an) adlı tercümesinin başında vahiy, Hz. Peygamber'in doğup yaşadığı 6 ve 7. asır, Hz. Peygamber ve hayatı, Kur'an ve benzeri konularda oryantalist bakış açısıyla³¹ içinde bazı haritaların da olduğu uzun uzun bilgiler vermiştir.³² Ayrıca önemli gördüğü bazı kavram-

²⁴ Aydar, "Kur'an-ı Kerim'i Tercüme Eden Bir Cariye:", 293-326.

²⁵ Hevârî Gazâlî, *Denise Masson* (Dârü'l-Beydâ: el-Merkezu'-Sakâfi li'l-Kitâb, 2019), 15-26.

²⁶ Gazâlî, *Denise Masson*, 26-49.

²⁷ Gazâlî, *Denise Masson*, 50-61.

²⁸ Gazâlî, *Denise Masson*, 62-95; Seriser Muleyke, *Tercemetu maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm inde Denise Masson -Dirâse tatbikiyye-* (Cezayir: Câmiatu Vehrân, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 145-182; Fethullah Muhammed, *et-Tercemât el-İstişrâkiyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm dirâse li tercemetey Regis Balcher ve Jacque Berque li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-Fransiyye* (Cezayir: Câmiatu'l-Ceylâfi Liyabus-Sidi Belabas, Doktora Tezi, 2015), 1-450.

²⁹ Gazâlî, *Denise Masson*, 96-98.

³⁰ Gazâlî, *Denise Masson*, 110-111; Hassen, *English Translations of the Quran by Women*, 159-160.

³¹ Ömer b. İbrahim Ridvan, *Ârâu'l-musteşrikîne havle'l-Kur'âni'l-Kerîm ve tefsirihi dirâse ve nakd* (Riyâd: Dârü't-Tiybe, ts.), 99-237; Muhammed Salih Bundâk, *el-Musteşrikûn ve tercemetü'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrût: Dârü'l-Âfâk, 1980), 87-110.

³² D. Masson, *Le Coran*, (Paris: Bibliotheque de la Pleiade, ts), 17-91.

ları “remarques generales concernant la traduction” (çeviri hakkında genel açıklamalar) başlığıyla alfabetik olarak dizip açıklamıştır.³³ Besmeleyi “Allah’ın adıyla: Merhamet eden, Rahim olan O’dur” şeklinde çevrilebilecek olan şu ifadeyle tercüme etmiştir: “Au nom de Dieu: celui qui fait miséricorde, le Miséricordieux.” Masson, Fatihâ sûresini La Fatiha diye vermişken, diğer pek çok sûrenin adını Fransızcaya tercüme ederek;³⁴ mesela Bakara sûresini, inek anlamında “la vache” diye vermiştir. A’râf sûresi 157 ve 158. âyetlerde geçen (النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ) ifadesini “le prophète des infidèles”³⁵ yani “kafirlerin peygamberi” diye tercüme etmiştir. Daha başka pek çok oryantalist Kur’an mütercimi de buna benzer çeviri yapmışlardır. Bununla, Hz. Muhammed’in okuma-yazma bildiğini, önceki kutsal metinleri okuyup onlardan yararlanarak bu kitabı oluşturduğunu ihsas ettirmek istemişlerdir. Eserde daha pek çok hata mevcuttur.³⁶

Masson’un bu çevirisi, Lübnan’da bulunan Dârü’l-Kitâb el-Lübânî’nin sahibi tarafından Lübnan’da Fransızca konuşanlar için yeniden basılmak istenmiştir. Bunun için dönemin en önemli Lübnanlı sünnî âlimlerinden biri olan Dr. Subhî es-Salih (ö. 1986) ile görüşülüp anlaşılmıştır. Bunun üzerine Subhî es-Salih eseri yeniden elden geçirmiş; kendine göre tespit ettiği hataları düzeltmiştir, adeta esere, islâmî bir libas giydirmiştir. Eserin Fransızca kapağında, çevirinin ‘D’ye ait olduğu belirtilmiştir. Eserin üstünde ise Dr. Subhî el-Salih tarafından revize edildiği yazılmıştır. Kitabın Arapça bölümlerinde, Masson’un adı hiçbir yerde bulunmazken, yalnızca Subhî es-Salih’in katkısından bahsedilmiştir. Hem Arapça hem de Fransızca kapak sayfalarında da es-Salih öne çıkarılmıştır. Masson’un adı yalnızca kitabın içindeki Fransızca bölümlerde yer almıştır.

Çeviriye yapılan diğer bir müdahale, Masson’un uzun önsözünün, çevirisinde yaptığı anlamsal seçimlerle ilgili birkaç sayfa haricinde Lübnan basısında önemli ölçüde kısaltılmış olmasıdır. En önemlisi, tarihsel koşullara ve İncil’deki paralelliklere yaptığı çok sayıda referans çıkarılmıştır.³⁷

Subhî es-Salih tercümenin özünde de bazı değişiklikler yapmıştır. Mesele yukarıda geçtiği üzere Kur’an’da Hz. Muhammed için kullanılan *en-nebî el-ummî* ifadesi, Masson tarafından “le prophète des infidèles” yani “kafirlerin peygamberi” diye tercüme edilmişken, Subhî es-Salih bunu “le prophète qui ne sait ni lire ni écrire” yani “okuma yazma bilmeyen peygamber” olarak

³³ D. Masson, *Le Coran*, 97-115.

³⁴ Bahşâşi Yasmin, *Tercemetü Maânî ve’-d-Dilâlât Esmâu Suverî’l-Kur’âniyye mine’l-Luğati’l-Arabiyye ile’l-Luğati’l-Fransiyye Tercemâtu Kazmirsky, Masson ve Haidullah Enmûzecen -Dirâde Mukârene-* (Kasantîna: Câmiatu’l-İhva Mentuûrî, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 57-62.

³⁵ Denise Masson, *Le Coran* (Paris: Bibliotheque de la Pleiade, ts.), 204.

³⁶ Muleyke, *Tercemetu maânî’l-Kur’âni’l-Kerîm inde Denise Masson -Dirâse tatbikiyye-*, 159-182.

³⁷ Johanna Pink, “Qur’an Translation Of The Week #68: Islamicising A Non-Muslim’s Qur’an Translation: From Paris To Beirut (And Back?)”, *GloQur The Global Qur’an* (2021).

değiştirmiştir. Tercümede buna benzer daha başka bazı müdahaleler de olmuştur.³⁸ Masson'un tercümesinin orijinal hali Fransa'da kullanıldığı gibi Subhi Salih'in elden geçirip yeniden bastığı nüshası da Fransızca konuşan Müslüman memleketlerde bulunabilmektedir.

1.3. Lena Milili (Λένια Μιλιλί) ve Kur'an (Κοράνι) Adlı Yunanca Tercümesi

Minas Zoğrafou-Meranajou'nun tercümesinden sonra bir hanım tarafından yapılmış olan diğer bir Yunanca Kur'an çevirisi 1980'de 488 sayfa olarak Atina'da Cactus yayınlarından çıkan Lena Milili'ye ait Kur'an adlı çeviridir.³⁹ Lena'nın çevirisi de Batıda yapılan tercümelere dayanmaktadır. Aynı şekilde sûrelerin sıralanışı da Kur'an'da mevcut olandan farklı olarak Batıdaki bazı tercümelere olduğu şekliyle güya nüzul sırasına göre yapılmıştır. İçinde Kur'an metninin olmadığı tercümede âyetlerin numaraları konmadığı için eser adeta bir roman kitabına benzemiştir. Ayrıca tercümede herhangi bir fihrist de yoktur. Bu yüzden tercümede aranılan bir âyete ulaşmak oldukça zordur. Kapağında da tercümenin ismi Kur'an diye verilmiştir. Tercümenin başında Kur'an ilimleri ve Hz. Peygamber'in hayatında meydana gelmiş bazı önemli hâdiseler zikredilmiştir. Lena tercümede çok serbest bir metod uygulamıştır; bazı yerlerde kendinden çok şey katmış, başka bazı yerlerde ise çok şey eksiltmiştir.⁴⁰ Tercüme neredeyse Irak Yahudisi olan Nessim Joseph Dawood'un (ö. 2014) İngilizce Kur'an tercümesinin bire bir kopyasıdır.⁴¹ Ne yazık ki bu hanım ve tercümesi hakkında bundan başka bilgiye ulaşamadık, bu ilk baskıdan sonra daha başka baskılarının olup olmadığına dair bir bilgi elde edemedik. Milili'nin tercümesi yaygın bir tercüme değildir.

1.4. Persa Koumoutsis (Πέρσας Κουμούτσι) ve (Το Ιερό Κοράνι) Adlı Yunanca Tercümesi

Persa Koumoutsis aslen Yunanlıdır. Pek çok eseri Arapça ve İngilizceden Yunancaya tercüme etmiştir. Bu yüzden Arap dünyasında bazı uluslararası ödüller de almıştır.⁴² Persa, Ailesinin Mısır'a taşınmış olması sebebiyle Ka-

³⁸ Pink, "Qur'an Translation Of The Week #68: Islamicising A Non-Muslim's Qur'an Translation: From Paris To Beirut (And Back?)" (2021).

³⁹ Hikmetullah Mollasalihi - Sofiya Kutlaci, "Tercemehây-i Kur'ân bi zibân-i Yûnânî", *Tercemân-ı Vahiy* 38 (2017), 35; "Θρησκευτικά - Θεολογικά: Κοράνι / - Παλαοβιβλιοπωλείο Ερατώ" (Erişim 01 Temmuz 2022); "Κοράνιο".

⁴⁰ Radwan, *Tercemetü maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 50; Tarık Rıdvan, "Tercemetü maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-luğati'l-Yûnâniyye beyne muavvikâti'l-hitâb el-istişrâkî ve darûrât hatmiyye el-ma'rûfe..." ("Translation of the Meanings of the Holy Quran into Greek between Obstacles of Orientalist discourse and Inevitable Necessities of Knowledge..."), *Evrâk Klasikiyye* 15 (2018), 207.

⁴¹ Rıdvan, "Tercemetü maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm", 207-208.

⁴² "Πέρσα Κουμούτσι: Η συγγραφέας και μεταφράστρια που απέσπασε διεθνές βραβείο από το Κατάρ -Η προσφορά της", *iefimerida.gr* (2022).

hire'de dünyaya gelmiştir. Kahire'deki Mısır Üniversitesi'nde İngiliz ve Arap edebiyatı eğitimi aldıktan sonra Yunanistan'a taşınmıştır. 1992'den beri profesyonel olarak edebiyat çevirmenliği yapmaktadır.⁴³

Persa, Kur'an-ı Kerim'i de Yunancaya tercüme etmiştir (bk. Resim 3). Tercümesini Kur'an metnine değil daha çok Marmaduke Picthal'in (ö. 1936) İngilizce Kur'an çevirisine dayandırmıştır. Bu çeviriyi yaparken bu alanda mahir başka bazı kişilerden de destek almıştır. Bu açıdan çevirisinde çok sayıda hata bulunmakla birlikte diğer Yunanca çevirilere göre daha çok kabul görmüş ve benimsenmiştir. Allah lafızının kullanılmadığı bunun yerine seyyid, rab, ilâh gibi kelimelerin Yunancasının istimal edildiği eserde âyetlerin numaralandırılması konusunda da hassasiyet gösterilmemiş ve bu konuda Kur'an'ın aslına uyulmamıştır.⁴⁴ Doğrudan Hz. Muhammed'i konu edinen âyetlerde -mesela "şüphesiz İbrahim'e en yakın olanlar onun izinden gidenler ve bir de bu peygamberdir" anlamına gelen Âl-i İmrân sûresi 68. âyette ve "kim peygambere itaat ederse Allah'a itaat etmiş olur" anlamındaki Nisâ sûresi 80. âyette geçen peygamberle Hz. Muhammed kast edilmişken, o buralarda ve benzeri yerlerde geçen peygamber kelimesini, Hz. Muhammed'i değil, herhangi bir peygamberi çağrıştıracak şekilde tercüme etmiştir. Tercümede ıstılah halindeki Arapça kelimelerle ilgili anlamayı kolaylaştıracak herhangi bir açıklama yapılmadığı gibi zaman zaman nefsi-i mütekellim vahde yerine çoğul sigası kullanılmıştır ki bunun aksi de tercümede vakidir.⁴⁵ Bütün bunlar Yunan okuyucunun doğru anlamasını güçleştirmektedir. Tercüme yaygın olmasa da Yunan kamuoyunda bilinip kullanılmaktadır.

1.5. Betsy Yakovlevna Şifdar ve *Koran Perevod s Arabskogo i Kommentarii Adlı Rusça Tercümesi*

Betsy Yakovlevna Şifdar 1928 yılında Ukrayna'nın Harkov şehrinde doğmuştur. Aslen Yahudi bir aileye mensuptur. Eğitimine önce Denizcilik eğitimi veren bir kurumda başlamış, daha sonra bu okulu bırakarak 1946 yılında Leningrad'a gitmiş, Leningrad Üniversitesinde Doğu Dilleri Fakültesinde lisans eğitimi almış, Arapça, Farsça, Romence ve İspanyolca olmak üzere dört dili gayet iyi öğrenerek mezun olmuştur. Ardından Buhara ve Taşkent gibi yerlerde Rus Dili ve Edebiyatı ile Arap Dilini öğretmiştir. 1959 yılında Moskova'ya gelen Şifdar, burada İranlı siyasi mülteci Kazım Şifdar ile tanışıp onunla evlenmiştir. Muhtelif görevler yaptıktan sonra Moskova Devlet Üniversitesinde Arap Dili hocası olarak göreve başlamış ve hayatının sonuna kadar bu görevi sürdürmüştür. Şifdar, Kazım ile evlenip onun soyadını aldığı halde Müslüman olmamıştır. Şifdar 28 Mart 1993 yılında 65 ya-

⁴³ "Πέρσα Κουμούτση", *Βικιπαίδεια*, 17 Ekim 2020.

⁴⁴ Rıdvan, "Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm", 214-216.

⁴⁵ Radwan, *Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 54-57.

şında Moskova'da vefat etmiştir.⁴⁶ O pek çok eseri tercüme ettiği gibi Kur'an'ı da Rusçaya tercüme etmiştir. Kur'an'ın Arapçadan Yapılmış Tercümesi ve Şerhi anlamına gelen *Koran Perevod s Arabskogo i Kommentarii* isimli bu tercümesi Betsy'nin vefatından 10 yıl sonra 2003 yılında Moskova'da basılmıştır.⁴⁷

Şifdar profesyonel bir mütercim olarak Arapçaya da iyi derecede vakıftır. Buna rağmen tercümesinde başarılı olamamış, çok önemli hatalar yapmıştır.⁴⁸ Mesela Kadir sûresinin başındaki (إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ) âyetinde geçen ve Kur'an'ı gösteren (هـ) zamirini, "Поистине, Мы ниспослали ее в Ночь Могущества" şeklinde müennes zamir yani (ها) olarak değerlendirmiştir. Böylece zamirin nereye raci olduğu anlaşılabilir ancak o takdirde de "kadir gecesini kadir gecesinde indirdik" gibi anlamsız bir mana ortaya çıkmış olur.⁴⁹ Şifdar tercümesinde mümkün olduğunca hitapların muhatabı olarak Mekke ve Medine halkını göstererek, Kur'an'ın evrensel değil, bu iki şehir halkına gelmiş bir kitap olduğu hissini vermeye çalışmaktadır.⁵⁰ Tercümesinde Dağıstan'da doğan ve 1950 yılında Moskova Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi Farsça Bölümü'nden mezun olan Prof. Dr. Magomed Nuri Osmanov'un (ö. 2015) tercümesinin etkisinde kalmıştır.⁵¹ Betsy tercümesinde lafzî bir yöntem uygulamamıştır; esasen o bu yöntemin Kur'an tercümesi için yetersiz olduğu ve manayı yansıtamadığı kanaatindeydi. Daha ziyade şiirsel bir dil kullanmaya çalışmıştır. Celaleyn tefsiri başta olmak üzere bazı eserlerden istifade etmiştir.⁵² Kur'an Şifdar'ın nazarında -diğer birçok oryantalistte olduğu gibi- sadece Arap Edebiyatının muazzam bir eseridir. Şifdar bu bakış açısıyla Kur'an'ı tercüme etmiştir. O tercümesine sadece Kur'an Tercümesi anlamında *Koran Perevod* adını vermişti. Ancak eseri basan yayınevi, ona, Kur'an'ın manalarının tercümesi olduğunu hissettirecek bir başlık eklemiş ve yukarıda geçen ismi vermiştir.⁵³

⁴⁶ N. A. Uspenskaya, "O Betsy Yakovlevna Şifdar (Betsy Yakovlevna Şifdar Hakkında)", *Bibliotheca Islamica Betsy Shidfar Kazan (volga Region) Federal University Institute of Oriental Studies Islamic Studies Department The System of Images in Classical Arabic Literature of the Vi-Xii Centuries* (Moscow: Mardjani Publishing House, 2011), 12-22; Mursal Atamov, *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim Çevirilerininin Çeviribilim Açısından İncelenmesi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 50-52.

⁴⁷ İsmail Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri* (Ankara: Ankara Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 100; Faima İsrailova, *Rusça Kur'an Çevirilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış* (Kayseri: Erciyes Ü., Sosyal Bilimler Enst., Doktora Tezi, 2015), 71-72.

⁴⁸ Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri*, 100-103.

⁴⁹ Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri*, 101-102.

⁵⁰ Shovkhalov, *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri*, 101.

⁵¹ Atamov, *Rus Dilinde Yayınlanan Kur'an-ı Kerim*, 52.

⁵² Mürsel Ethem, "Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi - II (Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri)", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)* 2/2 (2016), 202.

⁵³ Elvira Kulieva, "Qur'an Translation Of The Week #76: Not Poetry But Rhyming Prose- Koran:

Şifdar'ın tercümesi basıldıktan sonra pek rağbet görmemiştir. Ancak daha sonra 2012 yılında Tatar asıllı İslâmolog Renat Bekki tarafından gözden geçirilip, bazı Müslüman şahsiyetlerin takdim yazıları ilave edilerek basılınca daha fazla ilgi görmeye başlamıştır.⁵⁴

1.6. Ellen Wulff ve *Koranen i ny dansk oversättels* Adlı Danca Tercümesi

Kur'an-ı Kerim erken sayılacak bir dönemde diğer Avrupa dillerine olduğu gibi Danimarkalıların dili olan Dancaya da tercüme edilmiştir. Bu kapsamda bilhassa Johannes Pedersen, Frantz Buhl, Poul Tuxen, Ove Che Krarup, Madsen, Svend Abdus-Salam Sâdiq gibi isimleri saymak gerekir.⁵⁵

Ellen Wulff, Kur'an'ı Dancaya çeviren ilk gayrimüslim hanımdır. 1950 yılında Danimarka'da doğan Wulff, lisans eğitimini sınıf öğretmenliği alanında yapmıştır. Daha sonra Kopenhag Üniversitesinde 1981 yılında ana dal Arap dili, yan dal Aramice ve İbranice olmak üzere Sami Filolojisi alanında yüksek lisans eğitimi almıştır. Doktorasını da aynı üniversitede yine Arap Dili alanında tamamlamıştır. Yardımcı doçent ve doçent olarak Danimarka'daki muhtelif üniversitelerde Arap Dili ve İbrance alanlarında dersler vermiştir. Muhtelif Arapça kitapları Dancaya tercüme etmiş, ayrıca Arapça-Danca büyük bir sözlük hazırlamıştır.⁵⁶ Danimarka Kilisesine bağlı bir Hristiyan olan⁵⁷ Wulff, 2006 yılında Kur'an-ı Kerim'i *Koranen i ny dansk oversättels* (Kur'an'ın Yeni Danca Çevirisi) adıyla Dancaya tercüme etmiştir.

Wulff'un Kur'an tercümesi 544 sayfadan ibarettir. Wulff, tercümesini akademik bir dille ama kolay anlaşılabilen bir üslup ile yapmıştır. Tercüme-yi okuyan Danimarkalılar rahat anlaşılar diye Allah lafzı yerine Gud kelimesini kullanmayı tercih etmiştir. Tercümede Arapça metin yoktur; sebebi nüzûl dahil herhangi bir açıklama da mevcut değildir. Wulff, 25 yıldan beri Kur'an'ı Dancaya tercüme etmeyi düşündüğünü, zor olan bu işi ancak 2006'da gerçekleştirebildiğini belirtmiştir.⁵⁸ Tercümenin başında Kur'an'ın büyük bir edebi metin olduğuna ve çevirisinin zoluklarına değinen Wulff, çevirisinde etrafında bulunan bazı tecrübeli insanlardan yardım aldığını belirtmiştir.⁵⁹ Wulff'un tercümesi Danimarka'da Kur'an'la ilgilenenler tarafından bilinip takip edilmektedir.

Perevod S Arabskogo I Kommentarii By Betsy Shidfar (1928-1993)", *GloQur The Global Qur'an* (29 Ekim 2021).

⁵⁴ Kulieva, "Qur'an Translation Of The Week #76: Not Poetry But Rhyming Prose- Koran: Perevod S Arabskogo I Kommentarii By Betsy Shidfar (1928-1993)" (29 Ekim 2021).

⁵⁵ Nora S. Eggen, "On the Preiphery Translations of the Qur'ân in Sweden, Denmark and Norway", *Routledge Handbook of Arabic Translations*, ed. Sameh Hanna (London: Routledge, 2019), 65-80.

⁵⁶ Azra Hasanović, "Prevoditeljice Kur'ana: Ellen Wulff i Laleh Bakhtiar", *Bosanska Sumeja* (2018).

⁵⁷ "Ellen Wulff", *Wikidata*, ts.

⁵⁸ Semir Şatâre, "Danmarkiyye ğayru Muslime tutercimu maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm", *aljazeera.net* (2006).

⁵⁹ Eggen, "On the Preiphery Translations of the Qur'ân in Sweden, Denmark and Norway", 73-75.

1.7. Niovi Nikolaidou (Νιόβη Νικολαίδου) ve *To Koranion (To Koráni)* Adlı Yunanca Tercümesi

Niovi Nikolaidou Yunanlı bir hanım mütercimdir. Tespitlerimize göre Niovi, Kur'an'ı Yunancaya çeviren dördüncü hanımdır. Niovi'nin muhtelif çevirileri vardır. Bunlardan biri de *To Koranion (To Koráni)* adlı Yunanca Kur'an tercümesidir.⁶⁰ Tercüme 2007 yılında Calokathi (Καλοκάθης) yayınları arasında çıkmıştır. İnternette tercümenin satıldığı bir sitede yer alan ve kitabın arka kapağından alındığı belirtilen bir tanıtım yazısında, Kuran'ın, Allah'ın son peygamberi Muhammed aracılığıyla insanlığa gönderdiği nihai vahyin eksiksiz ve güvenilir bir derlemesi olduğu belirtilmiştir. Hz. Peygamber için selam olsun ona ibaresinin de yer aldığı yazıda, "Kuran'ı evrensel kılan esasen üç özelliği vardır; ilk olarak, muazzam edebi değere sahip bir deha eseridir. İkincisi, mesajı, İbrahim, Musa, Davut ve İsa'ya gönderilen önceki vahiylerin bir devamıdır ve yine bu mesaj, Yahudileri, Hıristiyanları ve Müslümanları benzer şekilde büyüleyen bir bütünlük ve özgünlük duygusu yaymaktadır. Son olarak, insanlık için bir yaşam kodu sunan -hem evrensel bilgelik hem de manevi anlam- zengin bir bilgi içerir"⁶¹ denmiştir. Bunlar, bunun bir Müslüman tarafından yapıldığı hissini veriyorsa da yaptığımız araştırmalarda, Niovi'nin Müslüman olduğuna dair hiçbir bilgiye rastlamadık. Tercümenin sadece "*To Koráni*" (Kur'an) diye isimlendirmesi dikkat çeken bir husustur. Araştırmalarımıza rağmen bu tercümenin tedavülde olduğuna dair bir bilgi tespit edemedik.

1.8. Martha Schulte-Nafeh ve *Quran A Reformist Translation* Adlı İngilizce Tercümesi

Amerika'da hazırlanıp basılan *Quran A Reformist Translation* adlı Kur'an tercümesi, içinde Martha Schulte-Nafeh'in olduğu bir heyet tarafından hazırlanmıştır. Heyetin diğer üyeleri Edip Yüksel ve Layth Saleh Al-Shaiban'dır.

Martha Schulte Nafeh, <https://www.facebook.com/msnafeh/about> adresinde bulunan facebook sayfasında memleketi Bangkok/Tayland olarak gösterilmiştir. Lisans eğitimini Wharton School, Pennsylvania Üniversitesi Ekonomi bölümünde yapmıştır. Yüksek lisans ve doktora derecesini Arizona Üniversitesinden Dilbilim alanında yapmıştır. Martha, 2004 yılında yine aynı üniversitenin Yakın Doğu Çalışmaları-Arap Dili ve Dilbilimi bölümünden de mezun olmuştur. Bir süre Mısır, Kahire'deki Amerikan Üniversitesi'nde İngilizce eğitimi verdikten sonra yeniden ABD'ye dönmüştür. Martha Schulte-Nafeh halen Arizona Üniversitesi'nde Uygulama Bölümü'nde Yardımcı Doçent ve Yakın Doğu Çalışmaları Bölümü'nde Orta Doğu Dilleri Dil

⁶⁰ Molla Salehi - Koutlaki, "Quranic Translation in Greek", 5-6.

⁶¹ "To Koráni", *Bookia* (Erişim 10 Temmuz 2023).

Koordinatörü olarak görev yapmaktadır.⁶² Nafeh ile ilgili yaptığımız araştırmalarda Müslüman olduğuna dair bir bilgiye rastlamadık. Bundan hareketle onu burada gayrimüslim mütercimler arasına aldık.

Martha Schulte-Nafeh'in Edip Yüksel ve Latyh Saleh al-Shaiban ile birlikte hazırlamış olduğu Kur'an tercümesi 2007 yılında Brainbow Press tarafından 522 sayfa olarak tabedilmiştir. Adından da anlaşıldığı üzere modernist bir bakış açısıyla hazırlanmıştır. Arka kapağında belirtildiğine göre tercümede cinsiyetçi ve mezhepçi olmayan bir anlayış esas alınmıştır. Eserde din adamlarının/ulemânın daha önce yapmış olduğu yorum ve içtihatlar reddedilmiş; muhtemel anlamları belirlemede nihai otorite olarak, ataerkil hiyerarşilere dayanan eski bilimsel yorumlardan ziyade mantık ve Kur'an'ın dili göz önünde bulundurulmuştur. Eserde İncil'e kapsamlı çapraz referanslar sunulmuştur. Felsefi ve bilimsel konuların da dile getirildiği eser, "aklı kör inanca tercih edenler, yalnızca gerçeğe teslim olarak barışı ve nihai özgürlüğü arayanlar için Allah'ın mesajı" olarak lanse edilmiştir.⁶³

Tercüme, mütercimlerinin hadis, tefsir, fıkıh gibi İslâmî ilimleri göz ardı edip âyetleri kendi bakış açılarıyla çevirmiş olmaları yönüyle eleştirilmiştir. Ayrıca içinde pek çok hata bulundurması açısından da tenkit edilmiştir.⁶⁴

Hadisleri ve ulemâ kavlini göz ardı etmek, modernist bir bakış açısıyla Kur'an'ı tercüme etmek, tercümede ABD ortamının dilini ve kültürünü kullanmak, ahkâm âyetlerini ABD hukuk sistemi çerçevesinde yorumlamak, kadınlarla ilgili âyetleri feminist bir yaklaşımla yorumlamak, ibadetlerle ilgili âyetleri toplumsal, politik, ekonomik ve psikolojik bir çerçeveye oturarak izah etmek, mucizevî yönü olan âyetleri günümüz modern biliminin verilerini esas alarak açıklamak⁶⁵ gibi Edip Yüksel'in tercümesiyle ilgili yapılmış ve yapılabilecek bütün eleştiriler, bu tercüme için de geçerlidir. Tercüme tedavüdedir ve internet ortamında kolaylıkla erişilebilmektedir.

1.9. Angelika Neuwirth'in *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* Adlı Tercüme ve Tefsiri

Uzun süreden beri Kur'an tercüme ve tefsiri üzerinde çalışan Angelika Neuwirth, 1943 yılında Almanya'da Hannover yakınlarındaki Nienburg/Weser'de dünyaya gelmiştir. İyi bir eğitim almış olan Neuwirth, daha

⁶² Edip Yüksel vd., *Quran A Reformist Translation* (ABD: Brainbowpres, 2007), 5; Hassen, *English Translations of the Quran by Women*, 75-78.

⁶³ Yüksel vd., *Quran A Reformist Translation*, 2-3.

⁶⁴ Hamid Sayed Ekram Ahmed, *Pragmatic Dimensions of Select English Translations of the Holy Quran* (India: Aligrah Muslim University, Doktora Tezi, 2017), 30.

⁶⁵ Cahit Karaalp, "Son Dönem Meallerinde Kur'an'ın Yeniden Yorumlanması Çabaları: Tahlil ve Tenkit", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2019), 54-74; İshak Yazıcı, "Edip Yüksel ve Muhammed Esed'in Meallerine Eleştirel Bir İnceleme", *Kur'an Mealleri Sempozyumu - Eleştiriler ve Öneriler-* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 1/319-345.

sonra şarkiyat çalışmaları, bilhassa semantik ve filolojik bir perspektifle Kur'an araştırmaları üzerinde yoğunlaşmıştır. Bunun için aralarında Berlin, Tahran, Kudüs, Göttingen, Münih üniversitelerinin bulunduğu muhtelif üniversitelerde çalışmalar yapmış ve Kur'an'la ilgili araştırmalarda bulunmuştur. Ürdün Üniversitesi gibi bazı üniversitelerde misafir öğretim üyesi olarak da görev yapmıştır.⁶⁶ Neuwirth, Batı'da Kur'an üzerinde yapılan en önemli çalışmalardan biri olan ve Almanların öncülüğünde yürütülen *Corpus Coranicum* adlı araştırma projesinin uzun süre direktörlüğünü yapmıştır.⁶⁷ *Corpus Coranicum* projesi, erken dönem Mushaf nüshaları ve Kur'an sayfaları gibi Kur'an ile ilgili el yazmaları şeklindeki dokümanların ve kıraat farklılığına işaret eden belgelerin sistematik olarak ve araştırmacılar tarafından ulaşılabilir şekilde bir araya getirilmesini amaçlamaktadır.⁶⁸ Ayrıca Kur'an'da geçen bazı ifadeler ile Kitab-ı Mukaddes ve Kur'an'ın nüzulünden önceki dönemlerde yazılmış tarihî metinler arasında mukayeseler yapmak da projenin amaçları arasındadır. 1994-1999 yılları arasında İstanbul ve Beyrut'ta German Institute of Oriental Studies'in direktörlüğünü yürütmüş olan Neuwirth, hâlen Freien Üniversitesi'nde profesör olarak görev yapmakta, aynı zamanda Kur'an üzerindeki çalışmalarını sürdürmektedir. Angelika Neuwirth, çalışmalarını bilhassa Kur'an'ın Geç Antik Dönem (Late Antiquity Age) yani milâdî üçüncü asırla başlayıp İslâm'ın yayılmaya başladığı yedinci asrı kapsayan döneme ait metinleri üzerinde yoğunlaştırmış bulunmaktadır.⁶⁹

21. yüzyılda Kur'an'ın metinsel ve edebî tahliline ilişkin Kur'an araştırmalarına öncülük eden isimlerden biri Angelika Neuwirth'tir. Mekki sûrelerin özelliklerini incelediği *Studien zur Komposition der mekkanischen Surren* başlıklı çalışmasında Neuwirth, Kur'an metninin edebî tahlilini yöntemsel olarak tartışmaktadır. Neuwirth'in otuz yılı aşkın bir zaman diliminde yaptığı Kur'an çalışmaları, İslâmî metinlerle modern hermeneutik metinleri birleştirerek okumaya dayanmaktadır. Neuwirth'in *Der Koran als Text der Spätantike: Ein europäischer Zugang* (Geç Antik Dönemden Bir Metin Olarak Kur'an - Avrupaî Bir Yaklaşım) başlıklı eseri, Kur'an'ı Geç Antik Dönem içerisinde anlamanın imkânı üzerinde durmaktadır. Neuwirth bu çalışmasında Kur'an'ın ait olduğu bu bağlam içerisinde Mişna, Talmud ve Yeni Ahit gibi diğer kurucu metinlerle "aynı göz hizasında" (aynı kültür havzası içinde) anlaşılması gerektiğini tartışmaktadır. Çünkü ona göre, Kur'an'ın muhataplarının Geç Antik Dönem olarak adlandırılan bir zaman dilimi içerisinde Yahudi, Hıristiyan, Helenik ve Arap unsurlardan oluşan bir bağlamı bulun-

⁶⁶ "Angelika Neuwirth", *Wikipedia* (10 Aralık 2020).

⁶⁷ Hidayet Aydar, *Hanım Müfessirler* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015), 299-301.

⁶⁸ Esra Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 226.

⁶⁹ Aydar, *Hanım Müfessirler*, 299-301; "Angelika Neuwirth" (10 Aralık 2020).

maktaydı.⁷⁰

Angelika'nın *Der Koran* adlı tercüme ve tefsiri kronolojik bir Kur'an tefsiri projesidir. Kronolojisini bizzat kendisi belirlemiştir. Buna göre çalışma (1) Erken Dönem Mekkî, (2) Orta Dönem Mekkî, (3) Geç Dönem Mekkî, (4) Erken Dönem Medenî, (5) Geç Dönem Medenî olmak üzere 5 cilt şeklinde tamamlanmıştır. Neuwirth erken dönem Mekkî sûreleri de 4 ayrı sûre grubuna (*Surengruppe*) ve her bir sûre grubunu da alt-gruplara (*Subgruppe*) ayırmaktadır.⁷¹

Bu kronolojik sıraya göre Neuwirth'in her bir sûre tefsiri şu aşamaları içermektedir: (1) Sûrenin Latince Harflerle Transliterasyonu, (2) Sûrenin Tercümesi (Almanca tercüme Neuwirth'e aittir.), (3) Sûrenin Edebî Yorumu (*Literarkritik*), (4) Sûrenin Kompozisyonu (*Komposition*), (5) Yapı Formülü/Sûrenin Bölümleri (*Strukturformel/Proportionen*), (6) Tedrici/Tek Tek Âyet Yorumu (*Kursorischer Verskommentar*), (7) Sûrenin Analizi ve Tarihlendirmesi (*Analyse und Deutung*) ve (8) Tefsirde Başvurulan Kaynaklar (*Bibliographie*).⁷² Eserde Kur'an sûrelerinin her birinin biçimi, yapısı ve anlamsal mesajının tarihsel ve filolojik bir analizi sunulmuştur. Neuwirth, Kur'an'ın benzersiz güzelliğini, gücünü ve tarihsel konumunu takdir etmek için gereken estetik, teolojik, dilsel ve anlamsal arka plana erişim sağlamaya çalışmıştır. Eser, *The Qur'an: Text and Commentary, Early Meccan Suras: Poetic Prophecy* adıyla altı cilt halinde Samuel Wilder tarafından İngilizceye tercüme edilmiş ve Yale University Press tarafından 2022 yılında basılmaya başlanmıştır.

Diğer oryantalistlere göre Kur'an metnine daha insafılı yaklaştığı söylenebilen Angelika Hanım, Kur'an'ın kadını Allah'a karşı sorumluluklar noktasında ve kıyamette muhasebeye çekilmesi hususunda erkekle müsavi görmesini, bugün için basit görülebilecek gibi görünse de aslında büyük bir devrim olarak değerlendirmektedir.⁷³ Böyle bir sosyal statüyü kabule hazır ve mütemayil olmayan bir topluma bunu benimsetmek, erkeklerin sahip oldukları hakların kadınlara da verilmesini kabul ettirmek olağanüstü bir hadisedir.⁷⁴

Neuwirth, *Der Koran* adlı tefsirini yazarken, âyetlerin çevirisini mevcut bir Almanca Kur'an tercümesinden almamış, bizzat kendisi yeniden yapmış-

⁷⁰ Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", 224; Anna Alvi - Alia Hübsch, "et-Tenvîr fi'l-İslam ve'l-Garb min Manzûri'l-Habîre el-Âlmâniyye Angelika Neuwirth: İddiâu İftikâri'l-İslâm ile't-Tenvîr... Klišiye Garbiyyun Kadîm", *Qantara.de* (03 Mayıs 2014).

⁷¹ Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi:", 224.

⁷² Gözeler vd., "Corpus Coranicum Projesi:", 225.

⁷³ Alvi - Hübsch, "Interview with Angelika Neuwirth".

⁷⁴ Alvi - Hübsch, "et-Tenvîr fi'l-İslam ve'l-Garb" (03 Mayıs 2014); Alvi - Hübsch, "Interview with Angelika Neuwirth 'The claim that Islam lacks an Enlightenment is an age-old cliché'" (2013).

tır. Dolayısıyla o tefsir yaparken aynı zamanda Almanca bir Kur'an tercümesi de meydana getirmiştir. Esasen burada ona yer vermemizin sebebi budur.

1.10. Elena Trenčevska-Čekovič (Елена Тренчевска-Чековиќ) ve Превод на значењето на Благородниот Куран (Kutsal Kur'an'ın Manalarının Tercümesi) Adlı Makedonca Tercümesi

Kur'an Makedon diline de birkaç kez tercüme edilmiştir.⁷⁵ Bu tercüme-lerden biri üç kişilik bir ekip tarafından yapılmıştır. Tercüme Skopje: ArtBooks yayınları arasında 2011 yılında basılmıştır.⁷⁶ Ekipte yer alanlarla ilgili araştırma yapılmış; Makedonya'da yaşayan ve yüksek lisans yapan iki öğrenciden yardım alınmış, ancak yeterli bilgiye ulaşamamıştır. Yüksek lisans öğrencilerinin verdiği bilgiye göre mütercimlerden Jasmin Redžepi erkektir. Diğer ikisi ise bayandır. Mersiha Smailovič de Müslüman bir hanımdır, o yüzden gayrimüslim hanımları işlediğimiz bu çalışmada bu iki isme yer vermeyeceğiz.

Söz konusu Makedonca Kur'an tercümesini yapan üç kişiden biri Elena Trenčevska-Čekovič adındaki hanımdır. Bu hanım adından anlaşıldığı kadarıyla Hristiyandır. Gerçi İslâm'a giren birinin eski adını değiştirmesi ve Müslümanlar arasında kullanılan bir isim alması zorunlu değildir. Dolayısıyla bu hanım Müslüman olmuş olsa bile yine de Elena adını kullanabilir. Bununla birlikte bu hanımın Hristiyan olduğunu tahmin ediyoruz. Elena'nın *İsa'dan Muhammed'e (od Исус до Мухаммед)* adında bir kitabı da yakın zamanda neşredilmiştir. Bu hanım yukarıda geçtiği üzere diğer iki arkadaşıyla birlikte Kur'an'ı *Превод на значењето на Благородниот Куран (Kutsal Kur'an'ın Manalarının Tercümesi)* adı ile Makedoncaya tercüme etmiş ve bu tercüme 2011 yılında Skopje: ArtBooks yayınları arasında neşredilmiştir. Araştırmalarımıza rağmen bu hanım hakkında başka bilgi bulamadık.

1.11. A. B. Sarıbzhanova (Сарибжанова А.В.) ve Tefsiru'l-Kur'an (Тафсир ул-Коран) Adlı Rusça Tercümesi

Raisa Malikovna Şaripova (Раиса Малиховна Шарипова) ve A. B. Sarıbzhanova (Сарибжанова А.В.)'nin birlikte Комментарий К Корану Составление И Перевод Тафсиров И Избранных Текстов (Kur'an'ın Tefsiri Tefsirlerin ve Seçme Metinlerin Derlenmesi ve Çevirisi) adı ile bir eser

⁷⁵ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Tarihi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV Yayınları, 1993), 139-142.

⁷⁶ Olimpia Dragouni, "Animal Sacrifice (Kurban) in Christian and Islamic Religious Texts from the Balkans as Means of Inter-Faith Communication and Division", *Tradition Dans La Communication Et Dans La Culture Spirituelle De L'europe Du Sud-Est (Droit, Économie, Sciences Naturelles, Art, Littérature, Langue) Symposium International*, ed. Vera Bitrakova Grozdanova, vd. (Ohrid: Macedonian Academy of Sciences and Arts, 2018), 183; "Kuran çevirilerinin listesi", *Stringfixer* (Erişim 16 Haziran 2022).

meydana getirmişlerdir.⁷⁷ Raisa, Tatar asıllı Müslüman bir hanımdır. Dolayısıyla burada ondan bahsetmeyeceğiz.

Bu eserin redaksiyonunu Шарипов У.З. (Sharipov U.Z.) yapmıştır. Eser 2011 yılında 500 sayfa halinde Издатель Воробьев А.В (Vorobyov A.V.) tarafından yayımlanmıştır.⁷⁸ Birinci ciltte Fatiha, Kehf, Yasin, Mülk, Duha, Tin, Alak, Kadir, Beyyine, Zilzal ve Tekâsürden Nas'a kadar (Kureyş hariç) olan sûreler işlenmiştir.⁷⁹ Bu sûrelerin seçilme nedeni, Müslümanlar tarafından günlük hayatta sıkça okunuyor olmalarıdır.⁸⁰

Şaripova'nın Saribconova ile birlikte hazırlamış olduğu bu tercüme Rusça tercüme yanında aynı zamanda Arapça metni de ihtiva etmektedir. Mütercimler önce kelime kelime tercüme yapmışlar, ardından Celaleyn, İbn Kesir ve Şevkânî gibi önemli müfessirlerin tefsirlerinden yararlanarak açıklamasını vermişlerdir. Yine Tatarca olan el-Fevâid tefsiri, Zübdetu't-tefâsîr ve Tabatabâî'nin el-Mîzân adlı tefsiri de yararlanılan eserlerdendir. Bilhassa Abdullah Yusuf Ali'nin İngilizce Kur'an tercümesinden bolca istifade etmişlerdir. Arapça kelimelerin manasını yansıtmaya çok özen gösteren bu iki hanım mütercim, bunun için zaman zaman parantez içinde Kur'an'ın aslında geçmeyen bazı kelimeler kullanmak zorunda kalmışlardır.⁸¹ Eserde Fatiha sûresi 4 sayfa civarında tefsir edilmiştir.⁸²

İki cilt halinde basılan tercümenin ilk cildinde yukarıda zikredilen eserlerden yararlanılarak yapılan açıklama ve yorumlar bulunmaktadır, ikinci ciltte ise bundan çok daha fazlası vardır. Bu ciltte ağırlıklı olarak Abdullah Yusuf Ali'nin tercümesi ile Tatarca olan el-Fevâid tefsirinden yapılan açıklama ve yorumlar yer almaktadır.⁸³

Saribconova, dönemin Rus radyosunda müdür ve spiker olarak görev yapmış olan bir hanımdır. Kur'an'ın Rusçaya tercüme ve tefsirinde görev almıştır.⁸⁴ Bu hanım hakkında bundan fazla bilgi bulamadık. Tercüme kullanılmakta ve erişilebilmektedir.

2. DEĞERLENDİRME

Yukarıda kendilerinden bahsettiğimiz gayrimüslim hanım Kur'an mütercimleri ile ilgili bazı bilgileri toplu bir şekilde şöylece verebiliriz:

⁷⁷ Р.М. ШАРИПОВА - А.В. САРИБЖАНОВА, КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ (Москва: Издатель Воробьев, 2011), 1/4.

⁷⁸ ШАРИПОВА - САРИБЖАНОВА, КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ, 1/1-2.

⁷⁹ ШАРИПОВА - САРИБЖАНОВА, КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ, 1/10-465.

⁸⁰ ШАРИПОВА - САРИБЖАНОВА, КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ, 1/2.

⁸¹ Muhammed Abdulaziz Abdulkadir Derîd, *Hareketu't-tercemti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Riyâd: Merkezü't-Tefsîr, 2016).

⁸² ШАРИПОВА - САРИБЖАНОВА, КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ, 1/6-9.

⁸³ Derîd, *Hareketu't-tercemti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 132.

⁸⁴ Derîd, *Hareketu't-tercemti'r-Rusiyye li maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 133.

Gayrimüslim Hanımlar ve Yaptıkları Kur'an Tercümeleri

Sıra	Adı-Soyadı	Vefatı	Memleketi	Mesleği	Dili	Basım Yılı	Ortak-Tek
1	Minas Zoğrafou Meranajou	1989	Yunanistan	İlahiyatçı-Gazeteci-Yazar	Yunanca	1958	Tek
2	Denise Masson	1994	Fransa	Sağlıkçı-Müzik-Yazar	Fransızca	1967	Tek
3	Lena Milili		Yunanistan	Edebiyatçı-Mütercim	Yunanca	1980	Tek
4	Persa Koumoutsis	Yaşıyor	Yunanistan	Edebiyatçı-Mütercim	Yunanca	2002	Tek
5	Betsy Yakovlevna Şifdar	1993	Ukrayna	Filolog-Mütercim	Rusça	2003	Tek
6	Ellen Wulff	Yaşıyor	Danimarka	Filolog-Mütercim	Danca	2006	Tek
7	Niovi Nikolaidou	Yaşıyor	Yunanistan	Mütercim	Yunanca	2007	Tek
8	Martha Schulte Nafeh	Yaşıyor	Tayland	İlahiyatçı-Mütercim	İngilizce	2007	Ortak
9	Angelika Neuwirth	Yaşıyor	Almanya	İlahiyatçı-Yazar	Almanca	2010	Ortak
10	Elena Trenčevska-Čekovič	Yaşıyor	Makedonya	İlahiyatçı-Mütercim	Makedonca	2011	Ortak
11	E.F. Saribconova	Yaşıyor	Rusya	İletişimci-Mütercim	Rusça	2011	Ortak

Buna göre gayrimüslim hanımlar Kur'an'ı 11 kez tercüme etmişlerdir. Bunların içerisinde üç tanesi vefat etmiştir; diğerlerinin vefat ettiğine dair bir bilgiyle karşılaşmadık. Bu mütercimlerin 4'ü Yunanlıdır; diğerleri ise muhtelif ülkelerdendirler. İçlerinden ilahiyat/teoloji bilimleriyle uğraşanlar olduğu gibi farklı alanlarda uzman olanlar da vardır. Tercümelerin 4'ü Yunanca, 2'si Rusçadır. Diğer 5 tercüme ise Fransızca, İngilizce, Almanca, Danca ve Makedoncadır. Tespitlerimize göre gayrimüslim hanımlar tarafından yapılan ilk Kur'an tercümesi 1953 yılında tabedilmiştir. Buna göre 1950-1999 yılları arasında 3, 2000'den günümüze kadar ise 8 adet tercüme yapılmıştır. Tercümelerden 4'ü ortak yapılmıştır. Bunlardan Saribconova'nın tercümesinde sadece bir bayan görev almıştır; diğerlerinde ise erkek ve bayanlar birlikte görev almışlardır.

Bu arada Eleni Asteriou (Ελενη Αστεριου) adında Yunanlı bir hanımın Kur'an'ı *To Koranion (To Koránio)* adıyla Yunancaya tecüme ettiği belirtilmiştir.⁸⁵ Ancak araştırmalarımızda, bu kadının yaptığı çevirinin, Lawrence

⁸⁵ "ΤΙΤΛΟΣ - Βιβλιονet", *biblionet.gr* (blog), 2006; Mollasalihî - Kutlakhî, "Tercemehây-i Kur'ân bi zibân-i Yûnânî", 35.

Bruce'nin *The Koran in English: A Biography* adlı eseri olduğunu, bu eseri *Κοράνιο - η βιογραφία ενός ιερού κειμένου* adıyla Yunancaya çevirdiğini tespit ettik. Muhtemelen kapağında büyük harflerle Κοράνιο yazılmış olması ve bu kısmın önplana çıkarılmış olması, bu eserin bir Kur'an tercümesi olduğu intibasını vermiştir. O yüzden bu hanıma bir Kur'an mütercimi olarak yer vermedik.

SONUÇ

Bu araştırma vesilesiyle Kur'an'ın, en az 11 gayrimüslim hanımın katkısıyla en az 11 kere tercüme edildiğini tespit ettik. Bu çalışmada gayrimüslim hanımlar tarafından yapılmış bütün Kur'an tercümelerini tespit ettiğimizi iddia etmiyoruz. Bizim tespit edemediğimiz, ulaşamadığımız tercümele de olabilir. Şayet varsa onları da tespit ettikçe çalışmamızın ilerideki nüshalarına ilave ederiz. Kur'an 1861 yılında ilk kez bir hanım tarafından tercüme edilmiştir. Fatma Zaida adındaki bu hanım mühtedi bir Müslümandır. Bunun gibi Hristiyan iken ihtida ederek Müslüman olan daha başka hanımlar da Kur'an'ı tercüme etmişlerdir. Müslüman bir aile ortamında doğup yetişen Müslüman hanımların da Kur'an tercümeleri vardır. Biz burada bunlardan bahsetmedik; çünkü bu çalışmanın gayesi, gayrimüslim olup Kur'an'ı tercüme etmiş olan hanımları ve onların yapmış oldukları tercümeleri işlemektir. Bu çalışma sayesinde, Kur'an'ı en çok Yunanlı gayrimüslim hanımların tercüme ettiğini gördük. Tespitlerimize göre en az dört Yunanlı gayrimüslim hanım, Kur'an'ı Yunancaya çevirmiştir. İkinci olarak Rusçaya yapılmış çeviriler geliyor; en az iki hanım Kur'an-ı Kerim'in Rusçaya iki ayrı tercümesinde görev almıştır.

Görebildiğimiz kadarıyla Kur'an'ı tercüme eden bu hanımların bir kısmı, Arapçaya vukufiyet konusunda yeterli değillerdir. Zaten -özellikle Yunanlı mütercimler örneğinde olduğu gibi- çoğunun, Kur'an'ın Arapçasını değil, başka dillerdeki tercümelerini esas almaları, adeta o tercümeyle kendi dillerine aktarmaları bunu göstermektedir. Yine bu araştırma sayesinde Kur'an'ı tercüme eden gayrimüslim hanımların çoğunluğunun, Kur'an'ı Allah'ın vahiy yoluyla Hz. Muhammed'e indirmiş olduğu kutsal bir metin olarak değil, Arap Dilinin muhteşem bir ürünü olarak gördükleri anlaşılmaktadır. Bunlar bu anlayış ile Kur'an'ı tercüme etmişlerdir. Bu hanımların büyük bir kısmı, tercümesinde Müslüman okuyucuyu muhatap almamıştır; daha ziyade Hristiyan kamuoyunu göz önünde bulundurmışlardır. Yine bunların ekseriyeti kendi kamuoyları Kur'an'ı tarafsız bir gözle okusun, tanısin, ona göre hakkında kendisi bir kanaate sahip olsun düşüncesiyle değil; kendi kamuoylarında Kur'an hakkında negatif bir algı oluşturmak amacıyla maksatlı bir şekilde bu işi yapmışlardır. 1141-1142 yıllarında Batıda yapılmış olan ilk Latince Kur'an tercümesinde bu anlayış hakimdir; ondan sonra yapılan pek çok tercümede de bu zihniyeti görmek mümkündür. Bu yüzden aralarında burada sözü edilen bazı hanımlar da dahil olmak üzere Batılı

Kur'an mütercimlerinin çoğu, objektif değil tarafgir bir yaklaşımla tercümelelerini yapmışlardır. Öyle anlaşılıyor ki, dokuz yüzyıla yakın bir zamandır bu zihniyet hiç değişmeden devam etmiştir/etmektedir.

Mütercimlerin çoğu bu tarafgir yaklaşımını, Kur'an metni içerisinde tercümenin satıraraları arasında sergiledikleri gibi, özellikle tercümesinin başında yer verdikleri mukaddimede ve/veya dipnotlarda ortaya koymuşlardır. Buralarda verdikleri bilgilerde Kur'an'ın Allah'ın indirdiği bir kitap değil, onların iddiasıyla Muhammed'in uydurduğu bir metin olduğu; onun bu metni Tevrat ve İncil'den arakladığı ve bunları da çok kötü bir şekilde dizerek oluşturduğu hissini vermeye çalışmışlardır. O yüzden bunların çoğunda kapakta Kur'an isminin üst veya alt kısmında kendi alfabelerine göre Muhammed isminin yazıldığı görülüyor ki, bununla bu eserin yazarının Muhammed olduğu hissesi ettirilmek istenmiştir.

Bu çalışmada söz edilen iki eser (Angelika Neuwirth ve E.F. Saribconova'nın tercümeleleri) aynı zamanda birer tefsir mahiyetindedirler. Bilhassa Neuwirth'in çalışması oldukça dikkat çekici ve orijinal bir nitelik arz etmektedir. Saribconova'nın tefsiri ise klasik çizgide yapılmıştır. Ayrıca Saribconova'nın eserinde Kur'an'ın tamamı değil de belli bazı sûreler seçildiği ve bunların tercüme ve tefsiri yapıldığı halde burada zikrettik. Çünkü çalışmada Kur'an'ın büyük kısmına yer verilmiştir.

Bu araştırmada tespit edip inceleme ve/veya haklarında yazılanları okuma fırsatı bulduğumuz Kur'an tercümelelerinden bazıları tamamen klasik anlayışla; Batıda ortaya çıkan yeni okuma biçimleri göz ardı edilerek, daha ziyade lafız eksenli yapılmışlardır. Başta kadınlarla ilgili olanlar olmak üzere anlaşılmasında ihtilaf bulunan âyetlerin nasıl doğru anlaşılması gerektiği üzerinde durmamışlardır. Dahası misyoner bakış açıları onları, bu âyetleri yanlış anlamaya zemin hazırlayacak şekilde çevirmeye sürüklemiştir. Buna karşılık Angela Neuwirth gibi bazı araştırmacılar, daha tarafsız ve objektif bir bakış açısıyla tercüme ve tefsire özen göstermişlerdir. Martha-Sculte Nafeh ise tercümesinde feminist ve modernist bir anlayış sergilenmiştir.

Gayrimüslim kadınların bu şekilde Kur'an'a ilgi duymaları, sadece ilgi duymayıp aynı zamanda büyük emek vererek onu kendi dillerine tercüme etmeleri dikkatleri celbeden bir husustur. Kur'an ekseninde bir emek ortaya koymaları açısından elbette takdire şayan bir davranış sergiledikleri söylenebilir ancak tarafgir, maksatlı ve oryantalist bir bakış açısıyla bunu yapmış olmaları göz ardı edilmemesi gereken bir husustur. Kadın-erkek Batılı gayrimüslimlerin Kur'an eksenli bu çalışmalarına karşılık, araştırmalarımızda erkek veya kadın Müslümanların bu konuda yeterli derecede Tevrat veya İncil'i tercüme faaliyetlerine giriştiklerine rastlamadık. Nuh Arslantaş'ın, Yahudi bir din âlimi olan Saadya Gaon'a (ö. 330/942) ait ve özgün dili Yahudi Arapçası olan *Tefsîru't-Tevrât bi'l-Arabiyye Tevrât (Tora) Tefsiri* adlı eseri Türkçeye tercüme etmiş olması (Türkiye Yazma Eserler Kurumu Baş-

kanlığı Yayınları, İstanbul, 2018, 2 cilt) çok önemli bir başlangıç olarak kabul edilebilir. Belki bundan sonra başka çalışmalar da söz konusu olur.


KAYNAKÇA

- Ahmed, Hamid Sayed Ekram. *Pragmatic Dimensions of Select English Translations of the Holy Quran*. Doktora Tezi, Aligarh Muslim University, 2017.
- Alvi, Anna - Hübsch, Alia. "et-Tenvîr fi'l-İslâm ve'l-Garb min Manzûri'l-Habîre el-İlmâniyye Angelika Neuwirth: İddiâu İftikârî'l-İslâm ile't-Tenvîr... Klişiyê Garbiyyun Kadîm". Qantara.de. 2014. <http://ar.qantara.de/content/ltnwyr-fy-İslm-wlgrb-mn-mnzwrlkhbyr-İlmny-nglyk-nwyfrrt-d-ftqr-İslm-l-ltnwyrklyshyh-grby>.
- Alvi, Anna - Hübsch, Alia. "Interview with Angelika Neuwirth 'The claim that Islam lacks an Enlightenment is an age-old cliché'". Qantara.de. 2013. <http://en.qantara.de/content/interview-with-angelika-neuwirth-islam-as-a-culture-of-knowledge>.
- "Angelika Neuwirth". Wikipedia. 2020. https://en.wikipedia.org/wiki/Angelika_Neuwirth.
- Atamov, Mursal. Rus Dilinde Yayınlanan Kur'ân-ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi (Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı). Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2013.
- Avd, İbrahim. *el-Musteşrikûn ve'l-Kur'ân Dirâse li Tercemâti Neferin Mine'l-Müsteşrikîn el-Fransiyyîn ve Ârâihim fihi*. Kahire: Mektebetü Zehrâ, 2003.
- Aydar, Hidayet. "Dünya Dillerindeki Kur'ân Tercümeleri Üzerine İstatistiksel Bir Değerlendirme". *Tafsir Dergisi* 2/1 (2022), 15-84.
- Aydar, Hidayet. *Hanım Müfessirler*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2015.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an-ı Kerim'i Tercüme Eden Bir Cariye: Fatma Zaida (ö. 1861'den Sonra) ve 'L'Alkoran Le Livre Par Excellence' Adlı Eseri". *FSM İlmî Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi* 20 (2022), 291-330.
- Aydar, Hidayet. *Kur'an-ı Kerim'in Tercümesi Meselesi*. İstanbul: Kur'an Okulu Yayıncılık, 1996.
- Aydar, Hidayet. "Kur'an'ı Tercüme Etmiş Olan Müslüman Hanımlar". *Dicle İlahiyat Dergisi* 25/2 (2022), 280-322.
- Benî Âmir, Muhammed Emin Hasen Muhammed. *el-Musteşrikûn ve'l-Kur'ân*. Ürdün: Dârü'l-emel li'n-neşr ve't-tevzî', 2003.
- Bundâk, Muhammed Salih. *el-Müsteşrikûn ve Tercemetü'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dârü'l-Âfâk, 1980.
- Derîd, Muhammed Abdulaziz Abdulkadir. Hareketü't-Tercemti'r-Rusiyye li Maânî'l-Kur'âni'l-Kerîm. Riyad: Merkezü't-Tefsîr li'd-Dirâsât el-Kur'âniyye, 2016.
- Dragouni, Olimpia. "Animal Sacrifice (Kurban) in Christian and Islamic Religious Texts from the Balkans as Means of Inter-Faith Communication and Division". *Tradition Dans La Communication Et Dans La Culture Spirituelle De L'europe Du Sud-Est (droit, Économie, Sciences Naturelles, Art, Littérature, Langue) Symposium International*. ed. Vera Bitrakova Grozdanova, - Luan Starova - Râzvan Theodorescu - Alexandre Kostov - Victor Friedman - Tatjana Krizman Malev - Eyüp Kul. 1616-184. Ohrid: Macedonian Academy of Sciences and Arts, 2018.
- Eggen, Nora S. "On the Preiphery Translations of the Qur'ân in Sweden, Denmark and Norway". *Routledge Handbook of Arabic Translations*. ed. Sameh Hanna - Hanem Farahaty - Abdel-Wahab Khalifa. 65-80. London: Routledge, 2019.
- "Ellen Wulff". wikidata. ts. <https://www.wikidata.org/wiki/Q50821857>.
- Ethem, Mürsel. "Rusça Kur'an Çevirilerinin Tanıtımı ve Çeviribilim Açısından İncelenmesi - II (Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri)". *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi* (UKSAD) 2/2 (2016), 196-220.
- Gözeler, Esra - Marx, Michael - Kiltz, David - Kouriyhe, Yousef - Koloska, Hannelies - Schmid, Nora K. "Corpus Conanicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53/2 (2012), 219-253.
- Gazâlî, el-Hevârî. *Denise Masson*. Mağrib: Merkez es-Sakâfi li'l-Kitâb, 2019.
- Halil, Cihad Bilal. *Medresetü'l-İstîşrak el-Yûnâniyye ev Nazratuhâ fi'd-Dirâsâti's-Şer'iyye el-İslâmiyye Hilâle Karneyn et-Tasi' Aşer ve'l-İsrîn el-Milâdiyyeyn Dirâse Tahlîliyye Nakdiyye*.


- Câmiatu'l-İmam Muhammed b. Suûd el-İslâmiyye, Doktora Tezi, 1423.
- Hamidullah, Muhammed. *Kur'an-ı Kerim Tarihi*. çev. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV Yayınları, 1993.
- Haroun, Yazid. "When women and men collaborate to translate the Qur'an: An 'interactive' approach". *Parallèles* 34/1 (2022), 180-192.
- Hasanoviç, Azra. "Prevoditeljice Kur'ana: Ellen Wulff i Laleh Bakhtiar". Bosanska Sumeja. 2018. <https://bosanskasumeja.com/prevoditeljice-kurana-ellen-wulff-i-laleh-bakhtiar/>.
- Hassen, Rim. "English Translation of the Quran by Women: The Challenges of 'Gender Balance' in and Through Language". *MonTI. Monografías de Traducción e Interpretación*. 3 (2011), 211-230.
- Hassen, Rim. *English Translations of the Quran by Women: Different or Derived?* Doktora Tezi, University of Warwick, 2012.
- Hassen, Rim. "From a Slave to a Translator: Conflicts and Mediation in Fatma-Záida's Translation of the Quran". *Literary Translation and Cultural Mediators in "Peripheral" Cultures*. ed. Diana Roig-Sanz - Reine Meylaerts. 211-234. Cham: Springer International Publishing, 2018.
- Hassen, Rim. "Kur'an'ın Kadınlar Tarafından İngilizce Tercümesi: Dilde ve Dil Vasıtasıyla 'Cinsiyet Dengesini' Sağlama Konusunda Karşılaşılan Zorluklar". *Tefsir Araştırmaları Dergisi*. çev. FeYZa Çelik 4/2 (2020), 631-654.
- Hassen, Rim - Şerban, Adriana. "Translation of Religious Writings". *An Encyclopedia of Practical Translation and Interpretation*. ed. Chan Sin-Wai. 1/325-350. Honk-Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2018.
- HØGEL, Christian. "An early anonymous Greek translation of the Qur'an The fragments from Niketas Byzantios' Refutatio and the anonymous Abjuratio [Una traducción griega anónima temprana del Corán. Los fragmentos de la Refutatio de Nicetas de Bizancio y la Abjuratio anónima]". *Collectanea Christiana Orientalia*. 7 (2010), 65-119.
- İsrafilova, Faima. *Rusça Kur'an Çevirilerine Karşılaştırmalı Bir Bakış*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Khan, Shair Ali - Jahantab, Zakira - Nazir, Nargis - Siddiq, Arif. "Women Contributions in Translating Islamic Books: A Criticaltextual Translational Analysis". *Palarch's Journal Of Archaeology Of Egypt/Egyptology* 18/8 (2021), 5004-5018.
- Kulieva, Elvira. "Qur'an Translation Of The Week #76: Not Poetry But Rhyming Prose- Koran: Perevod S Arabskogo I Kommentarii By Betsy Shidfar (1928-1993)". *GloQur The Global Qur'an*. 29 Ekim 2021. <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-76-not-poetry-but-rhyming-prose-koran-perevod-s-arabskogo-i-komentarii-by-betsy-shidfar-1928-1993/>.
- "Kuran çevirilerinin listesi". Stringfixer. Erişim: 16 Haziran 2022. http://stringfixer.com/tr/Gerrans,_S.
- Külünk, Sema Üstün. "The uncharted experience of women translators of the Qur'an in Turkey". *Parallèles* 34/1 (2022), 141-151.
- Mansûr, Târık - Sâlim, Nehâ Abdu'l-Al. "el-Bîzantiyyûn ve Tercemetu'l-Kur'ân'l-Kerîm ile'l-Yûnânîyye fi'l-Karnî't-Tâsi' el-Mîlâdî: el-Cüz' es-Selâsün Nemûzecen". *Journal of Medieval and Islamic History* 8 (2013), 83-130.
- Masson, Denise. *Le Coran*. Paris: Bibliotheque de la Pleiade, ts.
- Molla Salehi, Hekmatollah - Koutlaki, Sofia A. "Quranic Translation in Greek: Challenges and Opportunities". *Conference: International Conference for Quranic Translation, At Allameh Tabatabaei University, Tahrán, 2014*.
- Mollasalihi, Hikmetullah - Kutlaki, Sofiya. "Tercemehây-i Kur'ân bi zibân-i Yûnânî". *Tercemân-ı Vahiy*. 38 (2017), 23-43.
- Muhammed, Fethullah. *et-Tercemât el-İstîsrâkiyye li'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse li Tercemetey Regis Balcher ve Jacque Berque li Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-Fransiyye*. Cezayir: Câmiatü'l-Ceylâlî, Doktora Tezi, 2015.
- Muleyke, Seriser. *Tercemetü Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm İnde Denise Masson -Dirâse tathîkiyye-*. Cezayir: Câmiatu Vehrân, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Neuwirth, Angelika. "Kur'an'ın Geç Antik Dönem Epistemik Dünyasında Konumlandırılması". *Kur'an'ı Anlama Yolunda Kuramer Konferansları - 1*. ed. Yusuf Şevki Yavuz. çev. Hamiyet

- Bayram - Aliye Uzunlar. 285-301. İstanbul: KURAMER Yayınları, 2017.
- Neuwirth, Angelika. "Orientalism in Oriental Studies? Qur'anic Studies as a Case in Point". *Journal of Qur'anic Studies* 9/2 (2007), 115-127.
- Neuwirth, Angelika. "Qur'an and History - a Disputed Relationship. Some Reflections on Qur'anic History and History in the Qur'an". *Journal of Qur'anic Studies* 5/1 (2003), 1-18.
- Neuwirth, Angelika. "Tartışmalı Bir İlişki Biçimi Olarak Kur'an ve Tarih: Kur'an Tarihi ve Kur'an'da Tarih Üzerine Bazı Tespitler". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*. çev. Merve Palancı - Zakir Demir. 49 (2020), 327-350.
- Neuwirth, Angelika. "Two Views of History and Human Future: Qur'anic and Biblical Renderings of Divine Promises". *Journal of Qur'anic Studies* 10/1 (2008), 1-20.
- Nûr, Ali. "et-Tercemetü'l-Yûnâniyye li Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm". *en-Nedevetü'l-Âlemiyye Havle Tercemeti Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: IRCICA Yayınları, 1395.
- Pink, Johanna. "Qur'an Translation Of The Week #68: Islamicising A Non-Muslim's Qur'an Translation: From Paris To Beirut (And Back?)". *Gloqur The Global Qur'an*. 2021. <https://gloqur.de/quran-translation-of-the-week-68-islamicising-a-non-muslims-quran-translation-from-paris-to-beirut-and-back/>.
- Radwan, Tareq. *Tercemetü Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-lügati'l-Yûnâniyye Beyne Muavvikâti'l-Hitâb el-İstişrâkî ve Darûrât Hatmiyye el-Ma'rûfe*. Mısır: Camiatü'l-Ezher, 2018.
- Rıdvan, Ömer b. İbrahim. Ârâû'l-Müsteşrikîne Havle'l-Kur'âni'l-Kerîm ve Tefsirihî Dirâse ve Nakd. Riyâd: Dârü't-Tiybe, ts.
- Rıdvan, Tarık. "Tercemetü maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm ile'l-lügati'l-Yûnâniyye beyne muavvikâti'l-hitâb el-istişrâkî ve darûrât hatmiyye el-ma'rûfe...(Translation of The Meanings of The Holy Quran Into Greek Between Obstacles of Orientalist Discourse and Inevitable Necessities of Knowledge...)" *Evrâk Klasikiyye*. 15 (2018), 149-265.
- Sanni, Amidu Olalekan. "Book Reiview The Qur'an in Context: Historical and Literary Investigations into the Qur'anic Milieu Edited by Angela Neuwirth, Nicolai Sinai and Michael Marx (Leiden and Boston, MA: Brill, 2011), VII þ 864 pp. Price HB E218.00. EAN 978-0004176881; PB E49.00. EAN 978-9004211018". *Journal of Islamic Studies*. 2 (2015), 1-6.
- Shovkhalov, İsmail. *Kur'an-ı Kerim'in Rusça Tercümeleri (Mana Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2006.
- Şatâre, Semîr. "Danmarkiyye Gayru Muslime Tütercimü Maâni'l-Kur'âni'l-Kerîm". aljazeera.net. 2006. <https://www.aljazeera.net/news/cultureandart/2006/11/13/%D8%AF%D8%A7%D9%86%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%83%D9%8A%D8%A9-%D8%BA%D9%8A%D8%B1-%D9%85%D8%B3%D9%84%D9%85%D8%A9-%D8%AA%D8%AA%D8%B1%D8%AC%D9%85-%D9%85%D8%B9%D8%A7%D9%86%D9%8A>.
- Ulbricht, Manolis. "et-Tercemetü'l-ûlâ li'l-Kur'âni'l-Kerîm 8/9 m. Fî sicâli Nikitas el-Bizansi (el-Karn 9 m.) maa'l-İslâm b'ismi Tefnîdu'l-Kur'ân". *Chronos Revue d'Histoire de l'Université de Balamand* 25 (2012), 33-58.
- Uspenskaya, N. A. "O Betsy Yakovlevna Şifdar (Betsy Yakovlevna Şifdar Hakkında)". *Bibliotheca Islamica Betsy Shidfar Kazan (volga Region) Federal University Institute of Oriental Studies Islamic Studies Department The System of Images in Classical Arabic Literature of the Vi-Xii Centuries*. 12-22. Moscow: Mardjani Publishing House, 2011.
- Yüksel, Edip - Shaiban, Layth Saleh - Nafeh, Martha Schulte. "Quran: A Reformist Translation (Koran, Kuran in Modern English)". amazon. 2019. <https://www.amazon.com/Quran-Reformist-Translation-Modern-English-ebook/dp/B004477YKY>.
- Zaida, Fatma. *L'Alkoran! Le Livre par excellence Traduction textuelle de l'arabe*. Lisbonne: Imprimerie dela Societe typographique Franco-Portugaise, 1861.
- "Θρησκευτικά - Θεολογικά: Κοράνι / - Παλαιοβιβλιοπωλείο Ερατώ". Erişim: 01 Temmuz 2022. <https://eratobooks.gr/index.php/thematikes/diafores-katigories-2/thrskteutika/12272/%CE%BA%CE%BF%CF%81%CE%AC%CE%BD%CE%B9.htm>.
- "Κοράνιο". [Wikipeidiæia](https://el.wikipedia.org/w/index.php?title=%CE%9A%CE%BF%CF%81%CE%AC%CE). 2022. <https://el.wikipedia.org/w/index.php?title=%CE%9A%CE%BF%CF%81%CE%AC%CE>

- %BD%CE%B9%CE%BF&oldid=9322101.
 “ΛΑΜΠΟΡΓΚΙΝΙ: ΜΙΝΑ ΖΩΓΡΑΦΟΥ... Ένας θρύλος του βιβλίου... ΜΙΑ ΜΕΤΑΦΡΑΣΤΡΙΑ ΟΛΚΗΣ... και όχι μόνο...” ΛΑΜΠΟΡΓΚΙΝΙ. 2020. http://akrat.blogspot.com/2020/03/blog-post_27.html.
- “Μίνα Ζωγράφου-Μεραναίου”. Online Compendium των ελληνογερμανικών διασταυρώσεων. Erişim: 04 Temmuz 2022. <https://comdeg.eu/el/biogramm/mina-zografou-meraneou-%ce%bc%ce%af%ce%bd%ce%b1-%ce%b6%cf%89%ce%b3%cf%81%ce%ac%cf%86%ce%bf%cf%85-%ce%bc%ce%b5%cf%81%ce%b1%ce%bd%ce%b1%ce%af%ce%bf%cf%85/>.
- “Πέρσα Κουμούτσι”. Βικιπαίδεια. 2020. https://el.wikipedia.org/w/index.php?title=%CE%A0%CE%AD%CF%81%CF%83%CE%B1_%CE%9A%CE%BF%CF%85%CE%BC%CE%BF%CF%8D%CF%84%CF%83%CE%B7&oldid=8485558.
- “Πέρσα Κουμούτσι: Η συγγραφέας και μεταφράστρια που απέσπασε διεθνές βραβείο από το Κατάρ -Η προσφορά της”. iefimerida.gr. 2022. <https://www.iefimerida.gr/politismos/persa-koymoytsi-apespase-brabeio-apo-katar>.
- “ΤΙΤΛΟΣ - Βιβlionet”. biblionet.gr. 2006. <https://biblionet.gr/titleinfo/>.
- “Το Κοράνι”. Bookia. Erişim: 10 Temmuz 2023. <https://www.bookia.gr/index.php?action=book&bookid=126120&booklabel=%CE%A4%CE%BF%20%CE%9A%CE%BF%CF%81%CE%AC%CE%BD%CE%B9>.
- ШАРИПОВА, Р.М. - САРИБЖАНОВА, А.В. КОММЕНТАРИИ К КОРАНУ. 2 Cilt. Москва: Издатель Воробьев, 2011.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Hidayet Aydar.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ABDULLAH EYYÛBÎ'NİN OKÇULUĞA DAİR ESERİNİN OSMANLI KIRK HADİS EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ

Evaluation of 'Abd Allāh Ayyūbî's Work on Archery Within the Ottoman Forty Ḥadīth Literature

Ali SEVER

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye ror.org/03a5qrr21

PhD student, İstanbul University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye

✉ asever@nku.edu.tr <https://orcid.org/0000-0001-5615-2001>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 01.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atif / Cite as: Sever, Ali. "Abdullah Eyyübî'nin Okçuluğa Dair Eserinin Osmanlı Kırk Hadis Edebiyatı Çerçevesinde Değerlendirilmesi". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 393-415.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405286>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ABDULLAH EYYÛBÎ'NİN OKÇULUĞA DAİR ESERİNİN OSMANLI KIRK HADİS EDEBİYATI ÇERÇEVESİNDE DEĞERLENDİRİLMESİ***

Öz

Belirli bir konuya ait rivayetler hacimli eserlerde toplanabildiği gibi pratik amaçlar gözetilerek daha küçük hacimli telifler de yazılabilmektedir. Bu çerçevede akla ilk gelen türlerden birisi de kırk hadis edebiyatıdır. Şekil ve içerik olarak Osmanlı dönemi, kırk hadis yazımında önemli bir yere sahiptir. Bu makalede Abdullah Eyyûbî'nin okçuluğa dair kırk hadis seçkisi hem kendi özellikleri itibarıyla hem de Osmanlı dönemi kırk hadis edebiyatının yazım serüveni çerçevesinde değerlendirilmeye çalışılmıştır. Eserin yazma nüshalarının ve türünün tespiti yapıp isimlendirmeye dair farklılıklara değinilmiştir. Ayrıca farklı bir yazım türü içerisinde yer alan bu kırk hadis yazım şekli, bir edebî veya ilmî tür içinde diğer bir türün devam etmesinin olanağı çerçevesinde konu edinilmiştir. Bunun için Eyyûbî'nin eseri örnek olarak ele alınmıştır. Müellifin kırk hadis seçkisinde genel olarak kaynak ve üslup hassasiyetinin olduğu görülmüştür. Sadece tercüme yer verilmemiş, bazı hadislerde kısa şerhler de yapılmıştır. Eserin, Osmanlı dönemi kırk hadis edebiyatı yazım çeşitliliğine dair yeni değerlendirmelere veri sunacak bir potansiyelde olduğu ifade edilmelidir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kırk Hadis Edebiyatı, Tezkireler, Okçuluk, Osmanlı Dönemi Çalışmaları.

Evaluation of 'Abd Allāh Ayyūbī's Work on Archery Within the Ottoman Forty Ḥadīth Literature

Abstract

While narrations on a certain subject can be collected in voluminous works, smaller volumes can also be written considering practical purposes. In this context, one of the first genres that comes to mind is the forty ḥadīth literature. This article evaluates the forty ḥadīth selection by 'Abd Allāh Ayyūbī, one of the scholars of the Ottoman period. The manuscript copies and genre of the work were identified and the differences in naming were mentioned. The writing styles of these forty ḥadīth, which belong to a distinct category of composition, are examined in the context of the potential for another genre's continuation within a literary or academic context. For this reason, Ayyūbī's work was taken as an example. It has been observed that the author is generally sensitive to source and style in his selection of forty ḥadīth. It has not only been translated but also short commentaries have been made on some ḥadīths. It should be stated that the work has the potential to provide data for new evaluations regarding the diversity of writing in the forty ḥadīth literature of the Ottoman period.

Keywords: Ḥadīth, Forty Ḥadīth Literature, Tadhkira, Archery, Ottoman Studies.

GİRİŞ

İnsana bahşedilen geliştirme ve çeşitlendirme maharetinin bir ürünü olarak temel ihtiyaçların üzerine farklı kullanım alan ve araçları ortaya çıkabilmiştir. Yaşam için temel araç-gereç olan bir eşya veya türevleri ilerle-

* Bu çalışma, yazarın, Uluslararası İslamî Dayanışma Oyunları Sempozyumu'nda özet metin olarak sunduğu "Abdullah b. İsmail'in Okçuluğa Dair Hadis Derlemesi ve Değerlendirmeleri" başlıklı tebliğinden üretilmiştir.

** Bu çalışmayı, İsrail saldırıları altındaki Filistinlilere ithaf ediyorum. I dedicate this article to Palestinians who are under Israeli attacks. "اهدي مقالتي للفلسطينيين الذين يتعرضون للهجمات الاسرائيلية"

yen nesillerde başka bir alanda insanların istifadesine sunulabilmiştir. Rivayetlere göre daha beşeriyetin başlangıcından itibaren insanın hayatında olan yay ve ok da bu tarz bir kullanım alanına sahip olabilmıştır. İnsanlığın atası Hz. Âdem'in ektiği şeyleri koruma çabasına Cibrîl a.s tarafından getirilen yay çare olmuştur.¹ Genel hatlarıyla güvenlik, avlanma ve spor başlıklarında değerlendirilebilecek olan ok ile ilgili konular; özellikle ateşli silahların yaygınlaşmaya başladığı dönemden sonra daha ziyade sportif faaliyetlerle anılır olmuştur.

Özellikle askerî faaliyetlerde kullanılan bu aletler, yine bu alanı da tahkim etme adına avcılık ve atıcılıkta kullanılmıştır. Tarihî süreç boyunca gerek askerî gerekse sportif anlamda gelişimini sürdüren okçuluk Osmanlı Devleti'nde ayrı bir yer edinmiştir.² Yeniçeri Ocağı kurulunca Solaklar bölüğü, ok ve yay kuşanmalarıyla ön plana çıkan birlikler olarak dikkat çekmektedir.³ Ateşli silahların yaygınlaştığı döneme kadar okun çoğunlukla askerî alanda kullanımı devam ederken aynı zamanda Osmanlı'da atıcılık ve spor yönüne de yatırım yapılmıştır. Okmeydanı, okçular sicil defterleri, menzil taşları, okçular tekkesi ve şeyhi gibi pratik yönü bulunan pek çok yapılmaya gidilmiştir.⁴ Ayrıca tezkire-i rumât, kavsnâme, menzîlnâme gibi gerek işin teknik gerekse tarihî ve kültürel yönlerini yansıtan bir edebiyatta gelişmiştir.⁵ Bu edebiyatın içinde hadis seçkilerinin de hususi bir yeri bulunmaktadır. Genel olarak işin teknik yönünü alan eserlerde dahi hadislerle yer verildiği görülmektedir.⁶

Bu çalışmada öncelikle Abdullah Eyyûbî'nin (ö. 1252/1836) okçuluğa dair kaleme aldığı eserinin tespiti ve hadis ilmi açısından incelenmesi hedeflenmektedir. Bu çerçevede hadislerde okçuluğun durumuna kısaca değinilecek ve oluşan müstakil edebiyata işaret edilmekle yetinilecektir. Eserin nispeti, isimlendirmedeki farklar, nüshalarının tespiti gibi başlıklar öncelikle değinilecek meseleler arasındadır. Zira gerek literatür gerekse biyografi

¹ İbn Kayyim Cevziyye, *el-Fürûsiyye*, thk. Semîr Hüseyin Halebî (Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1411), 77; Ahmed b. Muhammed el-Haneî Hamevî, *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi sını'ati'l-fürûsiyye*, thk. Abdüssettâr Karağülî (Bağdat: Matbaatü't-Tafîd, 1950), 24; Celâlüddîn Süyûtî, *el-Vesâ'il ilâ müsâmerati'l-evâ'il*, thk. Esad Tals (Bağdat: y.y., 1950), 61-62.

² Ünsal Yücel, *Türk Okçuluğu* (Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yayınları, 1999), 19-21.

³ Barış Can, "Osmanlı Devleti Klâsik Çağ Savaşlarında Okçular", *Nişangâh-ı İstanbul*, ed. Ahmet Uçar (İstanbul: Gürsoy Grup, 2019), 135-157.

⁴ Yücel, *Türk Okçuluğu*, 35-51; Hasan Şahintürk, "Osmanlı Devri Okmeydanları ve İstanbul Okçular Tekkesi", *Nişangâh-ı İstanbul*, ed. Ahmet Uçar (İstanbul: Gürsoy Grup, 2019), 29-75; Serkan Necati Metin, *Türk Spor Okçuluğunun Gelişiminde Osmanlı Devleti Dönemi* (Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

⁵ Belirli bir meslek grubundaki kişilerin biyografilerine dair yazılan tür ve tabakla ilişkisi hakkında bk. Yusuf Öz, "Tezkire", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2012), 41/68.

⁶ Muhammed Bin Yûnus Dervâzî, *Kavsname Dervâzî'nin Okçuluk Kitabı* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu - Okçular Vakfı, 2020), 38-51; Sevda Çelik Polat, *Minhac-ı Rumat (Giriş-Metin-Dizin)* (Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 13.

temelli yapılan çalışmalarda yanlış anlaşılmaya olanak sağlayacak değerlendirmeler bulunmaktadır. Buralardaki farklılıkları netleştirme adına bu başlıkların incelenmesi gerekmektedir. Akabinde başta yazıldığı dönem olmak üzere ülkemizdeki çalışmalara etkisi açısından eserin önemine değinilecektir. Bu kısım literatürdeki dinî vurgunun devamını göstermesi itibarıyla de dikkat çekicidir. İkinci olarak bu çalışmanın Osmanlı döneminde kırk hadis yazımındaki çeşitlilik arz eden bir durumun da ortaya çıkmasına vesile olan bir görünümde olduğu belirtilmelidir.

Müstakil kırk hadis yazımının yanı sıra farklı alanlarda konuyla ilgili teknik bilgiler veren eserlerin içinde de kırk hadis yazımının devam etmesi bu tespitte bulunmaya neden olmuştur. Osmanlı dönemi kırk hadis edebiyatına dair çeşitli çalışmalar bulunmakla birlikte bu türün farklı edebî veya ilmî türler içerisindeki seyrini inceleyen bir çalışma tespit edilememiştir. Bu çalışmada Eyyûbî'nin eseri örnekleminde konuyla ilgili bir izah denemesine girilmiştir. Şunu da belirtmek gerekir ki Eyyûbî'nin *Tezkiretü'r-rumât'*ının içindeki seçki farklı bir yazın içinde gelişen kırk hadis yazımının başlangıcı veya süreçteki kırılma noktası olarak değil ilgili ilişkinin imkânını ortaya koymayı amaçlayan bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Belirtilen süreçlerle ilişkilendirmek adına kavram önerme denemesine de gidilmiştir. Ayrıntısı ilgili başlığa havale edilmekle birlikte okçular tezkireleri hâmî tür; kırk hadis seçkisi mahfûz tür olarak adlandırılmıştır.

1. ASKERÎ VE SPORTİF YÖNÜYLE HADİSLERDE OKÇULUK

Hız. Peygamber'in yaşadığı dönem itibarıyla bulunduğu çevrede tedavülde olan ok, yay, kılıç gibi savaş aletlerinden haberdar olduğu ve kullandığı kaynaklarda geçmektedir. On beş yaşlarındayken ficâr savaşına katılmış ve atılan okları toplayıp savaşanlara taşımıştır.⁷ İslâm'ın ilk yıllarında bazı branşların Hız. Peygamber tarafından yeterlilik kıstası olarak dikkate alındığı da belirtilebilir. Râfî b. Hadîc el-Evsî'nin (ö. 73/692) savaşa katılma talebine; yaş küçüklüğü sebebiyle müsaade etmeyen Hız. Peygamber, akrabalarının iyi ok attığını bildirmesi sonrasında Râfî'ye izin vermiştir.⁸

Askerî alandaki durumunun yanı sıra okçuluğun sportif yönü de faal bir şekilde yaşatılmaya çalışılmıştır. Bununla boş bir eğlence ve vakit geçirmeden ziyade hem yapanın sağlığına ve ruh dünyasına hem de izleyenlerin maneviyatına, moral dünyasına katkı sağlaması istenmiş olabilir. Ayrıca bunun talimi bir yönü de bulunmaktadır. Özellikle orduda yer alan biri için savaş aletleriyle idman yapması normal bir durumdur. Temel motivasyon

⁷ Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, thk. Mustafa es-Sekkâ vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2009), 146-148; Semîra Zâid, *Muhtaşaru'l-câmi fi's-sîreti'n-Nebevîyye* (Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, ts.), 1/199.

⁸ Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Kitâbü'l-Megâzî*, thk. Marsden Jones (Beyrut: Müessesetü'l-Alami, 1966), 1/216.

noktası olarak Enfâl Sûresi'nin 60. âyetindeki kuvvet kelimesinin Hz. Peygamber tarafından "atmak" ifadesiyle izahı meselenin dikkat çekici bir boyutudur.⁹ Rivayetlerde yüzme öğretimi ile birlikte nispeten sıklıkla teşvik edilen okçuluk, yarış yapma itibarıyla deve ve at yarışları gibi caiz görül-müştür.¹⁰

Çocuğun babası üzerinde bulunan haklarından biri olarak da belirtilen ok atışını öğretmek meselenin farklı bir boyutunu da göstermektedir. Hadislerde oku yapan ustaya, okçuya ve atması için oku hazır edene cennet verileceği bildirilmektedir. Bu teşvik ve ödüllerin yanı sıra okçuluğu öğrenip sonra terk eden ise "bizden değildir" ifadesiyle uyarılmaktadır.¹¹

Okçuluğun tekniği ve öğretilmesinden başka rivayetlerde âdâbına dair de içerik mevcuttur.¹² Hz. Peygamber'in Uhud'da "At yâ Sa'd, anam babam sana feda olsun!"¹³ diyerek tebcilde bulunması da zaman içerisinde oluşan okçuluk geleneğinde önemli bir yer edinmiştir. Konuyla ilgili yazılan eserlerde sıklıkla yer verilen bu rivayet ayrıca Sa'd b. Ebû Vakkâs'ın (ö. 55/675) okçuların piri olarak kabul edilmesinde de etkili olmuştur.¹⁴

Okçulukla ilgili rivayetler konulara göre tertiplenmiş hadis kitaplarında özellikle cihad ve fezâilü's-sahâbe gibi başlıklar altında yer alırken zamanla müstakil eserlerin telifine başlanmıştır. Kitâbü'r-remy, fezâilü'r-remy ve's-sihâm gibi isimler taşıyan eserler okçulukla ilgili hadislerin toplandığı başlıca kaynaklar olmuştur. Bu minvalde Ebû Abdillâh İbn Abdilhakem'in (ö. 268/882) *es-Sebk ve'r-remy*, İbn Ebî'd-Dünya'nın (ö. 281/894) *er-Remy*, Dabbî'nin (ö. 306/918) *er-Remy ve'n-nidâl*, Taberânî'nin (ö. 360/971) *Fazlü'r-remy ve talimühü*, Karrâb'ın (ö. 429/1038) *Fezâ'ilü'r-remy fi sebîlillâhi te'âlâ*, Sehavî'nin (ö. 902/1497) *el-Kavlü't-tâm fi fazli'r-remy bi's-sihâm* adlı eserleri sayılabilir.¹⁵

Kısaca aktarılan bu bilgilerden sonra Abdullah Eyyûbî'nin *Tezkiretü'r-remât'* hakkında değerlendirmelere geçilebilir. Müellifin hayatıyla ilgili çalışmalar bulunduğu için burada ayrıntıya girilmeyecektir.

⁹ Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, *Şahîhu Müslim* (Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2010), "İmâre", 167.

¹⁰ Süleymân b. el-Eş'as Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd* (Riyad: Dârü's-Selâm, 2009), "Cihâd", 20; Muhammed b. İsâ Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011), "Cihâd", 22.

¹¹ Müslim, "İmâre", 168. Ayrıca bk. Nebi Bozkurt, *Hadis'te Folklor Eğlence* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 115-116.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u's-şâhih* (Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002), "Şalât", 66, 67; "Zebâ'ih", 281.

¹³ Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâbi'n-nebi", 15.

¹⁴ Süleyman Kâni İrtem, *Sultan II. Mahmud Devri ve Türk Kemankeşleri* (İstanbul: Temel Yayınları, 2005), 146.

¹⁵ Fevzân b. İbrahim Şâyi, *Kitâbü'l-ifâdeti ve't-tabsîri liküllî râmin mübtediin ev mehîrin li-Cemâlidîn Abdillâh b. Meymûn* (Câmiatü'l-İmâm b. Suûd, Doktora Tezi, 2008), 24-40.

2. ABDULLAH EYYÛBÎ VE OKÇULUĞA DAİR ESERİ

Reîsülkurrâ, *İzhâr* şârihi, Eyüp Cami Başımamı gibi unvanlarla maruf olan Eyyübî, 11 Ramazan 1176/1763 yılında Eyüp'te doğmuştur.¹⁶ Küçük yaştan itibaren dönemin gereklerine göre eğitim hayatına başlayan müellif, Na'lîzâde İbrâhim Efendi (ö. 1201/1786), Şeyhülislâm Hamîdîzâde (ö. 1208/1793), Gelenbevî İsmâil Efendi (ö. 1205/1791), Şeyhülkurrâ Sâlih Efendi gibi isimlerden ders almıştır.¹⁷

Müellif, tedris ve eser telifinin yanı sıra imamlık ve vaizlik de yapmıştır. Bu vazifeleriyle birlikte saraydaki toplantılarda da bulunduğu kaynaklarda geçmektedir.¹⁸ Yeniçeri Ocağı'nın kaldırılmasıyla ilgili yapılan toplantıya katılanlar arasında Eyüp Sultan Camii birinci imamı olarak Abdullah Eyyübî de bulunmaktadır.¹⁹ O, sadece resmi toplantılarda değil saray ahalisinin düğün, mevlid gibi sair cemiyetlerinde de bulunmuş ve dua etmiştir.²⁰ Eyyübî, 1252/1836 yılında Eyüp'te vefat etmiş çok sevdiği Eyüp Sultan Türbesi'nin yanına defnedilmiştir.²¹

Eserleri arasında *Şerhu'l-İzhâr*, *Tekmile-i Muharrem*, *Müteşâbihâtül-Kur'ân*, *Şerhu Mîzâni'l-kurrâ'l-aşere*, *Tuhfetü'l-imam fî mesâ'ilî's-siyâm* gibi İslâmî ilimlerin çeşitli alanlarına dair kitapları sayılabılır. Ayrıca müellif, telifâtında Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye hususi bir yer ayırmıştır. Onunla ilgili *Risâle fî hakkı Hazret-i Ebî Eyyüb el-Ensârî, Âdâb-ı ziyâret-i Hazreti Hâlid b. Zeyd* isminde eserler kaleme almıştır.²²

2.1. Eserin Nispeti ve İsimlendirmedeki Farklılıklar

Abdullah Eyyübî'nin eserleri içerisinde görece farklı bir görünüm arz eden eseri isminden de anlaşılacağı üzere okçular tezkiresi olarak bilinen *Tezkiretü'r-rumât*'ıdır. Müellif, eserin hacminde epey yer kaplayan kırk hadis derlemesiyle çalışmasına başlamış okçulukla ilgili tarihî ve teknik sayılabilecek malumatı zeyl olarak eklemiştir. Bu durum eserin ismini tespitinde etkili olmuştur. Nüshalardaki duruma aşağıda değinileceğinden şimdi

¹⁶ Mehmed Emin Efendi Abdullah Efendizâde, *el-Âşâru'l-mecîdiye fî'l-menâkıbi'l-Hâliidiye* (İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1314), 120.

¹⁷ Abdullah Efendizâde, *el-Âşâru'l-mecîdiye fî'l-menâkıbi'l-Hâliidiye*, 128-129; Mehmed Tahir Bursalı, *Osmanlı Müellifleri* (İstanbul: Meral Yay., ts.), 1/273-274; Mehmet Efendioğlu, "Abdullah Eyyübî", *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yay., 2003), 319-320; Yonis İnanç, "Reisülkurra Abdullah Eyyübî Hayatı ve Eserleri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 110-113; Ali Turgut, "Abdullah Eyyübî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., ts.), 1/102.

¹⁸ Abdullah Efendizâde, *el-Âşâru'l-mecîdiye fî'l-menâkıbi'l-Hâliidiye*, 121; Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmanî* (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996), 1/64.

¹⁹ Esad Efendi, *Üss-i Zafer* (İstanbul: y.y., 1827), 16.

²⁰ Arzu Güldöşüren, *II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013), 39,41,67.

²¹ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/274.

²² Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, 1/274-275; İnanç, "Reisülkurra Abdullah Eyyübî", 116-126.

yazarın hayatını anlatan bazı kaynaklarda verilen isimlere işaret edilecektir. *Tezkiretü'r-rumât* ve *Fezâil-i remyi's-sihâm* başlıkları bu minvalde belirtilebilir. Ahmed Lutfî'nin (ö. 1907) yer verdiği ikinci isim muhtemelen *Tezkiretü'r-rumât*'ın ilk kısmında bulunan kırk hadis derlemesinin karşılığı olabilir.²³

Burada belirtilmesinde fayda görülen bir diğer husus ise aşağıda çeşitli başlıklarda ayrıntısına işaret edildiği üzere Mustafa Kânî Bey'in (ö. 1266/1849) *Telhîs-i Resâil-i Rumât* adlı eserinin günümüz Türkçesine çevrilen haliyle ilgilidir. Yayına hazırlayanlar, Mustafa Kânî'nin, Eyyûbî'nin *Tezkiretü'r-rumât*'ına yer verdiği bilgisini, Bursalı Mehmed Tahir'e nispetle aktarmaktadırlar. Bununla birlikte Eyyûbî'nin mukaddimesinin öncesinde "*Abdullah Efendi'nin düzenlediği, atma şekillerinin önderi Hazret-i Halid bin Zeyd tarafından yazılan ve atmanın faziletlerini anlatan kırk hadis.*" başlığına yer verilmiştir.²⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla hem Eyyûbî'nin eserinin yazmalarında hem de çalışmada kullandığımız Mustafa Kânî'nin *Telhîs* baskısında böyle bir ibare bulunmamaktadır. Ayrıca cümlede ifade edilen durum tarihî bilgi olarak da yanlış gözükmemektedir. Zira Ebû Eyyüb el-Ensârî'ye nispet edilen böyle bir eser bilinmemektedir.

2.2. Eserin Nüshaları

Eserin yazma nüshaları, İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi, Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi ve İBB Atatürk Kitaplığı'nda bulunmaktadır.²⁵ Ayrıca önemi kısmında da belirtileceği üzere Mustafa Kânî'nin *Telhîs*'inin mukaddimesinde de tamamı yer almaktadır. Mustafa Kânî, esere doğrudan müdahale etmemiş yazarın yorumları ve *Zeyl* kısmıyla beraber girişte yer vermiştir.²⁶ Ancak eserin günümüz Türkçesine çevrilen neşrinde Eyyûbî'nin tezkiresinin *Zeyl* kısmı yer almamaktadır.

Tespit edilebildiği kadarıyla İstanbul Üniversitesi Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma bölümünde üç nüsha bulunmaktadır. Nüshaların yer numaraları NEKTY03826, NEKTY07343, NEKTY07347 olarak kayıtlıdır. Bu nüshalardan hiçbirinde *Tezkiretü'r-rumât* ifadesi yer almamaktadır. NEKTY03826 no'lu nüshanın başına *Hadis-i erbaîn Tercümesi* notu düşülmüştür. 1246 (1830-31) yılında esas nüshadan mukabele edildiği belirtilmektedir.²⁷ Kütüphane kaydına yazarı Abdullah b. İsmâil, eser ismi *Hadis-i*

²³ Ahmed Lutfî Efendi, *Tarih-i Lutfî* (İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302), 5/72.

²⁴ Mustafa Kânî Bey, *Okçuluk Kitabı Telhîs-i Resâ'ilât-ı Rumât (Asıl metin ve günümüz Türkçesi ile)* çev. Yavuz Kemal - Canatar Mehmet (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010), 22.

²⁵ Bu vesileyle İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi'ne, ilgili prosedür çerçevesinde nüshaların temininde yardımcı olan Cumhurbaşkanlığı Milli Saraylar İdaresi Topkapı Saray Müzesi Kütüphanesi ve İBB Atatürk Kitaplığı yetkililerine teşekkür ediyorum.

²⁶ Mustafa Kânî Bey, *Telhîs-i Resâil-i rumât* (İstanbul: y.y., 1263), 4-36.

²⁷ Abdullah Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn Tercümesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma, 297.3), 42a.

Erbaîn Tercümesi olarak geçmiştir. NEKTY07343 no'lu nüsha kütüphane kaydına *Hadis-i Erbaîn Şerhi* ismiyle kaydedilmiş ve yazarının da Muhyiddin Muhammed b. Pir Ali el-Birgivi olduğu ifade edilmiştir. Ancak bu kayıt hatalı gözükmektedir. Zira işaret edilen online nüshada, Eyyûb'nin *Tezkiretü'r-rumât* adlı eseri bulunmaktadır.

NEKTY07347 no'lu üçüncü nüsha, farklı eserlerin de yer aldığı bir mecmuada bulunmaktadır. *Hadis-i Erbaîn der hakk-ı fezâil-i tir u keman an terceme-i İmam Hazret-i Eyyûb Abdullah Efendi* notuyla başlayan nüsha diğer iki nüshaya göre daha özenli hazırlanmıştır. Nüshanın yazıldığı tarihe dair bir bilgi tespit edilememekle birlikte mecmuanın sonunda yazılan bir eserin müstensihisi olarak Ahmed İzzet ismi geçmektedir.²⁸ Yazı tarzındaki benzerlik ve TSMK nüshasının müstensihinin de Ahmed İzzet oluşu bu yazmanın istinsahının onun tarafından yapılmış olabileceğini güçlendiren bir kanıt sunmaktadır.

İÜNEK nüshalarının değerlendirildiği bu kısımda şu hususa da dikkat çekmek faydalı olacaktır. Kırk hadis edebiyatına dair kıymetli çalışmaları bulunan Abdülkadir Karahan, (ö. 2000) sadece bu nüshaları esas alarak eserin yazarını Abdullah b. İsmâil, eserin ismini *Hadis-i Erbaîn der hakk-ı fezâil-i tîr-ü-kemân* olarak tespit etmiştir.²⁹ Bununla birlikte Karahan'ın, eserin müellifinin Abdullah Eyyûbî, eserin de *Tezkiretü'r-rumât* olabileceğine dair bir değerlendirmesi bulunmamaktadır. Ayrıca Karahan'ın yer verdiği bilgilere göre onun, eserin lügat kısmıyla son bulunduğu görüşünde olduğu anlaşılmaktadır.³⁰ Halbuki muhteva kısmında da değinileceği üzere *Zeyl*'de *Lügat* dışında iki müstakil başlık daha bulunmaktadır.

TSMK'da bulunan yazma Emanet Hazinesi 1418 numarada bulunmaktadır. 1234 (1818-19) yılında Ahmed İzzet tarafından çoğaltılmıştır. Nüshaya "*fezâil-i remy hakkında kırk hadis tercümesini havi olan Tezkiretü'r-rumât adlı risâledir müellifi reîsülkurrâ Abdullah b. Muhammed Sâlih Eyyûbî*" notu düşülmüştür. Bu not; eserin ismi, nispeti ve muhtevası hakkında isabetli değerlendirmeler yapma adına önemlidir. Bununla birlikte İÜNEK nüshalarında bulunan *Zeyl*'in üçüncü başlığı TSMK nüshasında bulunmamaktadır. Yani TSMK nüshasındaki *Zeyl* kısmı, lügat ve Esmâ-i kavsi'n-Nebî başlığı ile tamamlanmaktadır. Halbuki diğer nüshalarda ve Mustafa Kânî'nin *Telhîş'e* aldığı kısımda *Zeyl*; *Lügat* ve iki bâbdan oluşmaktadır. Bu nüshadaki Esmâ-i kavsi'n-Nebî başlığı yukarıdaki nüshalarda, yer olarak eserin sonundaki bölüme karşılık gelmektedir. Başlıktan anlaşılacağı üzere genel olarak kavs

²⁸ Abdullah Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn der hakk-ı fezâil-i tîru kemân* (İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma, 297.3), 41b.

²⁹ Abdülkadir Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: DİB Yay., 1991), 36/272-273; Abdülkadir Karahan, "Kırk Hadis", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 2022), 25/473.

³⁰ Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 273.

isimlerinden değil Hz. Peygamber'in kavslarının isimlerinden bahsetmektedir.

Eserin tespit edilebilen diğer üç kopyası İBB Atatürk Kitaplığı Yazma Eserler Koleksiyonu'nda bulunmaktadır. Mecmuat el-fevaid/derleyen: Ahmed Nazmi [Türe] (1876-1950) ismiyle kütüphane kataloğuna kaydedilen mecmuada yer alan kısımdaki nüshaların üçü de TSMK'daki nüshadan kopya edilmiştir. Eserin ilk sayfasında TSMK'daki tahrir komisyonunun verdiği 244/25817 numaraya işaret edilmiştir. Mecmualar, OE_Yz_0066-33, OE_Yz_0066-37 ve OE_Yz_0066-48 demirbaş numaralarında yer almaktadır. OE_Yz_0066-33 numaralı nüshada not olarak "*Tezkiretü'r-rumât isminde silâh kullanmak hakkında hadîs-i şerifler Eyyûb İmamı Abdullah Efendi eseridir Mahmûd sâni zamanı*" ifadesi yer almaktadır. Bu nüshada temin edebildiğimiz yer lügat kısmıyla sonlanmaktadır. Nüshadaki beyaz sayfaların çokluğu yazımının tamamlanmadığı veya yazılan kısımların korunamadığı izlenimi vermektedir.

OE_Yz_0066-37 numaralı nüshada "*silâh atmak hakkında ehâdis-i nebeviyye Tezkiretü'r-rumât ismindedir Eyyûb İmamı Abdullah Efendi eseridir Mahmûd sâni zamanı*" notu bulunmaktadır. Bu nüshada zeylin ikinci başlığı olan "*Esmâ-i kavsi'n-Nebi*" kısmına kadar gelmiş daha sonra eserdeki hadisler alt alta yazılarak bir derleme yapılmıştır. OE_Yz_0066-48 no'lu kopyada ise "*silâh kullanmak hakkında Tezkiretü'r-rumât ismindeki risâle Eyyûb İmamı Abdullah Efendi eseridir Mahmûd sâni zamanı*" notu yer almaktadır. Bu nüshada temin edebildiğimiz kısım otuzuncu hadisle sona ermektedir.

2.3. Eserin Muhtevası

Öncelikle eserin incelenmesinde mukâbele kaydı bulunan İÜNEK Türkçe Yazma bölümü NEKTY03826 no'lu nüshanın esas alındığı belirtilmelidir. Müstensihî belli (Ahmed İzzet) istinsah tarihi de yazıldıktan bir yıl sonra (1234) olan TSMK Emanet Hazinesi 1418 no'lu nüsha ise yukarıda belirtilen eksiklikler nedeniyle tercih edilmemiştir. Bununla birlikte NEKTY03826 no'lu nüshada mukaddime kısmında eksik varağın olduğu belirtilmelidir. Bu kısım hakkında bilgi verilirken diğer nüshalardan yararlanılacaktır.

Eyyûbî'nin eserinin mukaddime, kırk hadis seçkisi ve *Zeyl* olmak üzere üç kısımdan oluştuğu belirtilebilir. *Zeyl* de lügat ve iki bâbdan oluşmaktadır. Bâbın ilki *Kavs İsimleri* başlığını taşımakta ikincisinde müstakil bir başlık bulunmamaktadır. Eserin yazımı, 10 Receb 1233 senesinde tamamlanmıştır.

Mukaddimeye besmele, hamd ve salavâtla başlayan müellif, bu adımların her birinde okçuluğu/atıcılığı anımsatan âyet ve nakillere yer vererek eserine giriş yapmıştır. (*Oku*) *attığında da sen atmadın, Allah attı* âyetiyle ile

başlanmış buradan alınan güçle *Sen, sana buyurulanı açıkça duyur* âyetiyle pratik hayattaki karşılığına işaret edilmiştir.³¹ Hz. Peygamber'in Mi'rac esnasında kısa mesafede Rabbî'ne veya Cibrîl'e yakınlaşmasına telmihte bulunulmuştur. Ayrıca ahabın okçuluk ve cihatta gösterdikleri gayretlerden dolayı Resûlullah'ın anam babam feda olsun iltifatlarına mazhar olduklarına değinilmiştir. Bu ifadelerden sonra kısaca kendini tanıtan müellif, akabinde dönemin padişahı II. Mahmud'a övgü ve dualarda bulunmaktadır.³²

Mukaddimenin sonuna doğru eserin yazılma sebebini içeren ifadeler bulunmaktadır. Müellifin bir meseleyi arz etmek istediği için padişaha ulaşmak durumunda olduğu ve bu sebeple böyle bir eser yazmak hatırına geldiği ifade edilmiştir. Sultanın, sünnette ve geçmiş Osmanlı padişahlarının âdetlerinde bulunan ok atışına ve öğretilmesine ilgisinin bulunmasının bu hususta ok atmanın öğretilmesi ve faziletine dair kırk hadis telif etmesine vesile olduğu belirtilmektedir.³³ Müellifin, konuyla ilgili sahih hadislerin tercümelerini yaparak kısaca hadis şerhlerinden ve siyerdeki bilgilerden yola çıkarak izahlara yer verdiği de bu kısımda belirtilmektedir.

Mukaddimeden sonra kırk hadis seçkisine geçen Eyyûbî, başlıkları sayı olarak ve hadisin kaynağını içerecek şekilde vermiştir. Hadislerden sonra tercüme *mana'l-hadis* veya *manahû* başlığı altında yer almıştır. Buralarda sadece tercüme verilip geçilmemiş müellif gerekli gördüğü yerlerde yorumlarda da bulunmuştur. Çeviride lafzî tercüme esasına dikkat edildiği görülmektedir. Kırk hadisi tamamladıktan sonra garîb kelimelerin anlamlarının verildiği lügat kısmına geçilmiştir.³⁴

Kullanımı meşhur olmayan kelimelerden sonra yay isimlerinin yer aldığı başlığa geçilmiştir. Eyyûbî kendisinin bu alanda pek behresi olmadığını belirterek sözlüklerden ve ilgili kitaplardan istifadeyle bu başlığı yazacağını ifade etmektedir.³⁵ Her ne kadar başlıkta yay isimleri olarak verilse de içerik olarak okçulukla ilgili diğer terimler de sıklıkla izah edilmiştir. Devamındaki başlıkta ise meşhur kemankeşlere, okçuluğun tarihî seyrine ve usullere kısaca yer verilmiştir.³⁶ Eser bitirilirken de Hz. Peygamber'in yaylarının isimleri ve keyfiyetleri hakkında bilgi verilmiştir.

³¹ el-Enfâl 8/17; el-Hicr 15/94.

³² Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn der hakk-ı fezâil-i târu kemân* (297.3), 2a-3b.

³³ Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn der hakk-ı fezâil-i târu kemân* (297.3), 3b. Süleyman Kâni İrtem, Abdullah Eyyûbî'nin kırk hadisi, Sultan II. Mahmud'un emriyle yazdığını ifade etmektedir. İrtem, *Sultan II. Mahmud Devri ve Türk Kemankeşleri*, 145.

³⁴ Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn Tercümesi* (297.3), 26-28 vr.; Kâni Bey, *Telhîş*, 31-34.

³⁵ Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn Tercümesi* (297.3), 38b.

³⁶ Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn Tercümesi* (297.3), 39b.

3. TEZKİRETÜ'R-RUMÂT'IN KIRK HADİS KISMINDA HADİS KULLANIMI

Kırk hadis seçkinde hadisin kaynağı; müellife, râviye veya hadis kitaplarından birine nispetle verilebilmektedir. Bazı rivayetlerde birden fazla kaynağa işaret edildiği de olmuştur. *el-Hadîsü'l-evvel fi'l-Müslim*, *el-Hadîsü'l-âşir ravâhu Ebü'd-Derda*, *el-Hadîsü'l-hâmis ahracahü'd-Deylemî fi Müsnedihî* gibi kullanımlar bu tavra örnek olarak verilebilir. Bu durum Abdullah Eyyûbî'nin kaynak göstermesi açısından dikkate değerdir. Hadisler genellikle sahâbî râvisi verilerek ve harekeli bir şekilde yazılarak serdedilmiştir. Bazı rivayetlerde birden fazla referansa yer verdiği göz önüne alındığında rivayet sayılarının durumu şöyle ifade edilebilir. Ebü's-Şeyh, 13; Taberânî, 9; Deylemî, 4; Müslim, 4; Buhârî, 3; Beyhakî, 3; İbn Ebî'd-Dünya, 2; Nesâî, 2; Ebû Dâvûd, 1; Karrâb, 1; Hâkim, 1; Tirmizî, 1.

Yazarın bu tarz referanslarını belirtmesi önemli olmakla beraber buradan doğrudan ilgili eserlerden istifade ettiğine dönük bir yaklaşım isabetli olmayabilir. Bu konuda ihtiyatlı davranmak gerekmektedir. Zira hem müellif kendisi doğrudan bu eserlerden/kaynaklardan aldığına dair bir bilgi vermemekte hem de rivayetlere yer verirken görece daha rahat bir üslup kullanmaktadır. İki rivayeti birleştirme, izah sadedinde ifadeler ekleme, sahâbî râvilerinde farklılıkların bulunması gibi durumlar bu çerçevede belirtilebilir. Ek-1'de rivayetler, ilgili nüshadaki şekliyle verilerek bu üslubunun görülmesi sağlanmıştır.

Hadislerin muhtevasına bakıldığında çoğu okçuluğu teşvik içeriklidir. Dört rivayette ise okçuluğu öğrenip sonra unutanlar/birakanlar için sakındırma içerikli nakillere yer verilmektedir. Askerî amaçlarla ok atıcılığını öğrenmek, öğretmek yanında eğlence, spor olarak okçuluğa işaret eden hadislere de yer verilmiştir. Bu durum meselenin sosyo-kültürel boyutunu ve müellifin bu noktadaki dikkatini göstermede önemlidir.

Sıklıkla olmasa da müellif, çevirilerini verirken veya yorumlarken de hadislere müracaat etmiştir. Ok atmaya terk edenlerle ilgili on dördüncü hadiste farklı rivayetlerden destek alınmış yirmi ikinci hadiste de kısa bir izah yapıldıktan sonra devamının yirmi sekizinci hadise havale edildiği görülmüştür.³⁷

3.1. Mana ve Yorumlama Açısından Kırk Hadis Seçkisi

"Manası" başlığı altında verilen hadis tercümelerinde sade ve anlaşılır Osmanlı Türkçesi kullanılmıştır. Olabildiğince ıstılahî kullanımlardan kaçınılmıştır. Her hadisin manası verilmekle birlikte yorumunda bu tarz bir tavır devam ettirilmemiştir. Müellif, bazı hadislerde kısmî yorumlara yer

³⁷ Eyyûbî, *Hadis-i erbaîn Tercümesi* (297.3), 11a-11b, 14a-14b, 22a-22b.

vermekle yetinmektedir.

Yorumladığı rivayetlerde ise doğrudan kendi görüşünü vermekten ziyade hadis şârihleri genel ifadesini belirterek izahta bulunma usulünü seçmiştir.³⁸ Bundan dolayı istisna edilen birkaç âlim veya kitap ismi dışında yorumların doğrudan kaynaklarına ulaşmak mümkün görünmemektedir. Kırk hadis seçkisinde on altı hadise dair izahlar veya yorumlar mevcuttur.

Yorumların genel çerçevesini; ilgili rivayetten anlaşılabilir ahkama dair çıkarımlar, amellerin faziletine ve adabına dair ifadeler, hadiste belirtilen durumların tarihî yönüne dair kısa izahlar ve çok belirgin olmamakla birlikte Osmanlı dönemiyle ilişkilendirme oluşturmaktadır. Müellifin bu yönüyle pratik hayata yansıyan ve didaktik bir üslubu benimsediği belirtilebilir. Ayrıca yorumların bazı yönleriyle de olsa Osmanlı dönemiyle ilişkilendirilebilecek kadar güncel boyutlarının bulunması da dikkat çekicidir.

Kuvvetin “atmak” olduğunu ifade eden birinci hadisin izahında (وَأَعِدُّوا لَهُمْ) مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ) âyetinin sebebi nüzûlüne işaret edilmiştir. Hz. Peygamber’in buradaki kuvvetten maksadın atmak olduğu beyanına değinilmiştir. Daha sonra şurrâh-ı hadis ifadesiyle (أَعِدُّوا) emrinin hükmüne dair çeşitli görüşlere yer verilmiştir. Bunun vücûba delalet ettiğini belirtenler olmuştur. Dolayısıyla her mümine farzdır. Farz-ı kifâye olduğuna dair kanaat de belirtmiştir. Açıklamanın devamında bunun sadece silah anlamında olmadığı, kişinin gücü neye yetiyorsa o cinsten bir kuvvet hazırlığında olması gerektiği vurgulanmıştır.³⁹

Bir ok vesilesiyle üç kişinin cennete girebileceğinin belirtildiği onuncu hadiste bu durumun izahında niyet şartının bulunduğu değinilmiştir. Yani oku yapan, o oku atan ve atıldıktan sonra karşılayan/toplayan kişiler Allah rızasını gözeterek bu işleri yaptıkları takdirde müjdeye nail olabilirler. Müellif burada “ameller niyetlere göredir.” hadisine de atıfta bulunmaktadır.⁴⁰ Resûlullah’ın oruçluken yayın girişini çiğneyip yapıştırmasına dair nakledilen yirmi dördüncü rivayetin yorumunda da ahkâma dair çıkarımda bulunulmuştur. Müellife göre bir kimse oruçluken aciliyeti olan bir şeyi ağızla çiğneyip yapıştırabilir. Acil değilse iftardan sonraya bırakmalıdır.⁴¹

Atış taliminin yapıldığı alanı cennet bahçelerinden bir bahçe olarak ifade eden dördüncü rivayetin teşvik amaçlı olduğu ve cennete götürecek amellerin çokluğuna delalet ettiği belirtilmiştir. Sonraki rivayette Kur’an öğretimiyle birlikte ok atmaya da değinilmesi ise ikisinin de ifade ettiği anlam alanına işaretlerdir. Kur’ân’ın okunması düşmanın söylemine karşı kalkan vazifesi görürken ok ile savaş da düşmanın kuvvet kullanımına kar-

³⁸ Eyyûbî, 4a, 8a.

³⁹ Eyyûbî, 4a,5a.

⁴⁰ Eyyûbî, 11a-11b.

⁴¹ Eyyûbî, 23a.

şın konumlandırılmıştır.⁴²

“Yakında size birçok yerlerin fethi nasip olacaktır. Allah size yeter. Sizden biriniz oklarıyla tâlim yapmaktan bıkip usanmayın.” muştusunu içeren ikinci rivayette, Hz. Peygamber’in müjdesinin Hulefâ-yi Râşidîn ve sonraki dönem Müslüman hükümdarlar maharetiyle gerçekleştiği belirtilmiş ve her daim harbe hazır bir konumda olmanın önemine işaret olarak yorumlanmıştır. Osmanlı sultanlarının özellikle de kendi dönemindeki sultanın da bu hadisteki müjdeye muhatap olduklarına işaret etmiştir. Osmanlı sultanları Şam’dan Rumeli’ne pek çok şehri kâfirlerden arındırarak İslâm beldesi haline getirmişlerdir. Müellife göre bu hadis, Müslümanların ihtiyatı elden bırakmamaları için söylenen terğib içerikli bir rivayet olarak değerlendirilmiştir.⁴³

3.2. Garîb Kelimelerin İzahı

Kırk hadis seçkisinin devamında ek olarak öncelikle hadislerde geçen ve anlamları tam olarak bilinmeyen veya ilk bakışta anlaşılabilen kelimelere yer verilmiştir. Müellif, hadis şârihlerinin önce hadisler yer verip sonra garîb lügatlarını açıkladıklarını ifade ederek kendisinin de bu usule uyduğunu ifade etmektedir.⁴⁴ Bu durum, hacmi küçük olsa da yine de müellifin çeviri olarak verdiği bölümde konuyu uzatmama ya da akışı bozmama tavrına sahip olabileceği yorumuna imkân sağlamaktadır. Bununla birlikte kelime izahlarında yararlanılan herhangi bir kaynak belirtilmemiştir.

Hadislerde geçen hangi kelimelerin verileceği önce belirtilerek aralarda belirtilmeyenler olmakla birlikte sekizinci hadisten otuz sekizinci hadise kadar garîb kelimelerin manaları açıklanmıştır. Kelimelere rivayetlerde geçtiği şekliyle yer verilmiştir. Özellikle mezîd fiillerin durumu bulunduğu sığaya göre izah edilmiştir.

İzah edilen kelimelerin daha ziyade sözlük anlamına vurgu bulunmaktadır. Her ne kadar çeviri kısmında ayrıntıya girilmese de garîb kelimelerin çeviriye yansıtılmasında müellif başarılı bir üsluba sahiptir. Anlamlarına değinilen kelimeler arasında Gadîr-i Hum gibi özel yer adı veya “izâ elecce” gibi kalıp ifadeler de yer almaktadır.⁴⁵

4. TEZKİRETÜ’R-RUMÂT’IN ÖNEMİ VE OSMANLI DÖNEMİ KIRK HADİS YAZIMINA DAİR BAZI ÇIKARIMLAR

Belli bir konuya dair hadislerin önemli kaynaklardan derlenerek bir araya getirilmesi önemini ortaya koyma adına yeterli bir durumdur. Bununla birlikte Abdullah Eyyûbî’nin eserini ön plana çıkartan başka hususlar da

⁴² Eyyûbî, 7a-8a.

⁴³ Eyyûbî, 6a-6b.

⁴⁴ Eyyûbî, 36a-36b.

⁴⁵ Eyyûbî, 37a-37b.

bulunmaktadır. Yazıldığı dönemin hususiyeti, eserin kaynakları, sonraki döneme etkisi ve kırk hadis yazımındaki duruma katkısı yönüyle önemine işaret edilebilir.

II. Mahmud (ö. 1255/1839) döneminde kaleme alınan bir eser olması nedeniyle okçuluğa olan ilginin bir göstergesi olma durumu göz önünde bulundurulmalıdır. Zira özellikle padişahın bu spora karşı ilgisi bilinmektedir.⁴⁶ Aynı zamanda eserin cihada teşvik yönünün de olabileceği hatırd tutulmalıdır.⁴⁷ Modernleşmenin hızlandığı bir dönemde gerek teşvik gerekse teknik yönüyle böyle bir eser yazımının dönem için önemi daha ayrıntılı incelenmelidir.

Osmanlı'da tezkiretî'r-rumât yazımı, kavsnâme ve menzîlnâmelerle de beraber düşünüldüğünde önemli bir geleneğe sahiptir. Özellikle farklı dönemlerde yazılan eserler, meydana gelen gelişmeleri ve değişimleri gösterme adına bir önceki eserin üstüne koyarak katkı sunmaktadır. Kırılan yeni rekorlar, meşhur olan yeni kemankeşler, ok ve yay tekniğindeki yeni icatlar sonraki eserlerin farkını ortaya koyma adına en temel başlıklar olarak belirtilebilir. Bu yönüyle devamlılığı sağlamak hem tarihî süreci gösterme adına hem de önceki eserlere yapılan atıfları değerlendirme adına önemlidir. Eyyûbî'nin eserine bu çerçeveden bakıldığında ise daha kendi döneminden itibaren gündemde olduğu belirtilebilir. Eyyûbî'nin derlemesine hem Osmanlı döneminde hem de cumhuriyet döneminde atıflar ilgili konu çerçevesinde görülmektedir. Özellikle okçuluğun din tarafından teşvik edildiğine dair meselelerde bu durum sıklıkla dikkati çekmektedir. Mustafa Kânî Bey, Süleyman Kâni İrtem (ö. 1945), Tâhirülmevlevî (ö. 1951), İsmail Fazıl Ayanoglu (ö. 1975), Ünsal Yücel (ö. 1986) gibi isimlerin çalışmaları örnek olarak verilebilir. Bu devamlılığı muhtemelen Mustafa Kânî'nin eserinde iktibas edilmesi sağlamış olmalıdır.

Eyyûbî'nin eseri, Sultan II. Mahmud'un (ö. 1255/1839) isteği üzerine Mustafa Kânî Bey tarafından kaleme alınan *Telhîş-i Resâil-i rumât*'ın mukaddimesinde herhangi bir tasarruf yapılmadan yer almaktadır. Mustafa Kânî, girişte bu durumu özellikle belirtmektedir.⁴⁸ Onun, Eyyûbî'nin eserinden istifadesi mukaddimeyle sınırlı kalmamış ilerleyen bölümlerde de kırk hadise atıfla bazı açıklamalarda bulunmuştur.⁴⁹

Bu çerçevede değerlendirilebilecek diğer bir örnek Tâhirülmevlevî'nin bazı makaleleridir. O, *Sebîlürreşâd*'da kaleme aldığı "İ'dâd-ı Kuvvet" başlıklı yazısının baş tarafında bu yazıyı yazmaya vesile olan durumu anlatmakta-

⁴⁶ İrtem, *Sultan II. Mahmud Devri ve Türk Kemankeşleri*, 275-283; Ünsal Yücel, "Sultan 2. Mahmut Devrinde Okçuluk", *Türk Etnografya Dergisi* 10 (1967), 94-102.

⁴⁷ Efendioğlu, "Abdullah Eyyûbî", 321.

⁴⁸ Kânî Bey, *Telhîş*, 3-4.

⁴⁹ Kânî Bey, *Telhîş*, 37-40.

dır. Mustafa Kânî'nin *Telhîş* adlı eseriyle tanışması akabinde Eyyûbî'nin derlemesine muttali olan Tâhirülmevlî, bu seçkiden hadislere ve tercümelerine yer vererek dikkat çeker. Ayrıca ilk hadis olan "Kuvvet, atmaktır" ifadelerinin yer aldığı hadisi merkeze alarak makalesini tamamlamaktadır.⁵⁰

Tezkiretü'r-rumât, kırk hadis yazım geleneği için de belli bir önemi sahiptir. Öncelikle Hz. Peygamber'in müjdelerine ulaşmaya vesile olması saikiyle yazılan kırk hadisler, tarihî süreç içerisinde çeşitlilik göstermiştir.⁵¹ Osmanlı döneminde de büyük bir teveccühle devam eden ilgi gerek âlimler gerekse edipler maharetiyle canlı tutulmuştur.⁵² Çeşitli muhtevaya sahip rivayetlerden oluşan kırk hadis derlemeleri olduğu gibi tasavvuf, ahlâk, adâb, zikir ve okçuluğa dair içeriğe sahip hususi derlemeler de bulunmaktadır.⁵³

Bu çalışmanın konusuyla bağlantılı olması hasebiyle okçuluğu konu edinen kırk hadisler üzerinden ilgili edebiyatın gidişatına dair bazı değerlendirmelerde bulunulabilir. Elbette buradaki kısıtlı birkaç örnekten hareketle kırk hadis literatürünün genelini ilzam edecek bir neticeye varmak isabetli olmayabilir. Ancak literatürün gelişimini değerlendirirken dikkate alınması gereken veriler olarak incelenebilir. Bu çerçevede değerlendirilecek husus, müstakil kırk hadis yazımı ile tür içinde edebî tür yazım örneği olan başka bir türün içerisinde kırk hadis yazımıdır. Son taraf düşünüldüğünde durumu belirginleştirme adına ıstılah teklifinde bulunulabilir. İfade edilen ilişkiye türlerin himayesi; kendinde başka müstakil bir tür bulunduran hâmî tür, başka bir türün içinde yer alana da mahfûz tür isimlendirmesi önerilmektedir.⁵⁴ Çalışma çerçevesinde okçular tezkireleri hâmî türü; kırk hadis seçkisi de mahfûz türü temsil etmektedir.

Hanîf İbrâhim Efendi'nin (ö. 1189/1775) *Sehmü'l-isâbe fî fezâilî'r-remy ve's-sihâm* adlı eseri müstakil olarak konu hakkında yazılmış kırk hadis yazımına örnek gösterilebilir. Bunun yanı sıra kırk hadis yazımı bazı okçular tezkiresi müelliflerince de eserlerinin içerisinde devam ettirilmiştir. Meh-

⁵⁰ Tâhirülmevlî, "İ'dâd-ı Kuvvet", *Sebilürreşâd* 11/269 (1331), 135-139; Tâhirülmevlî, "Davud Paşa Kışlası Önünde Ok Atışı", *Mahfil* 3/27 (1341), 65-68.

⁵¹ Fahreddin Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyile Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2013), 407-412; Mustafa Yüceer, "Hadis İlimi Açısından 'Men Hafıza' Rivâyeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 934-964.

⁵² Selahattin Yıldırım, "Osmanlı Muhaddisleri'nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri", *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu*, ed. Muhittin Düzenli (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2011), 140-151; Mustafa Yüceer, *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı* (Ankara: TDV Yay., 2021), 401-512.

⁵³ Karahan, *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*, 30-38; Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf", 426-437.

⁵⁴ Himaye ve hâmî kavramlarının şairler hakkında kullanımı için bk. Tuba İşinsu Durmuş, *Şair ve Sultan Osmanlı'da Edebî Himaye* (İstanbul: Muhit Kitap, 2021).

med Emin Vahîd Paşa (ö. 1828), *Minhâc-ı rumât* ve Abdullah Eyyûbî'nin *Tezkiretü'r-rumât*'ı bu tür yazım çeşidine örnek gösterilebilir. Vahîd Paşa'nın yedi kısımdan oluşan eserinin üçüncü kısmı kırk hadis seçkisi içermektedir. "*Der Beyân-ı Fezâil-i Tîr-Endâz-ı ve Tîr u Kemân*" başlığını taşımaktadır. Hatta Mustafa Kânî'nin mukaddimesinden hareketle *Telhîş* de bu tasnifte ikinci kısımda değerlendirilebilir.⁵⁵ Dolayısıyla literatürün tarihî serüveni incelenirken bu hususun dikkate alınması daha isabetli neticelere götürebilecektir. Özellikle gerileme ve zayıflama⁵⁶ gibi ifadelerle nitelendirmeler yapılırken tür içinde tür yazımı meselesinin dikkate alınmadığı belirtilebilir. Bunda yorum yapılırken literatürde sadece müstakil kitaplara, risalelere odaklanılması ve yazın çeşitliliğinin göz ardı edilmesinin etkili olduğu ifade edilebilir.

Burada konu okçulukla ilgili olduğu için kırk hadis yazımına dair mesele buradan hareketle örneklendirilmiştir. Yazımın zayıfladığına dair iddia, literatürün geneliyle ilgili olduğu için diğer edebî türler içinde yukarıda belirtilen hususun takibi araştırılmalıdır. Zira Osmanlı dönemi, edebî ürün çeşitliliği açısından hem sayı hem de muhteva yönüyle dikkate değer bir inceleme alanı sunmaktadır. Ayrıca üzerine şerh yazılan veya başka dillerden tercümelerin yapıldığı eserlerin bulunması da göz önüne alınarak ilgili değerlendirmelerin sağlanması yapılabilir. Bu çerçevede benzer durumun dinî-ahlâkî mesnevî veya nasihatnâme türünde yazıldığı belirtilen bir eser için de geçerli olduğuna değinilebilir. On fasıldan oluşan dinî-ahlâkî mesnevî veya nasihatnâmenin dokuz faslında yaradılış, namaz, tevbe, büyük ve küçük günahlar, Allah'ı anmanın, Kur'ân okumanın, salavat getirmenin fazileti, cennet ve cehennem keyfiyeti gibi konular anlatılmış onuncu bölümde kırk hadis seçkisine yer verilmiştir.⁵⁷ Bu örnek yukarıda belirtilen hususları farklı bir tür üzerinden desteklemek adına da dikkate değerdir.

SONUÇ

Hadisler, özellikle tedvin faaliyeti akabindeki dönemde çeşitli tasniflere tabi tutulmuştur. Müelliflerin bu konuda çaba harcadıkları telif türlerinden biri de aynı konudaki rivayetleri bir araya getirmeye dönük olmuştur. Konumuzla ilgili olması nedeniyle okçuluk, atıcılık, müsabaka içerikli hadisler; câmi, sünen gibi geniş çerçeveli eserlerde cihad, ashabın faziletleri, avlanma gibi başlıklar altında yer alırken zamanla *Fazlu'r-remy*, *Kitâbü'r-remy*

⁵⁵ Müellifi kırk hadis derlemesi niyetiyle topladığını belirtmese de Şeyh Vahîd'in *Tuhfe-i Kemânkeşân*'ın hadislerini beş bölümde müstakil olarak seçki halinde sunması da bu yönde değerlendirmeye açık bir durumdur. Kütüphane kaydı için bk. Vahîd b. Şeyh Abd el-Celîl el-Buhârî Şeyh Vahîd, *Tuhfe-i Keman-Keşan*, 06 Mil Yz FB 309/1; Vahîd b. Şeyh Abd el-Celîl el-Buhârî Şeyh Vahîd, *Müntehab-ı Ehâdis Tuhfe-i Keman-Keşan*, 06 Mil Yz FB 309/2.

⁵⁶ Yıldız, "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf", 436-437.

⁵⁷ Atila Gökdemir, *Müellifi Bilinmeyen Bir Manzum Hadis Tercümesi (İnceleme-Metin)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014), 19-21, 48.

gibi müstakil eserlerin içeriğini oluşturmuştur. Ayrıca tarihî süreç içerisinde ilgili başlıklar hakkında teknik bilgiler veren literatürün içinde de bu rivayetler çeşitli yoğunlukta yer bulabilmişlerdir.

Osmanlı dönemi ulemâsından Abdullah Eyyûbî'nin eseri de bu çerçevede hem teknik ve tarihî yönü içermesi hem de ilgili hadislere yer vermesi açısından dikkat çekici bir konumdur. Tarih kitapları, bibliyografik eserler ve yazma nüshalar üzerinden müellifinin Abdullah Eyyûbî, eserin adının *Tezkiretü'r-rumât* olduğu netleştirilen telif, mukaddime, kırk hadis seçkisi ve zeylden oluşmaktadır. *Zeyl*'de yer alan fazla bilinmeyen kelimelere dair başlık dışında diğer kısımlar okçuluk terimleri ve tarihiyle ilgili özlü bilgileri içermektedir. İmam, vaiz ve İslâmî ilimlere vukûfiyeti ile tanınan müellif, konunun teknik yönleri hakkında pek bilgisi olmadığını vurgulayarak ilgili başlıkları kaleme almıştır. Bu durum bazı çalışmalarda da belirtildiği gibi eserin padişahın isteği üzerine yazılmış olabileceği izlenimini vermektedir.

Eyyûbî'nin eserinin naklinde ve tanınırlığının sağlanmasında şüphesiz Mustafa Kânî Bey'in önemli bir rolü bulunmaktadır. Sultan II. Mahmud'un emriyle yazdığı *Telhîş-i Resâil-i rumât* adından da anlaşılacağı üzere okçuluk tarihi üzerine özlü bir muhtevaya sahiptir. Yazar, bu eserine hadislerle başlamak istemiş ve Eyyûbî'nin eserini alımlayarak kitabın baş tarafına yerleştirmiştir. 19. ve 20. yüzyıllarda özellikle okçulukla ilgili yazılan telifatta da Abdullah Eyyûbî'nin seçkisinden ziyadesiyle faydalanıldığı görülmektedir.

Tezkiretü'r-rumât'ın ilk kısmını oluşturan kırk hadis seçkisinde müellif, yer verdiği hadislerin kaynaklarını başlıklarda musannif veya eser ismi vererek belirtmiştir. Bunlar içinde okçulukla ilgili müstakil çalışmaları bulunan isimlerin olması önemlidir. Bununla birlikte Abdullah Eyyûbî'nin ilgili rivayetleri doğrudan o eserlerden aldığı çıkarımı pek isabetli olmayabilir.

Tercümeleer yalın ve anlaşılabilir bir Türkçeyle yapılmıştır. Her rivayette olmasa da müellifin yorumlarına yer verdiği nakiller de olmuştur. Bu durum daha ziyade ya rivayetteki ahkâma taalluk edebilecek meselelerle ya da ilgili olayın tarihî yönüyle bağlantılıdır. *Zeyl*'in ilk başlığında yer verdiği lügat kısmı ise hadislerde geçen ve anlamları ilk bakışta net olmayan sözcüklerle alâkalıdır.

Çalışmada Osmanlı dönemi kırk hadis yazımına dair bir imkânın tespiti de gündeme getirilmiştir. Bu tespitin, tür içinde tür yazımı olarak ifade edilebilecek bir özelliği bulunmaktadır. Okçular tezkireleri içerisinde kırk hadis seçkilerinin yer alması bu tespitin somut yönünü örneklemektedir. Ancak burada ilgili tespitin imkânına değinilmiş oluşum veya gelişim serüveni müstakil başka bir çalışmaya bırakılmıştır. Bu tespit genel kırk hadis literatürü yazımının serüvenine dair Osmanlı'nın son dönemlerinde zayıflama iddialarını tekrar gözden geçirmeyi gerekli kılmaktadır. Zira bu tarz tespitler daha ziyade müstakil kitâbiyâtı esas almaktadırlar. Okçular tezkirelerine

dair birkaç eser üzerinden sunulan bu tespit diğer alanlardaki edebî ve ilmî yazım türleri üzerinden de araştırılmayı beklemektedir. Böylelikle mahfûz tür konumundaki literatürün tespiti somut bir düzlemde sağlanabilecektir.

Burada bir örnek üzerinden hareket edilmesi nedeniyle genel literatürü ilzam edecek sonuçlara varmak isabetli olmayabilir. Ancak Osmanlı döneminde edebî ve ilmî sahada çeşitli eserlerin bulunması bu tarz tespitleri besleme adına önem taşımaktadır.

Son olarak kütüphane kayıtları, ansiklopedi maddeleri ve ders kitaplarındaki bilgilerin yeni çalışmalarda bulgularla güncellenmesinin önemine değinilebilir. Zira belirtilen yerler gerek kamunun gerekse araştırmacıların sıklıkla faydalandığı araçlar olmaları nedeniyle bilgi yayılımında ciddi rol üstlenmektedirler. İlgili başlıklarda da belirtildiği gibi *Tezkiretü'r-rumât*'ın farklı türe ve yazara nispet edildiği çalışmalar yanlış anlaşılmalara sebebiyet vermiştir.

EK-1: *Tezkiretü'r-rumât*'ın Kırk Hadis Seçkinde Yer Alan Rivayetler⁵⁸

Hadis no	Hadis	Yer Verilen Kaynak	Râvi
1	عن عقبة بن عامر رضي الله عنه انه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو على المنبر يقول وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ألا إن القوة الرمي ألا إن القوة الرمي صدق رسول الله	Müslim ["İmâre", 167]	Ukbe b. Âmir
2	عن عُقْبَةَ بْنِ عامر رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ستفتح عليكم ارضون ويكفيكم الله شرم فلا يعجز أحدكم أن يلهو بأسمه فتعلمون صدق رسول الله	Müslim ["İmâre", 168]	Ukbe b. Âmir
2 [3]	عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم عليكم بالرمي فانه خير لمن حارب صدق رسول الله	Taberânî [<i>Fazlû'r-remy</i> , Hadis no: 7]	Sa'd b. Ebî Vakkâs
4	عن أبي بريدة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال تعلموا الرمي بالسهم ولا ترغبوا عنه فان بين المهذفين من المسافة روضة عظيمة من رياض الجنة صدق رسول الله	İbn Ebi'd-Dünya ve Ebü's-Şeyh	Ebû Hüreyre
5	عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم تعلموا الرمي والقران صدق رسول الله	Deylemî, <i>Müsned</i> [<i>el-Firdevs</i> , Hadis no: 2244]	Ebû Saïd el-Hudrî
6	عن أبي رافع قال قلت لرسول الله صلى الله عليه وسلم للولد علينا حق كحقتنا قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نعم يجب على الاب للولد حقوقه الشرعية كما يجب حقوقه عليه فقال حق الولد على الوالد أن يعلمه الكتابة وأن يعلمه السباحة و أن يعلمه الرمي بالسهم وأن يورثه طيبا صدق رسول الله	Beyhakî, <i>Sünen</i> [<i>es-Sünenü'l-kübrâ</i> , Hadis no: 19742]	Ebû Râfi'

⁵⁸ Ekteki rivayetler, incelemeye esas alınan nüshadaki içeriği yansıtmaktadır. Eserde kitap veya müellif isimlerine yer verilmekle birlikte rivayetlerin bulunduğu yer tam olarak belirtilmemiştir. Bu durumu netleştirmek ve müellifin usûlüyle mukayesesi edilebilir adına günümüzdeki ilgili neşirlerde ulaşılabildiğimiz rivayetlerin yerleri köşeli parantez içinde gösterilmiştir.

Hadis no	Hadis	Yer Verilen Kaynak	Râvi
7	عن جابر رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علموا بنبيكم الرمي بالسهم صدق رسول الله	Deylemî, <i>Müsned [el-Firdevs, Hadis no: 4008]</i>	Câbir
8	عن ابي قلابة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم علموا غلمانكم الرماية والعموم صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh	Ebü Kılâbe
9	عن القعقاع بن ابي حدرد رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تعددوا واخشوشنوا واحلوقلوا وانتضلوا وامشوا حفاة صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh ve başkası	Ka'kâ' b. Ebî Hadred
10	عن عُقْبَةَ بْنِ عامرٍ رضي الله عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ان الله عز وجل يدخل الجنة بالسهام الواحد ثلاثة نفر صانعه والرامي به ومنبله صدق رسول الله	Ebü Dâvûd ve başkası ["Cihâd", 23]	Ukbe b. Âmir
11	عن ناجية رضي الله عنه قال مررت بنبل في يدي فاذا شيخ كبير السن قاعد على باب بني سليم فقال لي هل تتبع ما في يدك من النبل ام لا قلت اييها فقال الشيخ اني اشتريها وما بي رمي ثم قال لخادمته يا جارية هل مني قرني وانظري حالها هل هي مملوءة ام لا ولكني سمعت رسول الله يقول تعاهدوا اقرانكم	Ebü's-Şeyh	Nâciye
12	عن عطاء بن ابي رياح رضي الله عنه قال رايت خالد بن عبدالله و جابر بن عمرو الانصاري رضي الله تعالى عنهما يرميان بالسهم فمل احدهما فقال الاخر لصاحبه كسلت عن الرمي اما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول كل شيء ليس فيه ذكر الله فهو سهو باطل وهو عاطل الا اربع خصال مشي الرجل بين العرضين وتأديب فرسه وتعليمه السباحة وملاعبة اهله صدق رسول الله	Nesâî, Beyhakî ["Hayl", 8; es-Sünenü'l-kübrâ li'l-Beyhakî, Hadis no: 19741]	Atâ b. Ebî Rebâh
13	عن ابي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال كل لهُ باطل الا ثلاث خصال ركب الخيل والرمي بالسهم وهو الرجل اهله والرمي احبها الي	el-Karrâb ["Fezâilü'r-remy, 14]	Ebü'd-Derdâ
14	عن ابن عمر رضي الله عنهما عن النبي صلى الله عليه وسلم نعم لهُ الرجل الرمي بالسهم ومن ترك الرمي بعدما علمه فهو نعمة كفرها صدق رسول الله	Deylemî [el-Firdevs, Hadis no: 6797]	İbn Ömer
15	عن عبدالرحمان بن شماسه ان قتيما الليثي قال لعقبه بن عامر رضي الله عنه يختلف بين هذين العرضين كيف تختلف بينهما وانت رجل كبير السن قال لولا كلام سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم اعانه ولم اعانه فقال سمعته يقول من تعلم الرمي بسهم ثم تركه فليس منا	Müslim ["İmâre", 169]	Abdurrah man b. Şemâse
16	عن ابن عمر رضي الله عنهما ان رسول الله صلى الله عليه وسلم افتقد رجلا فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اين فلان الغائب فقال قائل ذهب يلعب فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما لنا واللعب فقال رجل يا رسول الله ان ذلك الرجل ذهب لان يرمي بسهمه فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ليس الرمي بالسهم من اللعب الحرام بل الرمي خير ما لهُتكم به	Ebü's-Şeyh	İbn Ömer
17	عن أبي بريدة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم الرمي بالسهم سهم وشيمة من سهام الاسلام صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh	Ebü Hüreyre
18	عن أبي امامة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما مد الناس	Ebü's-Şeyh	Ebü Ümâme


Hadis no	Hadis	Yer Verilen Kaynak	Râvi
	الا وان للقوس عليه فضل وزيادة صدق رسول الله		
19	عن علي رضي الله عنه عمي رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم فسدل طرفها على منكمي ثم قال ان الله عز وجل امد لي يوم بدر ويوم حنين بملائكة وكانوا معمين بمذه الصفة ثم ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال وان العمامة حاجز بين المسلمين والمشركين ثم تصفح ويده الكريمة قوس عربية فاذا برجل في يده قوس فارسية فقال النبي الله صلى الله تعالى عليه وسلم القها عن يدك وعليك بمذه القوس العربية ورواح القنا يؤيد الله عز وجل لكم الدين وتمكن لكم في البلاد	Taberânî [Fazlû'r-remy, Hadis no: 27]	Ali b. Ebî Tâlib
20	عن جابر بن عبدالله رضي الله عنهما عن النبي الله صلى الله عليه وسلم انه قال وجبت محبتي على من تسعى بين العرضين بقوس عربية لا لقوس كسرى صدق رسول الله	Beyhakî [es-Sünenü'l-kübrâ, Hadis no: 19740]	Câbir b. Abdillah
21	عن ابي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كل من مشى بين العرضين كان له من الحسنات بكل خطوة حسنة صدق رسول الله	Taberânî [Fazlû'r-remy, Hadis no: 46]	Ebü'd-Derdâ
22	عن ابي الدرداء رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم كل من وضع رداءه عن منكبه ومشى بين الهدفين كان له بكل خطوة عتق رقبة مؤمنة صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh, Deylemî	Ebü'd-Derdâ
23	عن عبدالله بن جراد رضي الله تعالى عنه قال كان النبي صلى الله عليه وسلم يعجبه الرمي بين العرضين وكان يعدوا اصحابه وبعدها	İbn Ebi'd-Dünya	Abdullah b. Cerâd
24	عن انس بن مالك رضي الله عنه قال رايت رسول الله صلى الله عليه وسلم مضع عقبة فرصف بما قوسه وهو صائم في نهار رمضان	Ebü's-Şeyh	Enes b. Mâlik
25	عن كعب بن مرة رضي الله تعالى عنه قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ارموا من بلغ العدو سهمه في سبيل الله رفعه الله درجة في الجنة صدق رسول الله	Nesâî [“Cihâd”, 26]	Kâ'b b. Mürre
26	عن انس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من رمى بسهم في سبيل الله فله ثواب عتق رقبة فهي فداؤه من النار صدق رسول الله	Taberânî [Fazlû'r-remy, Hadis no: 21]	Enes b. Mâlik
27	عن انس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من رمى بسهم في سبيل الله قصر او بلغ كان له ثواب ذلك السهم مثل اجر عتق اربعة اناس من ولد اسمعيل لو اعتقهم صدق رسول الله	Taberânî, el-Evsaţ [2/93]	Enes b. Mâlik
28	عن محمد ابن الحنفية رضي الله تعالى عنه قال رأيت أبا عمرة الأنصاري رضي الله عنه يوم صفين وكان عقيباً بديراً أحدياً وهو صائم يتلوى وهو يقول لغلام له ترسني بالترس فترسه الغلام ووقاه من العدو به حتى نزع ضعيفا حتى رمى ثلاثة أسهم وهو لم يزد عليها فقال سمعت رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقول من رمى بسهم في سبيل الله ورضائه فبلغ سهمه العدو و قصر عنه كان ذلك الرمي نورا له يسعى بين يوم القيامة فقتل قبل غروب الشمس في ذلك اليوم	Taberânî, el-Kebîr [22/381-382]	Muhammed b. el-Hanefiyye
29	عن ابي اسيد الساعدي رضي الله عنه عن ابيه رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم بدر حنين صففنا لقريش وصفوا لنا اذا اكتبوكم فعليكم بالنبل صدق رسول الله	Buhârî [“Cihâd”, 77]	Ebü Üseyd es-Saidî
30	عن حسين بن السائب ابي لبابة عن ابيه رضي الله عنه قال لما كان ليلة العقبة أو ليلة بدر قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لمن معه من الانصار والمهاجرين كيف تقاتلون غدا مع الكفار فقام عاصم بن ثابت بن الأفلح رضي الله عنه في الجواب تأخذ	Taberânî	Hüseyn b. es-Sâib b. Ebî Lübâbe

Hadis no	Hadis	Yer Verilen Kaynak	Râvi
	القوس و يأخذ النبل اولا فقال أي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم إذا كان القوم قريبا منا من قدر مائتي ذراع و نحو ذلك كان الرمي بالقسي وإذا دنا القوم كانت المرابضة بالحجارة فإذا دنوا حتى تناههم الرماح كانت المداعسة حتى تنقصف الرماح ثم كانت المجالدة بالسيوف وهذه كيفية القتال يا رسول الله فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا أنزل الحرب على اهل الايمان ثم امر بما فقال من قاتل مع عدو فليقاتل مع قتال عاصم		an ebîhi
31	عن سعد بن أبي وقاص رضي الله تعالى عنه قال نبل لي رسول الله يوم احد فقال لي النبي الله صلى الله عليه وسلم ارم يا سعد فذاك أي وأمي وعنه رضي الله عنه انه قال ما جمع رسول الله صلى الله عليه وسلم أبويه لاحد قبلي وانا اول من رمي بسهم بالمشركين	Müttefakun aleyh [Buhârî, "Fezâ'ilü aşhâb", 15; Müslim, "Fezâ'ilü's-şahâbe", 41-42]	Sa'd b. Ebû Vakkās
32	عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه ايضا قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يوم احد اللهم سدد رميته واجب دعوته	Ebü's-Şeyh, Hâkim	Sa'd b. Ebî Vakkās
33	عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم خرج علي قوم من بني اسلم يتناضلون بالسوق فقال ارموا بني اسمعيل فان اياكم كان راميا وانا مع بني فلان فامسكوا بايديهم فقال النبي صلى الله عليه وسلم ما لكم قالوا وكيف نرمي وانت مع بني فلان فقال النبي صلى الله عليه وسلم ارموا وانا معكم كلكم صدق رسول الله	Buhârî ["Cihâd", 77]	Seleme b. Ekva'
34	عن أبي هريرة رضي الله عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا سبق الا في خف او حافر او نصل	Tirmizî ["Cihâd", 22]	Ebû Hüreyre
35	عن انس رضي الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من اتخذ قوسا في سبيل الله نفى الله تعالى عنه الفقر والاحتياج ببركتها صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh	Enes b. Mâlik
36	عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما على احدكم اذا الج به همه ان يتقلد قوسه فينفي به همه صدق رسول الله	Taberânî, es-Şajir [2/138]	H. Âişe
37	عن ابي خراش رضي الله عنه قال سمعت القاسم يحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه مر على قوم يرمون بالقوس السهام فقال بعض اصحابه ما اراهم اثم صلوا فرضا فهي افضل منه يا رسول الله قال النبي صلى الله عليه وسلم قوسهم ما لم يفتهم الوقت صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh	Ebû Hırâş
38	عن ابن عمر رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم قال الملكة تشهد ثلاثا الرهان والمسابقة والرمي بالقوس وملاعبة الرجل اهله صدق رسول الله	Ebü's-Şeyh	İbn Ömer
39	عن رافع بن خديج رضي الله عنه انه خرج يوم احد واراد النبي صلى الله عليه وسلم رده الى المدينة لما استصغره اياه فقال له عمه انه رام يعلم الرمي فاجازه النبي صلى الله عليه وسلم	Taberânî	Râfi' b. Hadîc
40	عن سلمة بن الاكوع رضي الله عنه قال سألت رسول الله صلى الله عليه وسلم عن الصلوة بالقوس والقرن هل يجوز معها ام لا فقال النبي صلى الله عليه وسلم صل في القوس واطرح القرن صدق رسول الله	---	Seleme b. Ekva'


KAYNAKÇA

- Abdullah Efendizâde, Mehmed Emin Efendi. *el-Âşâru'l-mecîdiye fi'l-menâkibi'l-Ĥâlidiye*. İstanbul: Mahmûd Bey Matbaası, 1314.
- Bozkurt, Nebi. *Hadis'te Folklor Eğlence*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhih*. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, 2002.
- Bursalı, Mehmed Tahir. *Osmanlı Müellifleri*. İstanbul: Meral Yayınevi, ts.
- Can, Barış. "Osmanlı Devleti Klâsik Çağ Savaşlarında Okçular". *Nişangâh-ı İstanbul*. ed. Ahmet Uçar. 135-157. İstanbul: Gürsoy Grup, 2019.
- Cevziyye, İbn Kayyim. *el-Fürûsiyye*. thk. Semîr Hüseyin. Tanta: Dârü's-Sahâbe, 1411.
- Çelik Polat, Sevdâ. *Minhac-ı Rumat (Giriş-Metin-Dizin)*. Erzincan: Binali Yıldırım Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Dervâzî, Muhammed Bin Yûnus. *Kavsname Dervâzî'nin Okçuluk Kitabı*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu - Okçular Vakfı, 2020.
- Deylemî, Şîrûye b. Şehredâr. *el-Firdevs bi-me'sûri'l-ĥitâb*. thk. es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünenü Ebî Dâvûd*. Riyad: Dârü's-Selâm, 2009.
- Efendioğlu, Mehmet. "Abdullah Eyyûbî". *Tarihi, Kültürü ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VI*. 318-323. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür Yayınları, 2003.
- Esad Efendi. *Üss-i Zafer*. İstanbul: y.y., 1827.
- Eyyûbî, Abdullah. *Hadis-i erbaîn der hakk-ı fezâil-i tîr u kemân*. İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma, 297.3. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty07347.pdf>
- Eyyûbî, Abdullah. *Hadis-i erbaîn Tercümesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Nadir Eserler Kütüphanesi Türkçe Yazma, 297.3. <http://nek.istanbul.edu.tr:4444/ekos/TY/nekty03826.pdf>
- Gökdemir, Atila. *Müellifi Bilinmeyen Bir Manzum Hadis Tercümesi (İnceleme-Metin)*. Isparta: Süleyman Demirel Ü., Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2014.
- Güldöşüren, Arzu. *II. Mahmud Dönemi Osmanlı Ulemâsi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2013.
- Hamevî, Ahmed b. Muhammed el-Haneffî. *en-Nefehâtü'l-miskiyye fi şinâ'ati'l-fürûsiyye*. thk. Abdüsettar Karağülî. Bağdat: Matbaatü't-Tafîd, 1950.
- Işınsoy Durmuş, Tuba. *Şair ve Sultan Osmanlı'da Edebî Himaye*. İstanbul: Muhit Kitap, 2021.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdümelik. *es-Sîretü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekkâ vd. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2009.
- İnanç, Yonis. "Reîsülkurra Abdullah Eyyûbî Hayatı ve Eserleri". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16/29 (2014), 107-128.
- İrtem, Süleyman Kâni. *Sultan II. Mahmud Devri ve Türk Kemankeşleri*. İstanbul: Temel Yayınları, 2005.
- Kânî Bey, Mustafa. *Okçuluk Kitabı Telhîs-i Resâ'ilât-ı Rumât (Asıl metin ve günümüz Türkçesi ile)*. ed. Yüksel İ. Aydın. çev. Yavuz Kemal - Canatar Mehmet. İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 2010.
- Kânî Bey, Mustafa. *Telhîs-i Resâ'il-i rumât*. İstanbul: y.y., 1263.
- Karahan, Abdülkadir. *İslâm-Türk Edebiyatında Kırk Hadis*. Ankara: DİB Yay., 1991.
- Karahan, Abdülkadir. "Kırk Hadis". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25/469-473. Ankara: TDV Yayınları, 2022.
- Lutfi Efendi, Ahmed. *Tarih-i Lutfî*. İstanbul: Mahmud Bey Matbaası, 1302.
- Metin, Serkan Necati. *Türk Spor Okçuluğunun Gelişiminde Osmanlı Devleti Dönemi*. Sakarya: Sakarya Uygulamalı Bilimler Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim el-Haccâc. *Şahîhu Müslim*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2010.

- Öz, Yusuf. "Tezkire". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 41/68-69. İstanbul: TDV Yay., 2012.
- Süreyya, Mehmed. *Sicill-i Osmanî*. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1996.
- Süyûtî, Celâlüddîn. *el-Vesâ'il ilâ müsâmerati'l-evâ'il*. thk. Esad Tals. Bağdat: y.y., 1950.
- Şahintürk, Hasan. "Osmanlı Devri Okmeydanları ve İstanbul Okçular Tekkesi". *Nişangâh-ı İstanbul*. ed. Ahmet Uçar. 29-75. İstanbul: Gürsoy Grup, 2019.
- Şâyi, Fevzân b. İbrahim. *Kitâbü'l-ifâdeti ve't-tabsîri liküllî râmin mübtediin ev mehîrin li-Cemâlidîn Abdillâh b. Meymûn*. Câmîatü'l-İmâm Muhammed b. Suûd, Doktora Tezi, 2008.
- Şeyh Vahîd, Vahîd b. Şeyh Abd el-Celîl el-Buhârî. *Müntehab-ı Ehâdis Tuhfe-i Keman-Keşan*. 06 Mil Yz FB 309/2.
- Şeyh Vahîd, Vahîd b. Şeyh Abd el-Celîl el-Buhârî. *Tuhfe-i Keman-Keşan*. 06 Mil Yz FB 309/1.
- Taberânî, Ebû Eyyûb Süleymân. *Kitâbu Fazlî'r-remy ve talimihî*. thk. Muhammed b. Hasen Gumârî. Mekke: Mektebetü'l-Melik Fehd, 1419.
- Tâhîrülmevlevî. "Davud Paşa Kışlası Önünde Ok Atışı". *Mahfil* 3/27 (1341), 65-68.
- Tâhîrülmevlevî. "İ'dâd-ı Kuvvet". *Sebilürreşâd* 11/269 (1331), 135-139.
- Tirmizî, Muhammed b. İsa. *Sünenü't-Tirmizî*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2011.
- Turgut, Ali. "Abdullah Eyyûbî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 1/102-103. İstanbul: TDV Yayınları, ts.
- Vâkîdî, Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'l-Megâzî*. thk. Marsden Jones. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Alami, 1966.
- Yıldırım, Selahattin. "Osmanlı Muhaddisleri'nin Eserleri ve Bunlar Arasında Kırk Hadis Çalışmalarının Yeri". *Anadolu'da Hadis Geleneği ve Daru'l-Hadisler Sempozyumu*. ed. Muhittin Düzenli. 140-151. Samsun: Ondokuz Mayıs Ü. İlahiyat Fakültesi, 2011.
- Yıldız, Fahreddin. "İslâmî İlimler, Divan Edebiyatı ve Tasavvuf Geleneğindeki Yeriyle Tarihten Günümüze Popüler Hadis Kitapları: Kırk Hadisler". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11 (2013), 407-455.
- Yüceer, Mustafa. "Hadis İlimi Açısından 'Men Hafıza' Rivayeti ve Manzum Kırk Hadis Geleneğine Tesiri". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 6/2 (2020), 934-964.
- Yüceer, Mustafa. *Osmanlı Manzum Hadis Edebiyatı*. Ankara: TDV Yayınları, 2021.
- Yücel, Ünsal. "Sultan 2. Mahmut Devrinde Okçuluk". *Türk Etnografya Dergisi* 10 (1967), 94-102.
- Yücel, Ünsal. *Türk Okçuluğu*. Ankara: Atatürk Kültür Merkezi Başkanlığı Yay., 1999.
- Zâid, Semîra. *Muhtaşaru'l-câmi fi's-sîreti'n-Nebeviyye*. 2 Cilt. Dimaşk: Matbaatü's-Sabâh, ts.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Sever.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ŞEYHÜLİSLÂM 'ALÂEDDİN EL-'ARABÎ'NİN 'ASR SÛRESİ TEFSİRİ VE METODU

The Interpretation of Surah al-'Asr by Shaykh al-Islâm 'Aladdin al-'Arabî and His Method

Ziyad RAVASDEH

Doç. Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Tefsir Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye orcid.org/03a5qrr21

Assoc. Prof., İstanbul University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Tafsir, İstanbul, Türkiye

✉ ziyad.ravasdeh@istanbul.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1759-0882>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 05.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 23.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Ravasdeh, Ziyad. “Şeyhülislâm 'Alâeddin el-'Arabî'nin 'Asr Sûresi Tefsiri ve Metodu”. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 417-440. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405297>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ŞEYHÜLİSLÂM 'ALÂEDDİN EL-'ARABÎ'NİN 'ASR SÜRESİ TEFSİRİ VE METODU

Öz

Osmanlı Devleti'nde ilim ve âlimler yüksek bir mevkiye sahipti. Bu sebeple Fatih Sultan Mehmet Han (ö. 886/1481) İstanbul'u fethettiğinde Sahn-ı Semân medresesini inşa etmiştir. Burada meşhur birçok müderris ders vermiştir. Bu müderrislerden biri de tefsir, fıkıh ve kelâma dair telif, şerh vb. birçok ilmi eser kaleme almış, özellikle tefsir ilminde engin bir birikime sahip Molla Alâeddin el-Arabî'dir (ö. 901/1496). Kendisinin kütüphanelerde yazma eserler arasında bekleyen birçok şerh ve haşiye türündeki eserlerine ilaveten "Asr Süresi"ne dair müstakil bir sûre tefsiri vardır. Arabî'nin ilimle dolu hayatı, Sultan II. Bâyezid'in (ö. 918/1512) kendisine Şeyhülislâm ve Müftülenâm payelerini vermesinden üç sene sonra miladî 1496 senesinde son bulmuştur. Bu incelememizde, bu çok yönlü âlimin, genel olarak ilmi mirasına ışık tutulmuştur. Özel olarak ise luğavî, işârî ve va'zî tefsir metodlarını birlikte kullandığı "Asr Süresi Tefsiri" adlı eserinde takip ettiği metodu ortaya konulmuştur. Bu çalışmada özellikle tefsirlerinde Arapça ve Kelâm konularına ağırlık veren Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1286), Râzî (ö. 606/1210), Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi müfessirlerle Alâeddin el-Arabî arasında mukayeseye yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Sûretü'l-Asr, Dirâyet, Molla 'Arab, Şeyhülislâm.

The Interpretation of Surah al-'Asr by Shaykh al-Islâm 'Aladdin al-'Arabî and His Method

Abstract

Religious sciences and scholars were prominent in the Ottoman Empire's hierarchical structure. For this reason, after conquering Istanbul, Sultan Mehmed Khan established the "Ayaşofya" and "Sahn-i Seman" school, where 'Aladdin al-'Arabî (d. 901/1496) was one of the prominent teachers. al-'Arabî produced a large body of work in the fields of exegesis, jurisprudence, and theology. He was particularly well-versed in the field of exegesis. Moreover, many of al-'Arabî's work remain as manuscripts yet to be explored. His scholastic journey culminated in his appointment as Shaykh al-Islam (Grand Mufti) by Sultan Bayezid II, three years before al-'Arabî's death. Generally speaking, 'Aladdin al-'Arabî was highlighted because of his position as Shaykh al-Islam; the highest rank in the religious hierarchy within the Ottoman Empire. In this study, we try to illustrate al-'Arabî's methodology in his treatise on the exegesis of Surah Al-'Asr, where he incorporates linguistic, mystical, and homiletic interpretations in his commentary. In addition, we refer to 'Aladdin's works, many of which are unpublished manuscripts that have not been examined or studied yet. Therefore, in this study, a comparison was made between the commentators as Zamakhsharî (d. 538/1144), Baydâwî (d. 685/1286), Râzî (d. 606/1210), Ebussuud Efendi (d. 982/1574), who gave importance to Arabic and Kalam especially in their commentaries and Alâeddin el-Arabî.

Keywords: Tafsir, Surah al-'Asr, Dirâya, Mullah 'Aladdin al-'Arabî, Shaykh al-Islâm.

GİRİŞ

Tefsir, İslâm ilimleri içerisinde en önemlisi kabul edilmekte olup bununla vahyin hitabı, makâsıdı, hikmetleri ve hükümleri anlaşılmaktadır. Kur'ân'ı anlama ancak belirlenmiş metod ve kurallarla gerçekleşebilir. Zira nübüvvet çağında Hz. Peygamber (s.a.v.), Kur'ân'ı Kur'ân'la tefsir ederek âmmın tahsisi, mutlakın takyîdi ve mücmelin tebyini gibi birçok meseleyi

izah etmiş ve sahabeye haffi (kapalı) görünenleri açıklığa kavuşturmuştur. Aynı şekilde sahâbe de yetileri nispetince tefsir ameliyesinde bulunmuşlardır. Örneğin Hz. Âişe (r.a.) Kur'ân-ı Kerîm'in (doğru) anlaşılması noktasında sahabeden bazılarının yorumlarını tashih etmiştir. Bu bağlamda Mesrûk (ö. 63/683) tarafından Hz. Âişe'ye (r.a.) Hz. Peygamber'in rabbini görmüş olduğu isrâ ve mi'râc hadisesi sorulunca "*Kim sana Muhammed (s.a.v.) rabbini gördü derse şüphesiz ki o yalan söylemiştir.*" cevabını vermiş daha sonra ise "*Gözler onu göremez; hâlbuki O, bütün gözleri görür.*"¹ âyetini okumuştur. Bu açıdan bakıldığında sahabenin birbirlerinden tefsir açısından farklı derinliklere sahip oldukları görülmektedir. Nitekim Hz. Peygamber'in sahâbenin (ilim noktasında) birbirlerine olan üstünlüğünü ortaya koyan İbn Abbâs hakkındaki şu sözü önemlidir: "Allah'ım onu dinde derinleştir te'vîlini öğret!"² Öte yandan hicrî I. asrın sonlarına doğru çeşitli tefsir yaklaşımları ortaya çıkmıştır. İbn Abbâs (ö. 68/687) Mekke ekolünün tefsirdeki imamı olup naklî tefsirin yanı sıra lügavî ve beyânî tefsirinin en başta gelen isimlerinden biridir.³ Kendisine "*Tenviru'l-Mikbas*" adlı bir tefsir de atfedilmektedir.

Übey b. Kâ'b (ö. 33/654) Medine'nin, Abdullah b. Mes'ûd (ö. 32/652-53) ise Kûfe ekolünün imamıydı. Bu ekollerin sahabe, tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn nesli aracılığıyla tefsir faaliyetinin kökleşmesi ve oluşumunda önemli etkisi olmuştur. Ayrıca bu ekollerde genellikle rivayet metodu görülmektedir. Hicrî II. yüzyılın başlarında tefsir ilminin teşekkül etmeye başladığı ve iki tür tefsir metodunun ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlar rivayet ve tefsirde lügat, beyân ve meânî ilmine dayanan dirâyet metotlarıdır. II. ve III. yüzyılda hadis kitaplarında tefsir rivayetleri toplansa da Tefsîru Mukâtil (ö. 150/767), Tefsîru Abdürrezzâk (ö. 211/826) ve Tefsîru Âdem b. Ebî İyâs (ö. 220/835) gibi birçok müstakil tefsirde ayrıca bu rivayetleri toplama ihtiyacı ortaya çıkmıştır. Yine aynı yüzyılda bazı âlimler lügavî yöntemi benimsemiştir. Ferrâ'nın (ö.207/822) *Meânî'l-Kur'ân*'ı, Ebû Ubeyde'nin (ö. 211/826) *Mecâzü'l-Kur'ân*'ı, İbn Kuteybe'nin (ö. 267/889) *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*'ı ve *Garîbü'l-Kur'ân*'ı lügavî yöntemin kullanıldığı eserlerdir.

Bu âlimler, Arap dilindeki beyân ilminin ihtiva ettiği mecaz, hakikat, istiâre, teşbîh ve kinâye gibi kavramlar üzerinde durarak Kur'ân-ı Kerîm'in âyetlerini anlama noktasında içinde buldukları zamanın sorularına karşılık vermeye gayret göstermişlerdir. Bu tefsirler, daha sonraki tefsir hareke-

¹ el-En'âm 6/103.

² Ebû Abdullah Ahmed b. Hanbel, *el-Müsne'd*, thk. Ahmed Şâkir (Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2001), 3/95.

³ Nebi Bozkurt- Mustafa Sabri Küçükaşçı, "Mekke", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2002), 28/572-575; Nur Ahmet Kurban, *Mekke Ekolünün Oluşumu ve Kur'ân Tefsirindeki Yeri*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008), 2; Mehmet Yaşar, "İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Tefsir Metodunun İncelikleri Üzerine", *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (2022), 1503-1515.

tinde kapsamlı bir düşüncenin oluşması noktasında da katkı sağlamıştır. Böylece IV. yüzyıl ve sonraki süreçte tefsir metodları ilerleme kaydederek gelişimini devam ettirmiştir. Bununla beraber müfessirler, Peygamber (s.a.v.), sahabe, tabiî ve tebeu't-tâbiîn'den rivayet edilen me'sûr tefsîr rivayetlerini derlemekle yetinmediler, aynı zamanda bu rivayetler çerçevesinde şerh, tahlil ve tercih amelîyesine de başlamışlardı. Taberî (ö. 310/923) ve Mâtürîdî (ö. 333/944) hicrî IV. yüzyılın farklı geleneklere mensup en meşhur temsilcileridir. Öte yandan Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 327/938) gibi bazı müfessirler tefsirde sadece rivayet veçesiyle yetinip dirâyeti ele almamış ve böylece me'sûr tefsir geleneklerine bağlı kalmışlardır.⁴

Rivayet tefsirleriyle birlikte fıkıh, ahkâm âyetleri ve lügavî tefsirler yanında usûl, kelâm ve akaide dair muhtelif tefsir metodları da ortaya çıkmıştır. Aklî tefsir türü de revaçta olmasına rağmen, Süyûtî'nin (ö. 911/1505) *ed-Dürrü'l-Mensûr* tefsiri gibi tamamen naklî bir tefsir metodu izleyen bir tür de varlığını sürdürmüştür. Ayrıca Garîbü'l-Kur'ân, Meâni'l-Kur'ân, el-Eşbâh ve'n-nezâir ve lügavî sözlükler gibi lügavî tefsir kaynaklarının beyân tefsirlerinde büyük bir etkiye sahip olduğu da bu dönemde dikkati çeken konulardan biridir. Her ne kadar Fuat Sezgin 'İbn Abbas'ın Nâfi b. el-Ezrak'a (ö. 65/685) verdiği cevaplarda lügavî tefsirin bulunduğu, bu yüzden hicrî I. asırdan itibaren lügavî tefsirin başladığını⁵ ifade etse de genel kabul olarak lügavî tefsirinde Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) *el-Keşşâf*, İbn Atıyye'nin (ö. 541/1147) *el-Muharrerü'l-Vecîz*'i ve Ebû Hayyân'ın (ö. 745/1344) *el-Bahrü'l-Muhît* eserleri örnek verilebilir.

Zemahşerî'nin *el-Keşşâf* tefsirinin kelimelerin manaları ve türevleriyle en çok iştilal eden tefsirlerden birisi olduğu söylenebilir. Aynı zamanda bu tefsir i'rab vecihlerine, manalarına yine mecâz, istiâre, teşbih ve kinâye gibi Kur'ânî belâgata oldukça ihtimam göstermiştir.

Öte yandan dirâyet tefsîrleri, telif geleneğinde bir yöntem de oluşturmuştur. Bu anlamda dirâyet tefsirleri alanında Zemahşerî'den sonra Razî'nin (ö. 606/1210) *Mefâtihu'l-gayb*'i, Beyzâvî'nin (ö. 685/1286) *Envârü't-tenzîl*'i, Nesefî'nin (ö. 710/1310) *Medârikü't-tenzîl*'i, Hatîp eş-Şirbînî'nin (ö. 977/1569) *es-Sirâcü'l-münîr*'i ile ayrıca Ebüssuûd'un (ö. 982/1574) *İrşâdü'l-akli's-selîm*'i en çok bilinen eserler arasındadır. Tefsir ekollerindeki bu gelenekler aracılığıyla felsefe, lügat, belâgat, fıkıh ve usûlü ile ilgili rivayet ve dirâyet tefsirleri ve bunlardan türeyen tefsirler sonraki asırlardan itibaren günümüze kadar varlığını devam ettirmiştir. Bu bağlamda çalışmanın merkezinde yer alan Molla Alâeddin'in (ö. 901/1496)

⁴ Muhammed Hüseyin ez-Zehbî, *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn* (Kâhire: Mektebetü Vehb, 2000), 1/105.

⁵ Fuat Sezgin, *Târîhü't-türâsî'l-Arabî*, çev. Mahmud Hicâzî vd. (Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1991), 1/61-62.

Kur'ân'ı anlamak için dirâyet metodunu takip ettiğini söylenebilir. Onun naslara olan yaklaşımı tetkik edildiğinde tefsire oldukça önem verdiği görür. Nitekim onun ele alacağımız Asr Sûresi'nin tefsirine dair eser eserindeki yöntem incelendiğinde aklî tefsirde bulunduğu ve dirâyet metodunu takip ettiği söylenebilir. Tefsirinde Arap dili özelliklerini ön plana çıkarır. Bunun yanı sıra İmam Razî'nin yaptığı gibi meseleleri ortaya koyarak bunları felsefî bir üslupla tahlil etmiş aynı zamanda da kendisine has lügavî birtakım kavramlar kullanmış, böylelikle bu çabası şer'î hükümlerde zuhur etmiştir. Bununla birlikte tefsiri esnasında vaaz yönüne de ehemmiyet göstermiştir. Bu açıdan incelenmesi önem kazanan eseri mukayeseli bir okumaya tabi tutacağız.

Molla Arap'ın kişiliği üzerine yapılan bazı çalışmalar bulunmaktadır; bunlardan ilki A. Süheyl Ünver'in 1996 yılında İBB tarafından yayınlanan çalışmasıdır. Bu çalışmada Süheyl Ünver'in İstanbul'a dair ilgi çekici çalışmaları yer almaktadır.⁶ İkinci çalışma ise Semavi Eyice'nin "Eyüp Sultan'da İlk Şeyhülislâm Türbesi"ni ele aldığı, Molla Alaeddin'in mezarını kapsayan bir sempozyum tebliğidir. Bu tebliğ kitapçığı 2004 yılında Eyüp Belediyesi tarafından yayınlanmıştır.⁷ Ayrıca 2011 yılında Mehmet İpşirli "Alâeddin Arabî Efendi" maddesini kaleme almış ve onun ilmi hayatı, eserleri ve bazı fetvalarını tanıtmıştır.⁸ Bu alanda yapılmış çalışmalardan bir diğeri de Mustafa Bilal Öztürk'ün "*Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar (Alâeddin Arabî Bağlamında)*" adlı doktora tezidir. Bu çalışmada Molla Alâeddin'in *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyesi* müstakil olarak ele alınmamış diğeri üç hâşiye yazarıyla karşılaştırmalı bir çalışma yapılmıştır.⁹

Molla 'Alâeddin Arabî, Halep ve dış mahallelerinde başlayan, Anadolu'ya uğrayıp İstanbul'da karar kılan uzun ilim yolculuğunda fıkıh, tefsîr, mantık, kelâm, hadis, usûl ve tasavvuf gibi İslâmî ilimleri ulemânın büyüklerinden öğrendi. İlmi ile amil bir âlim olduğu rivayet edilmektedir. Molla Gürânî (ö. 893/1488) ve Hızır Bey (ö. 863/1459), kendisinin naklî, aklî ve irfânî muhtelif ilim dallarında istifade ettiği Osmanlı âlimlerinin en meşhurlarındandır. İlimde derinleşip, seyr-i sülûkte mesafe aldıktan sonra, ikamet ettiği Bursa, Edirne ve Manisa'daki medreseler yanında Sahn-ı Seman, Ayasofya gibi Medreselerinde de müderrislik yapmıştır. İlmin neşrinde, ilim müessesesinin korunmasında payı olan birçok âlim ondan ders okumuştur. Molla 'Alâeddin Arabî ardında, İslâmî ilimlerin muhtelif dallarında birçok

⁶ İBB, A. Süheyl Ünver'in İstanbul'u (İstanbul: İBB kültür işleri, 1996), 12-13.

⁷ Semavi Eyice, "Eyüp Sultan'da İlk Şeyhülislâm Türbesi", *Tarihi, Kültür ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VIII* (İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2004), 13.

⁸ Mehmet İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 2/319.

⁹ Mustafa Bilal Öztürk, *Mukaddimât-ı Erbaa Hâşiyelerinde Kelâmî Tartışmalar; Alâeddin Arabî Bağlamında* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020).

şerh, haşiye, telif eser ve kayda değer miktarda fetva bırakmıştır. Bu çalışmada bu büyük âlimin ilmî ve fikrî mesaisine, deruhte ettiği Şeyhülislâmlık makamına değinmenin yanı sıra hayatına, hocalarına, öğrencilerine, temâyüz ettiği ve görev yaptığı medreselerde okuttuğu ilimlere, miras bıraktığı en önemli eserlere ve şerhlere ışık tutulacaktır.

1. İSMİ, NESEBİ, TAHSİLİ, GÖREVLERİ VE ÖĞRENCİLERİ

1.1. İsmi ve Nesebi

Alâeddin Ali el-Arabî hicrî 802, milâdî 1399 senesinde Halep'in nahiyelelerinden birinde dünyaya gelmiştir,¹⁰ Taşköprülüzade (ö. 968/1561) ismini: "Alâuddîn el-Arabî" olarak kaydetmektedir.¹¹ Mecdî Mehmet Efendi (ö. 999/1591) ise, "Alâuddîn Ali Arabî" olduğunu söylemektedir.¹² Bununla birlikte Aşıkpaşazade (ö. 889/1484) ise "Alâuddin Ali Arabî, Molla Arab, Şeyhu's-Şuyûh, Seyyid Muhammed Arabî İbn-i Seyyid Muhammed Maḥdûmî"¹³ olarak nakletmektedir.

Alâeddin el-Arabî uzun boylu, uzun sakallı, karakteri güçlü bir kimseydi.¹⁴ Kış günlerinde başı açık bir şekilde derse otururdu.¹⁵ İncelememiz esnasında Molla Alâeddîn el-Arabî'nin kimliğinin tespitinde şu iki problemle karşılaştık: bunlardan biri *Efendi* lakabının kullanımından kaynaklanan problemdir. Değerli araştırmacı Mehmet İpşirli "Molla Arap" adıyla kaleme aldığı makalesinde, müellifin ismini "Alâeddin Arabî Efendi"¹⁶ şeklinde yanlış olarak tespit etmiştir. Nitekim "*Devhatü'l-Meşâyih*" adlı eserinde Müstakimzâde de aynı hataya düşmüştür.¹⁷ Buradaki hata "Efendi" lakabını kullanmada yapılan hatadır. Zira bu lakap XVI. yüz yılda zuhur etmiştir. Hâlbuki Molla Alâeddin Ali el-Arabî XIV. yüzyıl ricalindedir. Bir diğer önemli konu ise vefat tarihi ile ilgilidir. Daha önce de zikrettiğimiz üzere Taşköprülüzâde Molla Alâeddin Ali el-Arabî'nin vefat tarihini 901/1496 olarak tespit etmiştir.¹⁸ tarihî rivayetler II. Bayezid'in vefatının, miladi 1512 senesinde yani Molla Alâeddin Arabî'nin vefatından on altı sene sonra olduğunu kaydetmektedir. II. Bayezid Molla Alâeddin el-Arabî'yi Şeyhülislâmlık makamına 900/1495 senesinin Recep ayında nasbetmiş,¹⁹ Molla Alâeddin de bu makamda bir sene kaldıktan sonra 901/1496 yılında vefat etmiştir.

¹⁰ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fi ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*, çev. Ahmet Şuphî (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985), 150.

¹¹ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 150.

¹² Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*. haz. Abdülkadir Özcan (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989), 171.

¹³ Aşık Paşazâde, *Osmanoğullarının Tarihi*, çev. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç (İstanbul: K. Kitaplığı, 2003), 223.

¹⁴ Müstakimzade Süleyman Sadeddin, *Devhatü'l-Meşâyih* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1978), 13.

¹⁵ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 94.

¹⁶ İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", 2/319.

¹⁷ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 12-13.

¹⁸ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/153-154.

¹⁹ İlimiye Salnamesi, (İstanbul: Matbaa-i Amire Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye, 1913), 339.

1.2. İlmî Hayatı ve Görevleri

'Alâeddin el-'Arabî ilk tahsilini Halep ve çevresinde yaptı, sonra Anadolu'ya geldi, Bursa'da Sultan Yıldırım Bayezit Medresesi'nde Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488)²⁰ Çelebi Mehmet Medresesi'nde de Hızır Bey'in (ö. 863/1459) öğrencisi oldu.²¹ el-'Arabî ilk olarak Edirne'de Dârü'l-ḥadîs'de müderris olarak görev yaptı. "Ḥaşiye 'alâ Şerḥi'l- Akaidi'n- Neseḫiyye" adlı eserini burada yazdı. Sonra "Kaplıca Medresesi" müderrisi olarak tayin edilince Bursa'ya döndü. Bu dönemde Ḥalvetiyye tarikatına intisap etti, Molla Arap diye meşhur oldu. Sürgüne gönderilen hocası Alâeddîn el-Halvetî'nin masumiyetini savunduğu için hocasının sürgününden bir ay sonra Manisa'ya hocasının yanına sürgüne gönderildi. Ancak daha sonra oranın en önemli medreselerinden birinde idarecilik ve müderrislik yaptı.²²

Rivayete göre bir keresinde elini öpmek için Fatih Sultan Mehmed'in huzuruna çıkmış, Sultan kendisine elini uzatmış ve şöyle demiştir: "Molla! Bununla neye işaret ettin?" el-'Arabî de: "Ayasofya Medresesi'ne" demiştir. Bu cevap sultanın hoşuna gitmiş, o medreseyi ona vermiştir. Molla 'Arabî'nin kitapları oldukça fazlaydı. Zira kendisi maaşından artan miktarın tamamıyla kitap satın alır, onları mütalaa eder, vaktinin çoğunu onlarla geçirirdi.²³

1.3. Öğrencileri

a. *Molla Muḫyiddin es-Samsûnî, er-Rûmî, el-Ḥanefî*: Babasından ve 'Alâeddin el-'Arabî'den okudu. İlmîye sınıfına intisap etti. Bu alanda ilerlemeler kaydetti. Daha sonra Sultan Selim tarafından Edirne kadısı olarak tayin edildi. Orada görevi başındayken vefat etti.²⁴

b. *Molla el-Ḥalimî el-Kastamonî er-Rûmî el-Ḥanefî*²⁵

c. *Arabîzade Molla Abdurrahim* (ö. 923/1518). Babasının kendisine takıtığı "Bâbek"²⁶ lakabı ile meşhur oldu. Tahsilini babasından yaptı. Usûl ve fûrû'da mahir, zeki ve fasiḫ bir hoca olduğu zikredilir. "Şahn-ı Şemân"da müderrislik yaptı. Daha sonra İstanbul kadısı oldu. Bir müddet sonra yeniden "Şahn-ı Şemân" müderrisliğine döndü,²⁷ 923/1518 yılında vefat etti.²⁸

d. *Arabîzâde Abdalbâki el-Ḥalebî*²⁹

²⁰ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 92.

²¹ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 92.

²² Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 92.

²³ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 119.

²⁴ el-Gazzî Necmuddin Muḫammed b. Muḫammed, *el-Kevâkibu's-sâirebia'yâni'l-mie el-âşire*, thk. Halil Mansûr (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-ilmîyye, 1997), 1/38.

²⁵ el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâirebia'yâni'l-mie el-âşire*, 1/224.

²⁶ Hakkı Dursun Yıldız, "Bâbek", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yay., 1989), 4/376-3377.

²⁷ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 183.

²⁸ el-Gazzî, *el-Kevâkibu's-sâire bia'yâni'l-mie el-âşire*, 1/236.

²⁹ el-Gazzî, Kamil b. Hüseyin b. Muḫammed el-Ḥalebî, *Nehru'z-zeheb fî târihi Haleb*, (Halep: Dârü'l-Kalem, 1419), 1/236.

e. *Molla Muşlihiddîn Mustafa b. Halil* (ö. 935/1529), Taşköprülüzâde Aḥmet Efendi'nin babasıdır. İstanbul'un fethedildiği sene Kastamonu vilayetinin bir kazası olan Taşköprü'de doğdu. 935/1529 senesinde vefat etti.³⁰

2. İLMÎ KONUMU

Molla Gürânî, öğrencisi Aaeddin el-Arabî'nin varlığı dolayısıyla büyük mutluluk duyardı. Bir gün kendisine: Mübârekşâh'ın (ö. 784/1382) huzurunda Siraceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/11283) *Metâli'u'l-Envâr* adlı eserini okuyan Seyyid Şerif Cürçânî'nin (ö. 816/1413) varlığı ile mutlu olması ve o'nunla iftihar etmesi gibi ben de senin varlığınla mutluyum, seninle iftihar ediyorum, dedi.³¹

el-Arabî, Molla Gürânî'nin (ö. 893/1488) öğrencisi olduğu gibi ona son derece yakın ve sadık biriydi. Bu itibarla öğrenciliği yanında o'nun samimi bir dostu da olmuştu. Molla el-Arabî, Hızır Bey'in (ö. 863/1459) de hizmetinde bulunmuş, öğrencisi olmuş,³² ondan birçok ilim tahsil etmişti.³³ Sonra Edirne'de Dârü'l-Ḥadis Medresesi'nde göreve başlamak için³⁴ Fahreddin-i Acemî'nin (ö. 865/1460) asistanı oldu,³⁵ *Havâşî Şerhi'l-Akâid* adlı eseri orada telif etti. Daha sonra Bursa'da Sultan Murad Medresesi'nde müderris oldu. Bu medresede takip edilecek ilmi kuralları tesis etti.³⁶ Bir müddet sonra Bursa'daki Kaplıca Medresesi'ne tayin edildi.³⁷

el-Arabî, aklî ve şer'î ilimlere, özellikle de tefsir, ḥadis ve usul-i fıkha vakıftı. Sadeddin et-Taftâzânî'nin (ö. 793/1391) *et-Telviḥ* adlı eserini ezberinden, günde iki sayfa kadar okuturdu. *eş-Şekâik* müellifi şöyle der: "Pedirim Molla Muşlihiddin Mustafa Efendi (ö. 935/1529) şunları nakletti: İki sene kadar el-Arabî'nin hizmetinde bulundum. *et-Telviḥ*'i rükn-i evvelden kitabın sonuna kadar kendisinden okudum. Müşkil yerlerde öğrencileri imtiḥan eder, doğru cevap verenlerin adını açıkça söylerdi."³⁸

el-Arabî, Şadruşşerî'a es-Sânî 'Ubeydullah b. Mes'ûd'un (ö. 747/1347) *el-Muḳaddimâtu'l-Erba'a* adlı eserine bir "hâşiye" yazmıştır. Bu eser üzerine hâşiye yazan ilk zattır. Daha sonra Molla el-Ḳastallânî (Kestelî) (ö. 901/1496) de bir hâşiye yazmıştır. el-Arabî, el-Ḳastallânî'nin bu hâşiyesini bazı noktalarda tenkit etmiştir. el-Arabî büyük âlimlerden sayılırdı. Âşıkpaşazâde (ö. 889/1484) onu, Sultan II. Bayezit (ö. 917/1512) dönemi âlimleri

³⁰ el-Gazzî, *Nehru'z-zeheb fî târihi Haleb*, 2/248.

³¹ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 92.

³² İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", 2/319.

³³ Müstakimzâde, *Davhatü'l-Meşâyih*, 12-13.

³⁴ İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", 2/319.

³⁵ İlmiye Salnamesi, 339.

³⁶ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 13.

³⁷ Hoca Sadeddîn Efendi, *Tâcu't-tevârih*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/129.

³⁸ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 94.

arasında zikretmiştir.³⁹

3. HALVETİYYE TARİKATINA İNTİSÂBİ

el-'Arabî, ilmî hayatının ilk yıllarında ehl-i zâhirdi. Tarikatlara inanmazdı. Bir gün Mevlânâ Arifbillah⁴⁰ Alaeddin el-Ḥalvetî es-Sühreverdî⁴¹ Bursa'ya geldi. O sırada el-'Arabî Kaplıca Medresesinde müderristi. el-Ḥalvetî'nin "semâ" ve "vecd" anlayışını şiddetle reddetti. Tevafuken bir mecliste bir araya geldiler. Şeyh Efendi, el-'Arabî'nin kulağına bir şey fısıldadı. el-'Arabî bağırdı ve bir müddet baygınlık geçirdi. Ayılınca Şeyh Efendiden özür diledi. Tasavvuf karşıtlığını bıraktı.⁴²

Rivayete göre Molla 'Alâeddin el-'Arabî bir gün Mevlânâ 'Alâeddin el-Ḥalvetî'nin evine gitti. Kapısını çaldı. el-Ḥalvetî hazretleri kapıya çıktı, el-'Arabî'nin selamına alıp, onu çalışma odasına davet etti. Kendisine bir şeyler ikram etti. Tasavvufî konularda sohbet ettiler. el-'Arabî Şeyh'in cezbisine öylesine kapıldı ki Şeyh'in sohbetlerini ders vermeye tercih eder oldu. Ynında seyrüsülûkünü tamamladı. Nihayet Şeyh Efendi kendisine irşâd icazeti verdi.

el-'Arabî'nin kalbî öyle bir zikri vardı ki insanlar onu uzaktan duyabiliyorlardı.⁴³ el-'Arabî Halvetî tarikatına intisabından sonra bu tarikatta icazeti olan ve müridlerine icazet verebilen bir mutasavvıf oldu.⁴⁴ 'Alâeddin el-Ḥalvetî'nin güçlü cezbesi dolayısıyla insanlar etrafına toplanınca bu durum Fatih Sultan Mehmed Han'ı endişelendirdi. Bu nedenle onu İstanbul'dan sürdü. el-'Arabî, onun namına mücadele etmeye, hasımlarına cevaplar vermeye kalkışınca onu da el-Ḥalvetî'yle birlikte Manisa'ya sürgüne gönderdi. O vakit Manisa'da sancak beyi Şehzade Mustafa'ydı. Şehzade, el-'Arabî ile dost oldu, onu büyük bir muhabbetle sevdi. Babası nezdinde ona tavassutta bulundu. Bunun üzerine Sultan Fatih kendisine Manisa'da bir medrese tahsis etti. el-'Arabî de kendisini burada ilme adadı. Tasavvufî faaliyetlerini de devam ettirdi. Böylece ilimle ameli birleştirdi.⁴⁵

Molla el-'Arabî "zıkr"i ve "halvet"i sever, "çile" çıkarırdı.⁴⁶ Çok zikreden, çok ibadet eden ve geceleri ihya eden birisiydi. Nitekim kış gecelerinde yüz rekât teheccüd namazı kıldığı zikredilmiştir.⁴⁷ Bu tarikatta özel halleri var-

³⁹ Tevârih-i Âl-i Osmân, 314.

⁴⁰ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*, thk. Mahmut el-Arnaût (İstanbul: IRCICA, 2010), 2/404.

⁴¹ Aşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, 323.

⁴² Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 160.

⁴³ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 93.

⁴⁴ Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 13.

⁴⁵ Taşköprüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 93.

⁴⁶ İbnü'l-İmâdŞihâbuddîn el-Hanbelî, *Şezerâtu'z-zeheb fî ahbâri men zehebe*, thk. Mahmut el-Arnaût (Dimaşk: İbn Kesir Yayınları, 1993), 10/11.

⁴⁷ Hoca Sadeddîn Efendi, *Tâcu't-tevârih*, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979), 5/131;

dı. Zahiri ve batinî ilimlerin riyaseti uhdesindeydi. Rivayete göre yaz günlerinde dağda ikamet ederdi. Bir gün bir köy imamı kendisini ziyaret etti. Molla el-'Arabî O'na: *Senden necaset kokusu alıyorum*, dedi. Bunun üzerine imam üstünü başını kontrol etti, ama bir şey bulamadı. Oturmaya niyet edince koynundan Simavna kadısı Şeyh Bedreddin'in *varidat* adlı bir risâlesi düştü. Molla el-'Arabî risâleye bakınca orada icmâya aykırı birtakım görüşler gördü ve "*Bahsettiğim koku bu risâlenin kokusudur.*" dedi, akabinde onu yakmasını emretti.⁴⁸

eş-Şekâik sahibi şöyle der: "İmam onu dinlemedi, risâleyi yakmadı. Aralarında konuşurlarken uzaktan bir ateş belirtisi görüldü. İmam baktı: Bu yangın benim köyümde, dedi. Sonra bir daha baktı, düşündü: Bu benim evimde, dedi. Sonra Şeyh'e muhalefet ettiği için pişman bir halde evine döndü."⁴⁹

4. SAHN-I SEMÂN MEDRESİNE MÜDERRİS OLARAK TAYİN EDİLMESİ

Molla Alaaddin el-'Arabî, şeyhi ile birlikte Manisa'ya sürgüne gönderildiğinde, tanışıp görüştüktan sonra kendisini seven Sultan Fatih'in oğlu Şehzade Mustafa'nın himayesine girdi.⁵⁰ Buradaki medreselerden birinde bir müddet müderrislik yaptıktan sonra Fatih'in saltanatının son dönemlerinde⁵¹ Şahn-ı Şemân⁵² medreselerinden birine müderris olarak tayin olunmak üzere İstanbul'a döndü. İlk olarak Sahn-ı Seman'ın Akdeniz adı verilen medreselerinden birine tayin edildi. Daha sonra Sahn-ı Seman'ın Karadeniz adı verilen medreselerinden birine geçti. Bir müddet sonra buradaki Başkurşunlu Medresesi'ne müderris olarak tayin edildi.⁵³

Her cuma camide müritleriyle birlikte zikir meclisi kurar. Çoğu zaman bu meclislerde cezbeye gelir kendini kaybederdi. Bundan ötürü cumartesi günleri ders veremez. Bunun yerine pazartesi günleri ders verirdi. Bu cezbe hali sebebiyle zaman zaman medresedeki derslerine gidemediği olurdu.⁵⁴ Fâtih Sultan Mehmed, saltanatının sonlarına doğru kendisine seksen akçe yevmiye tayin etti. II. Bayezid, bazı vezirlerin dedikodusu üzerine yevmiyesini elli akçeye düşürdü ise de kısa bir müddet sonra tekrar yükseltti. Sonra İstanbul Kadısı oldu. Kendisine yüz akçe yevmiye tayin edildi. Hicri 900 senesinin Recep ayında⁵⁵ Şeyhülislâmlık payesini ihraz etti.⁵⁶ Bazı kaynak-

Müstakimzâde, *Devhatü'l-Meşâyih*, 13.

⁴⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-zeheb fî ahbâri men zehebe*, 10/10-11.

⁴⁹ Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 93.

⁵⁰ İpşirli, "Alâeddin Arabî Efendi", 2/319.

⁵¹ Müstakimzade, *Devhatü'l-Meşâyih*, 13.

⁵² İlmîyye Salnamesi, 339.

⁵³ Cahid Baltacı, *Osmanlı Medreseleri* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2005), 2/567.

⁵⁴ Müstakimzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 15.

⁵⁵ İlmîyye Salnamesi, 339.

lar Osmanlı Devleti'nde en yüksek dini makam olan Şeyhülislâmlık makamını hicrî 893 senesinde ihraz ettiğini⁵⁷ ve kendisine yüz akçe yevmiye tayin edildiğini zikrederler.⁵⁸ Hicrî 901'de bu görevinde iken vefat etti.⁵⁹

5. ESERLERİ

Mehmet İpşirli, “Alâeddin ‘Arabî Efendi” adıyla yayınlanan maddesinde, ‘Alâeddîn el-‘Arabî'nin tefsir ve fıkıh alanında geniş bilgi sahibi olmakla birlikte herhangi bir eserinin bilinmediğini kaydeder.⁶⁰ Aslında “Molla Alâeddin el-‘Arabî” hakkında araştırma yapanlar, araştırmalarını “Alâeddîn el-‘Arabî Efendi” ismi ile yaptıklarından, eserlerine, onunla ilgili bilgilere ulaşamamışlar, bu yüzden eserlerinin kayıp olduğunu zannetmişlerdir. Oysa araştırmalar, *eş-Şekâik* müellifi Taşköprülüzâde'nin kaydettiği üzere “Molla ‘Alâeddin ‘Ali el-‘Arabî”⁶¹ ismi altında yapılsaydı kanaatimizce netice tamamen farklı olacaktı. Öte yandan bazı kaynakların⁶² onun hiçbir eserinin bulunmadığını söylemesi dolayısıyla bu konuda araştırma yapanlar mazur görülebilir.

Doğrusu Molla ‘Alâeddin'in henüz tahkik edilmemiş, yazma halinde birçok eseri vardır. Zira el-‘Arabî, ardında, telif, tasnif, haşiye, şerh ve fetvalar şeklinde çeşitlilik arz eden ilmi eserler bırakmıştır. Biz burada muttali olduğumuz eserlerini, eserleri ve fetvaları başlıkları altında listeleyeceğiz:

A. Eserleri

1. *Havâşî Şerhi'l- 'Akâidi'n-Nesefiyye*.
2. *Havâşî 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a mine't-Telvîh* (Eser Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli ve Fâtih koleksiyonlarında 1305-2 numara ile kayıtlıdır.)
3. *Havâşî 'ale'l-Mukaddimâti'l-Erba'a mine't-Telvîh* (Eser, Kestelî ve İbnü'l-Hâcc Hasan'ın (Hasan Çelebi ö. 891/1486) ilgili eser üzerine yazdıkları, el-‘Arabî'ye itirazlarını içeren haşiyelerini de muhtevidir. Süleymaniye Kütüphanesi Carullah bölümünde 460-1 numara ile kayıtlıdır.
4. *Risâle fî cevâzi'l-isti'câr ve ademihî ale't-tâât* (Eser, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami bölümünde 1181-6 numara ile kayıtlıdır.)
5. *Şerhu'l-Muamma fî Esmâi'l-İlahi'l-Hüsnâ*⁶³ (Eser, Süleymaniye kütüp-

⁵⁶ Müstakimzade, *Devhatü'l-Meşâyih*, 13.

⁵⁷ Aşık Paşazade, *Osmanoğullarının Tarihi*, 223.

⁵⁸ İpşirli, “Alâeddin Arabî Efendi”, 2/319.

⁵⁹ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 94.

⁶⁰ İpşirli, “Alâeddin Arabî Efendi”, 2/319.

⁶¹ Taşköprülüzade, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye*, 150.

⁶² İlmîyye Salnamesi, 340.

⁶³ Bu eserin telifinin bir sebebi vardır: el-‘Arabî'ye Allah (cc) yüz erkek evlat lütfetmiş. O da bunların her birine Esmâ-i Hüsnâ'nın başına “Abd” ilavesiyle Abdullah, Abdurrahman, Abdalbaki, Abulazim vb. şeklinde isimler vermiş. Böylece bütün çocuklarının ismi

hanesi, Kılıç Ali Paşa bölümünde 827 numara ile kayıtlıdır.)

B. Fetvâları

Molla 'Alâeddin'in fetva makamında bulunması dolayısıyla birçok fetvası olmuştur. Biz bunlardan bazılarını orijinal hali/Osmanlıcası ile kaydedeceğiz.

1- Birinci Fetva: Eğlence meselelerinden bir meseleye dairdir.

Mesele: Zeyd-i fasık bir mescid haremının dahilinde bazı füseka ile ve alet-i lehv ile şürb-i hamri dub ve evlerinde dahi ehl-u iyali ile şürb-i hamri dub ve ekser evkatında hilaf-ı şer' kelimat itmekten hali olmasa şeran zeyd-i merkuma ne lazım gelir? Beyan buyurmakla hal ola.

El-Cevap: Vallahua'lem, Hakim onun hakkından muhkem gelmek lazımdır. Darb-ı şedid ve habs-i medîd ve zecr ve tehditle ve tâ tevbe-i nasûh lâ tevbesi zahir olmayınca ıtlak etmeye. [8/17 |الإسراء: ٨١ (وَإِنْ عُدْتُمْ عُدْنَا)].

2- İkinci Fetva: Hataen bir şeyi telef edenin zâmin olup olmayacağına dairdir.

Mesele: Bir değirmende nöbetçi olanlar, değirmenin ocağında etmek pişirmekle değirmeni tutuşturup, değirmenin binası bunların terekeleriyle maan yanıp gitse, ocağı değirmenin sahibinin izniyle yakmış olacak, mezburlardan, zarar-ı mezbur şer'an tazmin olunur mu? Beyân buyrula.

El-Cevap: Allahu a'lemu bi's-Savab. Olunmaz, eğer kasıtlı etmedilerse.

3. Üçüncü Fetva: Bu fetva, Molla Luţfî (ö. 900/1495) diye meşhur olan âlim, fazıl, Molla Luţfullah et-Tokâdî'nin katline dair Molla Hâtipzâde Muhyiddin Efendi (ö. 900/1495) ile müştereken verdiği bir fetvadır.

Molla Luţfî Sinan Paşa'nın talebelerindendir. Fâtih Sultan Mehmed'in saray kütüphanesinin "hâfız-ı kütübü" idi. II. Bayezid kendisini Muradiye Medresesi'ne müderris olarak tayin etti. Hacı Hâlife (ö. 1067/1657) Molla Lutfi hakkında şunları söyler: Faziletli, üstün kişiliğe sahip, rakipsiz bir zattı. Lakin akranlarına karşı sivri dilliydi. Kıskanılan biriydi. Hasımları tarafından mülhidlikle itham edildi. Rivayete göre Hâtipzâde Muhyiddin Efendi vb. devrin ileri gelenlerine dil uzatır, onların eserlerini eleştirirdi. Bir gün derste: *Hz. Ali okla vuruldu. Okun temreni içerde kaldı. Namaz kılarken temreni çıkardılar, ama Hz. Ali hiçbir şey hissetmedi. İşte namaz budur. Bizim namazlarımıza gelince onlar hiçbir anlamı olmayan yatmak, kalkmaktan başka bir şey değil, der.*

"Abdullah/Allah'ın kulu" (Abadile/ Allah'ın kulları) olmuş. Yüzüncü oğluna gelince ona Abdunnebi adını vermiş. bk. Mecdî Efendi, *Tercüme-i Şekâik*, 176. Bazı kaynaklar doksan dokuz oğlu olduğunu kaydeder. bk. *İlmiyye Salnamesi*, 340. Eserin yazmasına Süleymaniye kütüphanesinde muttali olunca kitabın birtakım tashiflere maruz kaldığını gördüm. Eserin, ilk iki sayfası sonradan ilave edilmiş gibi duruyor. Üzerinde Kanunî Sultan Süleyman'a ithaf edildiğini gösteren bir kayıt taşıyor.

Onu ortadan kaldırmak isteyenler: *Namaz, hiçbir önemi olmayan yatmak, kalkmaktan ibarettir*, dedi diye kendisini itham ederler. Çömlekçizâde Kemal adında birinin aleyhte şahitliği üzerine Molla el-'Arabî ve Hatipzâde katline fetva verirler. Atmeydanı denilen yerde idam edilir. Rivayete göre aleyhine şahitlik yapanlardan ertesi seneye kadar hiç kimse kalmaz, hepsi ölür.⁶⁴

6. VEFATI

Molla el-'Arabî ölüm hastalığına yakalandığında vüzera kendisini maiyetlerindeki bir doktorla ziyarete geldiler. Doktor yıkanması gerektiğini söyledi. Fakat el-'Arabî, çok hayâlî bir kimse olduğu için buna razı olmadı. Vezirler, ateşi belki biraz düşer diye, onu zorla kaldırıp her biri bir tarafından tutarak banyoya götürdüler. Nisan 1496'da İstanbul'da vefat etti. Eyüp'te İdrîs Köşkü yolu üzerine defnedildi. Kabri üzerinde hoş bir kubbe vardır. Eyüp'te Piyerloti'yi (Pierre Loti) ziyâret edenler orada yürüyüş yolu civarında bulunan kabrini görebilirler. Buna göre, el-'Arabî Osmanlı Devleti'nin altıncı Şeyhülislâm'ı, Eyüp'te medfun ilk Şeyhül-İslâm olarak Eyüp Kabristanı'nda yatmaktadır.

İlmiye Salnamesi'nde betimlendiği üzere, mezkûr kabrin yerini görmek üzere gittiğimde ne kabri ne de kalsaydı kabrin varlığının açık bir tanığı olacak kubbeyi gördüm. Bugün maalesef kabirden geriye kubbe sütunlarının kaidelerinden

Şekil 1:



başka bir şey kalmamış. Piyer Loti bölgesinin eski resimlerini, fotoğraflarını incelediğimde resimler içinde İdrîs Köşkü civarında Eyüp Kabristanı'nın

üst tarafında bir kubbeyi resmeden bir resme⁶⁵ (Şekil 1) muttali oldum. 1838 yılında bu tablo İngiliz Ressam Pardoe Julia (1806-1862) tarafından yapılmıştır. Resmin sol tarafında kabrin ön cephesi ve kubbenin üzerine oturduğu kemer görünüyor. Kabrin yerinin bu şekilde tespiti şu üç hususa dayanmaktadır: 1- Tarihî belgeler, 2- Kabristan gezileri, bölge sakinleri ve tarih hocaları, 3- Eski resim, fotoğraf ve tabloların incelenmesi. Böylece kabrin yerinin en doğru şekilde tespit edildiğine zann-ı galip haşıl olmuştur.

⁶⁴ Kâtib Çelebi, *Süllemü'l-vusûl*, 3/40.

⁶⁵ Julia Pardoe, *Beauties of tehBosphors* (London: Published Proprietors, 1838), 14.

Araştırmam esnasında mezkûr kabrin tarihinden, maruz kaldığı ihmalden ve “At Kabri” olarak adlandırılmasından bahseden önemli bir makaleye tesadüf ettim. Araştırmacı Eyüp Belediyesi Prof. Dr. Süheyl ÜNVER⁶⁶ koleksiyonundan aldığı bir fotoğrafla⁶⁷ kabri şüpheye yer bırakmayacak bir şekilde saptamıştır. Fotoğrafta (Şekil 2) kabir, Eyüp Kabristanı’nda, İdrîs Köşkü yönünde tek kubbeli olarak açık seçik bir şekilde görünüyor.

Şekil 3:



Şekil 3: Şekil 3’de bu durum açıkça görünmektedir. “Şeyhülislâm Alaeddin Ali el-‘Arabi” yerine “Alaeddin Ali Efendi (Fatih Sultan Mehmet Hazretleri) Aşcıbaşısı” yazılmıştır. Bu, ilgili makamların mutlaka düzeltilmesi gereken bir hatadır.

Bugün mezar yerinde kabrin üstündeki kubbeyi taşıyan sütunların üzerine oturduğu dört kaideden başka bir şey kalmamış haldedir (Şekil 4).

Bu mülahazalarımı, bir dosya halinde İstanbul Büyük Şehir Belediye Başkanı Dr. Kadir Topbaş Beyefendi’ye, 2015 yılında fakültemizi ziyarete geldiğinde takdim ettim. Hemen akabinde Şekil 5’te görüldüğü şekliyle kabrin tanıtıcı yazısında değişiklik yapıldı.

Eyüp Belediyesi Kültür İşleri Müdürlüğü’ne, kabrin restorasyonunun gerçekleştirilmesi ve yanbaşındaki Piyer Loti Kahvehanesi’nin yayılma politikasına karşı tedbir alınması için müracaatta bulundum. Meseleyi ciddi-

Şekil 2:



Kabir, mezar taşına varıncaya kadar alametlerinden birçoğunu kaybettiği gibi mezar yeri de kaybolmuş durumdadır. Resmî makamların mezarı tanıtıcı yazılarda yanılmalarının sebebi bu durum olabilir.

Şekil 4:



Şekil 5:



⁶⁶ Semavi Eyice, “Eyüp Sultan’da İlk Şeyhülislâm Türbesi”, 13; İBB, A. Süheyl Ünver’in İstanbulu, (İstanbul: İBB Kültür İşleri, 1996), 12-13.

⁶⁷ Semavi Eyice, “Eyüp Sultan’da İlk Şeyhülislâm Türbesi”, 13.

yetle ele alacaklarını söylediler. Belediye'nin, kabrin, aslına uygun bir şekilde restorasyonunu planlayacağını düşünüyorum.

7. 'ASR SÛRESİ TEFSİRİ ADLI EL YAZMASININ TANITIMI VE TAHKİKİ

7.1. El Yazmasının Özellikleri

Bu risâle 'Asr sûresi hakkında yazılan risâlelerden biri olup, içinde vaaz ve nasihatler bulunan lugavî ve tasavvuf geleneğine özgü işârî tefsir bulunmaktadır. Risâlede yazarın Arapçaya vukûfu anlaşılmaktadır. Zira bazen bir âyetin tefsirine dair aktarılan görüşlerde kelimenin siyakî delaletine dayanarak bazen de (الإنسان) kelimesindeki (ال) harfinin tefsirinde olduğu gibi -ki, bu kelimeyi hitap makamında ve istiğrak manasında tefsir etmiştir.- harfin anlamına istinaden tercihte bulunmaktadır.

Yine yazarın nispet ettiği şekliyle nispeti kesin olmayan bazı kelimeler görülmektedir; örneğin âyetteki خسر kelimesinin tefsirinde kullandığı "Dünyevi arzular" (المطالب الدنياوية) ifadesi gibi. Ayrıca müellif bazı kelimeleri tevîl etmektedir. Örneğin (عملوا الصالحات) "Salih ameller" cümlesini (الصلحات) "içki içmeyi, zinayı, haksız yere cana kıyma gibi terkedilmesi gerekenlere de şamildir" diye tefsir etmektedir. Yine müellifin, (وتوصوا بالصبر) âyetinin tefsirinde olduğu gibi tasavvuf ehline özel bazı kavramları da kullandığı görülür. Nitekim (الصلحات) kelimesini şöyle tefsir etmektedir:

"Gizli bir işaret olarak halin hakikatine işaret ediyoruz O da şudur ki: insan salih amelleri işler ve sahih inançlara sahip olursa ağzından çıkan her nefes lâtîf örneklik teşkil eder, görünüşü nurânî bir şekle girer, berzah aleminde cennet ehlinin makamında yer edinir..."

«ونشیرُ إلى حقيقة الحال إشارةً خفيفةً، وهي: أنَّ الإنسان إذا عمل الصالحات وأتى بالعقائد الصحيحة: فكلُّ نفسٍ يخرجُ مِنْ فِيهِ يَتَمَثَّلُ بِالْمَثَلِ اللطيفةِ وَيَتَصَوَّرُ بالصُّورِ النورانيَّةِ، وَيَتَقَرَّرُ فِي الرَّبْحِ فِي مقامِ أهلِ الجنة... الخ».⁶⁸

Müellif aynı zamanda tefsirinde hadisleri meâliyle rivayet etmektedir. İnsanın amelinin iyi de olsa kötü de olsa kabrinde onu terk etmeyeceği ile ilgili hadis buna örnektir.

"إن المؤمن إذا خرج من قبره؛ صَوَّرَ له عمله في صورة حسنة، فيقول له: أنا عملك، فيكون له نورًا وقائدًا إلى الجنة. والكافر إذا خرج من قبره صَوَّرَ له عمله في صورة سيئة فيقول له: أنا عملك، فينطلق به إلى النار".⁶⁹

"Mümin kabrinden çıktığı vakit, ameli güzel bir surete sokularak karşısına çıkarılır; 'Ben senin amelinim!' der ve onun için bir nur ve kılavuz olarak onu cennete götürür. Kâfir ise, kabrinden çıktığı zaman ameli ona çirkin bir surete sokularak gösterilir ve 'Ben senin amelinim!' dedikten sonra cehenneme girdirinceye kadar onunla birlikte gider."⁷⁰

⁶⁸ Varak 36 a.

⁶⁹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an tefsîr âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah et-Turkî (Kâhire: Merkezü'l-Bühûs, 2001), 12/123.

⁷⁰ Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf*, çev. Adil Bebek (İstanbul:

Molla 'Arabî, tefsirine bütün müfessirlere dua ettikten sonra besmeyle başlamaktadır, sonrasında sûrenin faziletinden bahsetmektedir. Lugavî yorumdan hareketle (العصر) kelimesini tefsir etmektedir. Ayrıca müellif tefsirinin başlangıcında usûlcülerin sözlerini de nakletmiştir.

7.2. El Yazmasının Nüshaları

Araştırma ve inceleme neticesinde sadece tek nüshasına erişilmiştir Süleymaniye Kütüphanesi, Es'ad Efendi kitaplığında 01371 numaralı demirbaşa kayıtlı olan Sûretü'l-'Asr tefsiri risâlesi toplamdaki 3 (36A-38A) varaktan oluşmakta ve bu şekliyle toplam 5 sayfadır. Her sayfa 13 satır, her satırda ortalama 8 kelime bulunur. Molla 'Alâeddin el-'Arabî'nin 'Asr Sûresinin tefsirini istinsah eden kişi ise Yazar Harîmî Zâde Derviş b. Eş-Şeyh İbrahim olup, risâle metninin sonuna baktığımızda şu imza görülür: (تم لمولانا (عرب المفتي بقسطنطينية "Kostantaniyye müftüsü Mevlânâ 'Arab'ın eseri tamam oldu."⁷¹ El yazması, Reyhânî ve bazen de Şülüs'ül-Muhakkak gibi Nesih dışındaki değişik hat çeşitlerini içermekle birlikte çoğunlukla "kadim Nesih" hattıyla, açık bir şekilde harekeli olarak yazılmıştır.

7.3. Risâlenin Müellifine Nispeti

'Asr Sûresinin Tefsiri diye isimlendirilen işbu risâlenin İmam Molla Alaeddîn el-'Arabî'ye nispeti, risâlenin ferağ kaydındaki şu ifadeyle tescil edilmiştir: (تم لمولانا عرب المفتي بقسطنطينية) Kostantaniyye müftüsü Mevlânâ 'Arab'ın eseri tamam oldu. Daha sonra tamamlandığına işaret etmek için üç kez (م م م) yazılmıştır.

7.4. Tahkik Yöntemi

İlk olarak yazıya geçirme ve karşılaştırma kolaylığı açısından İmam Molla 'Alâeddîn Al-'Arabî'ye ait 'Asr Sûresi Tefsirinin elyazması nüshasının görüntüsünü elde ettim. Sonra yazıya geçirdim. Yazıya geçirdikten sonra iki kez karşılaştırdım. Daha sonra okuyucunun metinde tespit ettiklerim ile dipnotta düzeltilen yanlışlar üzerinde düşünmesine fırsat vermek amacıyla metindeki doğru ve seçilmiş kelimeler ile hamışteki yanlış veya uygun olmayan kelimeleri çıkardım. Ayrıca yazmaları tahkik ederken aslına bağlı kaldım ve zorunlu olmadıkça metne dokunmadım. Ancak söz konusu müdahaleler de çok az olup, onlara da işaret ettim. İşbu risâlenin metnini müellifin düzenlediği şekline yakın bir şekilde ortaya çıkarmaya çalıştım. Âyetlerin sûre ismi ve numarasını belirterek parantez (...) içine aldım. Hadislerle tefsir edilen âyetleri ise «...» tırnak arasına aldım. Ayrıca müfessirin kullandığı kaynaklara müracaat ettim ve onları dipnotta belirttim.

TYEKB, 2017), 3/236.

⁷¹ Molla 'Ali 'Alâeddin el-'Arabî, *Tefsîru sûreti'l-'Asr*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esad Efendi, 01371), 36A-38A.

Alıntılarını ve hadislerin hangi kaynakta geçtiğini göstermeye çalıştım. Haşiyelerde müellifin yaptığı açıklamaları aktardım. Metnin müellifin bize bıraktığı şekilde muhafaza edilmesi için metnin dokunulmazlığına halel gelmemesi prensibine bağlı kalmak kaydıyla metnin akışına uymayan kelimelere işaret ederek tashih etmeye çalıştım.

7.5. Telif Metodu ve Tarihi Değer

Molla Alâeddin'in 'Asr sûresi tefsirindeki metoduna bakıldığında kendisinin Kur'ân ve tefsir ilimlerinde usta bir müfessir olduğu anlaşılır. Ayrıca Arap dili ilimleri, belâgat, nahiv, sarf, kelâm, tasavvuf gibi diğer ilimlere de aşinadır. 'Asr sûresi âyetlerinin tefsirinde bu oldukça açıktır. Bundan ötürü bu çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak, özellikle tefsirlerinde Arapça ve Kelâm'a ehemmiyet gösteren Zemahşerî (ö. 538/1144), Beyzâvî (ö. 685/1286) ve Râzî (ö. 606/1210) gibi müfessirlerden naklettiği kaynaklara müracaat edildi. Ebüssuûd Efendi (ö. 982/1574) gibi kendisinden sonra gelen müfessirlerle arasında bir yakınlaşma da olmuştur. Yine Molla Alâeddin ve Ebüssuûd Efendi'nin her biri Osmanlı'da şeyhülislâmlık makamını üstlenmiş ve dinî ilimleri medrese geleneği dahilinde telakki etmişlerdir. Ebüssuûd Efendi'nin Molla Alâeddin'in görmesi de ihtimal dahilindedir.

Müellif, sûrelerin sözcükleri ve cümlelerinin tefsirinde lügat ilimlerini esas almış ve tefsirlere başvurmamıştır. Asr Sûresi'nde bulunan (ل) harfinin tefsirinde dildeki olası sözleri zikretmiş ardından (ل) harfinin kül (her şeyi) kapsayan istiğrak olduğunu tercih etmiş ve okuyucuyu "usûlde ikrar edildiği gibi"⁷² sözüyle Teftâzânî'ye sevk etmiştir. Teftâzânî, قَدْ وَرَّعَتْهَا الْمُفْرَدُ الْمُحَلَّى بِاللَّامِ؛ فَدَّ سَبَقَ أَنَّ الْمُعَرَّفَ بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ فَهُوَ لِلْإِسْتِعْرَاقِ "Lâm ile muhalla olan müfret bundandır. Daha önce belirtildiği gibi lâam-ı ta'rif olan ahd-i hâricî için gelmez ise istiğrak içindir"⁷³ şeklinde ifade etmiştir. Müellif bu şekilde, manasını ihtimalle العشي "gece" ve الضحى "sabah" olarak kabul eden Zemahşerî'ye ayrıca نُبُوءَتِ الزَّمَانِ دِلِيمِنَ يَـوَّجُ أَوْ دَوْنَهُ يَمِينُ عِدْرِي "Nübüvvetin zaman dilimine veya döneme yemin ederim"⁷⁴ kavliyle Dehr (çağ) anlamında kullanan Beyzâvî'ye muhalefet etmiştir. Molla Alâeddin 'Asr lafzından maksat zarftır görüşünde bulunmuş ayrıca الصالحات "sâlihler" lafzına zarf olduğu için kâsem kendisiyle tamamlanmış demiştir.⁷⁵ Mana ise Allah'ın 'Asr üzerine yemin etmesinden kasıt herhangi bir muayyen manaya tahsis etmeden akşam, gece ve sabah anlamına gelen Dehr (الدهر) manasıdır. Bu ismin gerektirdiği her şey yüce Allah'ın kendisiyle yemin ettiği şeye dâhildir. Bu, Taberî (ö. 310/923), Beyzâvî

⁷² Varak 36 a.

⁷³ Sa'düddîn Mes'ûd et-Teftâzânî, *Şerhü't-Telvîhale't-Tavzîh* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/101.

⁷⁴ Ebü'l-Kâsım Mahmûd ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf* (Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1407), 4/794; Nâsirüddîn el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, thk. Muhammed el-Maraşlî (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Kitâb el-Arabî, 1418), 5/336.

⁷⁵ Varak 36 a.

ve İbn Cüzey (ö. 741/1340) ve aynı zamanda bunların dışındaki müfessirlerin de görüşleridir. Molla Alâeddin 'Asr lafzında bulunan lâm (ل) harfinin karfinesi istisna⁷⁶ olan istiğrak manasına geldiğini fakat dilbilimsel tefsir âlimleri ise cins (لام الجنس) için geldiği görüşünde olmuşlardır.⁷⁷

Müfessir tefsirinde, meânî ilmine önem veren tefsir geleneğine ehemmiyet göstermiştir. Böylece (خسر) "Ziyan" kelimesinin tefsirinde dilbilimsel tefsir âlimlerinin çözümlediği gibi tahlil etmiştir. Bu, onların her birinin ömürlerinin harcanmasında ve çabalarında hüsranda oldukları manasına gelmektedir. Bu ibare Beyzâvî'ye ait olup Ebüssuûd da onu takip etmiştir.⁷⁸ Aynı şekilde ara sıra dilbilimsel tefsirlerden bazı terkipler üzerinde basit bazı düzeltmeler dışında herhangi bir değişiklik yapmaksızın nakletmiştir. Örneğin Molla Alâeddin (إلا الذين آمنوا وعملوا الصالحات) "İman edip iyi işler yapanlar müstesnadır" âyetini والكرامة السرمدية والكرامة الأبدية ولفازوا بالحياة الأبدية "Onlar ebedi hayatı ve sonsuz saygınlığı elde ettiler" kavliyle tefsir etmiştir. Bu Beyzâvî'nin hakkında فلفازوا بالحياة الأبدية والسعادة السرمدية "Onlar ebedi hayatı ve sonsuz mutluluğu elde ettiler."⁷⁹ diye ifade ettiği ibaredir.

Molla Alâeddin ayrıca belâgat tefsirlerine de müracaat etmiştir. Molla, (وتواصوا بالحق) "Hakkı tavsiye ederler" âyetinin tefsirinde Zemahşerî'den istifade etmiş ve ondan nakilde bulunmuştur. O, Zemahşerî'nin bu âyetteki أنه الأمر عملا أنه لا يسوغ إنكاره الذي لا يسوغ إنكاره "İnkâr edilmeyecek bir durum"⁸⁰ şeklindeki tefsirine عملا "ameli" veya اعتقادا "itikadî" lafızlarını eklemiştir. Ebüssuûd, Molla Alâeddin'in عمل وعمل "O Allah'a imandan ötürü gelen hayırların tamamı olup ayrıca her akit ve amelde kitaplarına ve resullerine tâbi olmaktadır."⁸¹ şeklindeki ilavesini olduğu gibi nakletmiştir. Ebüssuûd'un buradaki kelâmı, (وتواصوا بالحق) tefsirinde kastedilen her şeyin hayır olduğu zahirdir. Bu hayrın iman ve kitaplara ve resullere tâbi olmak olduğu, başka bir ifadeyle her akit ve amelde (tâbi olmak) olduğunu izah etmiştir. Bu, Molla Alâeddin'in "فالتواصي بالحق يدخل فيه سائر الدين من علم وعمل": "Hakkı tavsiye etmek ilim ve amel bakımından dinin geri kalanını içine alır."⁸² kavliyle Razi'den iktibas ettiği ifadesidir.

Molla aynı zamanda müfessirlerin ibareleri üzerinde birtakım değişiklikler yapmıştır. Mesela (وتواصوا بالصبر) tefsirinde vasiyetin üç türünü günahlardan uzak durmaya, kulluğa ve belâyaya sabretmek şeklinde ifade etmiştir.

⁷⁶ Varak 36 a.

⁷⁷ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/794; Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/336; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arâbi, ts.), 9/197.

⁷⁸ Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl*, 5/336; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/197.

⁷⁹ Varak 36 b; bk. Beyzâvî, *Envârü't-tenzîl*, 5/336.

⁸⁰ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/794; bk. Varak 36 b.

⁸¹ Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 9/197.

⁸² Fahrüddîn er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâsi'l-Arâbi, 1420), 32/281; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 4/794.

Bu ifade az bir fark ile Zemahşerî, Râzîve Beyzâvî'nin işarette bulunduğu ibarenin aynıdır.⁸³ Ayrıca bu (وتواصوا بالصبر) cümlesinin tefsirinde kötülüklerden alkoyma ve iyi şeyleri emretmeyi hatırlatma noktası cihetinden olduğuna açıkça işaret etmektedir.⁸⁴ Yine Ebüssüûd bu bağlamda Molla Alâeddin'in ibaresini "لإبراز كمال الاعتناء به" "Tavsiye etmeyi, hak ile tavsiye etmenin altına koyarak zikir ile tahsis etmek, kendisiyle i'tinanın kemâlini vurgulamak içindir."⁸⁵ diyerek ifade etmiş ve tasarrufta bulunarak nakletmiştir. Bu Molla Alâeddin'in bahsettiği ifadenin aynıdır.

Dikkat çeken başka bir durum ise Molla Alâeddin'in kendisinden önce kimsenin kullanmadığı yeni mefhumları kullanma noktasındaki temayüzüdür. Örneğin meşhur tesmiye "المطالب الدنيوية" yerine, fani olan amelleri vasıflamak için "المطالب الدنياوية" terkinini kullanmıştır.⁸⁶ Molla klasik tefsirlere müracaat edip onlardan istifade etmekle birlikte, nassın ihtimali dâhilinde olan bazı kelime ve terkipleri de incelemiş, böylece onları titiz bir şekilde tahlil etmiş ve kendisinden önceki müfessirlerin kendisine ulaşamadığı yeni anlamlarla tefsir etmiştir. Mesela Molla 'Alâeddin (وعملوا الصالحات) Âyetinde bulunan hayırlı amelleri Müslüman'ın emredildiği sâlih amel ve kendisine menedilen amelleri terk etme şeklinde iki bölüme ayırmıştır. Böylelikle kötü ameli terk etmeyi sâlih amel⁸⁷ olarak görmüştür. Yine müellifin sûre tefsirinden, mâ'na ilmîne ve lügavî tahlile dayanarak, âyetlerdeki terkiplerin delillerinin taşıdığı ihtimal dairesinde amelî ve ilmî meseleleri tahlil ettiği de anlaşılmaktadır.⁸⁸

Resim 1: Şeyhülislâm 'Alâeddin el-'Arabî'nin 'Asr Sûresi Tefsiri'nin Yazma Nüshası



7.6. 'Asr Sûresi Tefsirinin Tahkikli Metni

تفسير سورة العصر

⁸³ Varak 36 b.

⁸⁴ Varak 37 a; Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 32/281.

⁸⁵ Varak 37 b; Ebüssüûd, *İrşâdü'l-'akli's-selîm*, 4/794.

⁸⁶ Varak 36 b.

⁸⁷ Varak 36 b.

⁸⁸ Molla 'Alâeddin el-'Arabî, *Tefsîru sûreti'l-'Asr*, 36a, 36b, 37a, 37b, 38a.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿وَالْعَصْرِ (1)﴾

أَقْسَمَ:

أ- ب«صلاة العصر»، لفضيلتها،

ب- أو ب«العشي»، كما أقسم ب«الصُّحَى»، لِمَا فِيهِمَا مِنْ دَلَائِلِ الْقُدْرَةِ،

ج- أو ب«عَصْرِ النَّبُوَّةِ»، لِشَرَفِهِ.

والأظهر: أَنْ يُقْسَرَ ب«الْعَصْرِ كَيْه»؛ لِأَنَّ اللّامَ فِي الْمَقَامِ الْخَطَابِيِّ لِلِاسْتِغْرَاقِ إِذَا لَمْ يَكُنْ هُنَاكَ دَلِيلُ الْعَهْدِ، كَمَا تَقَرَّرُ فِي «الْأُصُولِ»⁽⁸⁹⁾ وَلَا دَلِيلَ هُنَا عَلَى «أَنَّ إِطْلَاقَ "العصر" عَلَى "صلاة العَصْرِ"، أَوْ "عَصْرِ النَّبُوَّةِ"، أَوْ "العشي": بِطَرِيقِ الْمَجازِ»، وَلَا قَرِينَةَ لَهُ.

وإِنَّمَا أُقْسِمَ بِهِ؛ لِأَنَّهُ ظَرَفٌ لِلصّالِحَاتِ، وَقَدْ جَعَلَ الشَّرْعُ بَعْضًا مِنْهُ وَقْتًا لَهَا.

﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ﴾

اللام فيه: للاستغراق للمقام الخطابي، وقرينته: الاستثناء.

﴿لَفِي حُسْرٍ (2)﴾

أي: كلٌّ مِنْهُمْ فِي خَسْرَانٍ، لِصَرَفِ أَعْمَارِهِمْ [36ب] وَرُؤُوسِ أَمْوَالِهِمْ إِلَى الْمَطالِبِ الدُّنْيَاوِيَّةِ الْفَانِيَةِ.

﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾

فإنهم قد رَجَحُوا؛ لِاشْتِرَائِهِمُ الْآخِرَةَ الَّتِي هِيَ خَيْرٌ وَأَبْقَى بِالدُّنْيَا الْفَانِيَةِ، فَجَازُوا بِالْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ وَالْكَرَامَةِ السَّرْمَدِيَّةِ.

و«الصالحات»: تشتمل «التروك» أيضًا، كترك شرب الخمر، والزنا، وقتل النفس بغير حق، وترك الأخلاق الذميمة شرعًا وعقلًا؛ إذ لا بُدَّ مِنْهَا لِنَيْلِ الْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ.

﴿وَتَوَاصَوْا بِالْحَقِّ﴾

بالأمر الذي لا يسوغ إنكاره، عملاً كان أو اعتقادًا.

﴿وَتَوَاصَوْا بِالصَّبْرِ (3)﴾

أ- عن المعاصي،

ب- وعلى مشاقِّ الطاعات،

ج- والشدائد التي تصيب الإنسان في الأهوال والأنفس.

خَصَّهْمَا بِالذِّكْرِ مَعَ تَنَاوُلِ «الصّالِحَاتِ» لهُمَا تَنْبِيهًُا عَلَى شَرَفِهِمَا؛ لِمَا أَحْمَا مِنْ بَابِ «التَّذْكِيرِ» الَّذِي هُوَ: «الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ».

وفيه: أ- تصریح [37أ] ب«أَنَّ الْفَائِزَ بِالْحَيَاةِ الْأَبَدِيَّةِ وَالْكَرَامَةِ السَّرْمَدِيَّةِ إِنَّمَا هُوَ مَنْ جَمَعَ هَذِهِ الصِّفَاتِ»،

ب- وتعريضٌ ب«أَنَّ مَنْ لَمْ يَتَحَقَّقْ فِيهِ الْكُلُّ: فَقَدْ خَسِرَ خَسْرَانًا مُبِينًا».

ونشيرٌ إِلَى حَقِيقَةِ الْحَالِ إِشَارَةً خَفِيفَةً⁽⁹⁰⁾، وَهِيَ: أَنَّ الْإِنْسَانَ إِذَا عَمِلَ الصّالِحَاتِ وَأَتَى بِالْعَقَائِدِ الصّحِيحَةِ: فَكُلُّ نَفْسٍ يَخْرُجُ مِنْ فِيهِ يَتَمَثَّلُ بِالْمَثَلِ اللَّطِيفَةِ وَيَتَصَوَّرُ بِالصُّوَرِ النُّورَانِيَّةِ، وَيَتَقَرَّرُ⁽⁹¹⁾ فِي الْبَرَزْخِ فِي مَقَامِ

89 الفتازاني، سعد الدين بن مسعود، شرح التلويح على التوضيح. (بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت). 101/1. حيث قال: «قَوْلُهُ: وَمِنْهَا الْمُمْرُؤُ الْفَحْلَى بِاللَّامِ) قَدْ سَبَقَ أَنَّ الْمَعْرُوفَ بِاللَّامِ إِذَا لَمْ يَكُنْ لِلْعَهْدِ الْخَارِجِيِّ فَهُوَ لِلِاسْتِغْرَاقِ إِلَّا أَنْ تَدُلَّ الْقَرِينَةُ عَلَى أَنَّهُ لِنَفْسِ الْمَاهِيَةِ كَمَا فِي قَوْلِنَا الْإِنْسَانَ حَيَّوَانٌ نَاطِقٌ أَوْ لِلْمَعْمُودِ الذَّهْنِيِّ كَمَا فِي أَكَلَتِ الْحَيَّةَ، وَشَرِبَتِ الْمَاءَ فَإِنَّهُ لِلْبَعْضِ الْخَارِجِيِّ الْمُنْطَابِقِ لِلْمَعْمُودِ الذَّهْنِيِّ، وَهُوَ الْحَيَّةُ، وَالْمَاءُ الْمَقْدُورُ فِي الذَّهْنِ أَنَّهُ يُؤْكَلُ، وَيُشْرَبُ، وَهُوَ مَقْدَرٌ مَعْلُومٌ كَذَا ذَكَرَ الْمُخَفِّقُونَ».

90 في الأصل: «خفيفة» بدل «خفيفة».

91 في الأصل: «وتقرر» بدل «ويتقرر».

أهل الجنة، ويُؤمَّرُ بأنْ يَشْتَغَلَ بما كان صاحبُ النَّفْسِ مشغولاً به من «الأسماء الإلهية، والتَّقْدِيسَاتِ الرَّبَّانِيَّةِ»، وتلاوة القرآن العظيم»،⁽⁹²⁾ و«يَجْعَلُهُ»⁽⁹³⁾ لذلك الْمُتَّقِيسِ به، وأنْ يذكُرهُ دائماً بالخير، وذلك لتَوْلِيدِهِ وَتَحْصِيلِهِ مِنْهُ، وَكَوْنِهِ وَوَلَدَ نَفْسَهُ.

وقد يُشَاهِدُهُ في بعض حالاته، ثم إذا مات وانقطع تعلقه بالدنيا: يُصَاحِبُهُ دائماً في وحشة قبره، ويقول [37ب] كلُّ منها: «أنا نَفْسُكَ الْفَلَانِيُّ الْمُتَكَيِّفُ بِالاسْمِ الْفَلَانِيِّ وَالتَّسْبِيحِ الْفَلَانِيِّ لِلَّهِ تَعَالَى، أَوْ بِالْكَلِمَةِ الْفَلَانِيَّةِ»⁽⁹⁴⁾ من القرآن العظيم، أَوْ عَمَلُكَ الْفَلَانِيُّ، أَوْ صَدَقَّتْكَ الْفَلَانِيَّةُ».⁽⁹⁵⁾

ومثله: مَنْ سافر للحج⁽⁹⁶⁾ والعزْو، ثم قَدِمَ إلى أهله: فإِثْمُ يَأْتُونَهُ⁽⁹⁷⁾ وَيُصَاحِبُونَهُ وَيَفْرَحُونَ بِقُدُومِهِ.

ثم إن الله تعالى يُدْخِلُهُ في الجنة بلا حساب ولا عذاب، فإنه لا يُضَيِّعُ أجر المحسنين.⁽⁹⁸⁾

ومن لم يَعْمَلْهَا، وكان مؤمناً بالله وبالرُّسُلِ والملائكة والكتب الإلهية: فإنَّ نَفْسَهُ الخَالِي عن كَلِمَاتِ السُّوءِ - كَسَبَابِ الْمُؤْمِنِ ونحوه - يَتَصَوَّرُ بالصُّورَةِ اللَّطِيفَةِ التَّوْرَاتِيَّةِ.

وكذا إنَّ عَمَلَ في بعض الأوقات، وأَخْلَصَ فِيهِ: فإنَّ ذلك العملَ يَتَصَوَّرُ بالصُّورَةِ اللَّطِيفَةِ، ويَأْتِي كلُّ منها إليه في وَحْشَةٍ قَبْرِهِ، وَنُصَاحِبِهِ، وَتَحْمِيهِ بقدر [38أ] قُوَّتِهِ وَقُدْرَتِهِ.

وأما أعماله القبيحة: فَتَصَوَّرُ⁽⁹⁹⁾ بِصُورِ خَبِيثَةٍ، وَيَأْتِيهِ⁽¹⁰⁰⁾ في القبر، ويؤذيه، ويقول: «أنا عَمَلُكَ الْفَلَانِيُّ الْقَبِيحُ! قد عَمِلْتَنِي، وما اسْتَحْيَيْتَنِي من الله تعالى ومن الرُّسُلِ عليهم السَّلَام، وما خَفَّتْ من العذابِ الأليم».

وكذا أخلاقه الذميمة عقلاً وشرعاً تَتَصَوَّرُ⁽¹⁰¹⁾ بِصُورِ خَبِيثَةٍ مناسبة لها.

وكذا كَلِمَاتُهُ⁽¹⁰²⁾ السَّيِّئَةُ تَتَمَثَّلُ⁽¹⁰³⁾ بِمَثَلِ قَبِيحَةٍ، وتَأْتِيهِ⁽¹⁰⁴⁾ في وحشة قبره، وتؤذيه.⁽¹⁰⁵⁾

بالجملة: أفعالُه القبيحة، وأخلاقُه الذميمة: لا تَفْقَى⁽¹⁰⁶⁾ بِل: تَتَقَرَّرُ⁽¹⁰⁷⁾ في عَالَمِ الخيالِ وَالتَّبَرُّجِ، وقد يُشَاهِدُهَا⁽¹⁰⁸⁾ في مَنَامِهِ، ثم إذا مات: ⁽¹⁰⁹⁾ يَأْتِيهِ كلُّ منها في قبره تَغْلِبُ على أعماله الحَسَنَةِ - إن كان - لكَثْرَتِهَا، فتؤذيه، ثم إنَّهَا تكون⁽¹¹⁰⁾ سَبَباً لدخوله في النار، أعادنا الله منها.

تم مولانا عرب المفتي بقسطنطينية. م م م

SONUÇ

Şeyhülislâm 'Alaeddin 'Ali el-'Arabî'nin İlk defa tarafımızca tespit edilen "Asr Sûresi Tefsiri" adlı eserinin tahkik ve incelenmesini amaçlayan bu

92 في الأصل: «قرآن العظيم» بدل «القرآن العظيم».

93 في الأصل: «ويجعل» بدل «ويجعله».

94 في الأصل: «أو بكلمة الفلاني» بدل «أو بالكلمة الفلانية».

95 في الأصل: «أو صدقتك الفلاني» بدل «أو صدقتك الفلانية».

96 في الأصل: «الحج» بدل «للحج».

97 في الأصل: «يوته» بدل «يأتونه».

98 اقتباس من قوله تعالى: ﴿قَالُوا أَلَمْ نَكُذِّبْ يُوْسُفَ قَالَ أَنَا يُوسُفُ وَهَذَا أَخِي قَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَيْنَا إِنَّهُ مَنْ يَتَّقِ وَيَصْبِرْ فَإِنَّ اللَّهَ لَا يُضَيِّعُ أَجْرَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [سورة يوسف: 90/12].

99 أصله: «فتتصوَّرُ»، حذف إحدى التاءين للتخفيف، كما في قوله تعالى: ﴿تَنزَّلُ الْمَلَائِكَةُ الرُّوحَ فِيهَا﴾.

100 أي: يَأْتِيهِ كلُّ واحد من أعماله القبيحة.

101 في الأصل: «يتصور» بدل «تتصور».

102 في الأصل: «كلمته» بدل «كلماته».

103 في الأصل: «يتمثل» بدل «تتمثل».

104 في الأصل: «ويأتيه» بدل «وتأتيه».

105 في الأصل: «ويؤذيه» بدل «وتؤذيه».

106 في الأصل: «لا يفنى» بدل «لا تفتى».

107 في الأصل: «تتقرر» بدل «تتقرر».

108 في الأصل: «وقد يشاهدها» بدل «وقد يشاهدها».

109 في الأصل: «إذا مات» بدل «ثم إذا مات».

110 في الأصل: «يكون» بدل «تكون».

çalışma ile müellifin hayatı hakkında da birinci elden kaynaklara ulaşılmaya çalışmıştır. Zira müellifin ilmî faaliyetlerinden bahseden kaynakların az olmasından dolayı ‘Arabî’nin biyografisi ve ilmî hayatı üzerinde de durulmuştur. Ayrıca onun bir kısmı kaybolan ya da bugüne kadar tespit edilmiş eserlerine ulaşılmaya çalışılmış ve “‘Asr Sûresi Tefsiri” risalesi tespit edilmiştir.

Görüleceği üzere, ‘Alâeddin el-‘Arabî’nin “‘Asr Sûresi Tefsiri”, müfessirinin şer’î ilimlerin çoğunda yetkin olduğunu gösteren özelliklere sahiptir. Zira el-‘Arabî, tefsirini yazarken fıkıh, usûl ve âlet ilimlerine ilaveten lûgat ilimlerinden, sarf, nahiv ve belağat ilimlerinden de istifade etmiştir. Ayrıca tefsirinde kırâatlerin alternatif manalara imkân verme yönünden, hadis rivayetlerinden ve işarî tefsirden de istifade etmiştir. Bütün bunlardan ötürü “‘Asr Sûresi Tefsiri”nde sûfi, fakih, usûlcü ve bir dilcinin varlığı tebarüz etmektedir.

Molla ‘Alâeddin’in tefsir metodu dirâyet metodu olmasına rağmen lûgat, kelâm, felsefeye ehemmiyet göstermiştir. Bundan ötürü Molla ‘Alâeddin’i kendisinden önceki lûgat ve mütekellimin müfessirleriyle mukayese ettik. Bu anlamda kendisinin ‘Asr sûresi tefsirini Zemahşerî, Razî ve Beyzâvî gibi müelliflerin eserleriyle karşılaştırdık. Böylece Molla Alâeddin’in zikredilen tefsirlerden istifade ettiği açık bir şekilde ortaya çıkmıştır. Yine O zikredilen tefsirlerden yahut (sadece) nakletmiş ve yahut nakledilen ifadeye tasarrufta bulunmuştur. Öte yandan nakil ile yetinmemiş bilâkis kendisinden önceki müfessirlerin zikretmediği bazı lûgavî, kelâmî ve fikhî konularda kendi ulaştığı hususi bir katkı ve çabası olmuştur. Ayrıca ‘Asr sûresi tefsirini kendisinden sonra gelen lûgavî mütekellim müfessirlerin tefsirleriyle de karşılaştırdık. Zira tefsirini Ebüssuûd Efendi tefsiriyle kıyasladık ve Ebüssuûd’un Molla Alâeddin’in tefsirini incelediği aynı zamanda istifade ettiği ve işaret etmeksizin nakilde bulunduğu böylece görülmüştür. Bunu Ebüssuûd’un tefsirinde Molla ‘Alâeddin’e ait birtakım ibarelerin yer almasından anlamaktayız. Bunun yanı sıra eskiden kitap telifinde müellifler bazı kaynaklara işaret etmeksizin belki de kaynakları mâruf olduğu için sadece nakilde bulunurlardı. Söz gelimi bu çalışma, Molla Alâeddin’in tefsir veya diğer İslâmî ilimlerdeki ilmî mirasının araştırılmasına kapı aralanmasına katkıda bulunacaktır.


Tarihî rivayetlere göre el-‘Arabî’nin tefsir ilmine büyük bir ilgisi vardı. Buna rağmen hiçbir araştırmacı onun ne tam ne kısmî ne de bir sûre tefsirinden bahsetmiştir. Ancak uzun çalışmalar sonucunda tahkik ettiğimiz bu yazma eser tespit edilmiştir. el-‘Arabî’nin tespit ettiklerimizden daha fazla eseri olduğunu düşünüyor, tüm bu eserlerin tahkik edilip gün yüzüne çıkmasını, araştırmacıların istifadesine sunulmasını diliyoruz.

KAYNAKÇA


Baltacı, Cahit. *Osmanlı Medreseleri*. İstanbul: İFAV Yayınları, 2. Basım, 2005.

- Beyzâvi, Nâsırüddîn el-Beyzâvi, *Envârü't-Tenzîl*. thk. Muhammed el-Maraşlî. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Kitâb el-Arabî, 1418.
- Bozkurt, Nebi- Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Mekke". *TDV İslâm Ansiklopedisi* 28/572-575. İstanbul: TDV Yay., 2002.
- Çelebi, Kâtib. *Süllemül'-vusûl ilâ tabakâti'l-fuhûl*. thk. Mahmut el-Arnaût. İstanbul: IRCICA, 2010.
- Edirneli, Mecdî Efendi. *Tercüme-i Şekâik*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1989.
- Efendi, Hoca Sadeddîn. *Tacu't-Tevârih*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1979.
- el-Gazzî, Kamil b. Hüseyin b. Muhammed el-Ḥalebî. *Nehru'z-Zeheb fî Târîhi Haleb*. Halep: Dârü'l-Kalem, 1419.
- el-Gazzî Necmuddin Muhammed b. Muhammed. *el-Kevâkibu's-sâire bia'yâni'l-mie el-âşire*. thk. Ḥalil Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- et-Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telviḥ*, Beyrut: Dârü'l-Kütüb'İlmiyye, ts.
- et-Taftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Ömer. *Şerhu't-Telviḥ ale't-Tavziḥ*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.
- Eyice, Semavi. "Eyüp Sultan'da İlk Şeyhülislâm Türbesi". *Tarihi, Kültür ve Sanatıyla Eyüpsultan Sempozyumu VIII*. İstanbul: Eyüp Belediyesi Kültür ve Turizm Müdürlüğü, 2004.
- Hanbel. Ebû Abdullah Ahmed. *el-Müsned*. thk. Ahmed Şâkir. Kâhire: Dârü'l-Hadîs, 2001.
- Hurşid, İbrahim Zeki. *Dârü'l-Maârifî'l-İslâmiyye*. Şarika: Şarika Merkezi Yayınları, 1998.
- İBB, A. *Süheyl Ünver'in İstanbulu*. İstanbul: İBB Kültür İşleri, 1996.
- İbnü'l-İmâd, Şihâbuddîn el-Ḥanbelî. *Şezerâtü'z-zeheb fî aḥbâri men zehebe*. thk. Mahmut el-Arnaût. Dimaşk: İbn Kesir Yayınları, 1993.
- İpşirli, Mehmet. "Alâeddin Arabî Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.
- Kurban, Nur Ahmet. *Mekke Ekolünün Oluşumu ve Kur'an Tefsirindeki Yeri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2008.
- Molla el-Arabî, Ali 'Alâeddin. *Haşiyetü'l-erba mine't-Telviḥ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Laleli, 2: 1305.
- Molla el-Arabî, Ali 'Alâeddin. *Haşiyetü't-Telviḥ Ala'l-mukaddimati'l-Erbaa*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Carullah, 1: 460.
- Molla el-Arabî, Ali 'Alâeddin. *Risâle fî cevâzi'l-isticar ve ademihî ale't-taat*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami, 6: 1181.
- Molla el-Arabî, Ali 'Alâeddin. *Şerḥ-i Mu'amma-i Esma-i Ḥüsna*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni cami, 6: 1181.
- Molla el-Arabî, Ali 'Alâeddin. *Tefsîru sûreti'l-Asr*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Esadefendi, 01371.
- Müstakimzade, Süleyman Sadeddin. *Devhatü'l-Meşâyih*. İstanbul: Çağrı Yay., 1978.
- Pardof, Julia. *Beauties of the Bosphorus*. London: Published for the proprietors, 1838.
- Paşazâde, Âşık. *Osman oğullarının Tarihi*. çev. Kemal Yavuz - M. A. Yekta Saraç, İstanbul: K. Kitaplığı, 2003.
- İlmiyye Salnamesi*. İstanbul: Matbaa-i Amire Dârü'l-Hilafeti'l-Aliyye, 1334-1913.
- Râzî, Fahrüddîn er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru İhyâu't-Türâs el-Arabî, 1420.
- Sezgin, Fuat. *Târîhu't-Turâsî'l-Arabî*. çev. Mahmud Hicâzî vd. Riyad: Muhammed b. Suud Üniversitesi, 1991.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-Beyân an Tefsîr Âyi'l-kur'ân*. thk.

- Abdullah et-Türkî. Kâhire: Merkezü'l-Bühûs ve'Dirâsâtî'l-Arabîyyeti ve'l-İslâmiyyeti, 2001.
- Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. haz. Aḥmet Suphî. İstanbul: İstanbul Ü. Edebiyat Fakültesi Basımevi, 1985.
- Taşköprülüzâde, *eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye fî ulemâi'd-devleti'l-Osmâniyye*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb'l- 'Arabî, 1975.
- Yaşar, Mehmet. "İbn Abbas'ın Tefsir Kaynakları ve Tefsir Metodunun İncelikleri Üzerine". *Tasavvur/Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 8/2 (Aralık 2022), 1503, 1515. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/tasavvur/issue/74486/1180925>
- Zehebî, Ammed Hüseyin. *et-Tefsîr ve'l-müfessirûn*. Kâhire: Mektebetü Vehbe, 2000.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmidî't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvîl fî vucûhi't-te'vîl*. Beyrut: Dârü'l-Kitâb el-Arabî, 1407.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer. *el-Keşşâf*. çev. Adil Bebek. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2017.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.




 **Yazar(lar) / Author(s):** Ziyad Ravasdeh.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

KUR'ÂN-I KERÎM EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNİN İDEAL YAŞI


Ideal Age for Education and Teaching of the Holy Quran


Halil İbrahim ÖNDER


Dr. Öğr. Üyesi, Çanakkale Onsekiz Mart Ü. İlahiyat Fak. Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat ABD, Çanakkale, Türkiye  [ror.org/05rsv8p09](https://orcid.org/05rsv8p09)
*Assist. Prof., Çanakkale Onsekiz Mart U Faculty of Theology Department of Basic
Islamic Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Canakkale, Türkiye*
 halili@comu.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-5473-198X>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article
Geliş Tarihi / Received: 09.11.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 04.12.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

 **Atf / Cite as:** Önder, Halil İbrahim. "Kur'ân-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminin İdeal Yaşı". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 441-463. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405301>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN-I KERÎM EĞİTİM VE ÖĞRETİMİNİN İDEAL YAŞI

Öz

İslâm toplumlarında Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretimi temel olarak görülmüş, daha sonra öğrenilecek bilgiler bu temel üzerine bina edilmiştir. İslâm'ın ilk yıllarından itibaren dinin şiarlarından birisi haline gelen Kur'ân eğitim ve öğretimi, çocukların kalplerinde İslâm inancının yerleşmesine vesile olması sebebiyle de önemsenmiştir. Asr-ı Saâdet'te temeli atılmış ve yüzyıllar içinde gelişme göstermiş olan İslâmî eğitim geleneğinde erken yaşta edinilen bilgi, taşa yazılan yazıya; yaşlılıkta öğrenilen bilgi ise suya yazılan yazıya benzetilerek çocuk eğitimi, Kur'ân eğitimiyle başlatılmıştır. Günümüzde özellikle örgün öğretim kapsamındaki Kur'ân eğitim ve öğretiminin problemlerinden bazıları, yaş ile ilgilidir. Zira eğitime başlama yaşı, diğer bileşenlerle birlikte eğitimin niteliğini belirleyici bir faktör olma hüviyetine sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretiminin ideal yaşının tayini ve ilgili hususlar, bu araştırmanın temel problemini teşkil etmektedir. Söz konusu problemle ilgili olduğu düşünülen literatür, tarihi tecrübe ışığında yorumlanmıştır. Çalışmada, çocukluk dönemini temsil eden erken yaşların, Kur'ân eğitim ve öğretimi için daha elverişli yaşlar olduğu sonucuna ulaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Kırâat, Kur'ân-ı Kerîm, Eğitim-Öğretim, Öğrenim Yaşı, Süreç.

Ideal Age for Education and Teaching of the Holy Quran

Abstract

In Islamic societies, the teaching and learning of the Quran was seen as the basis, and the knowledge to be learned later was built on this basis. Qur'anic education and training, since the early years of Islam has become a prominent sign of the religion, and it is highly valued for the role it plays in instilling belief in Islam in the hearts of children. In the Islamic educational tradition, which began during the Asr al-Sa'adah (Golden Age) and developed over the centuries, it was believed that knowledge acquired at a young age is like writing on stone, while knowledge acquired at an old age is like writing on water. Therefore, children's education always began with Qur'anic instruction. Today, some of the primary challenges of Qur'anic education and training, specifically in formal education, are closely linked to age. The starting age of education, alongside other elements, play a vital role in determining the education's quality. Therefore, the primary focus of this research is to determine the optimal age for Qur'anic education and training, as well as other related issues. This research investigates this main problem by interpreting relevant literature in the context of historical experience. In the study, it has been concluded that the early ages representing childhood are more suitable for Qur'anic education and training.

Keywords: Qiraat, The Holy Qur'an, Education-Training, Learning Age, Process.

GİRİŞ

Lafzı ve manasıyla mûciz¹ bir kelâm olan Kur'ân-ı Kerîm'in lafız ve mana itibarıyla de bilinip öğrenilmesi, sorumluluk sahibi her Müslümanın en önemli vazifeleri arasındadır. Zira İslâm hakkında bilgi sahibi olmak, onun en temel kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'i bilmeyi gerektirmektedir. Üstelik namaz gibi en önemli ibadetlerden birinin yerine getirilmesi için temel düzeyde de olsa Kur'ân-ı Kerîm'den bazı sûreleri bilmek zaruridir. Kur'ân-ı Kerîm'in Arapça olması sebebiyle Arap dilinin fonetiğine ait bazı özellikler yanında söz konusu kutsal metnin kendine özel okunuş kuralları ve hususiyetleri de bu konuda ayrı bir eğitim ve öğretimi gerekli kılmaktadır. Mezkûr ihtiyaç ve daha pek çok sebeple Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yaşadığı Asr-ı saâdetten başlamak üzere bu eğitim ve öğretime büyük bir itina gösterilmiştir.

Kur'ân-ı Kerîm'in nüzûl süreciyle birlikte, inen âyetleri Hz. Peygamber'den (s.a.v.) öğrenme yarışına giren sahâbe-i kirâmın yetişkinlerden oluşması Kur'ân eğitiminin belli bir yaşın üzerinde mümkün olacağını akla getirebilir. Ancak İslâm'ın ilk yıllarında Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretiminin evvel emirde yetişkinlere yönelik olması işin doğası gereği bir zaruret-tir. Yeni gelen dinin acilen öğrenilip öğretilmesi ihtiyacına binaen ortaya çıkan bu uygulama daha sonraları her Müslüman ebeveynin öğrendiklerini aile efradına da öğretmesi şeklinde sürdürülmüş, zaman içinde Kur'ân eğitim ve öğretimi için küttâb, cami, medrese, sıbyan mektebi gibi kurumlar da devreye girmiştir.²

Kur'ân-ı Kerîm öğrenmeyi belirli bir zaman dilimiyle sınırlamak elbette mümkün değildir. Zira Kur'ân-ı Kerîm, küçük yaşlardan başlanarak her dönemde öğrenilip okunabilen, okunması gereken bir kitaptır. Nitekim Kur'ân okuyup dinlemenin üstünlüğünü bizzat Hz. Peygamber (s.a.v.) haber vermiş³ ve müminler bu kutlu söze kulak vererek daima Kur'ân'la hemhal olmaya çalışmışlardır. Hatta bu konuda Hz. Peygamber (s.a.v.) tarafından, gençliğinde Kur'ân öğrenen kimsenin etine ve kanına Kur'ân-ı Kerîm'in karışacağı, yaşlılığında zorlukla Kur'ân öğrenen kimse için ise iki ecir olaca-

¹ Muhammed Abdülazîm Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân fi ulûmi'l-Kur'an* (Kahire: Matbaatü İsâ, 1943), 1/48-51; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr es-Süyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'an*, thk. Şuayb Arnaût (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 100-102; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Eser Neşriyat, 1979), 5/3649; Abdülmecit Okcu, "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden İ'cazı/Eşsizliği", *EKEV Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 73-90; Maşallah Turan, "Kur'an'ın Lafızlarının İlahi Olup-Olmadığı Üzerine Mülâhazalar", *Social Sciences Studies Journal* 5/37 (2019), 3154-3169; Zübeyir Karataş, "Fahreddîn er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi", *Şarkiyat İlmî Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2023), 124.

² Ahmed Çelebi, *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım (İstanbul: Damla Yay., 2013), 23-79.

³ Ebü İsâ Muhammed b. Sevre es-Sülemî et-Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), "Fedâilü'l-Kur'an", 15, 16, 21.

ğının müjdelenmesi⁴ her zaman onu öğrenmeye gayret edilmesi gerektiğine işaret sayılabilir. Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip ezberlemeyi belli bir vakte ve döneme hasretmek mümkün değilse de çocukluk döneminin bu eğitim için çok daha uygun olduğu ifade edilebilir. Namaz ibadetinin ifası için gereken ezber yanında Cenâb-ı Hakk'ın mesajlarının öğrenilip öğretilmesinin verdiği motivasyon ve Hz. Peygamber'in (s.a.v.) kutsal sözleri okuyup ezberleme noktasındaki müjdeleri de bu eğitim ve öğretimin her devirde önemsenip üzerinde hassasiyetle durulmasını gerektirmiştir.

Çocukların eğitim ve öğretimine Kur'ân eğitimiyle başlamanın yerleşmiş bir gelenek olduğu ve dinin şiarı haline geldiği⁵ İslâm toplumlarında erken yaşta edinilen bilgi taşaya yazılan yazıya, yaşlılıkta öğrenilen bilgi ise suya yazılan yazıya benzetilmiş ve çocukların terbiyesine küçüklükten başlanması önemsenerek işler birikmeden ve meşguliyetler artmadan önce çocukların eğitimi konusunda acele edilmesi benimsenmiştir.⁶ Bu sebeple çocuklar, öncelikle bir Kur'ân hocasına yönlendirilmişlerdir. Günümüz şartlarında ise Türkiye için düşünüldüğünde Kur'ân-ı Kerîm'in küçük yaşta özellikle de kurumsal destekle öğrenilmesi, bazı çevrelerce hala büyük bir problem olarak görülmektedir. Üstelik Kur'ân eğitiminin kendi içinde, özellikle örgün eğitim bakımından öğretici, öğrenci, müfredat, materyal, ortam, yöntem gibi farklı açılardan birçok problemlerinin söz konusu olduğu da bir gerçektir.⁷ Bu problemlerin özellikle ağız ve dil yatkınlığına dönük olanlarının direkt Kur'ân eğitim ve öğretiminin zamanıyla irtibatlı olması, araştırmamız bakımından dikkate değerdir. O halde Kur'ân eğitim ve öğretiminin ideal yaşı ya da zamanının ortaya konulması birçok noktadan önem arz etmektedir. Söz konusu öneme rağmen, ilgili literatür incelendiğinde konuya dair müstakil bir çalışmaya rastlanmamıştır. Bu da araştırmanın gerekli-

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî el-Beyhakî, *es-sünenü's-sagîr*, thk. Abdül-Mu'tî Emîn el-Kal'acî (Pakistan: Camiatü'd-Dirâsâtü'l-İslâmîyye, 1989), 1/335.

⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, thk. Abdullah Muhammed ed-Dervîş (Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004), 2/353; Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî el-Kâbisî, *er-Risâletü'l-müfessıla li ahvâli'l-müteallimîn ve'ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*, thk. Ahmed Hâlid (Tunus: Şeriketü't-Tûnisîyye, 1986), 87; Hıfzırrahman R. Öymen - Mehmet Dağ, *İslâm Eğitimi Tarihi* (Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974), 170-171.

⁶ bk. Ebû Osman Amr b. Bahr el-Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn*, thk. Abdüsselam Hârûn (Mısır: Mektebetü'l-Hancî, 1998), 1/257; Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed el-Mufaddal Râgıb el-İsfehânî, *Muhâdarâtü'l-üdebâ*, thk. İbrahim Zeydân (Kahire: Mektebetü'l-Hilâl, 1902), 20; Öymen - Dağ, *İslâm Eğitimi Tarihi*, 41.

⁷ Kur'ân-ı Kerîm dersleri problem ve çözüm önerilerinin bazıları için bk. Halil İbrahim Önder, *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitimi ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 131-249; Yusuf Alemdar, "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretimi ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252; Şuayip Karataş, "Kur'an Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu* (Malatya: İnönü Üniversitesi Yayınevi, 2019.), 129-147.

liğini ve önemini kuvvetlendirmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm gibi her Müslümanın öğrenmesi gereken bir kitabın öğreniminin ideal zamanının tayini ve bu anlamdaki hususlar araştırmanın problemini teşkil etmektedir. Dolayısıyla bu çalışmada tarihi veriler ışığında söz konusu eğitimin gereklilikleri ve problemleri de göz önünde bulundurularak Kur'ân eğitim ve öğretiminin ideal zamanının tespiti hedeflenmektedir. Bu hedef doğrultusunda araştırma problemiyle ilgili olduğu düşünülen literatür incelenerek öncelikle tarihi verilerdeki ilme başlama yaşı daha sonra âlimlerin terceme-i hallerindeki Kur'ân eğitimine başlama yaşı ele alınmıştır. Ayrıca Kur'ân eğitiminin öncelenip öncelenmemesi noktasında eski bir tartışmadan yola çıkarak mesele incelenmiş ve bu eğitimde öne çıkan problemlerin yaşı, zamana bağlı olanları mercek altına alınmıştır.

1. İLME/OKUMAYA BAŞLAMAYA DAİR GÖRÜŞLER

Eğitimin ne zaman ve hangi yaşta başlaması gerektiği hususu, sürekli tartışma konusu olmuştur.⁸ Sadece uygulama açısından değil nazariye açısından da işin nereden başlaması gerektiği tartışılmıştır. Örneğin Tuba Ağacı Nazariyesiyle ünlü, Osmanlı eğitimcilerinden Emrullah Efendi (ö. 1914), eğitimdeki reformun üniversiteden başlaması gerektiğini belirtirken Satı Bey (ö.1968) ise bu görüşe karşı çıkarak ilkokul, ortaokul ve lisesi yeterli olmayan ülkenin üniversitesi de olamayacağını ileri sürmüştür.⁹ İslâm tarihi boyunca uzun süre çocuklara Kur'ân öğretilen merkezler olarak kütüblara başlama yaşının yedi yaş olabileceğini söyleyenler yanında farklı rivayetler sebebiyle bu konuda tam bir yaş söylenemeyeceğini, daha çok çocuğun babasının takdirinin geçerli olduğunu ifade edenler de vardır.¹⁰

İslâm tarihi içerisindeki görüş ve uygulamalara bakıldığında kendisi de daha on yaşına gelmeden Kur'ân eğitimini tamamlayıp hafız olan İbn Sînâ¹¹ çocuğun eklemeleri kuvvetlenerek düzgün konuşmaya, telkine ve dinlemeye hazır yaşa geldiğinde¹² altı yaş civarında okula gönderilmesini uygun bulmaktadır.¹³ İlk eğitim nazariyecilerinden İbn Sahnûn (ö. 256/870), *Âdâbü'l-muallimîn* isimli öğretmen ve öğrenci ilişkilerine dair eserinde öncelikle Kur'ân öğrenme ve öğretmeye dair hadîs-i şerifleri paylaşmıştır. Bu risalede

⁸ 16.05.1983 tarih 2842 sayılı kanunla ilkokul yaşı 6'ya indirilmiş daha sonra bu uygulamadan vazgeçilmiştir. bk. Mualla Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler* (Ankara: TDV Yay., 1991), 146-147.

⁹ Necdet Sakaoğlu, *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi* (İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2003), 125; Yahya Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi* (Ankara: Pegem Akademi, 2018), 302-303; Ebubekir Keklik, "Maarif Nâzırı Emrullah Efendi ve Tuba Ağacı Nazariyesi: Eğitim Reformuna Nereden Başlamalı?", *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 79-96.

¹⁰ Öymen - Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi*, 170.

¹¹ Hüseyin Atay, *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001), 1-2.

¹² Öymen - Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi*, 35.

¹³ Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 28.

öğrenci ve öğretici ilişkilerinin ele alınış tarzı ve velinin izni, öğreticiye hediye vermesi gibi hususların zikredilmesi sebebiyle yetişkin eğitiminden ziyade çocuk eğitiminden bahsedildiği anlaşılmaktadır.¹⁴ Yine İslâm'da eğitim ve öğretime dair önemli bir risale yazan Kâbisî de (ö. 403/1012) Kur'ân'ın okunması, eğitim ve öğretimi ve faziletine dair âyet ve hadîsleri aktararak anne babaların çocuklarına bizzat ya da hocaya göndermek suretiyle Kur'ân öğretmelerinden nice ecirler alacaklarını ifade etmektedir. Kâbisî, ayrıca ebeveynin çocuklarına namazı küçüklükten itibaren öğretmelerinin ve onlara ibadet alışkanlığı kazandırmalarının, dolayısıyla namazda okuyacak miktarda Kur'ân öğretmelerinin de gerekliliğine vurgu yapmıştır.¹⁵ İlmin beşikten mezara kadar olduğunu bildiren Zernûcî (ö. 593/1196), en iyi vaktin ise gençliğin ilk yılları olduğunu ifade etmektedir.¹⁶

İbnü'l-Hâc el-Abderî (ö. 737/1336), selevin çocukları okutmaya yönelik uygulamalarına riayet etmek gerektiğinin altını çizmektedir. Buna göre Abderî, velilerin evlatlarını namaz ve şer'î edepelerle mükellef tutacakları yaş olması ve bu yaşla beraber çocukların kendi kendilerine okula gidip gelebilmeleri hasebiyle eskilerin çocuklarını okula yedi yaşında başlattıklarını bildirmektedir. Ancak o, yaşadığı zaman itibarıyla ailelerin çocuklarını yedi yaşından önce okula gönderdiklerinden şikâyet ederek bunun, çocukların okulu ve elbiselerini kirletmesi, tuvalet ihtiyacını yardım almadan giderememesi gibi olumsuzluklara neden olduğuna dikkat çekmektedir. Dolayısıyla ona göre çocuğun küçük yaşta okula gönderilmesi, eğitim öğretim açısından fayda vermek yerine yorgunluğa sebep olmaktadır. Hatta müellif, anne babaların çocuklarını okula küçük yaşta, okuyup öğrenmeleri için değil kendilerinin istirahat ve rahat etmeleri için gönderdiklerini ifade ederek meselenin farklı bir yönüne de dikkat çekmektedir.¹⁷

İbn Haldûn da (ö. 808/1406), yaşadığı zamanın İslâm beldelerinde takip edilen eğitim usullerinden bahsetmektedir. O, öncelikle çocuklara Kur'ân öğretilmesinin dinin şiarlarından biri olduğunu vurgulamış ve bu eğitimin Müslümanlar tarafından temel olarak görüldüğünü ifade ederek doğuda ve batıda takip edilen usulleri zikretmiştir. Buna göre Mağriplilerin başta sadece Kur'ân öğretip derse hadîs, fıkıh, şiir gibi başka hiçbir şeyi karıştırmadıkları, Endülüs Müslümanlarının ise sadece Kur'ân'la yetinmeyip yazı ve şiir de öğrettikleri anlaşılmaktadır. Afrika Müslümanlarının talim usulünün de Endülüslülere benzediğini ve onların Kur'ân eğitiminin yanında hadîs eğitimine önem verdiklerini ancak her şeyden çok Kur'ân'ın

¹⁴ bk. Muhammed İbn Sahnûn, *Kitâbü âdâbü'l-muallimîn*, thk. Muhammed el-Arûsî el-Matvî (Tunus: Dârü'l-Kütübî's-Şarkıyye, 1972).

¹⁵ bk. Kâbisî, *er-Risâletü'l-müfessıla li ahvâli'l-müteallimîn*, 74-89, 92-94.

¹⁶ Burhâneddin Zernûcî, *Ta'limü'l-müteallim* (Dersaadet: Ârif Efendi Matbaası, ts.), 24-25.

¹⁷ bk. Ebû Abdullah Muhammed İbnü'l-Hâc el-Abderî, *el-Medhal* (Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.), 2/315-316.

öğrenilip ezberlenmesine önem verdiklerini ifade eden İbn Haldûn, doğu Müslümanlarının da öncelikle Kur'ân öğretip başka bir şeyi ona karıştırmadıklarını ifade etmiştir.¹⁸ Erzurumlu İbrahim Hakkı (ö. 1194/1780) ise "kişinin evladiyla sohbet ve ülfetinin âdâp ve erkânı" bahsinde çocukları 6 yaşına geldiğinde onlara Kur'ân'ı, farzları ve âdâb-ı dini öğretmeyi de saymaktadır.¹⁹

Osmanlı'da Kur'ân eğitim ve öğretiminin temel kurumlarından olan sıbyan mekteplerinde dört-beş yaşlarında anne babaların isteği üzerine okula başlamaları mümkün olan çocukların altı yaşını bitirmeleri halinde okula gitmeleri zorunlu olup çocuklarını bu mekteplere göndermeyen ebeveyn için ise bazı cezalar öngörülmüştür.²⁰ Anadolu'daki çocukların dört yaşında, İstanbul'dakilerin ise beş-altı yaş civarında gönderildiği²¹ bu mekteplere genel olarak beş-altı yaşlarında başlandığı anlaşılmaktadır.²² Abdülaziz Bey (ö. 1918), o zamanın ilk mektebi olup öncelikle Kur'ân'ın öğretildiği bu okullara başlama yaşının beş yaş olduğunu ifade etmekte üstelik Kur'ân eğitim ve öğretiminde önemli bir merhaleyi temsil eden hafızlığı da sekiz-dokuz yaşlarında bitiren çocukların sayısının oldukça fazla olduğunu bildirerek bu yaşta Kur'ân'ı ezberleyebilmenin Kur'ân-ı Kerîm'in gizli bir hikmeti olduğunu ifade etmektedir.²³ Aynı şekilde hicrî 1316 yılı salnamesinin girişindeki tarihçede çocukların dört veya beş yaşına gelince mektebe verilmesi gerektiğinin altı çizilmektedir.²⁴ Bütün bu görüşler muvacehesinde İslâmî gelenekte eğitime kesin olarak Kur'ân öğretimiyle başlandığı ve başlama yaşının net olmamakla birlikte dört-yedi yaş aralığına tekabül ettiği ve on yaşına kadar bu eğitimin tamamlandığı²⁵ dolayısıyla İslâm toplumlarında Kur'ân'ı çocuklara küçük yaşlardan itibaren öğretmenin, en temel zorunluluklardan biri olduğu anlaşılmaktadır. Hatta Osmanlı'da bugünün üniversitelerine benzeyen yapılanmasıyla Dârülfünun'un dini ilimler şubesinde bile Kur'ân-ı Kerîm derslerinin olmamasının²⁶ sebebini Kur'ân'ın daha küçük yaşlarda sıbyan mekteplerinde öğrenildiği hakikatine hamletmek

¹⁸ bk. İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/355.

¹⁹ İbrahim Hakkı Erzurûmî, *Mârifetnâme* (İstanbul: Matbaa-i Ahmet Kâmil, 1330), 544.

²⁰ bk. Yahya Akyüz, "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı", *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47.

²¹ bk. Cahit Baltacı, "Mektep", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004) 29/6-7.

²² bk. Mefail Hızlı, "Osmanlı Dönemi Bursa'sında Eğitim-Öğretim Vakıflarına Genel Bir Bakış", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 183-191.

²³ Abdülaziz Bey, *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*, haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002), 57-58, 68.

²⁴ bk. *Salname-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye* (Dârü'l-Hilâfeti'l-Âliyye: Matbaa-i Âmiri, 1316), 20.

²⁵ bk. Öymen - Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi*, 171.

²⁶ bk. Mehmet Ali Aynî, *Dârülfünun Tarihi* (İstanbul: Yeni Matbaa, 1927), 23-31, 35-36; Hüseyin Atay, *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983), 205; *Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme/Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü*, haz. Muzaffer Albayrak - Kevser Şeker (İstanbul: Bion Matbaacılık, 2014), 22.

mümkündür.

Okula başlama yaşı üzerinden değerlendirilen günümüzdeki çocukların okuma yazmayı öğrenme yaşları noktasında ise birçok araştırmanın 1900'lü yıllardaki teoriler üzerine bina edilerek yedi yaş ve üzerini işaret ettiği bilinmektedir. Halbuki günümüzdeki bilişim ve beyin çalışmaları etrafında şekillenen bilimsel gelişmeler neticesinde çocuklara uygun yöntem ve usuller dairesinde okuma yazmanın dört-beş yaşlarında öğretilbileceği yedi yaşın ise çok geç olduğu ifade edilmektedir.²⁷ Nitekim çocukların dinî duygularını ve ihtiyaçlarını iyi bilen doğulu ve batılı ülkeler din eğitim ve öğretimini üç veya dört yaşlarında anaokullarında başlatmaktadır.²⁸

2. BAZI ÂLİMLERİN TERCEME-İ HALLERİNDE KUR'ÂN EĞİTİM YAŞI

Çocuğun eğitimine Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretimiyle başlanıldığının belki de en bariz göstergelerinden biri, âlimlerin terceme-i halleridir. Zira İmam-ı Şâfiî (ö. 204/820), İbn Sînâ (ö. 428/1037), İbn Teymiyye (ö. 652/1254), İbn Kesîr (ö. 774/1373), İbn Haldûn, Fîrûzabâdî (ö. 817/1415) ve Taşkoprizâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561) gibi âlimlerin ilme, küçük yaşlardan itibaren Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip ezberlemekle başladığı müşahede edilmektedir.²⁹

Birçok âlimin terceme-i halinden, onların küçük yaşlarda Kur'ân'ı öğrendikleri ya da ezberlediklerini anlamak mümkündür. Örneğin Muhammed İbn Cerîr et-Taberî (ö. 310/923) yedi yaşında hafız olmuştur.³⁰ Endüslü Mâlikî fakihlerinden Kadî Ebû Bekir İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148), babasının kendisine Kur'ân-ı Kerîm öğretmek üzere hoca tuttuğunu ve dokuz yaşında Kur'ân'ı iyi bir şekilde öğrendiğini daha sonra da kırâat-i seb'aya geçtiğini ifade etmektedir.³¹ İbnü'l-Adîm diye bilinen Ebû'l-Kâsım

²⁷ İlgili makalede Güneş, 1900'lü yıllar sonrasında üretilen teoriler üzerine programlar yapıldığını ve çocukların hep bu programlara uydurulmaya çalışıldığını hâlbuki çocuklara uygun yöntemlerle okuma yazma öğretildiği durumda okuma yazmanın daha erken yaşlara çekileceğinin yapılan araştırmalarla anlaşıldığını, zihinsel gelişimin çok daha erken yaşlarda başladığını ve bu yeni gelişmelere paralel olarak birçok ülkede eğitim öğretime başlama yaşının daha küçük yaşlara alındığını ifade etmektedir. bk. Firdevs Güneş, "Okuma Yazma Öğrenme Yaşı", *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 9/4 (2013), 280-298.

²⁸ Mustafa Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003), 156.

²⁹ Mezkûr ulemânın hayatları için bk. Bilal Aybakan, "Şâfiî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2010), 38/223-233; Ömer Mahir Alper, "İbn Sînâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/319-322; Celal Kirca, "İbn Teymiyye, Mecdüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/390-391; Abdülkerim Özaydın, "İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/132-134; Süleyman Uludağ, "İbn Haldûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/538-543; Hulusi Kılıç, "Fîrûzabâdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 13/142-145; Yusuf Şevki Yavuz, "Taşkoprizade Ahmed Efendi", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/151-152.

³⁰ Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993), 6/2446.

³¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbilî İbnü'l-Arabî, *Kânûnü't-te'vîl*, thk. Muhammed Süleymânî (Cidde: Dârü'l-Kible li's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1986), 415.

Kemâlüddîn Ömer b. Ahmed (ö. 660/1262) dokuz yaşında Kur'ân'ı hatmederken on yaşında da Kırâat-i aşereyi okumuştur.³² Kırâat ilminde çığır açan bir müellif olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) ise çok küçük yaşlardan itibaren hıfzını tamamlayıp kırâat ilimlerinden icazet almış ve yine küçük yaşlarda iken teravihi hatimle kıldırılmıştır.³³ Kırâat ağırlıklı tefsiriyle ön plana çıkan müfessir 'Uleymî (ö. 928/1522) ise altı yaşında hocasının önüne diz çökmüş ve on yaşında da Kur'ân'ı hifzetmiştir.³⁴ Aynı zamanda hadîs hâfızı olan Ebû Sâlih el-Müezzîn (ö. 470/1078) dokuz yaşında,³⁵ Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî (ö. 569/1173) yedi yaşlarında,³⁶ Ebü'l-Yümn el-Kindî (ö. 613/1217) yedi yaşında,³⁷ Irâkî (ö. 806/1404) sekiz yaşında,³⁸ Fazlurrahman (ö. 1988) on yaşında³⁹ Kur'ân'ı ezberleyip hafız olurken, Cumhuriyet devrinin 3. Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki (ö. 1951) ise Kur'ân-ı Kerîm'i henüz yedi yaşındayken camide mukabele okuyacak düzeyde öğrenmiştir.⁴⁰ Bu örnekleri çoğaltmak yerine bahsi geçen âlimlerin yaşadıkları zaman ve coğrafya aralığına bakıldığında Müslümanlar arasında Kur'ân'ın öğrenilmesi hatta ezberlenmesinin küçük yaşlardan itibaren söz konusu olduğu ve bunun yüzyıllardır devam eden bir gelenek haline geldiği ifade edilebilir.

3. ÇOCUK EĞİTİMİNE KUR'ÂN'LA BAŞLANIP BAŞLANMAYACAĞINA DAİR ESKİ BİR TARTIŞMA

İslâm toplumlarında yerleşmiş olan eğitim ve öğretime Kur'ân öğretimiyle başlama geleneğine rağmen bu usulün yanlış olduğunu savunanlar da olmuştur. Daha önce de zikri geçen Kadı Ebû Bekir b. Arabî, çocuğun akli ermeye başlayınca, önce okula gönderilerek yazı, hesap ve Arapçayı öğrenmesi daha sonra Mukrîye gönderilerek Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip bölüm bölüm ezberlemesi usulünü çok güzel bulduğunu ifade etmektedir.⁴¹ Yine o, çocuğun akli ermeye başlayınca öncelikle çocuğa iman telkin edilmesi ge-

³² Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ*, 5/2084.

³³ Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*, thk. G. Bergstrasser (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006), 1/430; 2/217.

³⁴ Ahmet Kazan, *Uleymî'nin Fethu'r-Rahman Tefsirinde Kiraat Olgusu*, (Ankara: Son Çağ Akademi, 2022), 23.

³⁵ İsmail Lütfi Çakan, "Ebû Sâlih el-Müezzîn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/226.

³⁶ Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/286-287.

³⁷ Tayyar Altıkulaç, "Ebü'l-Yümn el-Kindî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/351-352.

³⁸ M. Yaşar Kandemir, "Irakî Zeynüddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/118-121.

³⁹ Alparslan Açıkgenç, "Fazlurrahman", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1995), 12/280-286.

⁴⁰ Diyanet İşleri Başkanlığı (DİB), "Ahmet Hamdi Akseki" (Erişim 24 Temmuz 2020).

⁴¹ Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbîlî İbnü'l-Arabî, *Ahkâmü'l-Kur'an*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/349.

rektiği sonra da yazı, hesap öğretilip Arap şiirlerinden ezberletilerek Arapça kaideleri öğretildikten sonra on yaş itibariyle Kur'ân-ı Kerîm ve hıfzına geçilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴²

İslâm toplumlarında eğitim öğretim usullerini ele alan İbn Haldûn, Ebû Bekir İbnü'l-Arabî'nin yukarıda aktarılan şiir, yazı ve Arapça öğretimine öncelik verilmesi gerektiği fikrini de değerlendirmiştir. O, söz konusu tavsiyeyi beğenmesine rağmen halkın sevap tercihi ve de çocukların belli bir yaşa gelip de ilimden kopması neticesinde Kur'ân öğrenme fırsatını ellerinden kaçırmaları gibi bazı sebeplerle cari âdetlerin Kur'ân taliminin takdimini gerektirdiğini ifade etmektedir.⁴³ İbn Haldûn'un dile getirdiği düşünceler günümüzde de geçerliliğini koruyan endişelerdir. Zira çocuğa belli yaşa gelinceye kadar Kur'ân eğitimi verilmediği takdirde ya bir daha verilememekte ya da çok zorlanılmaktadır. Hatta Kur'ân öğrenmeye çalışan yetişkin bayanlar üzerinde yapılan bir araştırmada bayanların Kur'ân öğrenmede zorlandıkları, çocuklarının da aynı zorlukları yaşamamaları için erken yaşta Kur'ân eğitimi almalarını istedikleri ifade edilmektedir.⁴⁴

Eğitim tarihi yazarlarından Hıfzırrahman Öymen (ö. 1979) ve Mehmet Dağ, İbnü'l-Arabî'nin mezkûr yorumunu, "zamanını aşan bir görüş" olarak değerlendirmişlerdir. Söz konusu yazarlar, Kur'ân'ın anlamını bilmeden yapılan öğretim sisteminin daha 12. yüzyılda bile eleştiriye tabi tutulmasına rağmen Türk çocuklarına cumhuriyete kadar bu şekilde eğitim verildiğini bildirmişlerdir. Onlara göre, cumhuriyetle birlikte bu manada atılan olumlu adımlar, 1950 sonrasında Kur'ân Kurslarının açılmasıyla akamete uğramış ve çocuklara, anlaşılmayan kitabın mekanik şekilde öğretilmesi metoduna tekrar geri dönmüştür.⁴⁵

Bu ifadelerden, eğitime sadece Kur'ân-ı Kerîm'le başlanılmasına değil Kur'ân'ın anlamını bilmeden öğrenilmesine de karşı çıktığı anlaşılmaktadır. Ancak bu karşı çıkış, kanaatimizce öncelikle din eğitiminin Kur'ân eğitimiyle karıştırılmasından ve Kur'ân eğitiminin kendine has hususiyetlerinin göz ardı edilmesinden ya da bilinmemesinden kaynaklanmaktadır. Zira İbn Haldûn'un mezkûr görüşünün de teyit ettiği gibi, bazı zorunluluklar Kur'ân ta'liminin öncelenmesini gerektirmektedir. Farklı bir dile ait telaffuz hususiyetlerinin doğru bir şekilde ve zamanında edinilmesi, bu zorunlulukların başında gelmektedir. Söz konusu yazarların Kur'ân'ın manasını anlamadan öğretilmesine karşı çıkışları ise nice müfessirlerin ömürlerini verip

⁴² Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî el-İşbîlî İbnü'l-Arabî, *el-Avâsim mine'l-kavâsim*, thk. Ammar Tâlibî (Kahire: Mektebetü Dârüt-Türâs, ts.), 370.

⁴³ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 2/355.

⁴⁴ Zahide Bulut, *18- 50 Yaş Arası Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara-Keçiören Örneği)* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009), 65.

⁴⁵ Öymen - Dağ, *İslâm Eğitim Tarihi*, 176.

tefsirini yaptıkları, buna rağmen yorumlarının son söz olmadığını da özellikle belirttikleri Allah kelâmını çocuklardan daha o yaşta anlamalarını beklemeyi de tazammun etmektedir ki ne kadar zor bir beklenti olduğu ortadadır.⁴⁶

Osmanlı'nın son zamanlarındaki Maârif bütçe görüşmelerinden birinde Kütahya mebusu Abdullah Azmi Bey (ö. 1937), iptidai mekteplerde lisan öğretmekten ziyade Kur'ân ta'liminin daha evlâ olduğunu çünkü küçük yaşta Kur'ân öğrenemeyen çocukların büyüdükçe öğrenemeyeceklerini halbuki son zamanlarda iptidai mekteplerin üzerimize vacip olan Kur'ân ta'limi noktasında pek itina göstermediğini ifade etmesi de⁴⁷ yine aynı hakikatin meclis kürsüsünden beyan edilmesidir. Eğitimde çok kritik dönemlerin olduğu ve bu dönemler için gecikildiği takdirde onarılmaz yıkımlarla karşı karşıya kalınabileceği, dolayısıyla verilmesi gereken bilgilerin, çocuğun fikren, beden, ruhen hazır hale geldiği en uygun zamanda, uygun dozda ve çocuğun alabileceği kadarıyla vermenin lüzumu eğitimcilerin üzerinde hassasiyetle durduğu mevzulardandır.⁴⁸ Dolayısıyla birçok açıdan çocukluk devresinde Kur'ân eğitiminin verilmesi elzem görülmektedir.

4. KUR'ÂN-I KERİM EĞİTİMİNDE YAŞLA İLGİLİ PROBLEMLER

Çocukluk yıllarında Kur'ân eğitimi doğru bir şekilde almayan kişilerin belli bir zaman geçtikten sonra ağız yatkınlığı oluşturmakta çok zorlandıkları gözlemlenen ve bizzat tecrübe edilen bir hakikattir. Hatta çoğu kere Kur'ân'ı sonradan öğrenenler -tıpkı bir dili sonradan öğrenip de aksanını tam yapamayan kimseler gibi- ağız yatkınlığını bir türlü geliştirememektedir. Araştırmalar dil gelişimine benzer şekilde çocukluğun ilk çağlarında edinilmesi gereken motor koordinasyon, sosyal alışkanlıklar gibi yeteneklerin kazanımının ileri yaşlarda gün geçtikçe daha külfetli hale geleceğini göstermektedir.⁴⁹ İnsan hayatında bazı uyaranların belli dönemlerde çok güçlü olduğu ve insanın gelecekteki gelişimi üzerinde önemli etkiler bıraktığı kritik dönemler vardır. Bu kritik dönemlerin dışına çıkılarak eğitimin önce veya sonraya alınmasının, gelişimi olumsuz etkileyebileceği bu sebeple de eğitimciler tarafından eğitim aşamalarında bu kritik dönemlerin dikkate alınmasının önemine sürekli işaret edilmektedir.⁵⁰ Özellikle beynin yapısı gereği bazı hassas dönemler diğerlerine nazaran daha önemlidir. Örneğin doğumlarından sonra ilk üç ay tek gözü kapatılan yavru kediler bir

⁴⁶ Kur'an eğitim ve öğretiminde lafız ve mananın yeri için bk. Halil İbrahim Önder, "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler", *Thesophia* 3 (2021), 165-187.

⁴⁷ Osman Ergin, *Türkiye Maarif Tarihi* (İstanbul: Eser Matbaası, 1977), 3-4/1373-1374.

⁴⁸ bk. Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 15, 39.

⁴⁹ Michel Desmurget, *Dijital Ahmak Fabrikası*, çev. Ömer Kemal Buhari (İstanbul: İnsan, 2022), 47.

⁵⁰ bk. Ziya Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme* (Ankara: Nobel Yayınları, 2001), 18.

daha iki gözüyle normal görme yetisini kazanamamaktadır.⁵¹ Kur'ân eğitiminin kritik dönemi diyebileceğimiz çocukluk yıllarında alınmayan eğitim sonucunda da dilin, konuşmanın ve şivenin bütün etkileri Kur'ân okuyuşuna yansımaktadır. Nitekim Kur'ân eğitimi almış Karadenizli bir bireyin okuyuşunda hiçbir şive etkisi görülmezken, Kur'ân eğitimi almamış bir Karadenizli, konuşmasındaki t harflerini yumuşatarak d'ye dönüştürmesini, Kur'ân okurken de yapabilmektedir.

Kur'ân eğitimi, uygulamaya dayalı olması sebebiyle ister istemez kabiliyet ve yatkınlık da (istidat) istemektedir. Nitekim bazı medreselerin vakfiyelerine göre beş yıl içinde kabiliyet gösteremeyip çalışmayan ve derslere düzenli gelmeyen talebelerin medreseden çıkarılacağına şart koşulması⁵² bu konuda kabiliyete dikkat çeken bir belge niteliğinde olduğu kadar azim ve derste sebatı da vurgulamaktadır. Üstelik çocukların çevresine karşı şaşırtıcı düzeydeki ilgi, merak ve duyarlılığının yıllar geçtikçe canlılık ve tazeliğini kaybedeceğinin dikkate alınması⁵³ durumunda onlara gereken bilgi, kabiliyet ve duyguların zamanında ve gerektiği kadarıyla kazandırılmaya çalışılması gerektiği de ortaya çıkmaktadır.

Uygulamaya dayalı bütün işlerde küçüklükten itibaren işe başlamanın mahareti artırır bir husus olduğu malumdur. Nitekim *Kutadgu Bilig*'de hükümdara verilen öğütlerden biri de devlet görevine getirilecek insanları seçerken küçüklükten itibaren hizmete girenlerden seçmesidir. Bunun nedeni de küçüklükte bu işe başlayanların hizmet töre ve usullerini daha iyi öğrenecekleri olarak açıklanmaktadır.⁵⁴ Ayrıca uygulama ve meşk esaslı müzik gibi güzel sanatların eğitimine küçük yaşlarda başlanmasının başarılı sonuçlar doğurduğu bilinmektedir. Kur'ân-ı Kerîm eğitiminde de tıpkı müzik eğitimi gibi ses ve kulağın ahengi esas olduğu için erken yaşlarda başlanması önem arz etmektedir.⁵⁵ Hatta Türk Müsikisinin en büyük hânendelerinden biri olan Bekir Sıtkı Sezgin (ö. 1996) dört-beş yaşlarından itibaren annesiyle meşk ettiklerini babasından ise dini müsiki yanında Kur'ân da öğrenerek beş yaşında hatmettiğini ve Kur'ân tilavetinin bütün hususiyetlerini yedi yaşına kadar tamamladığını ifade etmektedir.⁵⁶ Onun hânende ve bestekârlıktaki büyük başarısının en önemli sebeplerinden birisi çok küçük yaşlardan itibaren dinleme, okuma, öğrenme, uygulama ve daha pek çok safhayı temsil eden meşke başlaması ve devam ettirmesi olsa gerektir.

⁵¹ Desmurget, *Dijital Ahmak Fabrikası*, 61.

⁵² Osman Turan, "Selçuk Devri Vakfiyeleri, 1. Şemseddin Altun-Aba, Vakfiyesi ve Hayatı", *Bellekten* 11/42 (1947), 202.

⁵³ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 111.

⁵⁴ bk. Yusuf Has Hâcib, *Kutadgu Bilig*, haz. Muzaffer Tunçel, ed. Halil Aşıcı (Ankara: Gençlik Spor Yayınları, 2019), 323-324. Ayrıca bk. Akyüz, *Türk Eğitim Tarihi*, 32.

⁵⁵ Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, 184.

⁵⁶ Saadet Gültaş, "Müsikî Sohbeti, Bekir Sıtkı Sezgin'le Dinî-Tasavvufî Müsikî ve Klasik Müsikîmiz Hakkında Mülâkat", *Kök* 1/13 (1982), 24-27; 1/16 (1982), 43-45; 2/17 (1982), 38-39.

Çocuğun beyin ve zihinsel gelişimi için altı yaşına kadar geçen sürenin son derece önemli olduğu ortada iken, bu zamanın bilişsel faaliyetlerden yoksun bir şekilde geçirilmesi de uygun değildir. Bu açıdan bakıldığında bile okul öncesi dönemde Kur'ân eğitiminin verilmesinin birçok açıdan faydalı olduğu ifade edilebilir. Üstelik araştırmalar, söz konusu dönemde ana dile ait temel becerilerin kazanıldığını ve ikinci bir dil öğrenmenin gayet olumlu sonuç vereceğini ortaya koymaktadır.⁵⁷ Hatta ikinci bir dilin yetişkinler tarafından öğrenilmesinin daha hızlı olabileceğini ifade edenler tarafından bile kabul edilen bir husus, o dile ait doğru telaffuzun ancak erken yaşlarda öğrenilebileceği hakikatidir. Üstelik dil öğreniminin ergenlikten sonraya bırakılması halinde artık o dili aksanıyla birlikte öğrenmenin pek mümkün olmayacağı da dile getirilmektedir.⁵⁸ Farklı bir ülkeye göç edenler için orada daha çok bulunmaktan ziyade oraya varış yaşı önem arz etmektedir. Zira aynı zamanda göç eden dört ve sekiz yaşlarındaki ikizlerin aynı dil yeterliliğini edinmeyeceği bildirilmektedir.⁵⁹ Kur'ân eğitim ve öğretiminde de Arapçaya ait bütün hususiyetler öğrenilmemekte aksine başlangıç seviyesi kabul edilebilecek mahreç ve telaffuz incelikleri ve tilavet denilen okuyuş öğrenilmektedir. Dolayısıyla aynı husus bu öğretimde de söz konusu olmaktadır ve ergenlik sonrasına bırakılması halinde kaynak dile ait telaffuz hususiyetlerinin, olması gerektiği şekilde yerine getirilmesi çoğunlukla pek mümkün olmamaktadır.

Kur'ân eğitiminin ana hususiyetlerinden birisi de ezberdir. Zira namaz kılmak ve gerektiği zaman okumak için Kur'ân'dan bazı sûrelerin ezbere bilinmesi her Müslüman için zaruridir. Kur'ân-ı Kerîm'i en iyi öğrenme ve ezberleme çağı da çocukluk yıllarıyla temel eğitim çağları⁶⁰ olup bizzat hafızlık sürecini gözlem, kontrol ve rehberlikleriyle sürdüren ve tecrübe eden hocalar tarafından da dile getirilen hıfzın ideal zamanı,⁶¹ ergenlik öncesine tekabül etmektedir. İnsanların yaşlandıkça hafızalarının zayıfladığından, unutkanlıktan yakındıkları bir vakiadır. Ayrıca ergenlik dönemi, çalkantıların, çatışmaların⁶² ve anlam arayışlarının yoğun olduğu bir çağ olduğuna göre Kur'ân-ı Kerîm ta'lim ve tedrisinin bu zor döneme geçmeden verilmesi öncelikle bu eğitimin daha kolay olmasını da sağlayacaktır.⁶³ Üstelik çocu-

⁵⁷ İlgili araştırma ve sonuçları için bk. Habibe Özer, *Okul Öncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Anadil Gelişimleri ile İkinci Dil Öğrenmeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013), 1-6.

⁵⁸ bk. Anita Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, çev. Duygu Özen (İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015), 145.

⁵⁹ Desmurget, *Dijital Ahmak Fabrikası*, 62.

⁶⁰ Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, 174.

⁶¹ Suat Cebeci - Bilal Ünsal, "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları", *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.

⁶² bk. Hayati Hökelekli, *Din Psikolojisi* (Ankara: TDV Yayınları, 1996), 272-273, 275.

⁶³ Hatta ergenlik dönemine kadar olan dönem, ikinci bir dil öğrenimi için de kritik dönem olarak görülmektedir. bk. Özer, *Okul Öncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Anadil Gelişimleri ile İkinci Dil Öğrenmeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*, 28.

ğün sadece öğretim değil Kur'ân'ın iyi bir eğitiminden de geçmesi durumunda bu dönemdeki zorlukları bir doyunluk ve dinginlik içerisinde pek zorlanmadan geçirmesi muhtemeldir. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) daha önce zikri geçen, gençliğinde Kur'ân öğrenen kimsenin etine ve kanına Kur'ân-ı Kerîm'in karışacağı müjdesini⁶⁴ bu anlamda değerlendirmek mümkündür. Nitekim dinin çocuk üzerindeki olumlu etkisinin gereği olarak çocukluk yıllarının doğru değerlendirilmesi ve sağlıklı dini gelişim elde edilmesi halinde yetişkinlik zamanının daha açık bir anlama kavuşacağı, bu bireyin dini değerlere daha kuvvetle bağlanacağı konuyla ilgili araştırmalarda ifade edilen hususlardandır.⁶⁵ Hatta ergenler üzerinde yapılan bir araştırmada Kur'ân tilavetinin %67,9 oranında güven duygularını artırdığı ortaya çıkmıştır.⁶⁶ Kur'ân kursu öğrencileri üzerinde yapılan bir araştırmada hafızlığın kaç yaşında olması gerektiğine dair soruya öğrencilerin %19'u yedi-on iki yaş aralığını, %66,7'si ise on üç-on beş yaş aralığını uygun gördüğü cevabını vermiştir. Buna göre bu eğitimi öğretici olarak bizzat tecrübe edenlerin çok büyük çoğunluğu eğitimin on beş yaşından önce olması gerektiğini bundan sonraki zaman devresinin uygun olmadığını savunmaktadır.⁶⁷ Başka bir çalışmada ise yedi ve on sekiz yaş arasının hıfz için ideal olduğu, zira bu zaman aralığında yapılan ezberlerin hem daha kuvvetli hem de daha kısa zaman aralığında yapıldığı ifade edilmiştir.⁶⁸ Bu araştırmalara göre hıfzın yaşının tespiti noktasında bir genelleme yapmak uygun değilse de ezber için erken yaşların daha avantajlı olduğu sonucuna ulaşmak mümkündür. Nitekim Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı tarafından yapılan protokollerle başarılı bir şekilde yürütülen Hafızlık proje okullarında⁶⁹ birçok öğrencinin örgün eğitimle birlikte hıfz sürecini de tamamlaması mezkûr avantajı teyit eder niteliktedir.

İbadet, insanın Allah'a boyun eğmesinin nişanesi ve onunla irtibat sağlanması olup belli bir alışkanlık eğitimi gerektirmektedir. Araştırmalar, ibadet eğitiminin küçük yaşlarda başlaması gerektiğinin altını çizmekle birlikte, ilk çocukluk yıllarında dinin taklit ve tekrarla öğrenilebilecek yollarının kolaylıkla işlenebileceğini de göstermektedir.⁷⁰ Hz. Peygamber'in

⁶⁴ bk. Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/335.

⁶⁵ bk. Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 26, 114; Hökelekli, *Din Psikolojisi*, 278.

⁶⁶ Elif Kılıç, *Kur'an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri (Sakarya ve İzmit Kur'an Kursları Örneği)* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 70-71.

⁶⁷ Ahmet Fatih Çaylı, *Kur'an Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005), 50-51.

⁶⁸ Alemdar, "Teknik ve Estetik Açından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair", 124.

⁶⁹ İlgili okullar için bk. Ekrem Kozakoğlu, *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁷⁰ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 102.

(s.a.v.) yedi yaşından itibaren çocukları namaza alıştırmaya tavsiyesi de⁷¹ bu yaşlarda bir ibadet alışkanlığı kazandırmaya başlamanın gereğine işaret etmekle birlikte konumuz açısından birkaç hususu hatırlatmaktadır. Birincisi ibadet yapabilmek için Kur'ân'dan birkaç sûre de olsa bilme zaruretidir ki bu, aslında Kur'ân öğretiminin öncelikle ve ivedilikle yapılmasını gösteren en önemli âmillerden biridir. İkincisi Kur'ân öğretiminin bizzat kendisi de tıpkı ibadetler gibi dinin taklit ve tekrarla öğrenilebilecek alanına teka-bül etmesidir. Dolayısıyla yukarıda zikredilen çocukluk yıllarında çocuklara ibadeti öğretmenin kolaylıkla olabileceği cümlesinin içine Kur'ân öğrenme ibadeti de rahatlıkla dâhil edilebilir.

Kur'ân eğitiminin esasen küçüklükte olması gerektiğinin vurgulanması artık büyüdükten sonra bu işin olmayacağı, peşinin bırakılması gerektiği şeklinde anlaşılmalıdır. Üstelik bu konuda en yetkili merci olarak Diyanet işleri başkanının verdiği bilgiye göre halkımızın %59'u⁷² yani on kişiden altısı, Kur'ân okumasını bilmemekte ve öğrenmek isteyenler de çoğunlukla halk arasındaki sosyal baskıdan çekinerek ileri yaşlarda Kur'ân öğrenmeye cesaret edememektedir.⁷³ Bu sebeple her ne kadar küçük yaşlara göre daha zor da olsa yine de ilgili kurum ve kişilerin yetişkinlere Kur'ân eğitimi için belli çalışmalar yapmaları zarureti ortadadır. Asr-ı saâdetteki suffice ashâb-ının yetişkinlerden oluştuğu unutulmamalıdır. İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Şam'ın varoşları kabul edilen Sâlihiyye'de İbn-i Ömer adıyla bir medresenin, Kur'ân okumak isteyen ihtiyarlara tahsis edildiğini ve oradaki öğretici ve öğrencilere yeterli derecede yiyecek ve içecek verildiğini anlatmaktadır.⁷⁴ Bu uygulama, eskiden yetişkinlere yönelik Kur'ân eğitim çalışmalarının kurumsal bir çatı altında var olduğunu ve günümüzde de bu manada çalışmaların yapılması gerektiğini bizlere hatırlatmaktadır. Kendisi okuyacak kadar her Müslümanın geç yaşlarda da olsa Kur'ân öğrenmesinin zor olmadığı da vurgulanmalıdır. Hatta farklı sebeplerle zor gelse bile geç yaşlardaki bu gayret karşılığında Hz. Peygamber'in (s.a.v.) iki ecir alınacağını müjdelemesi⁷⁵ bu çabanın değerini ortaya koymaktadır. Bu gayreti gösteren her-

⁷¹ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnaût (Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955), 11/284-285.

⁷² Memurlar.net, "Türkiye'nin yüzde 59'u Kuran okumayı bilmiyor" (Erişim 17 Mayıs 2022). Ülkemizde Kur'ân eğitiminin durumunu da yansıtan bu probleme farklı çözüm önerileri getirilebilir. Hafta sonlarında camilerin, bu anlamda aktif kullanımına dair bir çözüm önerisi için bk. Abdulhekim Ağırbaş, "Camilerde Hafta Sonu Kur'ân Öğretimi: DİB ve DİTİB Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 275-294.

⁷³ Öcal, *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*, 184.

⁷⁴ İbn Battûta, Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İbrahim et-Tancî. *Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*, thk. Şeyh Muhammed Abdülmün'im el-Uryân - Mustafa el-Kassâs (Beyrut: Dâru lhyâi'l-Ulûm, 1987), 1/116-117.

⁷⁵ Beyhakî, *es-Sünenü's-sağîr*, 1/335.

kes için iki kat sevabın verileceği⁷⁶ müjdesi ise Kur'ân öğrenmek isteyen her yaştaki kimseler için motivasyon kaynağıdır. Ancak öğretim aşamalarının ve yöntemlerinin yaş faktörüne göre değişebilmesi sebebiyle öğrenci yaşıyla tedaris tarzının da uygunluk arz etmesi gerekmektedir.

Aktarılan bilgiler muvacehesinde eğitime başlama yaşının günümüzde de hala güncelliğini koruyan bir konu olduğu anlaşılmaktadır. Ancak eğitim ve öğretimin, sadece yaş faktörüne bağlı olarak değil, gelişim, yetenek, çevre gibi birçok bileşenin buluşmasıyla gerçekleştiği,⁷⁷ nihayetinde öğrenme için olgunlaşmanın zaruri olup hangi konu olursa olsun, onun öğrenimi için öğrenen kimselerin fizyolojik yeterliğe sahip olmaları gerektiği ortaya çıkmaktadır.⁷⁸ Böylelikle, Kur'ân eğitimi için de belli bir olgunluğun ve büyümenin gerektiği ifade edilebilir. Ancak çok küçük yaşlardan itibaren Kur'ân'ı okuyabilen hatta ezberleyebilen çocukların yazılı ve görsel medyada örneklerine rastlanması kulak hafızasıyla, dinleyerek, taklit yoluyla çok şeyin öğrenilebileceğini gösterdiği kadar eğitimin bireyselliğini ve kabiliyetlerin çeşitliliğini de göstermektedir. Bu örneklerin medya ve iletişim organlarının çoğalması ve dinleme imkânlarının artması sebebiyle günümüz için söz konusu olduğu akla gelebilir de küçük yaşlarda hıfz ve Kur'ân eğitimin çok eskiden beri varlığı bu zannı çürütmektedir. Zikredildiği üzere ulemânın hep küçük yaşlarda hıfz sürecini tamamlaması da bu eğitim için ideal yaşın küçük yaşlarda olduğunu gösteren bir işaret sayılabilir.

Çok küçük yaşlarda Kur'ân öğrenen çocukların istisnâ olduğu dile getirilebilir de bu örnekler, çocuklarının Kur'ân eğitimini önemseyen anne babalar için bir ufuk çizmektedir. Dolayısıyla küçük yaşlardan itibaren evde Kur'ân ya da Kur'ân'dan bölüm olarak belli sûrelerin dinletilmesinin öğrenmeyi kolaylaştıracağı ifade edilebilir. Nitekim eğitimde çocuğun okumayı öğrenme yaşı için daha önceleri altı yaş uygun görülürken yapılan araştırmalar neticesinde araç, gereç ve yöntemlerin daha uygun hale getirilmesiyle eğitim yaşının da düşebileceği ortaya çıkmıştır.⁷⁹ Hatta çocuğun anne karnında dokuzuncu haftadan (fetüs aşaması) itibaren gürültü ve müziğe tepki vermesinden⁸⁰ hareketle çocuğa, daha anne karnındayken Kur'ân-ı Kerîm dinletilmesi de tavsiye edilebilir.⁸¹

Küçük yaşlarda, daha dili dönmeyen, harfleri çıkaramayan çocukların

⁷⁶ Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiu's-sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip (Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980), "Tefsir" 80.

⁷⁷ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 147.

⁷⁸ Cavit Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi* (Ankara: Binbaşoğlu Yayınevi, 1982), 31; Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 16.

⁷⁹ bk. Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, 249.

⁸⁰ bk. Binbaşoğlu, *Eğitim Psikolojisi*, 74.

⁸¹ Uygulamaya dayalı müzik eğitimiyle ilgili yapılan araştırmalarda da hamilelik döneminde eğitime başlama vurgusu dikkat çekicidir. bk. Fikri Soysal, "Erken Çocukluk Dönemi Müzik Eğitimi", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/3 (2012), 193.

zorlanması, çocuğun Kur'ân eğitimi için önyargılı hale gelmesine ve soğumasına sebep olabileceği için çok dikkatli olmayı gerektirmektedir. Nitekim fizyolojik, sosyal, zihinsel, duygusal, dil yönünden hazır oluş seviyelerini dikkate almaksızın verilen bilgilerin ruh ve zihin sağlığı üzerinde yıpratıcı etkiler bırakıp ruhsal bozukluklara yol açabileceği araştırmacılar tarafından dile getirilmekte ve dikkat uyarısı yapılmaktadır.⁸² Ayrıca anne babaların sevap saikiyle veya başka sebeplerle çocuklara bir an önce telaşla Kur'ân öğretmeye çalışırken çocukların geleceklerini de etkileyebilecek bazı hatalar yapmaları muhtemeldir. Bu sebeple ailelerin eğitimde çok temel bir husus olarak *"daha erken daha iyi değildir"* kuralına uygun davranıp çocuklarının kritik dönemde ve doğru uyarıcılarla öğrenmeyi sağlamalarını kolaylaştırmaları gerekmektedir.⁸³ Zira eğitim öğretim süreçlerinde yaştan farklı birçok etken mevcuttur. Bu itibarla yaşın dışındaki diğer gelişim süreçlerinin de değerlendirilmesi elzemdir.

5. ERKEN YAŞTA KUR'ÂN-I KERÎM EĞİTİMİ ALMANIN FAYDALARI

Küçük yaşlarda Kur'ân eğitim ve öğretimi sayesinde öncelikle problem olarak zikredilen birçok hususun ortadan kalkması söz konusu olacaktır. Bunlar kısaca tekrar edilecek olursa, zamanında Kur'ân eğitim ve öğretimi verilmesi durumunda harflerin mahreç ve sıfatlarının telaffuzunda şive veya başka saiklerin ağız yatkinliğini engellemesinin önüne geçilmiş olacaktır. Böylece kabiliyetlerin küçük yaşlardan itibaren geliştirilmesi esasına ve eğitimde beyin, zihin, dil gelişimi gibi farklı evrelerdeki kritik süreçlere uygun davranılmış olacaktır. Üstelik Kur'ân eğitim ve öğretiminin ibadet için gerekliliği muvacehesinde kişinin hayata hazır olması ve ergenlik dönemi⁸⁴ gibi zor olduğu bilinen dönemleri problemsiz bir şekilde atlatması noktasında katkılar sağlayacaktır.

Kur'ân-ı Kerim'in uygun yöntem, doğru usul ve uygulamalarla öğretilmesi halinde çocuk üzerinde özgüvenden kendini ifade etme kabiliyetine kadar birçok olumlu katkı sağlayacağı âşikârdır. Üstelik Kur'ân eğitiminde ses ve ses kullanımının ve buna paralel olarak müzik kabiliyetinin oldukça önemli yer tutması bu manadaki bir gelişime de katkı sağlayacak ve çocukların estetik algısının yükselmesine zemin hazırlayacaktır.

İlgili literatür ve dünyadaki örnekler, erken yaşlarda beyin gelişim fonksiyonlarının yeni bir dile daha kolay uyum sağlayacağını, bu sebeple de ikinci bir dile ait becerilerin erken yaşlarda daha iyi kazanılacağını göstermektedir.⁸⁵ Hatta dil gelişimi esnasında küçük çocukların beş yaşlarında

⁸² bk. Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 42.

⁸³ Selçuk, *Gelişim ve Öğrenme*, 108.

⁸⁴ Kur'ân-ı Kerim'in ergenler üzerindeki etkileri için bk. Kılıç, *Kur'an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri (Sakarya ve İzmit Kur'an Kursları Örneği)*, 66-88.

⁸⁵ bk. Özer, *Okul Öncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Anadil Gelişimleri ile İkinci Dil*

ana dillerinin seslerini telaffuz etmede hemen hemen uzmanlaştıkları ve telaffuz noktasında farklı sesleri -bazen anlamı olmayan kelimeleri bile- tekrarlamaktan zevk aldıkları ifade edilmektedir.⁸⁶ Arapça olan Kur'ân-ı Kerîm harfleri, Türkçede karşılığı olmayan bazı sesleri ihtiva etmektedir. Farklı bir dile ait ses ve telaffuz özelliklerinin ise erken yaşlarda çok daha kolay ve doğru bir şekilde edinileceği malumdur. Çoğu durumda, geç yaşlarda başka bir dile ait telaffuz hususiyetlerinin ve özellikle de aksanın, sonradan öğrenilmesi pek mümkün olmamaktadır. Bu bakımdan da Kur'ân'ın erken öğrenilmesi durumunda daha sonra problem teşkil eden belli harflerin mahrecinden doğru bir şekilde çıkarılması problemi ortadan kalkacaktır.

Erken yaşlarda Kur'ân eğitimi, çocuğun inanç dünyasıyla ve yüce yaratıcıyla bağının kurulması açısından da önem arz etmektedir. Hatta küçük yaşlarda ezberletilen dua ve ilahilerin, çocuklar için Allah'a yakınlaşma vesilesi olacağı ve daha sonraki hayatlarında inançlarının temelini oluşturacağı ifade edilmektedir.⁸⁷ İnsanda var olan yüce bir mabuda sığınma ihtiyacının Allah kelâmı olan Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmek suretiyle doyurulması ve daha dünya hayatının başlangıcında çocukla yaratıcısı arasındaki bağın sağlam bir şekilde kurulması önem arz etmektedir. Dolayısıyla sığınma ve bağ kurma ihtiyacında olan insanın Allah'ın sözlerini öğrenmek, okumak, dinlemek suretiyle bu ihtiyaçlarını karşılaması söz konusu olacaktır.

Okuma işlemi sadece bilgiyle değil uygulaya uygulaya öğrenilen belli becerilerle meydana gelmekte ve belleğin gelişimine en yüksek katkı sağlayan zihinsel bir işlem olarak bilinmektedir.⁸⁸ Öğrenme birbirini etkileyen bir süreç içinde gerçekleşmektedir. Zihin de öğrenilen şeylerin artmasıyla inkişaf eden bir yapıya sahiptir. Dolayısıyla Kur'ân öğrenilirken gösterilen dil ve zihin faaliyetinin diğer öğrenme süreçlerine de olumlu katkılar sağlayacağı ifade edilebilir.

SONUÇ

Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenmenin hatta ezberlemenin muayyen bir zamanı yoktur. Önemine binaen her yaşta ve her zaman onunla meşguliyet insanı şereflendirir. Bu sebeple çok küçük yaşlarda olduğu gibi büyük yaşlarda da onu öğrenip ezberleyenlere daima rastlanmaktadır. Nitekim onunla meşguliyetin ulvîliğini Hz. Peygamber (s.a.v.) müjdelemiş ve bu müjdeye nâil olmak için müminler de yarış içinde olmuşlardır. Kur'ân-ı Kerîm'i öğrenip ezberlemeyi belli bir vakte ve döneme hasretmek mümkün değilse de ço-

Öğrenmeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi, 5.

⁸⁶ Woolfolk, *Eğitim Psikolojisi*, 139.

⁸⁷ Selçuk, *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*, 83.

⁸⁸ Müzik eğitimi ile özgüven ilişkisine dair bk. Firdevs Güneş, "Okuma-Yazma Öğretiminde Cümlelerin Önemi", *Türklük Bilimi Araştırmaları* 13/13 (2003), 39.

cukluk döneminin bu eğitim için çok daha uygun olduğu ifade edilebilir. Zira erken yaşlar hem bir dile ait mahreç, ses ve telaffuz hususiyetlerinin yerleşmesi hem zekâ, hafıza, kavrama gibi niteliklerin daha üst düzeyde olması gibi nedenlerle eğitime daha elverişli zaman dilimlerini temsil ederler. Kur'ân-ı Kerîm'le başlanan eğitim ve öğretim sürecinin Kur'ân'ın lafzi öğretimini temsil eden safhasının, on yaşlarına kadar bütünüyle tamamlanması şeklindeki geçmiş tecrübe ve gelenek de bu hususu teyit etmektedir.

Kur'ân eğitim ve öğretimi için erken yaşların daha uygun olması hakikati söz konusu eğitimde ehil hocanın başat konumu sebebiyle kurumsal desteği de akla getirmektedir. Zira her anne babanın Kur'ân'ı istenilen ölçüde çocuklarına öğretebilmesinin mümkün olmadığı âşikârdır. Kurumsal planda Diyanet İşleri Başkanlığı'nın son yıllarda ağırlık verdiği 4-6 yaş Kur'ân kurslarından istifade edilebilirse de bu manada başka resmî bir kurum yoktur. Çocuklarının resmî bir kurumda örgün eğitim içerisinde bu eğitimi almasını isteyen ebeveynler ancak ortaokul çağını beklemek zorundadır. Zira ortaokul çağında imam hatip ortaokullarında zorunlu, diğer ortaokullarda da seçmeli ders olarak bu imkân tanınmaktadır. Ayrıca yaygın eğitim kapsamında Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaz kurslarında bu eğitimi almak mümkündür. Söz konusu kursların Kur'ân-ı Kerîm eğitim ve öğretimi adına çok daha randımanlı geçirilmesi ve çocuklar için en uygun eğitim zamanı olan bu zaman dilimlerinin değerlendirilmesi önem arz etmektedir. Ayrıca ortaokul çağları, çocukların yetenek ve istidat gelişiminin sürmesi sebebiyle Kur'ân eğitimi bakımından çok iyi değerlendirilmesi gereken yıllar olarak kabul edilebilir. Bu yaş aralığında, söz konusu eğitimin iyi bir şekilde planlanıp uygulanmasının, sonraki yıllara nazaran daha kolay ve kalıcı etkiler meydana getirmesi kuvvetle muhtemeldir. Dolayısıyla ilgili kurumlardaki idareci ve meslek/din dersi öğretmenlerinin Kur'ân eğitim ve öğretimine özel bir gayret göstermeleri elzemdir.

Kur'ân eğitim ve öğretiminin ideal yaşı, yeni bir dile ait harf ve mahreçlere daha kolay ve doğru bir şekilde âşinâlık kazanıldığı erken yaşlar olup bu dönemin söz konusu eğitim için kritik öneme sahip olduğu gerçeğine göre hareket edilmelidir. Elbette herkesin altı yaşında çok iyi bir Kur'ân eğitiminden geçmesi mümkün olmayabilir. Ancak dil gelişiminin sürdüğü ve farklı dilleri öğrenme potansiyelinin olduğu bu zaman dilimini iyi değerlendirmek gerektiği de bir hakikattir. İleriki yaşlarda eğitim alınması halinde problemlerin nirengi noktasını oluşturan mahreç, telaffuz ve aksan sorunlarını asgariye indirmek adına Diyanet İşleri Başkanlığı'nın yaz kurslarında bu temel düzeydeki eğitime odaklanması bir çare olarak düşünülebilir. Ayrıca bu eğitimin erken yaşlarda verilmesi gerektiğinin ifade edilmesi küçük yaşlarda bu imkânı elde edemeyen insanlara daha sonra bu eğitimi alamayacakları ya da gerekli imkânların sonradan onlara sunulamayacağı anlamına gelmemelidir. Aksine yetişkinler için de Kur'ân eğitim ve öğretim

fırsatları sunulmalıdır.

Farklı dillere ait telaffuz ve aksan hususiyetlerinin ileriki yaşlarda zorlaştığı ve bazen mümkün olmadığı gerçeklerinden hareketle dil gelişimi için kritik bir dönemi temsil eden çocukluk yıllarının Kur'an eğitimi anlamında iyi değerlendirilmesi gerekmektedir. "Daha erken daha iyi değildir" hakikati yanında eğitim süreçlerinin sadece yaş değil başka birçok bileşenle birlikte anlam kazandığı da göz önünde bulundurulmalıdır. Ayrıca yetenek ve istidatlardaki çeşitlilikle bu eğitimin bireysel karakterinin dikkate alınması da elzemdir.


KAYNAKÇA

- Abdülaziz Bey. *Osmanlı Âdet Merasim ve Tabirleri*. haz. Kazım Arısan - Duygu Arısan Günay. İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 2002.
- Açıkgöç, Alparslan. "Fazlurrahman". *TDV Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/280-286. İstanbul: TDV Yay., 1995.
- Ağırbaş, Abdulhekim. "Camilerde Hafta Sonu Kur'an Öğretimi: DİB ve DİTİB Örneği". *Kocatepe İslami İlimler Dergisi* 5/2 (2022), 275-294.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsnedü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnaût. 6 Cilt. Kâhire: Müessesetü Kurtuba, 1955.
- Akyüz, Yahya. "İlköğretimin Yenileşme Tarihinde Bir Adım: Nisan 1847 Talimatı". *OTAM Ankara Üniversitesi Osmanlı Tarihi Araştırma ve Uygulama Merkezi Dergisi* 5/5 (1994), 1-47. https://doi.org/10.1501/OTAM_0000000206
- Akyüz, Yahya. *Türk Eğitim Tarihi*. Ankara: Pegem Akademi, 2018.
- Alemdar, Yusuf. "Teknik ve Estetik Açısından Kur'an Öğretme ve Okumaya Dair Bazı Gözlem ve Görüşler". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (2008), 213-252.
- Alper, Ömer Mahir. "İbn Sînâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/319-322. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebü'l-Alâ' el-Hemedânî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/286-287. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Altıkulaç, Tayyar. "Ebü'l-Yümn el-Kindî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/351-352. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Atay, Hüseyin. *İbn Sînâ'da Varlık Nazariyesi*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2001.
- Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.
- Aybakan, Bilal. "Şâfiî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 38/223-233. İstanbul: TDV Yay., 2010.
- Aynî, Mehmet Ali. *Dârülfünun Tarihi*. İstanbul: Yeni Matbaa, 1927.
- Baltacı, Cahit. "Mektep". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 29/6-7. Ankara: TDV Yay., 2004.
- Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Alî. *es-Sünenü's-sağîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. Pakistan: Camiatü'd-dirâsâtü'l-İslâmiyye, 1989.
- Binbaşıoğlu, Cavit. *Eğitim Psikolojisi*. Ankara: Binbaşıoğlu Yayınevi, 1982.
- Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *el-Câmiu's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbaki - Muhibbüddin el-Hatip. Kahire: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1980.
- Bulut, Zahide. *18-50 Yaş Arası Bayanların Kur'an Kurslarına Devam Motivasyonları (Ankara- Keçiören Örneği)*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2009.
- Câhiz, Ebû Osman 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdüsselam Hârûn. Mısır:


- Mektebetü'l-Hancı, 1998.
- Cebeci, Suat - Ünsal, Bilal. "Hafızlık Eğitimi ve Sorunları". *Değerler Eğitimi Dergisi* 4/11 (2006), 27-52.
- Çakan, İsmail Lütfi. "Ebû Sâlih el-Müezzîn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/226. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Çaylı, Ahmet Fatih. *Kur'ân Kursu Öğreticilerine Göre Hafızlık Eğitimi ve Problemleri (Göller Bölgesi Örneği)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2005.
- Çelebi, Ahmed. *İslâm'da Eğitim Öğretim Tarihi*. çev. Ali Yardım. İstanbul: Damla Yay., 2013.
- Desmurget, Michel. *Dijital Ahmak Fabrikası*. çev. Ömer Kemal Buhârî. İstanbul: İnsan Yay., 2022.
- Diyanet İşleri Başkanlığı. "Ahmet Hamdi Akseki". Erişim 24 Temmuz 2020. <https://www.diyanet.gov.tr/tr-TR/Person/PresidentDetail/27/ahmet-hamdi-akseki>
- Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'ân Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Ergin, Osman. *Türkiye Maârif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Matbaası, 1977.
- Gültaş, Saadet. "Mûsikî Sohbeti, Bekir Sıtkı Sezgin'le Dinî-Tasavvufî Mûsikî ve Klasik Mûsikîmiz Hakkında Mülâkat". *Kök* 1/13 (1982), 24-27.
- Gültaş, Saadet. "Mûsikî Sohbeti, Bekir Sıtkı Sezgin'le Dinî-Tasavvufî Mûsikî ve Klasik Mûsikîmiz Hakkında Mülâkat". *Kök* 1/16 (1982), 43-45.
- Gültaş, Saadet. "Mûsikî Sohbeti, Bekir Sıtkı Sezgin'le Dinî-Tasavvufî Mûsikî ve Klasik Mûsikîmiz Hakkında Mülâkat". *Kök* 2/17 (1982), 38-39.
- Güneş, Firdevs. "Okuma Yazma Öğrenme Yaşı". *Eğitimde Kuram ve Uygulama* 9/4 (2013), 280-298.
- Güneş, Firdevs. "Okuma-Yazma Öğretiminde Cümlelerin Önemi". *Türklük Bilimi Araştırmaları* 13/13 (2003), 39-48.
- Hızlı, Mefail. "Osmanlı Dönemi Bursa'sında Eğitim-Öğretim Vakıflarına Genel Bir Bakış". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/7 (1998), 183-191.
- Hökelekli, Hayati. *Din Psikolojisi*. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- İbn Battûta. Ebû Abdullah Muhammed b. Abdullah b. İbrahim et-Tancî. *Rihletü İbn Battûta Tuhfetü'n-nüzzâr fî garâibi'l-emsâr ve acâibi'l-esfâr*. thk. Muhammed Abdülmün'im el-Uryân - Mustafa el-Kassâs. Beyrut: Dâru İhyâi'l-Ulûm, 1987.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş. 2 Cilt. Dımaşk: Dâru Ya'reb, 2004.
- İbn Sahnûn, Muhammed. *Kitâbü âdâbü'l-muallimîn*. thk. Muhammed el-Arûsî el-Matvî. Tunus: Dârü'l-Kütübî's-Şarkıyye, 1972.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî. *Ahkâmü'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî. *el-Avâsım mine'l-kavâsım*. thk. Ammar Tâlibî. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.
- İbnü'l-Arabî, Ebû Bekir Muhammed b. Abdillâh el-Meâfirî el-İşbîlî. *Kânûnü't-te'vîl*. thk. Muhammed Süleymânî. Cidde: Dârü'l-Kible, 1986.
- İbnü'l-Cezerî, Ebû'l-Hayr Muhammed b. Ali. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ*. thk. G. Bergstrasser. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2006.
- İbnü'l-Hâc el-Abderî, Ebû Abdullah Muhammed. *el-Medhal*. Kahire: Mektebetü Dârü't-Türâs, ts.
- İbrahim Hakkı Erzurûmî. *Mârifetnâme*. İstanbul: Matbaa-i Ahmet Kâmil, 1330.

- İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb. *Muhâdarâtü'l-üdebâ*. thk. İbrahim Zeydan. Kahire: Mektebetü'l-Hilâl, 1902.
- Kâbisî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed el-Meâfirî el-Kayrevânî. *er-Risâletü'l-müfessıla li ahvâli'l-müteallimîn ve ahkâmî'l-muallimîn ve'l-müteallimîn*. thk. Ahmed Hâlid. Tunus: Şeriketü't-Tunûsiyye, 1986.
- Kandemir, M. Yaşar. "İrakî Zeynüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/118-121. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Karataş, Şuayip. "Kur'an Dersinin Temel Problemleri ve Çözüm Önerileri: Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Örneği". *Uluslararası Yüksek Din Öğretimi Sempozyumu*. ed. Fikret Karaman. 1/129-147. Malatya: İnönü Üniversitesi Yay., 2019.
- Karataş, Zübeyir. "Fahreddîn er-Râzî ve Seyyid Kutub Özelinde Sosyal Çevrenin Tefsire ve Müfessire Etkisi", *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 15/1 (2023), 122-136.
- Kazan, Ahmet. *Uleymî'nin Fethu'r-Rahman Tefsirinde Kıraat Olgusu*. Ankara: Son Çağ Akademi, 2022.
- Keklik, Ebubekir. "Maarif Nazırı Emrullah Efendi ve Tuba Ağacı Nazariyesi: Eğitim Reformuna Nereden Başlamalı?" *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 11/2 (2020), 79-96.
- Kılıç, Elif. *Kur'an Okumanın Ergenlik Dönemi Bireyleri Üzerindeki Etkileri (Sakarya ve İzmit Kur'an Kursları Örneği)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.
- Kılıç, Hulusi. "Fîrûzâbâdi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 13/142-145. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Kırca, Celal. "İbn Teymiyye, Mecdüddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/390-391. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Kozakoğlu, Ekrem. *Örgün Eğitimle Birlikte Hafızlık Projesi ve Kur'an Eğitimine Katkısı (Konya Selçuklu Mustafa Büyükkaplan Hafız İmam Hatip Ortaokulu Örneği)* (Konya: Necmeddin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).
- Memurlar.net. "Türkiye'nin yüzde 59'u Kuran okumayı bilmiyor". Erişim 17 Mayıs 2022. <https://video.memurlar.net/video/49114/turkiye-nin-yuzde-59-u-kuran-okumayi-bilmiyor.html>
- Okcu, Abdülmecit. "Kur'an'ın Lafız-Mana ve Kıraat Yönünden İ'cazı/Eşsizliği". *Ekev Akademi Dergisi* 3/2 (2001), 73-90.
- Öcal, Mustafa. *İmam Hatip Liseleri ve İlköğretim Okulları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2003.
- Önder, Halil İbrahim. *Cumhuriyet Dönemi Örgün Eğitim Kurumlarında Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretimi* (Çanakkale: Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021).
- Önder, Halil İbrahim. "Kur'an-ı Kerim Eğitim ve Öğretiminde Lafız ve Mananın Yerine Dair Bazı Değerlendirme ve Tespitler". *Thesophia* 3 (2021), 165-187. <https://doi.org/10.5281/zenodo.5806626>
- Öymen, Hıfzırahman R. - Dağ, Mehmet. *İslâm Eğitim Tarihi*. Ankara: Millî Eğitim Basımevi, 1974.
- Özaydın, Abdülkerim. "İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/132-134. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Özer, Habibe. *Okul Öncesi Eğitim Kurumuna Devam Eden Çocukların Anadil Gelişimleri ile İkinci Dil Öğrenmeleri Arasındaki İlişkinin İncelenmesi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013.

- Sakaoğlu, Necdet. *Osmanlı'dan Günümüze Eğitim Tarihi*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 2003.
- Selçuk, Mualla. *Çocuğun Eğitiminde Dinî Motifler*. Ankara: TDV Yayınları, 1991.
- Selçuk, Ziya. *Gelişim ve Öğrenme*. Ankara: Nobel Yayınları, 2001.
- Soysal, Fikri. "Erken Çocukluk Dönemi Müzik Eğitimi". *The Journal Of Academic Social Science Studies* 5/3 (2012), 191-207. <https://doi.org/DOI : 10.9761/jasss.81>
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebû Bekr. *el-İtkân fî ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Şuayb Arnaût. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Turan, Maşallah. "Kur'ân'ın Lafızlarının İlahi Olup-Olmadığı Üzerine Mülâhazalar". *Social Sciences Studies Journal* 5/37 (2019), 3154-3169. <https://doi.org/DOI:10.26449/sss.1552>
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. Sevre es-Sülemi, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1996)
- Turan, Osman. "Selçuk Devri Vakfiyeleri, 1. Şemseddin Altun - Aba, Vakfiyesi ve Hayatı". *Belleten* 11/42 (1947), 197-235.
- Uludağ, Süleyman. "İbn Haldûn". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/538-543. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Woolfolk, Anita. *Eğitim Psikolojisi*. çev. Duygu Özen. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2015.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdullâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-üdebâ (İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb)*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1993.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Taşkörizade Ahmed Efendi". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/151-152. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Yûsuf Has Hâcib. *Kutadgu Bilig*. ed. Halil Aşıcı. haz. Muzaffer Tunçel. Ankara: Gençlik Spor Yay., 2019.
- Zernûcî, Burhâneddin. *Ta'lîmü'l-müteallim*. Dersaadet: Ârif Efendi Matbaası, ts.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-irfân fî ulûmi'l-Kur'ân*. Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, 1943.
- Arşiv Belgelerine Göre Osmanlı Eğitiminde Modernleşme/Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü*. haz. Muzaffer Albayrak - Kevser Şeker. İstanbul: Bion Matbaacılık, 2014.
- Salnâme-i Nezâret-i Maârif-i Umûmiye*. Dârü'l-Hilâfeti'l-Aliyye: Matbaa-i Âmire, 1316.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Halil İbrahim Önder.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

KIRAAT İMAMLARINDAN NAFİ', İBN KESİR VE İBN ÂMİR'İN HADİS RİVAYETİNDEKİ ROLÜ

The Role of Qiraat Imams Nâfi', Ibn Kathir and Ibn Âmir in Hadith Narration

Kahraman BULGURCU

Dr. Öğr. Üyesi, Selçuk Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü
Kur'ân-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Konya, Türkiye orcid.org/045hgzm75
Assist. Prof., Selçuk University Faculty of Islamic Sciences Department of Basic Islamic
Sciences Department of Qur'an Reciting and Qiraat Science, Konya, Türkiye

✉ kahraman.bulgurcu@selcuk.edu.tr <https://orcid.org/0000-0002-1914-0703>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 23.10.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 07.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atif / Cite as: Bulgurcu, Kahraman. "Kıraat İmamlarından Nafi', İbn Kesir ve İbn Âmir'in Hadis Rivayetindeki Rolü". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 465-482.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405304>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KIRAAT İMAMLARINDAN NAFİ', İBN KESİR VE İBN ÂMİR'İN HADİS RİVAYETİNDEKİ ROLÜ

Öz

Hadisler İslâm'ın ikinci kaynağı olan sünnetin taşıyıcılarıdır. Hz. Peygamber kendi sözünün diğer insanlara duyurulmasını tavsiye etmiş ve sözünü aktaranlara dua etmiştir. Bu sebeple sahabe neslinden itibaren her meslekten her Müslüman, Allah resulünün sözlerini öğrenmiş ve öğretmeye gayret etmiştir. Kıraat âlimleri de asıl ihtisas alanları yanında hadisle de ilgilenmiş, hadis rivayetinde bulunarak hadis ilmine hizmet etmişlerdir. Kıraat-i seb'a olarak bilinen yedi kıraat, hicrî üçüncü asırdan itibaren ilim ehli tarafından kabul görerek günümüze kadar gelmiştir. Yedi kıraat, ilk asırlarda önemli ilim merkezleri olan Medine, Mekke, Şam, Basra ve Kûfe'de hicrî bir ve ikinci asırda yaşamış âlimlerin okuduğu ve onlara nispet edilen kıraatlerdir. Kıraat âlimlerinin hadis ilmine ilgisi ve hadis ilmiyle alakalı gayretlerinin araştırılmasının önemli olduğu düşünülmüştür. Bu sebeple zikri geçen kıraat âlimlerinden Medine kıraat âlimi Nâfi'in (ö. 169/785), Mekke kıraat âlimi İbn Kesir'in (ö. 120/738) ve Şam Kıraat âlimi İbn Âmir'in (ö. 118/736) rivayette buldukları hocaları ve kendilerinden hadis rivayetinde bulunan talebeleri, hadis kitaplarındaki rivayetleri, rivayetlerinin içerikleri ve bu içeriklerin kıraat alanıyla ilgisi tümevarım yöntemi kullanılarak araştırılmıştır. Bunun yanı sıra onların hadis rivayetindeki cerh ve ta'dîl durumları da ele alınmıştır. Araştırmada kıraat âlimlerinin hadis ilmindeki konumları ve hadis ilmine katkıları ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Kıraat, Nâfi' b. Abdurrahman, Abdullah b. Kesir, Abdullah b. Âmir.

The Role of Qiraat Imams Nâfi, Ibn Kathir and Ibn Âmir in Hadith Narration

Abstract

Hadiths are the carriers of the Sunnah, the second source of Islam. The Prophet recommended that his word be made known to others and prayed for those who transmitted it. For this reason, since the generation of the Companions, every Muslim from every profession has learned the words of the Messenger of Allah and endeavored to teach them. Qiraat scholars have also been interested in hadith in addition to their main areas of specialization and served the science of hadith by narrating them. The seven qiraats, known as al-qiraat al-sab'a, have been accepted by scholars since the third century of Hijri and have survived to the present day. al-qiraat al-sab'a are the recitations read by the scholars who lived in the first and second centuries of the Hijri calendar in Medina, Mecca, Damascus, Basra and Kufa, which were important centers of knowledge in the first centuries and are attributed to them. It is considered important to investigate the interest of the scholars of qiraat in the science of hadith and their efforts related to the science of hadith. For this reason, among the mentioned qiraat scholars, Nâfi' (d. 169/785), the qiraat scholar of Medina, Ibn Kathir (d. 120/738), the qiraat scholar of Mecca, and Ibn Amir (d. 118/736), the qiraat scholar of Damascus, have been investigated by using the inductive method in terms of their teachers whom they narrated from and students who narrated hadith from them, their narrations in hadith books, the content of their narrations and their relationship to the field of qiraat. Their jarh and ta'dîl status in hadith narration have also been discussed. In the study, the positions of qiraat scholars in the science of hadith and their contributions to the science of hadith have been tried to be revealed.

Keywords: Hadith, Qiraat, Nâfi' b. Abd al-Rahmân, Abdullah b. Kathir, Abdullah b. Âmir.

GİRİŞ

İslâmî ilimler bir bütün olup birbirleriyle ilgilidirler. Bu ilimlerden hadis, Allah resulünün söz, uygulama ve takrirlerini inceleyen bir ilim iken; kıraat ilmi Kur'ân-ı Kerîm'in okunuşunu ele alır. Günümüzde her ne kadar hadis ve kıraat iki ayrı ilim olsa da ortak bazı yönleri vardır: Öncelikle ikisi de isnad zinciriyle rivayet edilmesi ve nakle dayanması yönüyle benzerlik göstermektedir. Yine rivayetlerin sıhhat açısından mütevâtir, meşhur, sahih, zayıf ve mevzû olarak değerlendirmeye tabi tutulması ve semâ-arz gibi öğretim metotları yönleriyle de benzerlik arz etmektedir.

Hz. Peygamber kendisine inen âyetleri ve sûreleri sahâbeye okumuş ve okutmuştur. Onun okuyuşunu öğrenen sahâbe de kendisinden sonraki kuşak olan tâbiîn nesline, onlar da etbâu't-tâbiîn nesline Hz. Peygamber'in kıraatini öğretmişlerdir. Böylece hem sahâbe hem tâbiîn hem de etbâu't-tâbiîn döneminde Kur'an kıraati konusunda öncü imamlar ortaya çıkmıştır. Bunun sonucunda önemli ilim merkezlerindeki bazı kıraat âlimleri hem yaşadıkları dönemde hem de sonraki dönemde ilim ehli tarafından otorite olarak kabul görmüş ve meşhur olmuşlardır.

Yedi kıraat âliminin okuyuşu zamanla ön plana çıkarak yedi kıraat/kırâat-i seb'a olarak şöhret bulmuştur. Bu yedi kıraat, Medine kıraat âlimi Nâfi' b. Abdurrahman (ö. 169/785), Mekke kıraat âlimi Abdullah b. Kesîr (ö. 120/738), Şam kıraat âlimi Abdullah b. Âmir el-Yahsubî (ö. 118/736), Basra kıraat âlimi Ebû Amr b. Alâ el-Basrî (ö. 154/771), Kûfe kıraat âlimleri Âsım b. Behdele (ö. 127/745), Hamza b. Habîb (ö. 156/773) ve Ali b. Hamza el-Kisâî'ye (ö. 189/805) nispet edilen kıraatlerdir.

Kırâat-i seb'a imamlarının yaşadıkları döneme bakıldığında hadis rivayetinin genellikle şifahi olarak rivayet edildiği hicrî birinci ve ikinci asır olduğu görülmektedir. Bu dönem müstakil hadis külliyatlarının yazıldığı ve hadisin altın çağı olarak bilinen hicrî üçüncü asırdan önceki zaman dilimidir. Böyle önemli bir zaman diliminde yaşamaları ve sahâbe neslinden sonraki tabakalar olan tâbiîn ve etbâu't-tâbiîn tabakasından olmaları hasebiyle kırâat-i seb'a imamlarından kıraat ilminde ilk üç sırada zikredilen Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir'in hadis rivayetleri ve hadis ilmindeki konumlarının incelenmesinin önemli olduğu düşünülmüştür. Bu üç âlim çalışmada zikredilirken yaşadıkları zamana göre kronolojik olarak ele alınmayıp, kıraat ilmiyle ilgili eserlerdeki sıralamaya göre incelenmiştir. Kırâat-i seb'a imamlarından Âsım b. Behdele, Ebû Amr el-Basrî, Hamza b. Habîb ve Ali b. Hamza el-Kisâî'nin hadis rivayetleri ve hadis ilmindeki konumları bu makalenin hacmini açacağı için burada yer verilmemiştir. Onların hadis rivayetleri ve hadis ilmindeki konumları ile ilgili araştırmanın başka bir çalışmada ele alınması düşünülmektedir.

İlmi disiplinlerin birbirinden faydalanması, araştırmalar için bir gerek-

liliktir. Özellikle İslâmî çalışmalarda bu, daha çok ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple zaman zaman İslâmî ilimlerde disiplinlerarası çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu ilimlerden hadis ve kıraat alanlarının ikisini birden ilgilendiren çalışmaların az da olsa var olduğu tezahür etmektedir. Mustafa Taş'ın yaptığı "Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması" adlı makalede iki ilmin ortak olduğu bazı konular zikredilmiştir.¹ Bazı âlimlerin hem kıraat hem de hadisçi yönünün ele alındığı çalışmalar da yapılmıştır. Kahraman Bulgurcu'nun "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm"² ve "Übey b. Kâ'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri"³ adlı makaleleri bulunmaktadır. Yine bazı kıraat âlimlerinin hadisçi yönünün ele alındığı çalışmalar yapılmıştır. Mehmet Savan'ın "*İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*" isimli yüksek lisans tezi⁴ ve Hasan Yerkazan'ın "Büyük Kıraat Âlimi İbnü'l-Cezerî'nin Hadisçilik Yönü" isimli⁵ bildirisi bulunmaktadır.⁶

1. NÂFİ' B. ABDURRAHMAN

Tam ismi Nâfi' b. Abdurrahmân b. Ebî Nuaym'dır.⁷ Hicrî 79 yılında doğmuştur.⁸ Aslen İsfahanlı olduğu için İsfahânî, Medine'de yaşadığı için de Medenî nisbeleriyle tanınmıştır. Ca'vene b. Şeûb el-Leysî'nin azatlı kölesi olması hasebiyle Leysî nisbesiyle de anılmıştır.⁹ Birçok künyesi olduğu anlaşılan Nâfi'in en meşhur künyesinin Ebû Ruveyym olduğu anlaşılmaktadır.¹⁰ Nâfi' 90 yıl yaşamış ve 169 yılında vefat etmiştir.¹¹

Etbâu't-tâbiünden olan Nâfi', kıraat ilminde otorite olup kıraat ilmini tâbiünden yetmiş kişiden aldığını bildirmiştir.¹² İmam Mâlik (ö. 179/795)

¹ Mustafa Taş, "Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması", *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 29-60.

² Kahraman Bulgurcu, "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm", *Marife* 21/1 (2021), 439-458.

³ Kahraman Bulgurcu, "Übey b. Ka'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri", *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 111-142.

⁴ Mehmet Savan, *İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010).

⁵ Hasan Yerkazan, "Büyük Kıraat Âlimi İbnü'l-Cezerî'nin Hadisçilik Yönü", *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu* (Ankara: DİB Yayınları, 2021), 781-797.

⁶ Zikredilen son iki çalışma, kıraat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin hadisçilik yönünü ele alması yönüyle üzerinde çalıştığımız makaleyle benzerlik arz etmektedir.

⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Mûsâ b. el-Abbâs b. Mücâhid et-Temîmî, *Kitâbü's-Seb'a fi'l-kırâ'ât*, thk. Şevkî Dayf (Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1972), 53.

⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân ez-Zehabî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsâr*, thk. Tayyar Altıkulaç (İstanbul: İSAM Yay., 1995), 1/247; Tayyar Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahmân", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/287-288.

⁹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 53-54.

¹⁰ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/241.

¹¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/247.

¹² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/241; Ebû'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ'*, thk. G. Bergstraesser (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1932), 2/330.

Medineliler'in kıraatinin sünnet olduğunu ve bunun da Nâfi'in kıraati olduğunu söylerken;¹³ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) Nâfi'in kıraatinin kendisine daha sevimli geldiğini ifade etmiştir.¹⁴ Ayrıca İmam Mâlik ondan kıraat okumuştur.¹⁵

Nâfi', Arap dili ve hadis ilmine de vakıf olup döneminin önemli âlimlerinden kıraat dersi yanında hadis ilmi de almıştır. O, Abdullah b. Ömer'in azatlı kölesi Nâfi' b. Hürmüz (ö. 117/735), Abdurrahmân b. Hürmüz el-A'rec el-Medenî (ö. 117/735), Âmir b. Abdullah b. Zübeyr (ö. 121/738), Ebû'z-Zinâd el-Kureşî (ö. 130/748), Abdurrahman b. el-Kâsım et-Teymî (ö. 126/743) ve başkalarından rivayette bulunmuştur.¹⁶

Zehebî (ö. 748/1348), Nâfi'in sahâbî Ebû't-Tufeyl'den (ö. 100/718-19) hadis rivayet etmesi sebebiyle tâbiînin küçüklerinden sayılabileceği iddiasını nakletmiş, ancak bu bilginin sahih olmadığını bildirmiştir.¹⁷

Birçok kişinin kıraat ilmi aldığı Nâfi'den bazı kimseler hadis rivayetinde bulunmuştur. Ondan rivayette bulunanlar arasında Mervan b. Muhammed et-Tâtârî (ö. 210/826), Halid b. Mahled el-Katavânî (ö. 213/828), Ebû Abdurrahmân Abdullah b. Mesleme el-Ka'nebî (ö. 221/836), Saîd b. Ebî Mer-yem el-Cümahî (ö. 224/838), İsmail b. Ebî Üveys Abdullah el-Esbahî (ö. 226/841) gibi kişiler zikredilebilir.¹⁸ Zehebî kendisi ile Nâfi' arasında dokuz kişinin bulunduğu isnad silsilesiyle gelen bir hadis rivayet etmiştir.¹⁹

İbn Adî (ö. 365/976), Nâfi'in hocası A'rec'den rivayet ettiği 100 hadislik bir el yazması ile Ebû'z-Zinâd vasıtasıyla yine A'rec'den naklettiği 110 hadisi içeren bir başka nüshasının olduğunu²⁰ ve yine farklı hocalardan rivayet ettiği elli civarında hadisinin bulunduğunu bildirmektedir.²¹ Bu bilgilerden de ilk dönemlerde hadislerin sadece şifahi olarak rivayet edilmediği, aynı zamanda bazı kişilerin hadisleri yazarak rivayet ettikleri ve onları yazarak korumaya çalıştıkları anlaşılmaktadır.

¹³ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 62-63; İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/331-332.

¹⁴ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/242.

¹⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Osmân ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. Şuayb Arnaûd (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 7/338; İmam Mâlik'in kıraatlere yaklaşımı hakkında bilgi için ayrıca bk. Mehmet Emin Güzel, *İmam Mâlik'in Tefsiri Anlayışı* (İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023), 174-180.

¹⁶ Zehebî, *Siyer*, 7/337. Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/242.

¹⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/245.

¹⁸ Zehebî, *Siyer*, 7/337.

¹⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/246.

²⁰ Ebû'z-Zinâd, A'rec ve Ebû Hüreyre vasıtasıyla gelen bu rivayetlerden 13 tanesi Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed b. Abdillâh'ın *el-Fevâid*'inde geçmektedir. Temmâm bu rivayetleri "Nüshatü Nâfi' b. Ebû Nuaym el-Kârî" başlığı altında zikretmiştir. Muhtemelen bu rivayetler İbn Adî'nin bahsettiği nüshada bulunan hadislerdendir. bk. Ebû'l-Kâsım Temmâm b. Muhammed el-Becelî ed-Dımaşkı, *el-Fevâid*, thk. Hamdî 'Abdulmecid es-Selefi (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412), 2/51-53.

²¹ Ebû Ahmed Abdillâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Yahya Muhtâr Gazâvî (Beyrut: Dârü'l-Fikir, 1409), 7/50.

Nâfi'in rivayetleri *Kütüb-i Sitte*'de bulunmamaktadır.²² Ancak *Kütüb-i Sitte* dışında bazı hadis kitaplarında rivayetleri geçmektedir. Araştırma sonucunda Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde bir merfû rivayet,²³ Ebû Avâne el-İsferâyînî'nin (ö. 316/929) *Müstahrec*'inde iki merfû rivayet,²⁴ Ebû Bekir b. Ebî Şeybe'nin (ö. 235/849) *Musannef*'inde bir mevkuf rivayet,²⁵ İbn Hibbân'ın (ö. 354/965) *Sahîh*'inde bir merfû hadis,²⁶ Taberânî'nin (ö. 360/971) *el-Mu'cemül-kebir*,²⁷ *ed-Duâ*²⁸ ve *el-Müsnedü's-Şâmiyyîn*'inde²⁹ birer merfû, *el-Mu'cemü's-sağîr*'inde 4 merfû³⁰ ve *el-Mu'cemü'l-evsat*'ında 8 merfû rivayet tespit edilmiştir.³¹ Yine İbnü'l-Mukrî'nin (ö. 381/991) *Mu'cem*'inde iki merfû rivayet,³² Hâkim'in (ö. 405/1014) *Müstedrek*'inde üç merfû³³ ve bir mevkuf rivayet,³⁴ Ebü'l-Kâsım Temmâm er-Râzî'nin (ö. 414/1023) *el-Fevâid*'inde Nâfi', Ebü'z-Zinâd, A'rec ve Ebû Hüreyre vasıtasıyla gelen 13 rivayet³⁵ ve Beyhakî'nin (ö. 458/1066) *es-Sünenü'l-kübrâ*'sında bir merfû³⁶ ve bir mevkuf³⁷ rivayet saptanmıştır.

İbnü'l-Mukrî el-İsfahânî, Nâfi'in rivayet ettiği hadisleri derleyerek bir mecmua oluşturmuş ve bu eseri Ebü'l-Fazl el-Huveynî tahkik ederek *Cüz'ün*

²² Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/246.

²³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnaûd vd. (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1420), 9/144 (No. 5145).

²⁴ Ebû 'Avâne Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbü'rî, *Müstaḥrecü Ebî 'Avâne*, thk. Eymen b. 'Arif ed-Dimaşkı (Beirut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998), 2/138 (2595), 2/326 (No. 3311).

²⁵ Ebû Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî, *el-Kitâbü'l-musannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*, thk. Kemâl Yûsuf el-Hût (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 1/496 (No. 5721).

²⁶ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî, *Sahîhu İbn Hibbân bi tertîbi İbn Bababân*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1414), 3/401 (No. 1118).

²⁷ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 8/326 (No. 8222).

²⁸ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *ed-Duâ*, thk. Muşafâ Abdulkâdir 'Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1413), 69 (No. 172).

²⁹ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, thk. Ḥamdî b. 'Abdulmecîd es-Selefi (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1984), 3/248 (No. 2186).

³⁰ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, thk. Muhammed Şekûr (Beirut: Mektebü'l-İslâmî, 1985), 1/84 (No. 110), 181 (No. 286), 2/93 (No. 843), 247 (No. 1106).

³¹ Ebü'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed et-Ṭaberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Ṭâriḳ b. 'İvaḍullâh, 'Abdülmuhsin b. İbrahim (Kahire: Dârü'l-Ḥaremeyn, ts.), 2/74 (No. 1293), 237 (No. 1850), 3/349 (No. 3370), 4/229 (4054), 7/201 (No. 7270), 8/342 (8814), 9/93 (No. 9225), 9/98 (No. 9239).

³² Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşım el-İsfahânî İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*, thk. Ebî 'Abdilḥamen 'Âdil b. Sa'd (Riyad: Şirketü'r-Riyâd, 1998), 1/358 (No. 1175), 384 (No. 1254).

³³ Ebû 'Abdullâh Muhammed b. 'Abdullâh en-Nisâbü'rî el-Hâkim, *el-Müstedrek âle's-Şahîḥayn*, thk. Muşafâ 'Abdulkâdir 'Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 1/233 (No. 479), 2/255 (No. 2918), 256 (No. 2922).

³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/68 (No. 4417).

³⁵ Temmâm er-Râzî, *el-Fevâid*, 2/51-53 (No. 1114-1126).

³⁶ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevcirdî el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ (Beirut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003), 4/558 (No. 8707).

³⁷ Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 2/15 (No. 2233).

fihî eḥâdîsü Nâfi' b. Ebî Nu'aym ismiyle yayımlamıştır.³⁸ Bu cüzde 24 rivayet bulunmakta; ilk 13 rivayet Temmâm'ın *el-Fevâid*'indeki rivayetlerin aynısı olup Nâfi', Ebû'z-Zinâd, A'rec ve Ebû Hüreyre isnadıyla nakledilmiştir.³⁹

Nâfi'in zikri geçen eserlerdeki rivayetlerine bakıldığında bazılarının tekrar olduğu görülmektedir.⁴⁰ Tekrarsız rivayetleri 30 civarındadır. Onun naklettiği rivayetlerin daha çok namaz,⁴¹ tahâret,⁴² hac,⁴³ nikâh⁴⁴ ve alışveriş⁴⁵ gibi ahkâm konuları yanında edep,⁴⁶ dua⁴⁷ ve menâkıb⁴⁸ türü rivayetler olduğu görülmektedir. İhtisas alanı olan kıraatle ilgili olarak ise iki rivayeti tespit edilmiştir.⁴⁹ Bu rivayetlerin birincisinde Hz. Peygamber'in Bakara sûresi 259. âyetteki كَيْفَ نُنشِرُهَا kısmındaki -nünşirü- kelimesini -ز/ze- ile okuduğu⁵⁰ rivayet edilmiştir.⁵¹ İkinci rivayette ise Resûlullah'ın Bakara sûresi 283. âyetteki فَرِهَانَ مَمْبُوضَةً kısmındaki فَرِهَانَ kelimesini elifsiz olarak فَرِهَانَ şeklinde okuduğu⁵² rivayet edilmiştir.⁵³

Nâfi'in cerh ve ta'dîli hakkında Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848) sika derken, Ebû Hâtim (ö. 277/890) sadûk terimini kullanmış;⁵⁴ İbn Hibbân ise *es-Sikât* isimli eserinde biyografisini zikretmiştir.⁵⁵ İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429) de sika sâlih değerlendirmesinde bulunmuştur.⁵⁶ *Müsned*'e bir hadisini alan⁵⁷

³⁸ Altıkulaç, "Nâfi' b. Abdurrahmân", 32/289.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşım el-İsfehânî İbnü'l-Mukrî, *Cüz'ün fihî eḥâdîsü Nâfi' b. Ebî Nu'aym*, thk. Ebü'l-Fazl el-Huveynî el-Âserî (Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1411).

⁴⁰ *el-Mu'cemü's-sağîr*'deki 110. rivayetle *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*'taki 1850. Rivayet, 843 ile 9239 ve 1106. rivayet ile 9225. rivayetler tekrar rivayetlere örnektir.

⁴¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 7/201 (No. 7270), 9/98 (No. 9239); Taberânî, *el-Mu'cemü's-sağîr*, 1/181 (No. 286), 2/93 (No. 843); İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemü li'bni'l-Mukrî*, 1/384 (No. 1254); Temmâm er-Râzî, *el-Fevâid*, 2/53 (No. 1122, 1124, 1126).

⁴² İbn Hibbân, *Sahîh*, 3/401 (No. 1118); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 2/237 (No. 1850), 8/342 (No. 8814); Ebû 'Avâne, *Müstaḥrecü Ebî 'Avâne*, 2/138 (No. 2595); Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/232 (No. 479).

⁴³ Ebû 'Avâne, *Müstaḥrecü Ebî 'Avâne*, 2/326 (No. 3311); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 9/98 (No. 9239).

⁴⁴ Temmâm er-Râzî, *el-Fevâid*, 2/52 (1119).

⁴⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 3/349 (No. 3370).

⁴⁶ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 4/229 (No. 4054); Temmâm er-Râzî, *el-Fevâid*, 2/51-53 (No. 1115-1118, 1120, 1121, 1125).

⁴⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 8/326 (No. 8222); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 9/93 (No. 9225); Taberânî, *ed-Du'â*, 1/69 (No. 172).

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/144 (No. 5145); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsaṭ*, 2/74 (No. 1293).

⁴⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/255 (No. 2918), 256 (No. 2922).

⁵⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/255 (No. 2918).

⁵¹ Bazı kıraat âlimleri söz konusu kelimeyi -ra- harfi ile نُنشِرُهَا/nünşiruhâ şeklinde okumuştur. bk. Sirâceddin Öztoprak, *Kur'an Kıraatı -Kıraâtı Aşere* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2012), 445.

⁵² Söz konusu فَرِهَانَ kelimesini bazı kıraat âlimleri elif ile فَرِهَانَ şeklinde okumuşlardır. bk. Öztoprak, *Kur'an Kıraatı -Kıraâtı Aşere*, 466.

⁵³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/256 (No. 2922).

⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 7/337-338; "a.mlf." *Ma'rifetü'l-kurrâil-kibâr*, 1/246.

⁵⁵ Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî İbn Hibbân, *es-Şikât* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-Ösmâniyye, 1393/1973), 7/532-533.

⁵⁶ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/330.

⁵⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/144 (No. 5145).

Ahmed b. Hanbel, hadiste leyyin fakat kıraatte huccettir demiş; Nesâî (ö. 303/915) ise onun için leyse bihi be's terimini kullanmıştır.⁵⁸ Nâfi'in hadis nüshalarını gören İbn Adî "ben onun rivayetlerinde münker bir şey görmedim" derken⁵⁹ Zehebî, hadislerinin hasen olarak değerlendirileceğini söylemektedir.⁶⁰

Zikri geçen bilgilerden Nâfi' b. Abdurrahman'ın birçok hadis rivayetinde bulunduğu ve bazı hadisleri ise yazdığı anlaşılmaktadır. Böylece o hem sözlü hem de yazılı olarak hadis ilmine önemli hizmetlerde bulunmuştur. Cerh ve ta'dîl âlimleri de onun hakkında olumlu şahitlikte bulunarak hadiste güvenilir bir âlim olduğunu ifade etmişlerdir.

2. EBÛ MA'BED ABDULLAH B. KESİR B. AMR ED-DÂRÎ

Mekke kıraat âlimi İbn Kesîr'in ismi Abdullah b. Kesîr b. Amr ed-Dârî olup meşhur künyesi ise Ebû Ma'bed'dir.⁶¹ Hicrî kırk beş yılında Mekke'de doğmuştur. Abdullah b. Zübeyr, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Enes b. Mâlik gibi bazı sahâbîlerle görüşmüş, Mücâhid ve Dirbâs Mevlâ İbn Abbas gibi âlimlerden kıraat öğrenmiş ve kendisinden de birçok kişi kıraat okumuştur. İbn Kesîr, hicrî 120 senesinde yine Mekke'de vefat etmiştir.⁶²

Tâbiünden olan İbn Kesîr, Ebû Eyyûb el-Ensârî, Enes b. Mâlik, Abdullah b. Zübeyr, Dirbâs,⁶³ Abdurrahman b. Mut'im, İkrime, Mücâhid b. Cebr, Ömer b. Abdülaziz ve başkalarından hadis rivayet etmiştir.⁶⁴ Kendisinden de Eyyûb es-Sahtiyânî, İsmail b. Ümeyye, İbn Cüreyc, Zem'a b. Sâlih, Hüseyin b. Vâkîd, Cerîr b. Hâzim, Hammâd b. Seleme, Abdullah b. Ebû Necîh, Leys b. Ebû Süleym, Ömer b. Habîb el-Mekkî, Süfyân b. Uyeyne ve Abdullah b. Osman b. Huseym hadis rivayet etmiştir.⁶⁵

Zehebî, İbn Kesîr'in hadis rivayetinin az olduğunu bildirmiştir.⁶⁶ *Kütüb-i Sitte*'de, Resûlullah → İbn Abbas → Ebû'l-Minhâl → Abdullah b. Kesîr → İbn Ebî Necîh → Süfyân isnadıyla nakledilen selem rivayetindeki Abdullah

⁵⁸ Zehebî, *Siyer*, 7/337-338.

⁵⁹ İbn Adî, *el-Kâmil fi du'afâ'i'r-ricâl*, 7/50.

⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, 7/338.

⁶¹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/197-198.

⁶² İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/443-445.

⁶³ İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 1/443.

⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, 5/318; "a.m.f." *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/198; Tayyar Altıkulaç, "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 20/131. Altıkulaç, hadis rivayet aldığı hocaları arasında Muhammed b. Kays b. Mahreme'yi de zikretmiştir. Fakat bu şahıs, kârî İbn Kesîr'in değil, Sehmî nisbesiyle anılan İbn Kesîr'in hocasıdır. bk. Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâ'i'r-ricâl*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1400/1980), 15/464, 469.

⁶⁵ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/469; Zehebî, *Siyer*, 5/318-319; Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb* (Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifî'l-'Oşmâniyye, 1326/1908), 5/367.

⁶⁶ Zehebî, *Siyer*, 5/318.

b. Kesîr'in, Abdullah b. Kesîr ed-Dârî el-Kârî mi⁶⁷ yoksa Abdullah b. Kesîr b. Muttalib es-Sehmî (ö. 123/740) mi olduğu konusunda ihtilaf edilmiştir. Zehebî, bu râvinin Abdullah b. Kesîr b. Muttalib es-Sehmî olabileceğini söylemiş⁶⁸ ve Abdullah b. Kesîr el-Kârî'nin *Kütüb-i Sitte*'de ona ait olup olmadığı tartışmalı olan bu selem rivayetinin dışında hiçbir rivayetinin bulunmadığını bildirmiştir.⁶⁹

Mizzî (ö. 742/1341), kârî İbn Kesîr'in biyografisini zikrederken, selem rivayetini İbn Kesîr'in rivayeti olarak nakletmiştir.⁷⁰ İbn Hacer (ö. 852/1449) buradaki râvinin kârî İbn Kesîr olduğunu bildirmiş cumhurun görüşünün⁷¹ ve tercih edilenin de bu olduğunu ifade etmiştir.⁷² Yine İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*'te kârî İbn Kesîr'in biyografisinden sonra rivayetlerinin *Kütüb-i Sitte*'nin hepsinde geçtiğini gösteren "ع" rumuzunu kullanırken; sehmî nisbeli İbn Kesîr'in biyografisinde rivayetinin Müslim ve Nesâî'de geçtiğini gösteren "م ve س" rumuzlarını kullanmıştır.⁷³ Ayrıca Buhârî'nin hocası Humeydî'nin *Müsned*'inde bu hadisin isnadında İbn Kesîr'in nisbesi "Dârî" olarak zikredilmiştir ki bu da kârî olan İbn Kesîr'dir.⁷⁴ Dolayısıyla buradaki râvinin kârî İbn Kesîr görüşü ağır basmaktadır. Buhârî'nin kârî İbn Kesîr'in hayatını aktarırken iki râvinin bazı bilgilerini karıştırması bu karışıklığa yol açmış olabilir.⁷⁵

⁶⁷ Kârî lakaplı ve Abdullah b. Kesîr ismiyle başka bir kişi daha vardır. O, Abdullah b. Kesîr ed-Dımaşkî el-Kârî et-Tavîl olup 196'da vefat etmiştir. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/368-369. Bazı kaynaklarda bu İbn Kesîr, Abdullah b. Kesîr el-Kârî olarak zikredilmiştir ki dikkat edilmezse ikisi karıştırılabilir. bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebîr*, 20/22 (No. 26); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsa't*, 9/115 (No. 9287).

⁶⁸ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl fi nakdi'r-ricâl*, thk. Alî Muhammed el-Becâvî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1382/1963), 2/474.

⁶⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/202-203.

⁷⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/470.

⁷¹ İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/367.

⁷² Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Şahîhi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379), 4/429. Şuayb el-Arnaûd da ilgili hadisin tahririnde seneddeki râvinin kârî İbn Kesîr olduğunu söylemiştir. bk. Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3/362.

⁷³ Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî el-'Askalânî İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, thk. Muhammed Avvâme (Suriye: Dârü'r-Reşid, 1406), 318.

⁷⁴ Ebû Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî, *Müsnedü'l-Humeydî*, thk. Hüseyin Selim Esed (Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1996), 1/449 (No. 520).

⁷⁵ Buhârî, kârî İbn Kesîr'in dedesinin isminin Muttalib olduğunu zikretmiş, hâlbuki onun dedesinin ismi Amr'dır. Dedesi Muttalib olan "sehmî" nisbeli İbn Kesîr'dir. Süfyan b. Uyeyne çocukken Ebû Bekir Mutarrif b. Tarîf'i, İbn Kesîr'in cenazesinde 110 yılında gördüğünü bildirir. -İbn Kesîr'in ölüm tarihi genellikle 120 yılı olarak zikredilir. Muhtemelen yirmi anlamına gelen عشرين kelimesi yazmadan on anlamına gelen عشر olarak okunmuştur. Ayrıca İbn Uyeyne'nin doğum tarihi 107 yılı olması sebebiyle 110 yılında o, üç yaşında olur ki Mutarrif'i bu yaşta gördüğünü söylemesi mantıklı görünmemektedir. Dolayısıyla yazmayı yanlış okumadan kaynaklanan bir hata olduğu anlaşılmaktadır. Bu sebeple onun, Mutarrif'i İbn Kesîr'in ölüm tarihi olan 120 yılında gördüğü daha mantıklı görülmektedir.- Yine Buhârî, İbn Uyeyne'ye İbn Kesîr'i gördün mü diye sorulduğunda "Evet çocukken 122 yılında onun kıssalarını dinledim." dediğini nakleder. İbn Uyeyne'nin kıssasını dinlediği kişi, kıssa anlatan ve "kâs" lakabıyla bilinen sehmî nisbeli 123

İbn Kesîr'in rivayetiyle nakledilen ve birçok hadis kitabında geçen selem hadisini İbn Abbas şöyle anlatır: Resûlullah (a.s.) Medine'ye geldiğinde, Medineliler iki, üç yıllık vadeyle selef muamelesi yaparlardı. Bunun üzerine Resûlullah "Kim selef usulü ile hurma almak isterse belli bir ölçek veya belli bir tartıyla ve belirli bir vadeye kadar akit yapsın." buyurmuştur.⁷⁶

Hadis, İbn Kesîr'in rivayetiyle *Kütüb-i Sitte* dışında da birçok hadis kitabında aynı isnad ve benzer lafızlarla geçmektedir.⁷⁷ Ayrıca Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde İbn Kesîr'den nakledilen Abdullah b. Abbâs'a sorulan üç talakla ilgili soru ve cevabının geçtiği mevkuf bir rivayet de bulunmaktadır.⁷⁸

Zehebî'nin de belirttiği gibi İbn Kesîr'in çok az rivayeti bulunmaktadır. Bunlar arasında Hz. Peygamber'in Mekke'deki tebliğinin başka kabileler tarafından duyulduğunu gösteren rivayet⁷⁹ ile Hudeybiye seferinde Ka'b b. Ucre'nin başından geçen bir olayın anlatıldığı rivayet bulunmaktadır.⁸⁰ Hutbenin kısa tutulup namazın uzun kılınmasıyla ilgili rivayet de İbn Kesîr, Ammâr b. Yâsir isnadıyla nakledilmiştir. Fakat İbn Kesîr, Ammâr b. Yâsir'e yetişemediği için isnadda inkıta bulunmamaktadır. Ancak hadis metin olarak sahihtir.⁸¹ Yine İbn Kesîr'in Mücâhid'den naklettiği bir mürsel hadis daha bulunmaktadır.⁸²

yılında vefat eden Abdullah b. Kesîr'dir. Verilen örneklerde de görüldüğü gibi Buhârî, iki İbn Kesîr'in bazı bilgilerini karıştırmıştır. bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, thk. Heyet (Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, ts.), 5/181. İki râvinin biyografisi için bk. İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/366-368.

⁷⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil el-Buhârî, *Şahîhu'l-Buhârî*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beirut: Dâru İbn Kesîr, 1993), "Selem", 2 (No. 2125); Müslim b. Haccâc Ebû'l-Hüseyn el-Kuşeyrî Müslim, *el-Müsnedü's-Şahîhi'l-muhtaşar bi nakli'l-adli ilâ Rasûlillah sallallahu aleyhi ve sellem*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beirut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-'Arabî, ts), "Müsâkât", 127 (No. 1604); Ebû İsmâil Muhammed b. İsmâil Tirmizî, *es-Sünen*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1998), "Büyu", 70 (No. 1311); Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd el-Kazvîni İbn Mâce, *Sünenü İbn Mâce*, thk. Şuayb Arnaûd (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2009), "Ticâret", 59 (No.2280); Ebû Abdurrahmân Ahmed b. Şu'ayb en-Nesâî, *el-Müctebâ mine's-Sünen*, thk. 'Abdüfettâh Ebû Gûdde (Halep: Mektebetü'l-Maţbûâtî'l-İslâmiyye, 1986), "Büyu", 63 (No. 4616); Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Kâmil Karra el-Beleli - Şuayb Arnaûd (Beirut: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430), "Büyu", 57 (No. 3463).

⁷⁷ Bazıları için bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, thk. Mâhir Yâsîn el-Fâhl (Kuveyt: Şirketu Garrâs, 2004), 3/196; Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm es-San'ânî, *el-Muşannef*, thk. Hâbibü'r-Rahmân el-A'zamî (Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 1403), 11/8-4 (No. 14059-60); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/362 (No. 1868); Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân ed-Dârimî, *Sünen*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Suudi Arabistan: Dâru'l-Muğnî, 2000), 4/3/1682 (No. 2625); İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 4/479 (No. 22303); İbn Hibbân, *Sahîh*, 11/294 (No. 4925); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/130 (No. 11264-11265).

⁷⁸ Ebû Dâvûd, "Talak", 10 (No. 2197). Diğer kaynaklar için bk. Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/88 (No. 11139); Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer ed-Dârekuţnî, *Sünenü'd-Dârekuţnî* (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 2004), 5/105 (No. 4034-4036).

⁷⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 24/204 (No. 15462), 27/246 (No. 16695).

⁸⁰ Dârekuţnî, *Sünenü'd-Dârekuţnî*, 2/298 (No. 281); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/107 (No. 215).

⁸¹ İlgili rivayet ve muhakkikin açıklamaları için bk. Ahmed b. 'Alî el-Mevsilî Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, thk. Hüseyin Selîm Esed (Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1984), 3/211 (No. 1648).

⁸² 'Abdürrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, 11/7/35 (No. 12077).

İbn Kesîr'in ihtisas alanı olan kıraatle ilgili iki merfû rivayeti bulunmaktadır. Bunlardan birincisi Duhâ sûresine gelince tekbir getirilmesiyle ilgili hadistir.⁸³ Bu rivayette Hz. Peygamber Übey b. Ka'b'a Duhâ sûresine gelince tekbir getirmesini söylemiştir. Nitekim kıraat âlimlerinin çoğunluğu Duhâ ve Nâs sûreleri arasındaki bütün sûrelerin arkasından tekbirin sünnet olduğu görüşündedirler.⁸⁴ İkincisi ise Bakara sûresi 48. âyetteki muzâri fiilin ilk harfinin ye veya te okunmasıyla ilgili rivayettir.⁸⁵ İlgili rivayette Übey b. Ka'b Hz. Peygamber'in bu âyetteki لَا تَجْرِي نَفْسٌ عَنْ نَفْسٍ شَيْئًا وَلَا تُقْبَلُ مِنْهَا وَلَا يُرْحَدُ مِنْهَا عَذْلٌ شَمَاعَةٌ kısmındaki muzâri fiillerin ilk harflerini -te- ile, kısmındaki muzâri harfini ise -ye- ile okuttuğunu bildirmektedir. İbn Kesîr'den rivayet edilen merfû rivayetlerin toplamının yedi olduğu görülmektedir.

İbn Kesîr'den nakledilen rivayetler arasında birkaç mevkuf ve maktû rivayet de bulunmaktadır. Hz. Ömer'in başından geçen bir olayın anlatıldığı rivayet,⁸⁶ Abdullah b. Abbâs'ın bir fetvası⁸⁷ ve Abdullah b. Zübeyr'in bir âyetin tefsiriyle ilgili açıklaması mevkuf rivayetlerdir.⁸⁸ Maktû rivayetler ise Mücâhid'in bir sözü⁸⁹ ile bir fetvası⁹⁰ ve Ömer b. Abdülaziz'in sözünün geçtiği rivayettir.⁹¹

Muhammed b. Sa'd (ö. 230/845),⁹² Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) ve Nesâî, İbn Kesîr'i sika bir râvi olarak değerlendirmiş;⁹³ ayrıca İbn Sa'd hadislerinin sâlih olduğunu belirtmiştir.⁹⁴ İbn Hacer ise altıncı tabakadan ve sadûk olduğunu söylemiştir.⁹⁵ İbn Kesîr kıraat ilminde otorite olmasının yanında hadis ilmiyle de iştigal etmiş ve hadis rivayetinde bulunmuş; rivayetlerinin çok azı hadis kitaplarında yer alarak günümüze ulaşmıştır. Bu değerlendirmelerle onun hadis rivayetinde kendisinden hadis alınabilecek güvenilir bir kimse olduğu görülmektedir.

3. EBÛ İMRÂN ABDULLAH B. ÂMİR EL-YAHSUBÎ

Şam kıraat âlimi İbn Âmir'in ismi, Ebû İmrân Abdullah b. Âmir el-Yahsubî olup hicrî 8 veya 21 yılında Ürdün sınırları içinde bulunan Belkâ'da

⁸³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/344 (No. 5325); Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn el-Hüsevcirdî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2003), 3/425-427 (No. 1912, 1913).

⁸⁴ Saffet Köse, "Tekbir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2011), 40/343.

⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2/254 (No. 2916).

⁸⁶ Şâfiî, *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*, 2/229-230; Beyhakî, *es-Sünenü'l-kübrâ*, 5/335 (No. 10002).

⁸⁷ Ebû Dâvûd, "Talak", 10 (No. 2197); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 11/88 (No. 11139).

⁸⁸ Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, 1/259 (No. 111). Rivayeti İbn Zübeyr'den, İbn Kesîr rivayet etmiştir.

⁸⁹ 'Abdürrezzâk eş-Şan'ânî, *el-Muşannef*, 11/3/462 (No. 6235).

⁹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 2/388 (No. 10249).

⁹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 3/252 (No. 13946).

⁹² Ebû 'Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî', *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Şâdir, 1968), 5/484.

⁹³ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/469; Zehebî, *Siyer*, 5/319.

⁹⁴ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 5/484.

⁹⁵ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 318.

Ruhâb köyünde doğmuştur. Yahsubî nisbesiyle tanınan İbn Âmir'in birçok künyesi zikredilmişse de meşhur olanının Ebû İmrân olduğu belirtilmiştir. Dokuz yaşında Dimaşk'a gitmiş ve ölümüne kadar orada yaşamıştır. Belli bir süre Dimaşk kadılığı da yapan İbn Âmir 118 yılında Dimaşk'ta vefat etmiştir.⁹⁶

Kur'an ve kıraat ilminde İbn Âmir'in en çok faydalandığı hocası, Hz. Osman'dan Kur'an öğrenmiş olan Mugîre b. Ebû Şihâb el-Mahzûm'dir.⁹⁷ Kendisi de tâbiünden olan İbn Âmir'in, Ebû'd-Derdâ, Muâz b. Cebel, Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673) ve Vâsile b. Eska' (ö. 85/704 [?]) gibi sahâbîlerden okuduğu rivayet edilmiştir.⁹⁸ Zehebî'nin de belirttiği gibi muhtemelen bu sahâbîlerden Kur'an'ın hepsini değil bir kısım sûrelerini okumuştur.⁹⁹ Onun, Hz. Osman'ı Kur'an okurken dinlediği de rivayet edilmiştir.¹⁰⁰ İbn Âmir'den kardeşi Abdurrahman b. Âmir el-Yahsubî, Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî, Ca'fer b. Rebîa el-Mısırî, Rebîa b. Yezîd ve başkaları kıraat almışlardır.¹⁰¹

İbn Âmir kıraat ilmindeki uzmanlığı yanında hadisle de iştiğal etmiş ve birçok sahâbî ve tâbiîden rivayette bulunmuştur. O, Muâviye b. Ebû Süfyân, Fedâle b. Ubeyd (ö. 53/673), Nu'mân b. Beşîr (ö. 64/684), Vâsile b. Eska' ve Ebû Ümâme el-Bâhilî (ö. 86/705) gibi sahâbîlerden, Kays b. Hâris el-Ğâmidî ve Ebû İdrîs el-Havlânî (ö. 80/699) gibi tâbiîn âlimlerinden rivayette bulunmuştur.¹⁰² Ondand Abdurrahman b. Âmir el-Yahsubî, Rebîa b. Yezîd el-Kasîr, Yahyâ b. Hâris ez-Zimârî, Abdurrahman b. Yezîd b. Câbir, Abdullah b. el-'Alâ', Ca'fer b. Rebîa,¹⁰³ Muhammed b. Velîd ez-Zebîdî (ö. 148/765) ve başkaları hadis öğrenmiş ve nakletmişlerdir.¹⁰⁴

İbn Âmir'in *Kütüb-i Sitt'e*'de sadece Müslim'in *Sahîh*'i ve Tirmizî'nin *Sü-*

⁹⁶ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/186-188; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/423-425; Tayyar Altıkulaç, "İbn Âmir", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1999), 19/308.

⁹⁷ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/136; Abdülhamit Birışık, *Kıraat İlimi ve Tarihi* (Bursa: Emin Yay., 2018), 123.

⁹⁸ Zehebî, *Siyer*, 5/292; "a.mlf.", *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/124, 187; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/424.

⁹⁹ Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/124, 187.

¹⁰⁰ Zehebî, *Siyer*, 5/292; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/424.

¹⁰¹ İbn Mücâhid, *Kitâbü's-Seb'a*, 101; İbnü'l-Cezerî, *Ğâyetü'n-nihâye*, 1/425; Altıkulaç, "İbn Âmir", 19/309.

¹⁰² Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/144; Zehebî, *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr*, 1/188; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/274. Altıkulaç, "İbn Âmir", 19/309.

¹⁰³ Altıkulaç, İbn Âmir'den hadis rivayet edenler arasında Ca'fer b. Yezîd ismini zikreder. İbn Âmir'den kıraat okuyanlar arasında ise Ca'fer b. Rebîa'yı zikreder. Kanaatimizce ikisi de aynı kişidir. Nitekim İbn Âmir'den nakledenler arasında Ca'fer b. Yezîd isimli bir talebesine rastlanılmamıştır. Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/144; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/274. Altıkulaç, İbn Âmir'den hadis rivayet edenleri sayarken Ca'fer b. Rebîa'dan önce Rebîa b. Yezîd'i zikretmiştir. Muhtemelen talebeleri yazılırken Rebîa'nın babasının ismi Yezîd'i, yanlışlıkla Ca'fer'in babası olarak zikrederek karıştırmıştır. bk. Altıkulaç, "İbn Âmir", 19/309.

¹⁰⁴ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/144; Zehebî, *Siyer*, 5/292; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/274; Altıkulaç, "İbn Âmir", 19/309.

nen'inde birer rivayeti bulunmaktadır.¹⁰⁵ *Sahîhu Müslim*'deki rivayette İbn Âmir, Muâviye'yi şöyle derken iştmiştir: Çok hadis anlatmaktan sakının! Yalnız Ömer döneminde rivayet edilen hadis müstesna. Çünkü Ömer, İnsanları Allah'tan korkutuyordu. Ben Resûlullah'ı "Allah kimin iyiliğini isterse onu dinde derin anlayış sahibi kılar." buyururken iştimm. Yine Resûlullah'ı "Ben ancak hazinedarım. Her kime gönül hoşluğu ile bir şey veririm, onun bereketini görür. Her kime de istemesi ve aç gözlülüğü sebebiyle veririm, o kimse yiyip doymayan kimse gibidir." buyururken iştimm.¹⁰⁶ İbn Âmir'in tek isnadla naklettiği bu rivayette bir mevkuf ve iki tane de merfû hadis bulunmaktadır. *Sünen-i Tirmizi*'de geçen rivayeti İbn Âmir, Nu'mân b. Beşîr'den o da Hz. Âişe'den rivayet etmiştir. Bu rivayette Resûlullah Hz. Osman'a "Yâ Osman! Belki Allah sana bir gömlek giydirecektir. Şayet senden onu çıkarmanı isterlerse onlar için o gömleği çıkarma." buyurmuştur.¹⁰⁷ Bu hadiste Hz. Peygamber Allah'ın kendisine bildirmesiyle, Hz. Osman'ın ileride karşılaşılabileceği olumsuz olaylara karşı tavsiyede bulunmuştur.

Kütüb-i Sitte dışında bazı hadis kitaplarında da İbn Âmir'in rivayetlerinin bulunduğu görülmektedir. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde yedi merfû rivayet,¹⁰⁸ *Mustaḥrecü Ebî 'Avâne*'de bir merfû rivayet,¹⁰⁹ İbn Ebî Şeybe'nin *Muşannef*'inde bir merfû¹¹⁰ ve bir mevkuf rivayet,¹¹¹ Ebû Ya'lâ el-Mevsîlî'nin *Müsned*'inde bir merfû rivayet,¹¹² İbn Hibbân'ın *Sahîh*'inde bir merfû rivayet,¹¹³ Taberânî'nin *el-Mu'cemü'l-kebir*'inde 8 merfû rivayet,¹¹⁴ *Müsnedü's-Şâmiyyîn*'inde 3 merfû¹¹⁵ ve bir mevkuf rivayet¹¹⁶ ve İbnü'l-Mukrî'nin *Mu'cem*'inde iki merfû rivayet bulunmaktadır.¹¹⁷ Ayrıca İbn Âmir'in, tâbiünden Ebû Kebşe es-Selûli'ye soru sorması üzerine Ebû Kebşe'nin sahâbî

¹⁰⁵ Kıraat ve hadis ilimlerini bazı özellikleri açısından karşılaştırdığı makalesinde Mustafa Taş, Buhârî, Nesâî, Ebû Dâvûd ve İbn Mâce'nin İbn Âmir'den rivayetlerinin bulunduğunu ifade etmiştir. Fakat bunların eserlerinde onun rivayeti bulunmamaktadır. Bunların dışındaki *Kütüb-i Sitte* müelliflerinden Müslim ve Tirmizî'nin eserlerinde İbn Âmir'in rivayeti bulunmaktadır. Ayrıca Taş'ın kaynak olarak verdiği ilgili dipnottaki eserlerin hiçbirinde bahsettiği bilgi yer almamaktadır. Taş, muhtemelen başka bir âlimle ilgili bir bilgiyi karıştırmıştır. bk. Taş, "Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması", 48-49.

¹⁰⁶ Müslim, "Zekât, 98.

¹⁰⁷ Tirmizî, "Menâkıb", 19 (No. 3705). Tirmizî hadisin hasen garîb olduğunu söylemiştir. Rivayetin tahrîci için bk. Ömer Faruk Akpınar, *Hiz. Osman'ın Hadis Rivayetindeki Yeri* (İstanbul: Siyer Yay., 2020), 407-408.

¹⁰⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/93-94 (No. 16880), 94 (No. 16881), 115 (No. 16910), 116 (No. 16911-16912), 122 (No. 16921), 41/113 (No. 24566).

¹⁰⁹ Ebû 'Avâne, *Mustaḥrecü Ebî 'Avâne*, 4/506 (No. 7504).

¹¹⁰ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/405 (No. 32417).

¹¹¹ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 7/496 (No. 37514).

¹¹² Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 13/283 (No. 7354).

¹¹³ İbn Hibbân, *Sahîh*, 8/193 (No. 3401).

¹¹⁴ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/370 (No. 869), 371 (No. 870-873), 22/85 (No. 207), 304 (No. 771) 305 (No. 772).

¹¹⁵ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/452 (No. 799), 2/226 (No. 1234), 3/128 (No. 1933).

¹¹⁶ Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/453 (No. 800). Muâviye b. Ebû Süfyan'ın sözüdür.

¹¹⁷ İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bnî'l-Mukrî*, 354 (No. 1158-1159).

Sehl b. Hanzaliyye'den işittiği bir hadisi rivayet etmesine vesile olduğu görülmektedir.¹¹⁸

İbn Sa'd ve Zehebî, İbn Âmir'in rivayetlerinin az olduğunu bildirmişlerdir.¹¹⁹ Nitekim onların da söylediği gibi araştırma neticesinde rivayetlerinin fazla olmadığı görülmektedir. Ondan nakledilen merfû rivayetlerin metinlerine bakıldığında bazılarının tekrar olduğu ve tekrarsız rivayetlerinin sayısının altı olduğu ortaya çıkmaktadır. Onun rivayet ettiği hadisler meâlen şu şekildedir: "Allah kimin iyiliğini isterse onu dinde derin anlayış sahibi kılar",¹²⁰ "Ben ancak hazinedarım. Her kime gönül hoşluğu ile bir şey verirsem, onun bereketini görür. Her kime de istemesi ve aç gözlülüğü sebebiyle verirsem, o kimse yiyip doymayan kimse gibi olur.",¹²¹ Ümmetimden bir grup kıyamet kopuncaya kadar hak üzere olacaktır.",¹²² "Yâ Osman! Belki Allah sana bir gömlek giydirecektir. Şayet senden onu çıkarmanı isterlerse onlar için o gömleği çıkarma.",¹²³ "Aranızda beni gören ve benim sohbetime katılanlar olduğu müddetçe hayır üzeresiniz. Vallahi aranızda beni göreni gören ve bana arkadaşlık yapanlara arkadaşlık yapanlar olduğu müddetçe hayır üzere olmaya devam edersiniz."¹²⁴ Ümmetimden yetmiş bin kişi hesaba çekilmeden cennete girecek ve onlardan her bini yetmiş bin kişiye şefaatecektir."¹²⁵

Müellifler, zikredilen hadislerin çoğunu bir isnadla rivayet ederken, bazen iki metni bir isnadla¹²⁶ bazen de üç metni bir isnadla zikretmişlerdir.¹²⁷ Döneminin önde gelen âlimlerinden biri olan İbn Âmir'in naklettiği hadisler arasında, ilme teşvikle ilgili bir rivayetinin olduğu görülmektedir. Kiraatler şifahi veya yazılı rivayetlere dayanmaktadır. Bu sebeple elbette İbn Âmir'in de kiraatle ilgili rivayetleri vardır. Ancak, araştırdığımız eserlerde onun asıl uzmanlık alanı olan kiraatle ilgili herhangi bir rivayetinin olmadığı görülmektedir.

¹¹⁸ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 6/96 (No. 5620).

¹¹⁹ İbn Sa'd, *eş-Tabakâtü'l-kübrâ*, 7/449; Zehebî, *Siyer*, 5/292.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/93-94 (No. 16880), 115 (No.16910); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/371 (No. 871); İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bnî'l-Mukrî*, 354 (No. 1158).

¹²¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/116 (No. 16911), 122 (No. 16921); Ebû Ya'lâ, *Müsnedü Ebî Ya'lâ*, 13/340 (No. 7354); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/371 (No. 872-873); İbnü'l-Mukrî, *el-Mu'cemu li'bnî'l-Mukrî*, 354 (No. 1159).

¹²² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 28/94 (16881), 116 (No. 16912); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/371 (No. 870).

¹²³ Tirmizî, "Menâkıb", 19 (No. 3705); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 41/113 (No. 24566).

¹²⁴ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, 6/405 (No. 32417); Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/85 (No. 207); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 1/452 (No. 799).

¹²⁵ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 22/304 (No. 771), 305 (No. 772).

¹²⁶ Müslim, "Zekât", 98; Ebû 'Avâne, *Müstahrecü Ebî 'Avâne*, 4/506 (No. 7504); İbn Hibbân, *Sahîh*, 8/193-194 (No. 3401).

¹²⁷ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-kebir*, 19/370 (No. 869); Taberânî, *Müsnedü's-Şâmiyyîn*, 3/128-129 (No. 1933).

Hadis rivayeti konusunda İbn Âmir'i İclî¹²⁸ (ö. 261/875), Nesâî ve başkaları sika olarak değerlendirmiştir.¹²⁹ Ayrıca İbn Hibbân *es-Sikât* adlı eserinde onu zikrederken,¹³⁰ İbn Hacer de üçüncü tabakadan ve sika olduğunu bildirmiştir.¹³¹

Zikredilen bilgilerden anlaşıldığı gibi tâbiîn döneminin âlimlerden olan İbn Âmir, yaşadığı dönemin önemli bir ilim şehri ve başkent olan Dımaşk'ta yaşaması sebebiyle bazı sahâbîler ve tâbiînle görüşmüş, onlardan ilim öğrenmiş ve rivayette bulunmuştur. Rivayetleri bazı hadis kitaplarında yer almaktadır. Günümüze ulaşan eserlere bakıldığında fazla rivayeti olmamakla birlikte, hadis rivayeti konusunda cerh ve ta'dîl âlimlerinin verdikleri bilgilere göre güvenilir bir kişi olduğu ortaya çıkmaktadır.

SONUÇ

İslâmî ilimlerde ihtisaslaşma yaklaşık ikinci asırdan sonra ortaya çıkmaya başlamıştır. Bu sebeple ilk iki asırda yaşayan ilim ehli, İslâmî ilimler hakkında belli bir düzeyde bilgi sahibiydiler. Bu iki asırda yaşayan kıraat imamlarından Nâfi', İbn Kesîr ve İbn Âmir, ilim ehli tarafından kırâati seb'a imamlarının ilk üç imamı olarak kabul edilmiş ve onların bu ilimdeki otoritesi konusunda ittifak edilmiştir. Aynı zamanda yaşadıkları dönemde Nâfi', Hz. Peygamber'in yaşadığı şehir olan Medine'nin, İbn Kesîr Mekke'nin ve İbn Âmir de Şam'ın imamı kabul edilmiştir. Onlar kıraat ilminde otorite olmakla beraber rivayet asrında yaşayan ilim ehli olarak hadis ilmiyle de ilgilenmişler, hadis öğrenmişler ve hadis rivayetinde bulunmuşlardır. Rivayet ettikleri hadisler, hadis kitaplarında yer alarak günümüze kadar gelmiştir.

Etbâu't-tâbiîn neslinden olan Nâfi' Medine'nin kıraat imamı olup, onun kıraatini İmam Mâlik ve Ahmed b. Hanbel övmüştür. Rivayet ettiği hadisler *Kütüb-i Sitte* dışındaki hadis kitaplarında yer almaktadır. Tekrarsız rivayetlerinin otuz civarında olduğu ve rivayetlerinin çoğunun ahkâm konularıyla ilgili olduğu görülmektedir. İhtisas alanı olan kıraatle ilgili ise iki rivayeti bulunmaktadır. Ayrıca o, bazı hadisleri yazarak hadis nüshaları oluşturmuştur. Böylece o hem sözlü hem de yazılı olarak hadis ilmine hizmette bulunmuştur. Cerh ve ta'dîl âlimleri onun hakkında olumlu şahitlikte bulunarak hadiste güvenilir bir âlim olduğunu ifade etmişlerdir.

Mekke şehrinin kıraat âlimi olan İbn Kesîr ve Şam şehri kıraat âlimi olan İbn Âmir tâbiîn neslinden olup bazı sahâbîlerle görüşerek onlardan ve tâbiînden rivayette bulunmuşlardır. Her ikisinin de rivayeti az olup, rivayet-

¹²⁸ Ebü'l-Hasan Ahmed b. 'Abdullâh el-Kûfî el-İclî, *es-Sikât* (Medine: Dâru'l-Bâz, 1985), 2/39.

¹²⁹ Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl*, 15/145; Zehebî, *Siyer*, 5/292; İbn Hacer, *Tehzîbü't-Tehzîb*, 5/274.

¹³⁰ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 5/37.

¹³¹ İbn Hacer, *Takrîbü't-Tehzîb*, 309.

leri *Kütüb-i Sitte* ve bazı hadis kitaplarında bulunmaktadır. Cerh ve ta'dil âlimleri onların kendilerinden hadis alınabilecek güvenilir kimseler olduğunu bildirmişlerdir. Uzmanlık alanı kıraat olan İbn Kesîr'in, kıraatle ilgili rivayet ettiği iki hadis bulunurken, İbn Âmir'in ise kıraatle ilgili rivayeti bulunmamaktadır.

Kıraatle ilgili bazı farklı okuyuşlar hadis rivayetiyle nakledilmiş ve hadis kitaplarında yer almıştır. Kıraat imamları okuyuşlarını kendilerine nakledilen rivayetlere dayandırmışlardır. Nitekim Nâfi' ve İbn Kesîr'in naklettiği kıraatle ilgili rivayetlerin, kırâat-i aşere imamlarının bazıları tarafından okunduğu görülmektedir.

Medine, Mekke ve Şam gibi üç önemli ilim merkezinin imamları olan zikri geçen kıraat âlimleri, uzmanlık alanları kıraat olmakla birlikte hadisleri öğrenmiş ve öğretmişlerdir. Onların rivayet ettikleri hadisler yazılarak kitaplarda muhafaza edilmiştir. Bu sebeple onlar, hadislerin sonraki nesillere ulaşmasına katkı sağlayarak hadis ilmine hizmet etmişlerdir. Bu âlimler gibi hadis ilmine hizmeti geçmiş farklı branşlardaki ilim ehlinin tanınması ve çalışmalarının ortaya çıkarılmasının önemli olduğu düşünülmektedir. Yine bu tür araştırmaların interdisipliner çalışmaları teşvik edeceği ve ilimler arası araştırmalara da vesile olacağı izahatından varestedir.


KAYNAKÇA

- Abdürrezzâk eş-Şan'ânî, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm. *el-Muşannef*. thk. Hâbîbü'r-Rahmân el-A'zamî. Hindistan: el-Meclisü'l-İlmî, 2. Basım, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 50 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1420.
- Akpınar, Ömer Faruk. *Hiz. Osman'ın Hadis Rivayetindeki Yeri*. İstanbul: Siyer Yay., 2020.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Âmir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 19/308-310. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "İbn Kesîr, Ebû Ma'bed". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 20/131-132. İstanbul: TDV Yay., 1999.
- Altıkulaç, Tayyar. "Nâfi' b. Abdurrahmân". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/287-289. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî. *es-Sünenü'l-kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkadir 'Aâtâ. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424/2003.
- Beyhâkî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. 'Alî el-Hüsrevî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1423/2003.
- Birşık, Abdülhamit. *Kıraat İlmi ve Tarihi*. Bursa: Emin Yayınları, 2018.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *Şahîhu'l-Buhârî*. thk. Muştafa Dîb el-Bugâ. 6 Cilt. Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 3. Basım, 1414/1993.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl. *et-Târîhu'l-kebîr*. thk. Heyet. 8 Cilt. Haydarabad: Dâiratü'l-Me'ârifü'l-Osmâniyye, ts.
- Bulgurcu, Kahraman. "Bir Kıraat Âlimi ve Muhaddis Olarak Halef b. Hişâm". *Marife* 21/1 (2021), 439-458.
- Bulgurcu, Kahraman. "Übey b. Ka'b'ın Kıraat ve Hadis İlmindeki Yeri". *Amasya İlahiyat Dergisi* 20 (2023), 111-142. <https://doi.org/10.18498/amailad.1235685>
- Dârekuţnî, Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ömer b. Ahmed. *Sünenü'd-Dârekuţnî*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1424/2004.
- Dârimî, Ebû Muhammed 'Abdullah b. 'Abdurrahmân. *Sünen*. thk. Hüseyn Selîm Esed.


Suudi Arabistan: Dârü'l-Muğnî, 2000.

- Ebü Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'âş es-Sicistânî. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Kâmil Karra el-Belelî, Şuayb Arnaûd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1430.
- Ebü Ya'lâ, Aḥmed b. 'Alî el-Mevşilî. *Müsnedü Ebî Ya'lâ*. thk. Ḥüseyn Selîm Esed. 13 Cilt. Dımaşk: Dârü'l-Me'mûn li't-Türâs, 1404/1984.
- Ebü 'Avâne, Ya'kûb b. İshâk en-Nisâbüri. *Müstaḥrecü Ebî 'Avâne*. thk. Eymen b. 'Ârif ed-Dimeşki. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1419/1998.
- Güzel, Mehmet Emin. *İmam Mâlik'in Tefsir Anlayışı*. İstanbul: Kitap Dünyası Yay., 2023.
- Ḥâkim, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. 'Abdullâh en-Nisâbüri. *el-Müstedrek âle's-Şaḥîḥayn*. thk. Muştafâ 'Abdulkâdir 'Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990.
- Humeydî, Ebü Bekr Abdullah b. ez-Zübeyr b. İsâ el-Kureşî el-Humeydî. *Müsnedü'l-Humeydî*. thk. Ḥüseyn Selim Esed. 2 Cilt. Dımaşk: Dârü's-Sekâ, 1996.
- İbn Adî, Ebü Ahmed Abdullâh b. Adî el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Yahya Muhtâr Gazâvî. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1409.
- İbn Ebî Şeybe, Ebü Bekr b. Ebî Şeybe 'Abdullâh b. el-'Absî. *el-Kitâbü'l-muşannef fi'l-eḥâdiş ve'l-âşâr*. thk. Kemâl Yûsuf el-Ḥût. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Fethu'l-bârî bi şerḥi Şaḥîḥi'l-Buḥârî*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 13 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1379.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Takrîbü't-Tehzîb*. thk. Muhammed Avvâme. Suriye: Dârü'r-Reşîd, 1406.
- İbn Ḥacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Aḥmed b. 'Alî b. Muḥammed el-'Asḳalânî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, 1326/1908.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *Saḥîhu İbn Hibbân bi tertîbi ibn Balabân*. thk. Şuayb Arnaûd. 18 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1414.
- İbn Hibbân, Ebü Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî. *es-Şikât*. 9 Cilt. Hindistan: Dâiratü'l-Me'ârifil-'Osmâniyye, 1393/1973.
- İbn Mâce, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Yezîd el-Ḳazvîni. *Sünenü İbn Mâce*. thk. Şuayb Arnaûd vd. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'r-Risâleti'l-'Âlemiyye, 1430/2009.
- İbn Mücâhid, Aḥmed b. Mûsâ b. el-'Abbâs et-Temîmî Ebü Bekir el-Bağdâdî. *Kitâbü's-Seb'a fi'l-ḳirâ'ât*. thk. Şevkî Dayf. Mısır: Dârü'l-Ma'ârif, 1972.
- İbn Sa'd, Ebü 'Abdullâh Muḥammed b. Sa'd b. Menî'. *et-Ṭabaḳâtü'l-kübrâ*. thk. İḥsân Abbâs. 8 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1388/1968.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin b. Muhammed. *Gâyetü'n-nihâye fî tabakâti'l-kurrâ'*. thk. G. Bergstraesser. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351/1932.
- İbnü'l-Mukrî, Ebü Bekr Muḥammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşim el-İsfehânî. *Cüz'un fihi eḥâdişü Nâfi' b. Ebî Nu'aym*. thk. Ebü'l-Fazl el-Huveynî el-Âserî. Tanta: Dârü's-Sahâbe li't-Türâs, 1411.
- İbnü'l-Mukrî, Ebü Bekr Muḥammed b. İbrâhîm b. Alî b. Âşim el-İsfehânî. *el-Mu'cemu li'bni'l-Mukrî*. thk. Ebî 'Abdilḥamen 'Âdil b. Sa'd. Riyad: Şirketü'r-Riyâd, 1998.
- İclî, Ebü'l-Ḥasan Aḥmed b. 'Abdullâh el-Kûfî. *es-Şikât*. Medine: Dârü'l-Bâz, 1985.
- Köse, Saffet. "Tekbir". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 40/341-343. İstanbul: TDV Yay., 2011.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdurrahmân. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1980.
- Müslim, Müslim b. Haccâc Ebü'l-Ḥüseyn el-Kuşeyrî. *el-Müsnedü's-şahîḥi'l-muḥtaşar bi nakli'l-adli ani'l-adli ilâ Rasûlillah sallallâhu aleyhi ve sellem*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâ'i't-Turâşil-'Arabî, ts.
- Nesâî, Ebü 'Abdirrahmân Aḥmed b. Şu'ayb. *el-Müctebâ mine's-Sünen (es-Sünenüs-Suğrâ li'n-Nesâî)*. thk. 'Abdülfettâḥ Ebü Ğudde. 9 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Maḫbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1406/1986.
- Öztoprak, Sirâceddin. *Kur'an Kıraatı -Kıraatı Aşere*. İstanbul: Beyan Yay., 2. Basım, 2012.
- Savan, Mehmet. *İbnü'l-Cezerî'nin (v. 833/1429) Hadis İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

- Şâfiî, Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. İdrîs b. ‘Abbâs. *Müsnedü'l-İmâm eş-Şâfiî*. thk. Mâhir Yâsin el-Faḥl. 4 Cilt. Kuveyt: Şirketu Ğarrâs, 1425/2004.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ķâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu‘cemü'l-evsaf*. thk. Ṭâriḳ b. ‘İvaḏullâh b. Muḥammed, ‘Abdülmühsin b. İbrahim el-Ḥuseynî. 10 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ḥaremeyn, ts.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ķâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu‘cemü'l-kebir*. thk. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi. 25 Cilt. Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ķâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *el-Mu‘cemü's-sağîr* = er-Ravḏu'd-Dânî. thk. Muḥammed Şekûr Maḥmûd el-Ḥâc Emrîr. 2 Cilt. Beyrut; Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, 1405/1985.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ķâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *ed-Du‘â*. thk. Muṣṭafâ Abdulkâdir Aṭâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-‘İlmiyye, 1413.
- Ṭaberânî, Ebü'l-Ķâsım Süleymân b. Aḥmed b. Eyyûb. *Müsnedü's-Şâmiyyîn*. thk. Ḥamdî b. ‘Abdulmecîd es-Selefi. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1984.
- Taş, Mustafa. “Bazı Özellikleri Açısından Kıraat ve Hadis İlminin Karşılaştırılması”. *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/1 (2019), 29-60.
- Temmâm er-Râzî, Ebü'l-Ķâsım Temmâm b. Muḥammed el-Becelî ed-Dimeşķî. *el-Fevâid*. thk. Ḥamdî ‘Abdulmecîd es-Selefi. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1412.
- Tirmizî, Ebü ‘İsâ Muḥammed b. ‘İsâ. *es-Sünen*. thk. Beşşâr Avvâd Ma‘rûf. 6 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1998.
- Yerkazan, Hasan. “Büyük Kıraat Âlimi İbnü'l-Cezerî'nin Hadisçilik Yönü”. *Uluslararası İbnü'l-Cezerî Sempozyumu*. 781-797. Ankara: DİB Yayınları, 2021.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Aḥmed b. Osmân. *Mizânü'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. thk. Alî Muḥammed el-Becâvî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. Osmân. *Ma'rifetü'l-kurrâi'l-kibâr ale't-tabakâti ve'l-âsâr*. thk. Tayyar Altıkulaç. 4 Cilt. İstanbul: İSAM Yay., 1995.
- Zehebî, Ebü Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*. thk. Şuayb Arnaûd. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.


 **Yazar(lar) / Author(s):** Kahraman Bulgurcu.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



SAVAŞ VE BARIŞ AHLÂKI: DİNÎ METİNLER, ULUSLARARASI HUKUK VE SİVİL TOPLUM ÖRGÜTLERİ ZEMİNİNDE BİR YAKLAŞIM

Ethics of War And Peace: An Approach in the Matter of Religious Texts, International Law and Non-Governmental Organizations

Rıza KARABAĞ

Dr., İstiklal İlkokulu, Amasya, Türkiye  [ror.org/00jga9g46](https://orcid.org/00jga9g46)

Dr., İstiklal Primary School, Amasya, Türkiye

 rizakarabag@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0001-6163-7812>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 10.11.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 13.12.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Karabağ, Rıza. “Savaş ve Barış Ahlâkı: Dinî Metinler, Uluslararası Hukuk ve Sivil Toplum Örgütleri Zemininde Bir Yaklaşım”. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 483-513.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405315>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

SAVAŞ VE BARİŞ AHLÂKİ: DİNÎ METİNLER, ULUSLARARASI HUKUK VE SİVİL TOPLUM ÖRGÜTLERİ ZEMİNİNDE BİR YAKLAŞIM

Öz

Savaş ve barış olgusu, başlangıçtan günümüze insanlık tarihini şekillendiren önemli bir konudur. Dolayısıyla bu çalışma insanların, ulusların, niçin savaştıkları, mensuplarının çokluğu nedeniyle büyük dinlerin ve günümüz evrensel yaklaşımlarının savaşı önleme ve barışı sağlama hususundaki hukukî ve ahlâkî sınırlarının neler olduğu ve bu soru(n)lara barış eğitiminin çözüm sunabilme imkânlarını problem edinmiştir. Bu bağlamda teorik olarak savaşın meşruluğu, ahlâkî ölçüsü, barış yoluyla çözümü, çatışmalarda sivillerin hakkı, hukuku, kayıplarının engellenebilirliği; dinlerin özellikle İslâm'ın savaş, barış yaklaşımları, hukukî, ahlâkî, toplumsal sınırları; uyulacak kurallar açısından evrensel yaklaşımlar, çözüm arayışlarından barış hareketleri, barış eğitimi konuları sosyolojik bakış açısından literatür taraması yöntemiyle tartışılmıştır. Bu çalışmayla savaşın önlenmesi ve barışın sağlanması hususlarında çözüm önerilerinin sunulması amaçlanmaktadır. Araştırma sonuçlarında; dinlerin zorunlu durumlarda savaşa izin vermekle birlikte teşvikte bulunmadığı, teşvik, çağrı söylemlerinin dinlerin ilahi kaynağı yerine din temsilcilerinin dini anlama, algılama, yaşantı biçimlerini yansıttığı; arka planında farklı ekonomik, politik, sosyolojik saikleri meşrulaştırmak için dini araç olarak kullandıkları gibi bulgulara ulaşılmıştır. İslâm'ın tutumu; savaşı önleme ve savaş halinde hukukî, insanî değerleri öncelemedir. Uluslararası hukuk güçlü devletlerce şekillendirilmekte ve onların lehine işlemekte, şekfî bağlılık göstermekten öteye geçememektedir. Uluslararası sözleşmelerde/beyannamelerde, barış eylemlerinde kamuoyunun dikkati çekilse de emperyalist güçleri, silah üreticilerini engellemekte cılız kalmaktadır. Barışı sağlamaya yönelik ülkelerde akademik, içerikli ve sistemli barış eğitiminin örgün, yaygın eğitim kurumlarında verilmesinin ve yaygınlaştırılmasının dinlerin, özellikle İslâm'ın barış mesajlarının metotlu işlenmesinin önemli yöntem/imkân olabileceği anlaşılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din Sosyolojisi, Savaş-Barış, Barış Hareketleri, Savaş-Barış Ahlâkı, Barış Eğitimi.

Ethics of War And Peace: An Approach in the Matter of Religious Texts, International Law and Non-Governmental Organizations

Abstract

The phenomenon of war and peace is an important issue that has shaped human history. Accordingly, the study has taken on the problem of why people and nations fight and what the religions that have a great number of members, and the current universal approaches of these religions' judicial and ethical boundaries are, in terms of preventing wars and establishing peace, and besides, the possibility of peace education to solve these issues. In this regard, the theoretical legitimacy of war and moral extent of it, its resolution through peace, the rights of civilians in conflicts, the preventability of their losses; religions', especially Islam's, approach to war and peace, its legal, moral and social boundaries; universal approaches in terms of the rules to be followed, peace movements which is a solution seeking act, and peace education issues will be discussed from a sociological point of view using literature review method. The study also aims to offer solutions to prevent war and establish peace. In the results of the research; it is concluded that although religions allow war in compulsory situations, they do not encourage war, and that the incitement and call discourses reflect the religious understanding, perception and lifestyles of the representatives of religion instead of the divine source; and in the background, it is seen that they use religion as a tool to legitimize different economic, political and sociological motives. The attitude of Islam is

to prevent war; prioritizing legal and humane values in case of war. International law is shaped by powerful states and works in their favour, and cannot go beyond showing formal loyalty. Even though the public's attention is drawn to in international conventions, declarations and peace actions, they remain weak and ineffective in preventing the imperialist powers and arms manufacturers. It is understood that in the countries which tend to establish peace, the dissemination of peace education with an academic system in formal and non-formal education institutions, and the methodical processing of the peace messages of religions, especially Islam, may be an important method and opportunity.

Keywords: Sociology of Religion, War-Peace, Peace Movements, War-Peace Ethics, Peace Education.

GİRİŞ

Savaş, insan medeniyetinin tarihi kadar eski ve toplumlar üzerinde mutlak etkiye sahip bir olgudur. Şiddetin, savaşın, Hz. Âdem'in oğulları Hâbil ile Kâbil'in çatışmasıyla başladığı, sayısının yaklaşık 14 bine kadar çıktığı, insanoğlunun takriben 6 bin yıldır örgütlü, planlı şekilde birbirleriyle çatıştıkları araştırmalarla belirlenmiştir. Dolayısıyla insanoğlunun neredeyse savaşız gününün olmadığı anlaşılmaktadır.¹ Ayrıca savaşların sayısının hızla yükseldiği, savaş sonucu ölümlerin MÖ 3000'den beri %73'ünden fazlasının sadece 20. yüzyılda gerçekleştiği, 16. yüzyıldan 20. yüzyıla kadar 40 milyon, yalnızca 20. yüzyılda 108 milyon insanın kaybedildiği araştırmalara yansımıştır.² İkinci Dünya Savaşı'ndan günümüze gerçekleşen savaşlarda ölenlerin %70'ini siviller oluştururken, bu rakam günümüzde %90'lara çıkmıştır.³ Savaş hukuku ilkeleriyle sınırlandırılmasına rağmen bu rakamların Filistin-Gazze, Afganistan, Irak, Suriye,⁴ Ukrayna⁵ gibi yerlerdeki savaşlarda verilen sivil kayıplarla birlikte, korkunç boyutlara ulaştığı söylenebilir. Akabinde savaşın sebebiyet verdiği uluslararası boyuttaki göçün,

¹ Bülent Daver, "Savaş ve Barış Üzerine", *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 3/10 (1992), 181.

² Mustafa Köylü, "Barış Eğitimi ve İslâm", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yay., 2014), 203-204.

³ Gülgün Tuna, *Yeni Güvenlik* (Ankara: Nobel Yayınları, 2003), 177.

⁴ Savaşın başladığı 15.03.2011'den 15.03.2021'e kadar on yıllık süreçte, 600 bin kişinin öldüğü, 6,5 milyondan fazlasının yurt içinde yerinden edildiği, 5,6 milyondan çok sığınmacının Suriye'den kaçtığı, bunun 3,6 milyonunun Türkiye'de yaşadığı belirtilmektedir. British Broadcasting Corporation News/Türkçe (BBC), "Suriye'de Savaşın 10 Yılında 10 Kritik Dönüm Noktası" (Erişim 08 Nisan 2022). Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Yüksek Komiserliğinin raporunda, Suriye'de on yıldır süren iç savaşta sivil kayıpların sayımının 2014'te askıya alındığı durumundaki sivil ölümlerinde son rakamın 191 bin olduğu, ancak kayıtlı rakamın 350 bini bulunduğu vurgulanmaktadır. Ülke içerisindeyse çatışmalar nedeniyle 6.8 milyondan fazlasının göçmek zorunda kaldığı, yaklaşık 4 milyonun Türkiye'ye sığındığı, ülke nüfusunun yarısını (13,5 milyon) evlerinden ettiği belirtilmektedir. Voice of America Türkçe (VOA), "BM: 'Suriye İç Savaşı'nda 350 Bin Sivil Öldü.'" (Erişim 08 Nisan 2022).

⁵ Birleşmiş Milletler (BM), Ukrayna-Rusya çatışmasında Ukrayna'da en düşük 1611 sivilin kaybedildiğini, 2 bin 227 vatandaşın yaralandığını, yaklaşık 4 milyon 319 bin kişinin mülteci durumuna düştüğünü bildirmektedir. Anadolu Ajansı (AA), "BM: Ukrayna'da En Az 1611 Sivil Öldü, 4 Milyon 319 Bin 494 Kişi Komşu Ülkelere Geçti." (Erişim 08 Nisan 2022).

sığınmacı sorununun, göç yollarındaki kayıpların ve “Aylan bebek” gibi trajedilerin çaresizce seyredildiği de eklenebilir.

Yaşanan trajedilere rağmen savunma harcamaları ve yatırımları inanılmaz boyutlara yükselmiştir. Zira 1993’te yalnızca gelişmiş ülkeler, askeri harcamalara iki milyar bireyin yıllık gelirine eşit tutarda kaynak ayırmıştır. Günümüzde ülkelerin gayri safi milli hasılasının yaklaşık %5-6’sını silahlanmaya harcadığı bilinmektedir. Bu ülkeler genellikle, insani ihtiyaçları karşılamakta zorlanan; nüfusunun çoğunluğunu Müslümanların oluşturduğu ülkelerdir.⁶

Yukarıda belirtilen şiddet, savaş, yıkım, talan, ölüm, katliam, göç ve mülteci sorunu gibi yaşanan trajediler nedeniyle araştırmanın temel problemi şöyle ifade edilebilir: İnsanlar, uluslar, imparatorluklar niçin birbirleriyle savaşıyorlar? Müntesiplerinin çokluğu sebebiyle büyük dinlerin ve günümüz evrensel yaklaşımlarının savaşı önleme, barışı sağlama hususundaki hukukî ve ahlâkî sınırları nelerdir? Bu soru(n)lara barış eğitimi çözüm sunabilir mi? Bu temel probleme bağlı olarak araştırmanın alt problemleri şöyle sıralanabilir: 1) Savaşlarda, savaşmayan (çocuk-yaşlı-kadın gibi) sivil kayıplar engellenemez mi? Bunun bir hakkı hukuku, ahlâkî ölçüsü, sınırı var mı? 2) Aradaki uyuşmazlıklar barış yoluyla çözülemez mi? 3-a) İslâm hangi sebeplerle barışı teşvik etmektedir? b) Savaşı meşru kılmasının arkasındaki nedenler nelerdir? c) Savaş ahlâkî ve savaşta uyulacak kurallar konusundaki prensipleri nelerdir? 4) Barış hareketleri ve bu hareketler savaşı engelleme ve barışı sağlama yönünde ne derece etkindirler? Çalışmada, söz konusu soru(n)lara çözüm aramak ve cevaplar bulmak amacıyla konu sosyolojik bakış açısından tartışılacaktır.

Büyük dinlerin savaş ve barışa yaklaşımları; İslâm’ın barışa teşviki, savaş ahlâkî, savaşta uyulacak kuralları ve savaşı meşru kılan sebepleri; savaşın ve barışın hukukî ve ahlâkî sınırları, savaşta uyulacak kurallar açısından günümüz evrensel yaklaşımları, barış hareketleri ve barış eğitimi konuları ile sınırlanan araştırma ilerleyen bölümlerde söz konusu konular zemininde irdelenmeye çalışılacaktır.

Araştırma, savaş ve barış olgularına yönelik alanyazın bilgilerini toplayarak bütünleştirmeyi kapsayan literatür taraması çalışmasıdır.⁷ Bilgi ve yorumların sunumunda çoklu referans tekniği seçilmiştir.⁸

Yukarıda ifade edilen savaş, göç, mülteci sorunu gibi trajediler yaşanmasına rağmen savunma harcamaları inanılmaz boyutlarda sürmektedir.

⁶ Köylü, “Barış Eğitimi ve İslâm”, 204.

⁷ Arlene Fink, *Conducting Research Literature Reviews: From Paper to the Internet, Second edition. Thousand Oaks* (California: Sage, 2005), 3; Ali Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma* (Ankara: Pagem A Yayınları, 2005), 55-60.

⁸ Balcı, *Sosyal Bilimlerde Araştırma*, 61.

Şimdi bile Suriye, Ukrayna, Filistin-Gazze gibi çeşitli coğrafyalarda birçok savaş yapılmaktadır. Hal böyleyken bu konuda alanyazında yapılan çalışmaların konuyu gündemde tutmakta ve çözüm önerileri sunmakta ne kadar yeterli ve etkili olduğu tartışılabilir. Dolayısıyla çalışma, söz konusu hassasiyetlerden yola çıkarak konuyu incelemeyi elzem görmekte, böylece alanyazına katkı yapmayı amaçlamaktadır. Araştırmanın kavramsal, kuramsal zemine oturtulması açısından konunun sosyal teoride nasıl ele alındığının temellendirilmesi gerekmektedir.

1. SOSYAL TEORİDE SAVAŞ VE BARIŞ YAKLAŞIMLARINA KISA BİR BAKIŞ

Şiddet, savaş konusunda sosyal düşüncenin doğuşunun ilk dönemleri sayılan 19. yüzyıl sonları 20. yüzyıl başlarında; militarist sosyal düşüncenin de (Bazı açılardan direk sosyolojik düşünce ile ilişkilendirilmiyor) egemen olduğu dönemde, sosyal düşüncenin ve kurucu isimler Durkheim, Marks ve Weber'in genellikle pasif kaldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla zamanın militarist teorilerinin tarihi bağlamı içerisinde sosyal düşünceyi temsilen Kurucu İsimlerin yaklaşımları⁹ önemli görülmüştür.

Durkheim, şiddet, savaş konusunda dayanışma teorisi bağlamında kutsal üçlünün en pasifistiydi. Savaşı kaybolmaya mahkûm tarihi kalıntı ve sapma/anomi olarak yorumlamıştır. Endüstriyel gelişmelerin barışı gerektirdiği; savaşların, toplumun sosyal ve ahlâkî entegrasyonunu güçlendirerek bencil, amaçsız intihar oranlarını düşürdüğü, dolayısıyla savaş, intihar oranlarının ters orantılı olduğu sonucuna ulaşmıştır. Birinci Dünya Savaşının, toplumsal karmaşa, patolojik vaka hali olduğunu belirterek, durumu Alman militarist savaş zihniyetine atfetmiştir. Özetle Durkheim'de şiddet görece marjinaldir. Savaş, grup dayanışmasının işleyişiyle bağlantılıdır.¹⁰

Marks şiddeti, sınıf çatışması açısından incelemiştir. O şiddeti, savaş-taki öldürücü şiddet değil, el konulup mülkün yeniden dağıtılması (Şiddetin dili metaforik, örneğin sınıf savaşı veya ucuz fiyatlar) anlamında veya komünist düzenin gelişini hızlandıran süreçler bağlamında kullanmıştır. Toplumsal değişme mekanizması olarak gördüğü şiddeti, devrim ayaklanmasında kapitalist devletin ve burjuvazinin gaddarlığına tepki, devrimci davanın ilerlemesini engellemesine çözüm olarak proletaryanın kendini savunma öfkesi ve şiddetiyle ilişkilendirmiş, sınırlandırmış, meşrulaştırmış ve

⁹ Sınısı Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, çev. Suzan Sarı (Ankara: Hece Yay., 2018), 35-39.

¹⁰ Emile Durkheim, *Socialism and Saint-Simon* (London: Routledge and Kegan Paul, 1959), 130; Emile Durkheim, *L'Allemagne au dessus de tout, La mentalité allemande et la guerre* (Paris: Armand Collin, 1915), 11-15, 20, 26-29; Emile Durkheim, *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*, çev. Özer Ozankaya (İstanbul: Cem Yay., 2013), 18-181; Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, 40-42, 53; Emile Durkheim, *İntihar*, çev. Z. Zühre İlkelen (İstanbul: Pozitif Yay., 2013), 198-201, 371, 387-390, 407.

haklı görmüştür. Özetle Marks şiddeti, savaşı, tarihteki toplumsal dönüşümlerin dinamosu, modernitede devlet gücünün aracı ve kapitalist ekonomik yapının aygıtı olarak görmüştür.¹¹

Weber'de savaş, toplumsal değişimin önemli kaynağı; şiddet, devletin varlığının amacı ve siyasetin araçlarından biridir. O, Batı rasyonalizminin ve bürokratik kurumlarının gelişiminin temelini askeri disipline, savaşmaya dayandırmıştır. Savaşın ilk şeklinin, "Tanrı adına, kutsala yapılan saldırıyı engellemeyi" amaçlayan "kutsal savaş" olduğunu; tek tanrılı dinlerin belirmesiyle bireye kolektif statü üstünlüğü kazanarak yaygınlaştığını belirtmiştir. Savaşın, toplumsal eylem türleriyle birlikte rutinleştiğini, araçsallaştığını ve bürokratikleştiğini söylemiştir. Modern savaşta askeri uygulamaların, ilkelerin ussallaşmasıyla orduların etkin bürokratik savaş makinesine dönüştüğünü belirtmiştir. Sonuçta Durkheim şiddeti, savaşı, dayanışmasının alternatif "pasifist" mekanizmalarında değerlendirirken; Weber ve Marks, toplumsal değişimin araçları olarak yorumlamıştır. *Kurucu babalar* tam anlamıyla olgunlaşmış savaş teorisi geliştirmemiş olsa da katkıları vazgeçilmezdir.¹²

Klasik toplumsal düşüncede, kapsamlı ve birbirinden farklı yaklaşımları (Alman savaş yanlısı devletçiliği, sosyolojik liberteryanizmi, Avustro-Amerikan grup mücadelesi paradigması, İtalyan elit teori...) içeren militarist gelenek vardır. Örnekliği açısından bu yaklaşımları da karakterize eden Alman klasik toplumsal düşüncede savaş yanlısı geleneği betimlemek önemlidir. Heinrich Von Treitsch, Otto Hintze, Carl Schmitt gibi Alman entelektüellerinin yaklaşımının genel karakterinde, devletler yalnızca savaş yoluyla oluşur. Devlet, sınırları içinde adalete, hudutları dışında savaşa başvuran ve varlığını çatışma yoluyla şekillendiren mutlak otoritedir. Georges Sorel ve Georg Şimmel yaklaşımında şiddet, toplumsal, ontolojik zorunluluk olarak tanımlanır. Savaşma deneyimi, güçlü dinamolar ve toplumsal değişim-dönüşüm başlatıcılar olarak görülür.¹³

Yirminci yüzyılda yaşanan iki dünya savaşı, sosyolojik düşüncede si-

¹¹ Karl Marx - Friedrich Engels, *Komünist Manifesto*, çev. Nail Satlıgan - Tektaş Ağaoğlu (İstanbul: Yordam Yay., 2014), 44, 47-64, 88-91, 108; Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, 42-46; Karl Marx, *Fransa'da İç Savaş*, çev. Erkin Özalp (İstanbul: Yordam Yay., 2016), 80, 118, 126, 151-152, 175-176.

¹² Max Weber, *Economy and Society*, ed. Guenther Roth - Claus Wittich Berkeley (Los Angeles - London: University of California Press, 1968), 1152, 1155-1156; Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı (İstanbul: Yarı Yay., 2012), 94, 105, 108-110; Max Weber, *Sosyoloji Yazıları*, çev. Taha Varla (İstanbul: İletişim Yay., 2004), 224-225; 131-132, 191-192, 426; Max Weber, *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*, çev. Vefa S. Öğütle (İstanbul: Küre Yay., 2012), 204-205; Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, 49-51; Bryan Turner, *Max Weber ve İslam*, çev. Yasin Aktay - Mehmet M. Şahin (İstanbul: Vadi Yay., 2019), 20-22.

¹³ Treitschke; *His Doctrine of German Destiny and of International Relations Together With A Study Of His Life And Work by Adolf Hausrath* (New York and London: The Knickerbocker Press, 1914), 21-31; Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, 52-54, 73.

linmez izler bırakmıştır. Bu izlerin etkileri: Klasik sosyal düşüncenin savaş yanlısı geleneğinin, içten bir reddedişle veya toplumsal bilinçdışı baskılama yoluyla pasivize edilmesinde görülmektedir. Sosyolojik düşüncenin de genellikle statü, endüstrileşme, dinî değerlerdeki dönüşüm gibi konulara yönelmesiyle çağdaş sosyoloji konuyu görmezden gelme eğilimini yansıtmıştır. Durkheim, Marks ve Weber'in ise daha pasif/anti-militarist olması bu eğilime destek vermiştir. Ancak günümüzde de savaşın yerküreden kaybolmadığı müşâhede edilmektedir. Sözelimi soğuk savaş, sayısız üçüncü dünya vekâlet savaşlarını başlatmıştır. Günümüzdeki Afganistan, Bosna, Arakan, İran-İrak, Körfez, Suriye, Ukrayna-Rusya Filistin/Gazze-İsrail/Destekçileri çatışması gibi savaşların ve örgütlü terörün olduğu, dolayısıyla savaşmanın tüm dünyayı sardığı görülmüştür. Bu bağlamda 1980'lerden günümüze savaş konusuna eğilme, tarihi, çağdaş ve politik sosyologlar (Giddens, Tilly, Mann, Hall vb.)¹⁴ tarafından başlatılmıştır.

Farklı bölgelerde çeşitli türlerine rastlanılan şiddetin, menşeinin insan unsuruna dayanması nedeniyle dinî yapılardan tecrit edilemeyeceği açıktır. Bu bağlamda şiddet ve din arasındaki münasebetin boyutunu belirlemenin önemi anlaşılabilir. Dinlerin genelinin temel amacının yeryüzünde barışı hâkim kılmak olmasına rağmen, pratikte bu gayelerine hangi seviyede ulaştıkları müzakere konusudur. Zira toplumda barışı kurmanın karşısında başlıca engel olan nefret, şiddet ve savaşlar, insanoğlunun müşterek kâbusu olmakta ve “yaşam biçimi” halini almaktadır. Ayrıca savaşların “kutsal” olarak vasıflandırılmasıyla dinî sahaya çekildiği belirtilmektedir. Savaşların teolojik mi veya antropolojik mi sayılacağı konusunda bazı sorgulamaların da devam ettiği görülmektedir.¹⁵ Dolayısıyla dünya dinlerinde savaş ve barış konusunun nasıl yer aldığını irdelemek önem arz etmektedir.

2. BÜYÜK DİNLERDE SAVAŞ VE BARIŞ OLGUSUNA KISA BİR BAKIŞ

Sayırsız inanç sistemi, insanlığı kuşatan şiddetin sebebini metafizik zeminde anlatmaya, teolojik perspektiften hareketle şiddete açıklama getirmeye çalışmaktadır. Politeist, düalist sistemler, tanrı anlayışları zemininde şiddeti kötü mizaçlı tanrıların eylemi olarak yorumlamakta; şiddetten ve tesirinden kurtulmanın yolunun kötü mizaçlı tanrıların korumasına sığınmaktan geçtiğini belirtmektedir.¹⁶ Tarihi süreçte, din mensubu olmayanların yanında bazı din mensuplarının bir açıdan şiddetin öznesi veya nesnesi oldukları bilinmektedir. İncelendiğinde büyük dinlerde de durumun çok da farklı olmadığı görülebilir.

Hinduizm'de savaş, barış konusu önemli yer tutmaktadır. Sözelimi

¹⁴ İlgili Sosyologlar ve teorileri hakkında bk. Malesevic, *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*, 77 vd.

¹⁵ Kadir Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi* (Ankara: Sarkaç Yay., 2010), 1-16; Şinasi Gündüz, “Din ve Şiddet Paradoksu”, *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 9.

¹⁶ Gündüz, “Din ve Şiddet”, 11.

“ahimsa” prensibinde savaşlar uygun görülmemektedir. Fakat Hindu tarihinde sayısız savaşların yapıldığı görülebilir. Gandi’nin öğretilerinde, şiddet anlamında söylenildiği kadar pasiflik görülmemektedir. Savunma, Dharma’yı koruma gibi gerekçelerle savaşa izin verildiği belirtilmektedir.¹⁷ Hinduizm’in İndra’sı savaş tanrısıdır. Şiva intikamcı ve kılıcı olan yok edici tanrıdır.¹⁸

Yahudilik, sırf dünyayı hedefleyen, hedeflerine İsrailoğullarıyla ulaşmayı amaçlayan dindir. Amaçları doğrultusunda her çeşit şiddeti mubah saymaktadır. Fakat “barış” kavramı dinî metinlerde 63 yerde geçmektedir. Eski Ahit’te sevgi vasıflarıyla sunulan Tanrı, haksızlıkla bir kişiyi dahi öldürmeyi yasaklamaktadır. Yeşeya’da, barış ve adalet sağlandığında doğacak netice şöyle betimlenmektedir: “...Kurtla kuzu bir arada yaşayacak, ... genç aslan ve besili sığır yan yana duracak, onları küçük bir çocuk güdecek”.¹⁹ Örneklerden Yahudiliğin merhameti önceleyen, barışa ve sevgiye değer veren din; Tanrısının affedici, sevgi dolu olduğu anlaşılmaktadır.²⁰

Din ve şiddet ilişkisini araştıranlar, Yahudiliğin “vaat edilmiş toprak” ve “seçilmiş millet” zihniyeti zemininde, şiddet düzleminde kurulmuş din ve geleneğinin başlangıcından beri savaş olaylarıyla dolu olduğunu, savaşın Tanrı tarafından kutsandığına inanıldığını tespit etmiştir. Eski Ahitte şiddet kavramı yaklaşık 65, kılıç kelimesi 294, savaş kelimesi 658 kez zikredilmektedir. Zira Tanrı’nın insanları, hayvanları yeryüzünden silip atacağını belirtmesi, zina yapanın yakılması/öldürülmesi, şirk koşanın recmedilmesi gibi konularla dolu dinsel metinleri, Hz. Mûsâ ve yerine geçen Yeşu, Yeremya, Dâvûd gibi peygamberlerin şiddetle ilişkileri örnek gösterilebilir.²¹ Tevrat’ta, Tanrı’nın savaşlara ordunun başında katılarak rehberlik ettiği görülmektedir.²² Din adamları savaşta askerleri kıskırtmıştır.²³ Görüldüğü gibi dinsel metinler ve tarihsel olaylar Yahudilikte Kutsal Savaş olgusunu kanıtlamaktadır.

Hristiyanlık, sevgi ve barışı yaymada üst noktada görülmektedir. Zira Hristiyanlığın ortaya çıktığı asırlarda pasif ve mistik görünüm sergilenerek, kurtuluşun sadece ahirette olacağı vurgulanmıştır. Yeni Ahit’te: “...Sağ yanağınıza bir tokat atana öbür yanağınızı da çevirin”,²⁴ “...düşmanlarınızı

¹⁷ Mustafa Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak* (İstanbul: Dem Yay., 2012), 43.

¹⁸ Baki Adam - Mehmet Katar, *Dinler Tarihi* (Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1999), 100; Gündüz, “Din ve Şiddet”, 10.

¹⁹ *Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil* (İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yay., 2002), Yşa.11:6.

²⁰ Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış*, 95-102; Gündüz, “Din ve Şiddet”, 23; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 129-130.

²¹ Çık.15:3-17, 16:3; Samuel.4:1-11; Mika.4:13.

²² Çık.14:13-14; Çık.15:3; Çık.17:16.

²³ Yşu.6:1-26.

²⁴ Mat.5:39.

sevin..."²⁵ şeklindeki pasajlar, Hristiyanlığın barış dini olarak tebliğ edilmesinde etkili olmuştur.²⁶

Hristiyanlığın barışçı Tanrısı tarihi süreçte, koşullar çerçevesinde savaşçı Tanrı niteliğine dönüşmüştür. Örneğin Yeni Ahit'te şiddet pasajlarının çokluğu, vahiy bölümünün sanki çatışma alanını sahnelediği, uhrevî ve dünyevî intikam ve şiddet içerdiği görülebilir. Üstelik İsa'nın İncil'de, "*Kılıç çekenlerin hepsi kılıçla ölecek*",²⁷ gibi şiddet ifadeleri bulunmaktadır.²⁸

Hristiyanlığın, Bizans İmparatorluğunun resmi dini olmasıyla birlikte barış eğilimli olma zihniyetinde önemli değişikliğin olduğu görülmektedir. Zira Hristiyanlık tarihinde diri diri yakma, "asli günah" doktrinindeki vahşet gibi şiddet içeren süreçler yaşanmış; engizisyon mahkemeleri oluşturulmuş, savaşanlar kutsanarak Haçlı Seferleri gerçekleştirilmiştir. Ayrıca 12-13. asırdaki Haçlı Seferleriyle "kâfir" saydıkları Müslümanları Kudüs'ten çıkarma teşebbüsleri, İspanya'da Müslüman ve Yahudilerin soykırımı, Latin Amerika, Afrika ve Avustralya'nın Hristiyan yapılması gibi durumlar Hristiyanların tarihte gerçekleştirdiği şiddetin yalnızca bir kaçıdır. Günümüzde "Misyon Stratejisi", "Hristiyan Şövalyelik Ruhü", "İsa'nın Hristiyan Askerleri", "Evanjelik Haçlı Seferleri" gibi oluşturulan eğilimler, dinin militarist yönünü ispatlamaktadır. Gelecekteki Armagedon Savaşı'nda, Tanrının meleklerle şiddeti emredeceği; İsa Mesih'in ise dünyaya inerek Hristiyan olmayanları ateş gölüne diri diri atacağı belirtilmektedir. Evanjelikler bir an önce bu savaşın gerçekleşmesini beklemektedirler.²⁹ Gerçekleşmesini çabuklaştırmak için şiddet hadiselerine ortam oluşturma teşebbüsü yapanların olduğu, bugün Ortadoğu'da gerçekleştirilen şiddet ve kırımlara mali ve politik destek bulma teşebbüslerinin altında bu anlayışın yattığı söylenebilir.

İslâmî savaş ve barış etikleri Kur'an'dan beslenmektedir. İslâm, barışçı olağan, daimî durum sayar. Savaş doğrusu kötü, ancak zaruret icabı başvurulan geçici haldir. Uyuşmazlıkların giderilmesinde savaş öncesi ve anında barış yollarına başvurmakta özenli davranılmalıdır.³⁰ İslâm'da barış sağlayan antlaşmaları gerçekleştirmek özendirilmiştir. Dolayısıyla temel gaye savaş değil, barış ve selâmettir.³¹

²⁵ Mat.5:44.

²⁶ Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış*, 135-139; Gündüz, "Din ve Şiddet", 23; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 161-163.

²⁷ Mat.26:52.

²⁸ Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış*, 148-151; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 162-163.

²⁹ Albayrak, *Semavi Dinlerde Barış*, 140-147, 172-175; Gündüz, "Din ve Şiddet", 11, 22, 24, 27.

³⁰ Ahmet Özel, *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı* (İstanbul: İz Yay., 1998), 143; (HRH Prince) Ghazi bin Muhammad, "The Conditions Necessary for Just War in the Holy Qur'an", *War And Peace In Islam The Uses and Abuses of Jihad*, ed. HRH Prince Ghazi bin Muhammad vd. (Jordan: National Press, 2013), 425-426.

³¹ Veli Sırım, *Evrensel Barış* (İstanbul: TÜRDAV Yay., 1999), 15; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstılahları* (İstanbul: Bilmen Yay., 1976), 4/248.

İslâmî anlayışta, yaratıkların en onurlusu insanoğludur.³² Dolayısıyla Kur'an'da insan yaşamına saygı, koruma (Haksızla bir cana kıyanı bütün insanlığı öldürmek olarak nitelemesi³³) emredilen başat ilkedir. Kur'an, bazı durumlarda savaşa da izin vermektedir. Örneğin Kur'an'da, insanoğlunun yaşamını sürdürmesi, ahlâkî, dinî hayatın korunması, masumların baskı ve zulümlerden esirgenmesi gibi gerekçelerle savaşa izin verilmiştir.³⁴

Savaş ve barış hususundaki âyetlerden birkaçı şu tabloyu sergiler: İslâm, asla kırıma, zorunda kalınmadığı (savunma niteliği olmayan) durumlarda öldürmeye izin vermez. Zira Kur'an'da, "*Sizinle savaşanlara karşı Allah yolunda siz de savaşın. Ancak aşırı gitmeyin...*"³⁵ buyurulmaktadır. Kur'an kaos (cahiliye) döneminde insanlara hasımlarıyla alâkalı sınırlar getirmekte, savaşın her durumu meşru kılmadığını, haksız saldırı yapılmamasını söylemektedir. Savaş açan durumda olmayıp, Müslümanlara savaş açanlara kendilerini savunabileceğini açıklamaktadır.³⁶ Dolayısıyla Kuran'ın bütünlüğü açısından incelendiğinde savaşla ilgili âyetlerin Müslümanlara savaş açanlarla ilgili olduğu anlaşılabilir.³⁷

Savaş ahlâkı yönünden savaşın başlatılma koşullarının yanında, nasıl sürdürüleceği de (Jus in bello) mühimdir. Kuran, yukarıda zikredilen³⁸ âyetinde savaşın sürdürülmesinde dikkat edilmesi gereken hususlarda; savaş açanlara karşı savaşa izni verirken, aşırıya kaçılmasına, her yolun mübahlığına izin vermemektedir. Bu konuda John Kelsay, İslâmî geleneğin görüşünü şöyle belirtmektedir: Meşru otoritenin savaş kararını haklı nedenle/hükme dayandırarak vermesi; hukuka uygunluğu, adaletsizliğin önlenmesi, barışın sağlanması amacıyla yapılan savaş, haklı savaş ölçülerine uygun sayılmaktadır.³⁹ Savaş sürecinde savaşmayanlara veya savaşa güç yetiremeyenlere (kadın, yaşlı, çocuk, engelliler vb.) dokunma,⁴⁰ din farklılığı [*"Dinde zorlama yoktur..."*]⁴¹ savaş sebebi olarak caiz görülmemektedir. Kur'an'ın savaşın sürdürülmesi konusunda (temel ilkeler dışında) ayrıntıya

³² *Kur'ân-ı Kerîm Meâli* (Ankara: DİB Yay., 2011), el-Bakara 2/30; el-Hicr 15/29; el-İsrâ 17/70; es-Sâd 38/72; et-Tîn 95/4.

³³ el-Mâide 5/32.

³⁴ Ali Osman Ateş, "İslâm ve Barış", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 8; Hayrettin Karaman, "İslâm'da Savaş ve Barış" (Erişim 03 Kasım 2017); Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 188-190.

³⁵ el-Bakara 2/190.

³⁶ et-Tevbe 9/12-13; Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri* (İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2014), 1/332.

³⁷ Karaman, "İslâm'da Savaş ve Barış".

³⁸ el-Bakara 2/190.

³⁹ John Kelsay, *Arguing the Just War in Islam* (Cambridge, MA: Harvard University, 2009), 102-106, 114-117, 120.

⁴⁰ Talip Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*, ed. Ahmet Ertürk (İstanbul: KURAMER Yay., 2016), 281-310; Ghazi bin Muhammad, "The Conditions Necessary", 409-426.

⁴¹ el-Bakara 2/190.

girmemesinin, zamanın koşullarıyla bağdaşan yöntemler geliştirme imkânını sağlamak, olduğu belirtilmektedir.⁴²

İslâm'da şiddet karşıtlığı ve barışın inşası hususunda emredilen temel ilkeler toparlanacak olursa şöyle sayılabilir: İslâm'da insanlığın evrenselliğine, onuruna saygı⁴³ ve koruma ilkesi,⁴⁴ yaratılış olarak insanların eşitliği ve alçakgönüllülük,⁴⁵ adaletli davranılarak barışı sağlama,⁴⁶ iyilik yaparak sosyal güçlendirme ve sabretme⁴⁷ her zaman, şartta barış arayışında olma,⁴⁸ sıkıntıda sükunet olarak hılme yönelme⁴⁹ daima barış yapmaya yanaşma,⁵⁰ affetme,⁵¹ merhamet,⁵² iç restorasyon için nefse karşı cihat, hikmet ve akılcılık,⁵³ şiddet içermeyen stratejiler oluşturmak zemininde bağımsız yargıyı sağlamak için içtihat, sabır⁵⁴ dayanışma, topluluk olarak ümmet (Ümmet kavramı: Kitap Ehli gibi Tanrıya inanan herkesi içerdiği şeklinde de yorumlanmaktadır⁵⁵) anlayışı, çoğulculuk (Tanrıya inanların tümü),⁵⁶ karşılıklı istişare olarak şura, fikir birliği oluşturma olarak icma ve dua etmektir. Sayılan ilkeler şöyle yorumlanabilir: Bu ilkeler şiddet içeren güç koşullarından ziyade barış merkezlidir. Aktif şiddetsizliğin öncüllerini ifade etmek için temel İslâmî değerlere odaklanılır. İslâm'da sınırlı şiddet için gerekçelendirmeler kabul edilirken, şiddetsizliğin büyük potansiyeli vurgulanır. Barışın inşası için etkili kavramsal alan oluşturulmaya çalışılır.⁵⁷

İslâm'da teolojik olarak savaşın mutlak yasaklanmasının desteklenmediği ileri sürülerek, adil savaş ve barış çalışmaları için birkaç temel ilke söy-

⁴² Ahmet Güneş, *İslâm Devletler Hukuku Açısından Savaş ve Cihad* (İstanbul: Işık Akademi Yay., 2009), 144-145; Taslaman, *Terörün ve Cihat'ın Retoriği; Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme* (İstanbul: Genel Dağıtım, 2014), 50-52.

⁴³ el-Mâide 5/32.

⁴⁴ el-Bakara 2/30, 213; Âl-i İmrân 3/86, 90; el-Hicr 15/29; el-İsrâ 17/70; es-Sâd 38/72; et-Tîn 95/4.

⁴⁵ el-A'râf 7/146; el-Furkân 25/63.

⁴⁶ el-Mâide 5/8.

⁴⁷ el-Bakara 2/62; el-İsrâ 17/24-26; el-Fussilet 41/34-35.

⁴⁸ el-Maide 5/64; el-Enfal 8/61; el-Mü'minun 23/96.

⁴⁹ en-Nisâ 4/128; el-Mâide 5/2.

⁵⁰ el-Mâide 5/95, 40, 47-48; el-Mü'min 40/12, 47-48.

⁵¹ en-Nûr 24/43; eş-Şûrâ 42/40.

⁵² el-En'âm 6/165; el-A'râf 7/151.

⁵³ el-Enfâl, 8/21-22.

⁵⁴ el-Bakara 2/155; Âl-i İmrân 3/186.

⁵⁵ Mohammed Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* Gainesville (FL: University Press of Florida, 2003), 74-75.

⁵⁶ el-Maide 5/68-69; eş-Şûrâ 42/15; Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace*, 78-82.

⁵⁷ Abu-Nimer, *Nonviolence and Peace*, 3, 48-58, 60-68, 70-83; Ghazi bin Muhammad, "The Conditions Necessary", 409-410, 425-426; Sohail H. Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics of War and Peace", *Islamic Political Ethics: Civiv Society, Pluralism and Conflict.*, ed. Sohail H. Hashmi (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002), 201-202; Eli McCarthy, "Islamic Ethics of War and Peace: Theological Underpinnings and Contributions to Peacebuilding and Nonviolence" (Erişim 14 Aralık 2022), 15-25.

le sunulmaktadır: Allah belirli savaşlara izin verir ve gerekli kılar.⁵⁸ İslâm bölgesinin savaş alanına dönüşmesi,⁵⁹ cihat (Her zaman veya zorunlu olarak şiddet kullanımını gerektirmeyen, ancak belirli koşullarda savunma için şiddet kullanımı olarak cihat), haklı sebep,⁶⁰ doğru niyet, son çare, savaş dışı dokunulmazlık (kadınlar, çocuklar, yaşlılar, engelliler vb.⁶¹) ve orantılılıktır. Ancak İslâm'daki adil savaş ve barış olarak vasıflandırılan bu durum bazı eleştirilere tabi tutulmuştur. İslâm'ın sınırlı ve iyi tanımlanmış koşullar altında şiddet kullanımını meşrulaştırdığı ve şiddetin barışı sağlamanın birçok yolundan biri olduğu, ancak birincil veya merkezi yol olmadığı şeklinde ifade edilmektedir.⁶²

Kur'an'ın olabildiği kadar savaştan kaçınma, meşru müdafaa gereği savaşı sürdürme ve barışa teşviki⁶³ yanında, savaşa izin verdiği hatta bu izni emre dönüştürdüğü hususu söyle belirtilmektedir. "*Kendilerine savaş açılan kimselere (savaş) izni verildi; çünkü onlar zulme uğradılar...*".⁶⁴ Sıradaki âyet savaş iznini emre dönüştürür. Silahlı güce başvurmanın gerekçesi (*Fitne ortadan kalkıncaya ... kadar...*)⁶⁵ açıklar: "... *Fitne, öldürmekten daha kötüdür...*"⁶⁶ ve kılıç âyeti⁶⁷ olarak da bilinen, "*Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün...*". Savaşa, zulmü engellemek, sosyal düzeni, barışı ve adaleti yeniden kurmak (fitneyi engellemek) amacıyla izin verildiği⁶⁸ söylene de söz konusu üç âyetin İslâmî pasivizm olasılığını sarstığı belirtilmektedir. Dolayısıyla konu hakkında İslâmî yorumşöyledir: Bazı savaşlar caizdir. Ancak diğer savaşların tümü şiddetin türevleridir. Dolayısıyla me nedilir.⁶⁹

Kur'an, insanoğlunun savaşa meylini şöyle açıklar: İnsanın yaratılışı Allah'ın emirlerinin bilincinde, ahlâkî masumiyete sahiptir. Ama fertteki ahlâkî güzellikler, toplumun çürütücü etkilerine uğradıkça azalır. Yine Kur'an, bireylerdeki hata yapabilme niteliği nedeniyle yaratılışının zıddına davranan, Yaratıcının buyruklarına karşı gelen fertler olacağını⁷⁰ ve yaptık-

⁵⁸ el-Mâide 5/56; el-Mücâdele 58/19, 22.

⁵⁹ el-Bakara 2/190; el-Hac 22/39.

⁶⁰ el-Bakara 2/24, 190; el-En'am 6/151; el-İsrâ 17/33; el-Hac 22/6; el-Furkân 25/52, 68.

⁶¹ Hayrettin Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2020), 1/293-294.

⁶² Kelsay, *Arguing the Just War*, 103, 106, 139, 117-196; Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics", 199; Ghazi bin Muhammad, "The Conditions Necessary", 409-410, 425-426; McCarthy, "Islamic Ethics of War", 10-14.

⁶³ Joel Hayward, "Warfare in the Qur'an", *War And Peace In Islam The Uses and Abuses of Jihad*, ed. HRH Prince Ghazi bin Muhammad vd. (Jordan: National Press, 2013), 28.

⁶⁴ el-Hac, 22/39-40.

⁶⁵ Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 294.

⁶⁶ el-Bakara 2/191; el-Enfâl 8/39.

⁶⁷ Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 294.

⁶⁸ Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, 1/332; Mustafa Çetin, "İslâm ve Milletler Arası Barış" *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV Yay., 1996), 92-93; Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 190.

⁶⁹ Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics", 198-199.

⁷⁰ el-Bakara 2/36; el-A'râf 7/24.

larının olumsuz karşılığını göreceğini⁷¹ vurgular. Zamanla sosyal birimler oluşturan insanlar, toplumsal baskıyla yaptıkları hatalardan Yaraticının kanunlarına karşı durmaya yatkın hâle gelerek⁷² güç, saygınlık gibi birçok nefsanî arzuların peşinde koşmaya başlar. Yarattığı kaynaklı ahlâkî koddan uzaklaşan bireyde kuralsızlık ahlâkî aktifleşir. Dolayısıyla Kur'an'ın işaret ettiği gibi olası ve mutlak şiddet kaçınılmaz⁷³ olur.⁷⁴

Savaş ihtimalini hafifleten, barışı güçlendiren insanî özellik Allah yolunda cihattır. Hz. Peygamber (s.a.v.) Mekke döneminde (610-622) yapılan saldırılara rağmen pasif direniş (sabır) sergileyerek güç kullanmaya yönelmemiştir.⁷⁵ Dolayısıyla bu dönemdeki cihat, pasif direniştir. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in küçük muharebelerden çatışmalara kadar katıldığı mücadelelerin sayısının yetmişten fazlaya ulaştığı söylenmektedir. Kaynakların ortak görüşü, Hz. Peygamber'in her fırsatta savaş istemediğini, genelde şiddet içermeyen çözümler uyguladığını, karşıt görüş bildirilmesine rağmen düşmanlığın sonlandırılmasını istediğini ortaya koymaktadır. Gerekli durumlarda Kur'an vahiyiyle uyumlu savunma savaşı anlayışını benimseyen Hz. Peygamber'in (s.a.v.) savaş anlayışı, atfedilen şu sözlerinden anlaşılmaktadır: "Ey İnsanlar! Düşmanla karşılaşmayı istemeyin, Allah'tan selamet isteyin. Fakat düşmanla karşılaşınca sabırlı olun ve unutmayın ki cennet kılıçların gölgesi altındadır."⁷⁶ Tüm bunlara rağmen bazı erken dönem tarihçileri, oryantalist yaklaşımlar, bazı Müslüman bilginler tarafından Hz. Peygamber'in (s.a.v.) söz konusu anlayışının eleştirildiği belirtilmektedir. Mekke dönemi cihat anlayışında şiddetsiz pasif direniş tutumu sergileyen Hz. Peygamber'in (s.a.v.), Medine döneminde askerî bileşenini kazanan cihat anlayışıyla mücadeleye yöneldiği söylenmektedir.⁷⁷

Eleştiriler, genellikle Kur'an ve Sünnet (Hz. Peygamber) sonrası gelişen İslâm (özellikle Orta Çağ İslâm/Klasik doktrin) hukukundaki bazı cihat anlayışlarına, akademik çalışmalara ve geliştirilen düşünce ufuklarına yönelik yapılmaktadır. Sözgelimi, savaşı asıl, fiili savaşızsızlık (barış değil) halini istisna kabul eden klasik doktrin ile barışı asıl, savaşı istisna gören çağdaş doktrin yaklaşımları arasındaki farklılığa, kaynakların naslar dışında aramasının, neden olduğu söylenilmektedir.⁷⁸ Savaş ve cihat âyetlerinin; Hz. Peygamber'in sünnetinin; Kitap ve Sünnet'teki siyasî durumların (Peygamber dönemi uygulamalarını/müşriklerini), tüm zamanlar, devletler ve top-

⁷¹ er-Rûm 30/41.

⁷² el-Bakara 2/13, 14; es-Sâffât 37/69; ez-Zuhruf 43/22.

⁷³ el-Bakara 2/11-12, 27, 204-205.

⁷⁴ Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics", 197-198; Ateş, "İslâm ve Barış", 4.

⁷⁵ en-Nahl 16/125,128; el-Ahkâf 46/35; Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 293.

⁷⁶ Muhammed bin İsmâil Buhârî, *el-Câmiu's-Sahih* (İstanbul: Çağrı Yay., 1992), "Cihad", 112.

⁷⁷ Ateş, "İslâm ve Barış", 4-5; Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics", 199-204.

⁷⁸ Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 296.

lumlar yönünden geçerli ve sürekli hukuk prensipleri durumuna getirilerek yorumlanması (Kitap ve Sünnet'teki "müşrik" kavramı ve Hz. Peygamber dönemi Müşrikleri, ilke olarak Ehl-i Kitap da dahil bütün gayrimüslimleri kapsayacak bir anlam genişliğinde değerlendirilmesi gibi⁷⁹) tenkit edilmektedir. Ayrıca Kur'an ve Sünnetin katı, lafzî yorumuna yönelinerek, belirli koşullarda bazı savaşları haklı çıkarma olasılığına önem verilerek şiddetli cihat ilkesine, köktencilığe ve radikal İslâmî hareketlere odaklanıldığı hususlarında eleştiriye tabi tutulmaktadır.⁸⁰

Kaynakların yorumlanmasındaki katı üslupla ilgili olarak nesih ilkesinin belirli bir şekilde ortaya çıktığı belirtilir.⁸¹ Örneğin İslâm siyasî iktidarın kontrolüne girdiğinde Müslüman hukukçular, Kur'an'ın savunma savaşı ilkesini (*Fitne kalmayınca...*⁸²) yürürlükten kaldırdığını benimsediler. Ayrıca, kâfirler düşmanlığa başlamamış olsalar bile savaşmak (*Kendilerine kitap verilenlerden, ... hak dini din edinmeyenlerle, ... kadar savaşın.*⁸³) farzdı. Böylece Yahudi ve Hristiyan topluluklarına İbrâhimî inançlar olarak gösterilen eski saygı, yerini İslâm'ın diğer toplulukları yönetme dürtüsüne bıraktı. Cihat; İslâmî gücün dünyayı İslâm'a açma (fütuhât) eylemi olduğu, böylece "mukaddes savaş" olarak anlaşılan cihat ilkesinin, küfre karşı, adaletsiz siyasî düzeni ıslah etmek için gerekli olduğu şeklinde yorumlanmıştır. İbn Teymiyye'nin (661-1263/728-1328) düşüncesini yakından takip eden Vahhâbî hareketi, Mısırlı Seyyid Kutub (1906/1966), 1928'de Mısır Müslüman Kardeşler'in kurucusu Hasan El-Bennâ, 1941'de Pakistan'da Cemâat-i İslâmî'nin kurucusu Mevlâna Mevdûdî, 1970'lerde İslâmî Cihat'tan Muhammed el-Faraj olarak örnekendirilir. Usame bin Ladin en radikal örnek olarak eklenir. Toparlanacak olursa, İslâm'da savaş ve cihat hususundaki katı yorumların temel ilkelerinden bazıları: Dârulislâm veya dârulharb kavramlarının katı yorumu; katı, değişmez ve tek anlamlı; salt seçmeci, lafızcı, gayeci ve indirgemeci yorumlama; nesh, karşılıklı adalet, kılıcın gücü ve yayılmacı olarak cihat ve irtidat şeklinde özetlenebilir.⁸⁴

Sonuçta dinlerin savaş ve barışa yaklaşımlarını genel özellikleriyle irdelemeye çalışılan bölümden şu ortaya çıkmaktadır: Dinî metinlerin, savaşı zorunlu durumlar dışında tasdik etmediği anlaşılmaktadır. Mensuplarını savaşa teşvik mevzusundaki ifadelerin dinin kaynağına dayanmadığı, umu-

⁷⁹ Kılıç âyetinin tarihsel ve metinsel bağlamı ve içerdiği hükmün Hz. Peygamber ile yaptıkları antlaşmayı bozan, Müslümanların can ve mal güvenliğini ihlal ve tehdit eden Arap müşrikleri ile ilgili olduğunu göstermektedir. Bk. Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 300.

⁸⁰ Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 299.

⁸¹ Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 298.

⁸² el-Enfâl 8/39.

⁸³ et-Tevbe 9/29.

⁸⁴ McCarthy, "Islamic Ethics of War", 3-10; Hashmi, "Interpreting Islam's Ethics", 208-209; Turcan, "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad", 305-306.

miyetle çeşitli toplumsal, politik vb. hususları gerekçelendirmek maksadıyla din mensuplarının yargularından kaynaklandığı ifade edilmektedir.⁸⁵ İslâmî anlayışa göre insanoğlu ne mutlak iyi ne mutlak kötüdür. Kur'an'da insanlar birçok açıdan övülürken, diğer taraftan aklını ve eylemlerini doğru kullanmadığı takdirde hayvanlardan aşağı dereceye düşebileceği⁸⁶ belirtilmektedir. İnsanoğlunun bu ikili tabiatından dolayı İslâm'da savaş fikri kaçınılmaz sosyal fenomen olarak kabul edilmekte, bu konuda eleştiriye de tabi tutulmaktadır. Fakat İslâm'ın nihai amacının savaş olmayıp, yeryüzünde barışı ve adaleti sağlamak olduğu yukarıda vurgulanmıştır.⁸⁷ Ancak yukarıda anlatılan diğer bazı dinsel metinlerdeki (Yahudi, Hristiyan metinleri gibi) şiddet, savaş ve katliam gibi durumların tiyatro sahnesi gibi sahnelenmesinin bu hususta inananların duygu ve düşüncelerini oluşturmada ne derece etkili olabileceği ortadadır.

3. SAVAŞTA UYULACAK KURALLAR AÇISINDAN GÜNÜMÜZ EVRENSEL YAKLAŞIMLARI

İnsanın vazgeçilmez, devredilmez temel haklarını doğuştan kazandığı düşüncesi Batı medeniyeti için yeni bir olaydır. Zira 1774 Amerikan Vatandaşlık Bildirisi'nin ve 1789 Fransız İhtilali'nin bildirdiği İnsan ve Vatandaş Hakları Beyannamesi'nin bu konuda milat olduğu bilinmektedir. Batı toplumunda bu tarihe kadar farklı inançlara baskılar yapıldığı, işkencelerle insanların topluca katledildiği belirtilmektedir.⁸⁸

İslâm'a göre haklar, esasen (insan doğmakla) kazanılır. Yasalar hak kazanmak maksadından ziyade muhafazasını garantilemek içindir. Batı yargısında haklar yasayla kazanılır.⁸⁹

Batı'da insan hakları, asırlarca süren mücadeleler neticesinde 1948'de Birleşmiş Milletler Genel Kurulunun (BMGK) onamasıyla uluslararası hukukî vasıf kazanmıştır.⁹⁰ Sivil haklara özgü sözleşmeler onaylanmıştır. Bunlar: Soykırım suçunun önlenmesi ve cezalandırılması, işkence ve insanlık dışı davranışa karşı sözleşme, hukuk dışı ve keyfi infazların önlenmesi sözleşmeleridir. Bu konudaki bazı hukukî metinler ve maddeleri şöyle örneklendirilebilir. Birleşmiş Milletler İşkencenin Önlenmesi Sözleşmesinin 2/2 fıkrası şöyledir: "İster savaş hali veya tehdidi ister iç siyasî karışıklık ister herhangi olağan üstü hal olsun, hiçbir istisnai durum işkenceyi haklı kıla-

⁸⁵ Gündüz, "Din ve Şiddet", 13.

⁸⁶ el-A'râf 7/179; et-Tîn 95/5-6.

⁸⁷ Köylü, *Dünya Dinlerinde Ahlak*, 189.

⁸⁸ Mümtazer Türköne, "Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları." *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV Yay., 1996), 83.

⁸⁹ Şükrü Karatepe, "İnsan Haklarının İlahi Temelleri" *Doğu'da ve Batı'da İnsan Hakları* (Ankara: TDV Yay., 1996), 113.

⁹⁰ Esra Demir, "İnsan Haklarının Evrenselliği Görüşü Karşısında Kültürel Rölativizm", *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 14/3 (2008), 211.

maz". Dolayısıyla, her yönetim düzeninde ve şartlarda, olağan-olağan dışı nasıl durum olursa olsun, işkence kesin şekilde yasak edilmiştir.⁹¹ İnsan Hakları Evrensel Beyannamesinin (İHEB) beşinci maddesi; "Hiç kimse işkenceye, zalimane, gayriinsani, haysiyet kırıcı cezalara veya muamelelere tabi tutulamaz." şeklinde hüküm altına alınmıştır.⁹²

Savaşların engellenemediği yerküremizde neticelerinin yasal denetimde tutulması yönelimi insancıl hukuku doğurarak, bazı uluslararası sözleşmeleri gündeme getirmiştir. İlki 1864'de yapılan, 1949'da onanan Cenevre Sözleşmesi, birçok devlet tarafından imzalanmıştır. Bu sözleşmeler günümüzde uluslararası insancıl hukukun esasını oluşturmaktadır. Cenevre Hukuku, savaşa katılmayan veya savaş dışında kalmış askerî görevliler, siviller gibi bireyleri korumak gayesiyle oluşturulmuştur.⁹³

Uluslararası hukukta savaş suçlarını belirleyen ilk resmî sözleşme olan 1907 Lahey Sözleşmesi, Askerî harekâtların idaresinde savaşanların sorumluluk ve haklarının tespitiyle birlikte düşmana zarar verme usullerini sınırlamaktadır. Şiddetin engellenmesi ve silahlarla ilgili sınırlamalar getirmektedir.⁹⁴

Günümüzde ülkelerarası sistemde hukuk prensipleri geçerlidir. Bu bağlamda yukarıda bahsedilen savaş durumlarını düzenleyen uluslararası metinlere karşın milletlerarası hukuk hâkim ülkeler lehine işletilmekte, asıl hukuk hükümleri işletilememektedir.⁹⁵ Örneğin BM 1995 raporunda, Irak ambargosu nedeniyle yetersiz beslenme, ilaç ve tıbbi malzeme yokluğu, ülkede 567 bin çocuğun kaybedilmesine sebep olmuştur. Sudan saldırılarında özellikle ilaç tesisi hedef alınmış, ne kadar sivilin kaybedildiği bilinmemektedir. Libya saldırılarında sivil kayıplar 17.500'ü bulmuştur. Suriye ve Ukrayna savaşlarında sivil kayıpların hala devam etmesi, hukuk metinlerinin ve sözleşmelerin probleme ne derece çare üretebildiğini ortaya koymaktadır. Özetle, insanlık 21. yüzyılı yaşarken hukukun maalesef insan ilişkilerini belirlemekten uzak olduğu görülmektedir. Bireylerin çatışmasından ülkelerarası savaşlara dek tüm çatışmaların kurallarının bulunmasına özen gösterilmiş, yer ve soruna bağlı olarak değişebilen hükümler insanlık gayesi yönünde temel insan haklarını koruyan boyuta çıkarılmaya çalışılmış olsa da hâlâ muvaffak olunamadığı söylenebilir.

⁹¹ Hakkı Aydın, *İslâm ve Modern Hukukta İşkence* (İstanbul: Beyan Yay., 1997), 254-255.

⁹² Hâkimler ve Savcılar Kurulu (HSK), "*İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi.*" (Erişim 02 Şubat 2022).

⁹³ Merve Aksoy-Ercümen, "Savaşın Değişen Doğası ve Cenevre Sözleşmeleri" (Erişim 07 Şubat 2022); Melike Batur-Yamaner, *Silahlı Çatışmalarda Sivillerin Korunması* (İstanbul: Arıkan Yay., 2007), 20.

⁹⁴ Aksoy-Ercümen, Savaşın Değişen Doğası; Kerem Altıparmak, "Kronik Irak'tan Guantanamo'ya Savaş Esirleri", *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/2 (2003), 222; Şule Özsoy, "İnsancıl Hukukun Gelişimi", *TODAIE İnsan Hakları Yıllığı* 19-20 (1998 1997), 112, vd.

⁹⁵ Aydın Çetiner, *21. Yüzyılda Savaş Stratejileri* (İstanbul: Selis Kitaplar, 2003), 92.

4. BARIŞ HAREKETLERİ VE EĞİTİMİ

Her çeşit silahlanmaya, savaşa karşı olan “barış hareketleri”, silahlanmayı, savaşı engellemek, uyuşmazlıkları çözerek barışı gerçekleştirmek gayesiyle ulusal veya çokuluslu grupların oluşturdukları ortak girişimlerdir. Yerküredeki toplumsal, siyasî adaletsizlikleri ve problemleri sonlandırmaya çalışmak; toplumsal kuruluşları yenilemek maksadıyla toplanan birçok barış eylemcisi, barış hareketlerini oluşturmuştur.⁹⁶ Tümüne değinmek çalışmanın amacını aştığından önemli barış hareketlerine, tarihi seyrine, etkinliklerine kısaca değinilecektir.

Savaşı engellemeye yönelik örgütlü modern arayışlar Orta Çağ’ın sonunda başlar. Örneğin 14. asırda Dante, savaşı bitirmek amacıyla dünya imparatorluğu kurulmasını önermiştir. 15. asırda Bohemya Kralı Podebradlı George, 16. asırda Fransa Kralı 4. Henry milletlerarası meclisin kurulması gereğinden bahsetmiştir. Barış konusunda, 17. asırda Quaker William Penn, 18. asırda Fransız Charles Irenee Castel yayınladıkları makalelerde, “kalıcı barış”ı elde etme önerileriyle dönemin okuyucularını etkiledikleri görülür.⁹⁷

Modern bağlamda barış hareketleri önce Avrupa’da moderniteyle ortaya çıkmış bir olgudur. Devletlerin savaşı tekeline almasından sonra şiddet-savaş karşıtı eylemler oluşmaya başlamıştır. 19. asra dek savaş karşıtı hareketlerde dinî muhteva (Öldürmek inanca aykırıdır) göze çarpmaktadır.⁹⁸

On dokuzuncu asırdan sonra modern bağlamda şiddet, savaş karşıtı eylemlerle karşılaşılır. İlk güçlü hareketlerin Birinci Dünya Harbinden sonra başladığı ve İkinci Dünya Harbinden sonra yaygınlaştığı belirtilmektedir. 19-20’nci asırlar arasında etkinlik gösteren burjuva barış hareketi, genellikle ülkelerarası “barış antlaşmaları”nın imzalanması için çalışırken; devrimci barış hareketi, “vicdani ret” olarak bilinen askerlik görevine, silahlanmaya ve şiddete itiraz ediyorlardı. Bilhassa savaşı çıkartan Almanya’da “Bir Daha Savaş-Asla” sloganıyla büyük topluluklarca desteklenen akım meydana geldi. Akım, 1958’de Amerika Birleşik Devletleri’nin (ABD) nükleer silahlarının Almanya’da konuşlanmasına ve nükleer silahlara karşı 300 bin kişinin katıldığı yürüyüş gerçekleştirdi. Nükleer silah karşıtı protestoların ana

⁹⁶ İbrahim Elibal, “Amerika’da ve Dünyada Barış Hareketleri” (Erişim 11 Kasım 2017); Touhidul Islam, “Peace and Conflict Studies: Evolution of an Academic Discipline”, *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 58/1 (2013), 143; İbrahim Ö. Kaboğlu, “Dayanışma Haklarının Hukuksal Niteliği”, *İnsan Hakları Yıllığı* 13 (1991), 39-42; Yasemin Özdek, *İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı* (Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü (TODAİE), 1993), 3.

⁹⁷ Elibal, “Amerika’da ve Dünyada Barış Hareketleri”.

⁹⁸ Kai Frithjof Brand-Jacobsen, “Peace Studies, Peace Movements, Peace Praxis”, (ts., 30 Kasım 2021); Ian Harris, “History of Peace Education”, *Handbook on Peace Education*, ed. Gavriel Salamon - Edward Cairns (New York: Psychology Press, 2010), 12-13; Peter Lawler, “Peace Studies,” *Security Studies An Introduction*, ed. Paul D. Williams (London: Routledge, 2008), 73-88.

merkezi İngiltere'ydi. Organizasyonları, genellikle 1958'de kurulan "Campaign for Nuclear Disarmament/Nükleer Silahsızlanma Kampanyası" gerçekleştiriyordu. ABD'de Hristiyanlık zemininde kurulan Quaker adlı örgüt ve ilkin zenciler arasında 1950'lerde kökleşen sivil haklar hareketi, 1960'lardaki Vietnam harbine karşı protesto gerçekleştirmişlerdi. 1969'da 500 bin kişi sokak gösterisi yapmıştı. 1990'lı yılların başında çıkan "Körfez Savaşı"na etkili muhalefet gelişirken, aynı durum Batı dünyası için umumi risk taşımaması, petrol benzeri ekonomik menfaatlerin olmaması ve diğer başka sebepler dolayısıyla Bosna'ya güvenlik güçleri gönderme hususunda görülmedi ve Sırp katliamları engellenemedi. Günümüzdeki barış hareketleri, esasında anti-emperyalist zihniyette olması (ABD ve İngiltere'nin dünya egemenliği projesi) dolayısıyla daha derin siyasî birliğe haizdir. 2002-2003 arasında neredeyse tüm ülkelerde küreselleşme karşıtı zümreler protesto eylemleri gerçekleştirmişlerdir. Buna akademik düzeydeki faaliyetlerin de önemli katkısı olmuştur. Bu gruplar aynı tarihte Cakarta'da buluştular. Konferansın katılımcıları: Asya birliğini oluşturan "Asya Barış İttifakı"; İngiltere'den "Savaşı Durdur Koalisyonu"; ABD'den "Barış ve Adalet İçin Birlik"; Türkiye'den "İstanbul-İrak'ta Savaşa Hayır Koordinasyonu"; Avusturya'dan "Bombalar Değil Kitaplar" ve ev sahibi olan diğer savaş aleyhtarı koalisyonlar olarak sıralanabilir. Konferans bitiminde "Cakarta Barış Muta-bakatı" konulu bildiri ilan edildi. Bildiride, Irak'ın hukuksuz işgalinin sonlanması, Irak'ın borçları, inşası, yönetimi ve BM'nin rolüne dair problemlerle ilişkili talepler; ABD ve müttefiklerinin yargılanmalarını gerçekleştirecek milletlerarası savaş suçları mahkemesinin oluşturulması çağrılarını yapılmaktaydı.⁹⁹ Barışçıl hareketlerin faaliyetlerinin günümüzde cılız da olsa Suriye, Keşmir, Arakan, Filistin gibi Ortadoğu ve dünyanın diğer coğrafyalarındaki (Ukrayna gibi) karışıklara dikkat çekmeyi ve çeşitli eylemler düzenlemeyi sürdürdükleri söylenebilir.

Türkiye'de ilk anti militarizm ve barış girişimleri 1950'lerde Kore harbi esnasında görülür. İlk olarak 1950'de Barışperverler/Barışseverler Cemiyeti (BC), 1965'te Türk Barışperverler/Barışseverler Cemiyeti (TBC/D) ve 1977'de Türkiye Barış Komitesi Derneği (TBKD) olarak kurulur. Türkiye'nin Kore Harbine katılmasına karşı çıkar. 1968'de ABD Altıncı Filo savaş gemilerinin İstanbul'u ziyaretini protesto eylemi çok hatırlanan anti-

⁹⁹ David James Fisher, *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement* (Berkeley: University of California, 1988), 149, 151, 154, 160,169, 175; Jürgen Habermas, "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletinin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı", çev. Yakup Coşar, *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik* (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014), 136-137; Şenol Karakaş, "Yeni Bir Hareket, Yeni Bir Sol: Türkiye'de", *Birikim Dergisi* 197 (2005), 24-31; Martin Klimke, *The Other Alliance: Student Protest in West Germany and the United States in the Global Sixties*. (Princeton: Princeton University, 2010), 45, 52; Helmut Oberdiek, "Uluslararası Barış Hareketinin Tarihi ve Deneyimleri." (Erişim 15 Şubat 2022); Paul Rogers - Oliver Ramsbotham, "Then and Now: Peace Research-Past and Future," *Political Studies* 47 (1999), 740.

militarist eylemleridir. TBKD, nükleer silahların yasaklanması, bütün askerî paktların feshedilmesi gibi etkinliklerde bulunmuştur. Vicdani Ret Hareketi, Şubat 1994'te "Savaş Karşıtları Derneği"ni kurmuştur. Dernek, 1999'a kadar uluslararası katılımcılarla birlikte çeşitli etkinlik, konferans, atölye çalışmaları gibi birçok faaliyetler düzenlemiştir. Irak Harbi karşıtı kampanyaların asıl yürütücüsü Savaşa Hayır Platformu'dur. Birçok STK'nın iştirakiyle kurulan gurup uluslararası bağlantılar kurmuştur. Grubun etkili faaliyetleri neticesinde 1 Aralık 2002'de İstanbul'da 156 örgütün katılımıyla ve 22 Aralık 2002'de Ankara'da, iki görkemli barış gösterisi organize edilmiştir.¹⁰⁰ Haziran 2003'te İstanbul merkezli kurulan ve "Irak'ta İşgale Son", "İncirlik Kapatılsın" gibi kampanyalar düzenleyen "Küresel Barış İçin Adalet Koalisyonu" (Küresel Bak); anti-militarizm, vicdani ret hususlarında aktivizm gerçekleştiren Savaş Karşıtları hareketi de örnek kuruluş ve hareketler olarak sayılabilir.¹⁰¹

Barış hareketlerinin, yeteri kadar büyük kitleleri sahaya çekemediği ifade edilmektedir.¹⁰² Dünyanın çeşitli yerlerinde ve farklı zamanlarda gerçekleştirilen birçok barışçı gösterilerin kamuoyunda farkındalık oluşturduğu, ancak emperyalist devletleri ve silah üreticilerini engelleyemediği söylenebilir. Zira günümüzdeki Suriye ve Ukrayna savaşı gibi Ortadoğu ve Doğu Avrupa'daki karışıkları, dünyanın diğer coğrafyalarındaki (Keşmir, Arakan, Filistin-Gazze gibi) şiddet, vahşet ve soykırımları önlemekte ne derece etkisiz kaldığı ortadadır.

Savaş karşıtı barış eylemlerini ve şiddeti önlemede insan faktörünü dikkate almayan çözüm önerilerinin tamamen kâfi gelmeyeceği bilinmektedir. İnsanlık deneyimlerinin barışı sağlamada, korumada en etkili yöntemlerden birinin eğitim olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁰³

Barış eğitimi, toplumda barış ve adaleti sağlamada lüzumlu bilgilerin eğitim-öğretim yöntemiyle fertlere kazandırılmasını hedefleyen sistematik disiplindir.¹⁰⁴ Amacının: Toplumda anlaşmazlıkları çözüp sosyal adaleti sağlamayı; şiddeti önleme stratejilerini, savaşın yıkıcılığı konusunda farkın-

¹⁰⁰ Yavuz Atan, "Vicdani ret ve savaş karşıtı hareketin kısa tarihi", *Türkiye'de Anarşizm Yüz Yıllık Gecikme*. (İstanbul: İletişim Yay., 2013), 162-164; Maral Jefroudi, "Bir Gündem Sorunumuz Var", *Birikim Dergisi* 197 (2005), 81; Uğur Mumcu, *Bir Uzun Yürüyüş* (İstanbul: Uğur Mumcu Vakfı Yay., 1996), 42, 44; Aclan Sayılğan, *Türkiye'de Sol Hareketler* (İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay., 2009), 229-230; Pınar Selek, *Barışamadık* (İstanbul: İthaki Yay., 2004), 20, 259, 271-287, 481; Doğan Tarkan, "Hareketin Yeni Hedefi: Zayıf Halka", *Dünyanın Bütün Sokakları İsyanda* (İstanbul: Everest Yay., 2003), 281-290.

¹⁰¹ Öğün Emre, "Başka Bir Dünya İçin Ağ Atmak: Siber Ortamda Üç Barış Hareketi", *Global Medya Dergisi: Turkish Edition* 3 (2013), 148-152.

¹⁰² Tarkan, "Hareketin Yeni Hedefi", 281-287.

¹⁰³ Abdullah Demirtaş, "Barış, Savaş ve Eğitim", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (1991), 43; Hüseyin Yılmaz, "Örgün ve Yaygın Eğitim Kurumlarında Barış Eğitimi", *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, ed. Mustafa Köylü (İstanbul: Dem Yay., 2002), 226.

¹⁰⁴ Harris, "History of Peace Education", 11; Yılmaz, "Örgün ve Yaygın Eğitim", 228.

dalık oluşturmayı; tabiat-insan-Allah ilişkilerini düzenlemeyi, böylece bireyin toplumu, diğer milliyet, din ve mezhepten olanlarla beraber barış içinde yaşamayı hedefleyen sosyal bilim dalı olarak betimlenmektedir.¹⁰⁵

Bahsedilen amaçları gerçekleştirmek için yapılan barış eğitiminin, başta peygamberler olmak üzere birçok devlet adamı ve düşünürlerin sergiledikleri gayretlerin insanlık tarihi kadar ötelere gittiği söylenilebilir. Fakat akademik zeminde şuurlu, içerikli, sistemli barış eğitimi ilk 1948'de ABD'de kolej-üniversite seviyesinde ders olarak okutulmaya başlanmıştır. Muhtevası, dünya vatandaşlığı, uluslararası politika, iş birliği, barış vb. konuları kapsamaktaydı. Vietnam savaşı sonrası Hristiyanlık açısından harbin ahlâkî yönü, meşruluğu, savaşa katılanların hak ve sorumlulukları, sivillere yönelik etkileri gibi içeriğe evrilerek dinî kimlik kazanmaya başlamıştır. 1975 sonrasında nükleer savaş, silahsızlanma gibi temalar ağırlıklı olmuştur. Bu konularda Papa II. John Paul'un, ABD'deki Katolik üniversitelerde çeşitli konularda barış eğitiminin verilmesi hususunda bildiri yayınladığı ve zamanla laik eğitim veren okullara yayıldığı; globalleşerek Kanada, Japonya ve Avrupa ülkelerinde başlatıldığı belirtilmektedir.¹⁰⁶ Gönümüzde Rusya-Ukrayna, Filistin/Gazze-İsrail savaşı gibi yerkürenin farklı coğrafyalarında uluslararası güce sahip ülkelerin kurduğu taşeron örgütlerle verilen savaşların ne derece dinî ve global ahlâkî ölçütlere uyup-uymadığı gibi konulara yer verilip-verilmeyeceği merak edilmekle birlikte, söyleyebilir ve temenni edilebilir.

Kelime anlamı "barış, esenlik" olan İslâm'ın hâkim olduğu coğrafyada bugünkü kapsamda akademik ve sosyal alanda (İslâm tarihi yukarıda söylenen barış eğitiminin içeriğini oluşturan örneklerle dolu olmasına, Kur'an'ın evrensel barış ile ilgili birçok âyetinin olmasına rağmen) sistematik herhangi programın bulunmadığı belirtilmektedir. Dolayısıyla Müslümanların da barış eğitimine ihtiyacı olacağı vurgulanmaktadır.¹⁰⁷ Bu çerçevede Müslümanların bilinçlerinde ve davranışlarında etkili olan kardeşlik, saygı ve hoşgörü türü barış yönlü ilkelerin, ülkemizde eğitim yoluyla bireylere örgün eğitim kurumlarında kreş ve anaokullarından başlatılarak ilk, orta, lise ve üniversitelerde, din kültürü ve ahlâk bilgisi derslerinde; İmam-Hatip okullarında, İlahiyat fakültelerinde verilmelidir. Ayrıca eğitim, aileden başlanılarak yaygın eğitim kurumları olan camilerde, Kur'an kurslarında ve kitle iletişim araçlarında uygulanmalıdır. Eğitimin fertlere gerçek anlamda verilmesi, ahlâkî çöküntü, toplumsal huzursuzluk, ekonomik adaletsizlik

¹⁰⁵ I. M. Harris, "Types of peace education", *How Children Understand War and Peace: A Call for International Peace Education*, ed. Louis Oppenheimer Amiram - Daniel Bar-Tal (San Francisco: Jossey-Bass, 1999), 309; Harris, "History of Peace Education", 15-17; Köylü, "Barış Eğitimi ve İslâm", 201-202.

¹⁰⁶ Harris, "History of Peace Education", 11-12, 14; Köylü, "Barış Eğitimi ve İslâm", 201-202.

¹⁰⁷ Köylü, "Barış Eğitimi ve İslâm", 202-203.

gibi sebeplerden kaynaklanan kaos ve çatışma temayüllerinin durdurulması bakımından çok mühim bir yöntem ve imkân olacağı söylenebilir.

5. SAVAŞ VE BARIŞ AHLÂKININ DİN SOSYOLOJİ PERSPEKTİFİNDEN DEĞERLENDİRİLMESİ

Araştırmanın ilk konusunda savaş ve barış olgusu, sosyal teori/sosyolojik düşünce yaklaşımları bağlamında incelenmiş; konunun kurucu isimlerden klasik toplumsal ve çağdaş düşünceye kadar kısa bir değerlendirilmesi yapılmıştı. Konunun devamı açısından sosyolojik düşüncenin, teososyolojik zemininden panoramik arka planı ve çözüm arayışları yönünden kısa bir değerlendirmesini yapmak da önemli görülmüştür.

Savaş-Barış ve din ilişkisinde, konunun sosyo-kültürel süreçleri izlediğinde; ilk çağ toplumlarında gücün, dinlerin karakteri, ilkel savaş teknolojisi ve zihniyetinde olduğu görülmektedir. Bu toplumlarda savaş sebepleri; savunma yapmak, köle ve toprak elde etmek, dinî ayinlere insan bedeni sağlamak şeklinde sıralanabilir.¹⁰⁸ Bu çerçevede dinin savaşa yönelik etkisi tüketici yönlü olup, savaşta zafer için bir araç; savaş ise dinî ayinlere esir almak için bir araç olarak kullanılıyordu. Dolayısıyla arkaik karakter din-savaş-tabiat ilişkisi olarak formüle edilebilir. İlk devletler oluştuğunda da arkaik karakterde önemli bir değişim yaşanmadı. Fakat devletlerin güçlenmesi ve toplumun yapısının değişimi ile bu dinamikler de “din-savaş-siyaset” ilişkisine/sistemine dönüştü. Dolayısıyla da din dışı amaçlar ve siyasi planlar dinî doktrinlerle perdelendi. Siyasi amaçlar için bir araç olarak fiziki şiddet kullanımı arttı ve kolaylaştı. Bu duruma, Hristiyanların Ortadoğu/Kutsal Topraklar üzerinde askerî, siyasî, ticarî kontrol kurmak için düzenledikleri Haçlı Seferleri örnek olarak verilebilir.¹⁰⁹ Ayrıca araştırmada Hristiyan dünyanın, siyasî, ticarî vb. hedeflerine ulaşmak için Hristiyanlığı araçsallaştırdıkları hususunda çeşitli örnekler verilmiştir. Yine çalışmada İslam dünyasının, askerî, siyasî vb. hedeflere ulaşmak için cihâd kavramını manipüle ederek araçsallaştırdıkları konusunda birçok örnekler verilmiştir.

Günümüz çağdaş dünyada, din ve savaş ilişki sistemine daha büyük toplumlar katılmıştır. Bu çerçevede “din-savaş-siyaset” sistemine medeniyet eklenmiş, savaş sistemi siyaseti de içine alarak “din-savaş-medeniyet-küreselleşme” sistemi şeklinde formüle olmuştur. Savaşta fiziksel yıkıma nazaran, sosyal yıkım tercih edilir. Simgesel/kansız şiddet kullanımı ile savaşın kültüre yönelimi, hedeflere daha kansız ulaşma imkânı vermiştir. Saldırıya uğrayan ülkenin manevi temelleri büyük kültürel dönüşümler aracılığıyla dağıtılıyor. Pierre Bourdieu devlet aygıtı için bu kavramı manevi

¹⁰⁸ Raymond Aron, *Uluslararası Savaş ve Barış* (Moskova: Nota Bene, 2000), 417.

¹⁰⁹ Robert De Clari, *İstanbul'un Zaptı (1204)*, çev. Beynun Akyavaş (Ankara: TTK Yay., 2000), 30.

şiddet olarak değerlendirmiştir.¹¹⁰ Ayrıca belirli ideolojiyi dayatan güçlerin yeni sömürgeciliğine imkân veren ve egemenliklerini sürdürmelerini sağlayan Küreselleşmenin, ekonomik siyasî, dinî ve kültürel etkileri her yerde hissedilmektedir. Küreselleşmede, hegemonik güçlere, “yeni dünya düzeni” kurma projesini hayata geçirme fırsatı sunulurken, direnenlere yaşam hakkı vermeyecek kadar zalimane politika izlenmekte, böylece hedeflere daha kansız ulaşma imkânı sağlanmaktadır. Ancak küreselleşmenin yıkıcılığı direnç üretmekte ve “yerelleşmeyi” güçlendirmekte, hegemonik güçlere karşı çatışmaya hazır bir eğilim ve ideolojik duruş oluşturmaktadır.¹¹¹ Bunlara rağmen günümüzde toplumlar kültürel çoğulculuk içinde farklılıklarını yaşarken, farklılıklarıyla barış ortamında yaşamak istemektedirler. Dolayısıyla aşamalar, medeniyetler arası ilişkilerden “insan-medeniyet” boyutuna geçmiştir. Böylece din-savaş ilişkisinde “din-savaş-insan” formülü ortaya çıkmıştır. Bu süreçte şayet insanlar isterlerse savaşa sınır getirebilir ya da toplum yaşamından çıkarılma imkanını yakalayabilir.

Savaş-Barış ve din ilişkisinde, konunun sosyo-kültürel süreçleri yanında, dinin toplumsal işlevleri yönünden Teo-Sosyolojik mücadele ve müdahalesi ön plana çıkmaktadır. Teo-Sosyolojik bağlamda dinin, zihniyet ve kimlik inşa etme, birleştirme, çatıştırma, motivasyon, sosyalleştirme, dönüştürme, kültürel aktarım gibi birçok olumlu ya da olumsuz fonksiyonları¹¹² bulunmaktadır. Weber’in belirttiği dönüşümü sağlayan ve Marks’ın ifade ettiği değişimi önleyen¹¹³ bu fonksiyonlar Teo- sosyolojik savaş kapsamına girdiği gibi, kutsal metinleri yorumlama yöntemiyle dine bağlı olanları manipüle ederek, amaçlanan toplumsal değişimi gerçekleştirmenin de bu savaş kapsamına girdiği söylenebilir.

Teo-Sosyolojik savaşın, asıl savaştan önce, dinî-sosyolojik verileri yumuşak ve temkinli güç öğeleriyle harmanlayıp, karşıt güçlere kendi tezlerini onaylatma, rakipleri razı etme gayesi ile sosyal, siyasî, ekonomik, vb. sahalarda yapılan savaş öncesi müdahalesi olduğu belirtilmektedir. Bu din zeminli güç mücadele süreci, sosyal problemlerin gerçekliğinden uzak istenildiği gibi yansıtılması ve dinle örtülmesi, kutsal alanla kutsal olmayan alanın birlikte bozulmaya tabi olması, şeklinde belirtilebilir.¹¹⁴ Bazı savaşların da sebebinin dinî olmamasına rağmen dinî bir sebebe dayandırılması,¹¹⁵ Teo-

¹¹⁰ Pierre Bourdieu, *Pratik Nedenler*, çev. Hülya U. Tanrıöver (İstanbul: Hil Yay., 2006), 99; Bk. Robert Aron, *On War* (New York: W. W. Norton, 1968); Raymond Aron, *Uluslararası Savaş ve Barış*

¹¹¹ D. Boyns - J. D. Ballard, “Developing a Sociological Theory for the Empirical Understanding of Terrorism”, *The American Sociologist* 35/2 (2004), 10.

¹¹² Ejder Okumuş, *Dinin Meşrulaştırma Gücü* (İstanbul: Özgü Yay., 2005), 11-48.

¹¹³ Ian Thompson, *Odadaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*, çev. Bekir Z. Çoban (İstanbul: Birey Yay., 2004), 52.

¹¹⁴ M. Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik* (İstanbul: Kitap Yay., 2015), 9-63.

¹¹⁵ M. Zeki İşcan, “İnançın Siyasal Nefrete Dönüşmesi ve Siyasal Öfkenin İnançsallaşması Arasında Selefilik”, *Küreselleşme Radikalizm ve İslam*, ed. İbrahim Turan (Ankara: Maarif Mektepleri,

Sosyolojik boyutun önemini belirtmesi yönünden mühim görülebilir.

Teo-Sosyolojik mücadele yapılırken denenmiş ve yeni keşfedilmiş oldukça araç bulunmaktadır. Özellikle Müslüman toplum üzerinde uygulanmış pek çok hadise (terörizm, isyanlar, mezhep çatışmaları, intihar eylemleri, din temelli radikal örgütler, İslamofobi gibi) Teo-Sosyolojik savaş aygıtları kullanılarak gerçekleştirilmektedir. Bu savaşın sözü edilen eski ve yeni aygıtları konjonktürel zeminden, bazen “misyonerlik, oryantalizm, meşrulaştırma, kimliksizleştirme ve değerlerle çatıştırma, kutsallaştırma gibi tarzlarda olduğu görülmektedir.

Barış inşasına yönelik çabalar bahis konusu olmaktadır. Dinin nefreti diri tutan olarak “diğerlerine karşı” ve şiddet uygulama kapasitesini bağışlayan ve sevgi yönüyle azaltan olarak “diğerlerine yönelik” yönleri açısından iki önemli tutumundan söz edilmektedir. Dinin bu işlevlerinin, din adamlarının söylem ve tavırlarıyla işletildiği bilinmektedir.¹¹⁶ Barış yapıcı aktörler, yerel kanaat önderleri olan din adamları, yerel liderler, akil insanlar vb. olarak sayılabilir. Dinî barış inşasının öznesi olan dinî barış yapıcılar, bazen köktenci ve bazen seküler tavır içinde olmalarına rağmen, çatışmaların önlenmesinde müzakere, arabuluculuk, barış görüşmelerine öncülük yapma gibi önemli rol üstlenmektedir. Ayrıca bu liderler, barışın gündemde tutulması gibi eğitim etkinlikleriyle eğitimci vb. rollerde toplumla buluşmakta, şiddetin önlenmesi, sevgi ve sabır gibi ahlaki üstünlüklerin yaygınlaştırılmasına çalışmaktadır.¹¹⁷

Mikro boyuttan, makro boyuta kadar kişinin kazandığı dinî değerler, davranışlar, dini gruplar, inandığı din ile sosyal hayattaki çatışma ve barışa yönelik tutumları arasındaki ilişki, din sosyolojisi biliminde oluşturulacak barış inşası çalışmalarına zemin oluşturmaktadır.¹¹⁸ İbn Haldun, toplumların, sükûnet, adalet ve barışa eğilimli oldukları kadar kavga, zulüm ve savaş da açık olduklarını vurgulamaktadır. Kendisi, toplumun bu niteliklerine dayanarak savaş ve zulme ancak adil ve güçlü bir otoritenin kurulması ile engel olunacağını belirtmektedir.¹¹⁹

Şiddet ve savaşın kökenlerine inildiğinde bu eylemlerin önemli oranda toplumsal, siyasi ve dini sebeplerden ortaya çıktığı, bazı psikolojik etkenle-

2017), 87.

¹¹⁶ Bk. Harold Coward, *Religion and Peacebuilding*, ed. S. Smith Gordon (Albany: State University of New York Press, 2004).

¹¹⁷ Little David - Scott Appleby, “A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict”. *Religion and Peacebuilding*, ed. S. Smith Gordon (Albany: State University of New York Press, 2004), 6-11.

¹¹⁸ Halil Aydınalp, “Sosyal Çatışma ve Din”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 189.

¹¹⁹ Ejder Okumuş, “The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace”, *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 5-8.

rin de bu eylemlere katılmayı kolaylaştırdığı söylenebilir. Bu çerçevede din-şiddet ilişkisi, dinî dil ve söylemlerin meşrulaştırma vasıtası olarak kullanılmasından kaynaklandığı söylenebilir. Din, kişiler ve gruplar üzerinde güçlü psikolojik etkiye sahiptir. Din dışı gayeler için bile zaman zaman kullanılmakta, siyasî sorunların bir parçası haline getirilmekte, fundamentalizm, radikalizm gibi söylemler ile din ve şiddet arasında doğrusal bağlantılar kurulmaktadır.

Özetlenecek olursa, tarihsel gelişim sürecinde din-savaş ilişkisini etkileyen dinamikler şöyle ifade edilebilir: Dinlerin değişmez kutsal boyutu dışında dinin sosyo-kültürel boyutunda zaman kültürüne uyum oluşabilir. Tarihsel süreçte savaşın güç ve tarzlarının çeşitlenmesine bağlı olarak, savaşta maddi ve manevi gelişim ve dönüşümler oluşabilmektedir. Din ve savaş dolaylı etkileyen etkenler: Dinî inançların bilinçli veya bilinçsizce yanlış yansımaları, insanın antropolojik ve sosyo-kültürel gelişimi, şeklinde sıralanabilir. Bu çerçevede din-savaş ilişkisinin gelişim-dönüşüm süreçlerini: Arkaik dönemdeki insan-tabiat bağımlılığı, devletler oluşuktan sonra siyasî faktörler, modern dünyada ise küreselleşme ve uygarlıklar arası ilişkilerin yeni seviyelerinin etkilediği anlaşılmaktadır. Tarihsel süreçte din-savaş ilişkileri dinamiklerinin ise: Din-savaş olaylarının kendi durumunda ortaya çıkan değişikliklerle ilgili iç sistem ve etkileyici sosyo-kültürel faktörlerde ortaya çıkan değişikliklerle ilgili dış sistem, olarak iki şekilde değiştiği görülmektedir. Bu durumda insanın antropolojik gelişmesinin toplum, tabiat, politika, küresel ve uygarlık kültürünün araç etkeni haline geldiği söylenebilir. Din-savaş ilişkisi tabiatının şu şekilde ortaya çıktığı görülebilir ve sıralanabilir: Savaş, dinî inancı savunma ve onaylama aktörü olabilir. Din, dinî olmayan gayeler için vasıta olabilir. Dinî olaylar ve dinî olmayan savaş arasında etik karakterli tesir olabilir.

Bilim adamlarının önemli bir grubu bireyin saldırgan davranışlarının insan tabiatıyla ilgili olduğunu düşünmektedir. İnsanın niçin şiddete meyilli olduğunu anlama gayreti, Augustene'den Freud'a birçok duayen tarafından incelenmiş ve incelenmeye devam edilmektedir. Bu çerçevede şiddetin sebeplerini insan tabiatında arayan iki mikro düzey yaklaşım bulunmaktadır. Birincisi, bireyin ruhunda günahkâr olduğuna ilişkin tarihsel olmayan ontolojik (Machiavelli) yaklaşımlardır. İkincisi, insan tabiatının vahşi, kana susamış bir mizacı olduğunu, fakat bu mizacın gelecekte çeşitli kurumsal şartlarda değiştirilebileceğini veya daha barışçıl şekil alabileceğini kabul eden (Thomas Hobbes gibi) yaklaşımlardır. Şiddeti yalnızca insan tabiatına yönelerek çözüme çabalarından olan orta düzey rejim kuramları; şiddetin, devlet ya da sosyo-ekonomik sistemin teşkilatlanma prensiplerinden çıktığında ısrar etmektedir. Şiddetin köklerini despotizmde bulan Montesquieu, monarşide arayan Paine, kapitalizm öncesinde keşfeden Schumpeter veya diktatörlükte arayan H. Arendt ve kapitalizmde bulan Marx bu yaklaşımda

değerlendirilmektedir. Makro düzey jeopolitik kuramlar ise şiddetin kökenlerinin, milletlerarası düzenin merkezi olmayan yapısında aranması gerektiğini saptamaktadır.¹²⁰

Farklılıklarına rağmen bazı bilim adamlarının, bu psikolojiden nasıl kurtulunacağı, herhangi bir dinsel veya din dışı çatışmanın nasıl önleneceği gibi soru(n)lara çözüm yolunu, dinler arasındaki ilişkilerin sağlanmasında gördükleri belirtilmektedir. Sözgelimi "Küresel etik" projesi ile tanınan Hans Küng konuya yaklaşımını şöyle ifade etmektedir: Dinler arasında barışın olmaması uygarlıklar arası savaflara neden olur; Dinler arasında diyalog olmadan dinler arası barış imkansızdır; Belirli bir dinin esaslarını keşfetmeden diyalog mümkün değildir.¹²¹

Çatışma psikolojisini ve sosyolojisini ortadan kaldırmak ve barış inancını aşılama güç gözükmeyle birlikte, daha fazla çalışmak ve zaman harcamak ile aşılabılır. İstikrarlı barış için, bazı ilkelerin belirlenmesi ve bu ilkelere uyulması gerektiği ifade edilebilir. Dinler arasındaki barışı sağlamadan kalıcı barış olamayacağı söylenebilir. Dinler arası ilişkilerde barış hususuna sadece savaşın olmamasının yanında karşılıklı anlayış ve saygı zemininden yaklaşılmalıdır. Dinî barış elde edilmesi çabalarına, dinî temsilciler ve kuruluşların yanında tüm toplumun temsilci ve kuruluşlarının katılımı sağlanmalıdır. Gelecek nesiller, diğer dinlere düşmanca bakan kimseler değil, hoşgörü, iyi niyet, karşılıklı saygı temelinde yetiştirilmelidir. Adalet temelli oluşturulan uluslararası hukukta, din temelli anlayışın tezahürü olarak gelişen çatışmalarda barışın sağlanmasına yönelik garantörlük temin edilmelidir. Dinler arası problemler güç kullanılmadan çözümlenmelidir. Kalıcı manevi birlik için dinlere ortak bir zemin oluşturulmalıdır.

SONUÇ

Savaş, evrensel bir olgu olarak insanlık tarihinin her döneminde ekonomik, siyasî ve dinî birçok nedenleriyle toplum yaşamında var olagelmıştır. Şiddetin insan kaynaklı olması dolayısıyla inanç sistemlerinden tamamen soyutlanamayacağı anlaşılmıştır. Dinin şiddet ve savaş gibi problemlerde çarenin odağı olması icap ederken; dinler, bazı din adamlarının ve yorumcularının yaptıklarıyla "Kutsal Savaş" benzeri manipülasyonlarıyla şiddetin merkezi durumuna getirildiği; Tanrı'nın emriyle bazı şiddet ve savaşların meşrulaştırıldığı anlaşılmaktadır.

Dinler şiddet ve savaş mecburi hallerde onaylamakla beraber, bu hususta genel bir özendirme yapmadığı görülmektedir. Savaşa özendirme ve davet hususundaki söylemlerin dinin ilahi kaynağıyla ilgili olmadığını, genellikle din temsilcilerinin his ve görüşlerini yansıttığını, arka planında

¹²⁰ J. Keane, *Şiddetin Uzun Yüzyılı*, çev. Bülent Peker (Ankara: Dost Kitabevi, 1998), 105-106, 109.

¹²¹ Leroy Gerrett, "Küresel Etik Yoluyla Yeryüzünde Barış" *Creationism* (10.12.2023).

farklı sosyolojik sâikler barındıran durumların olduğunu, ekonomik, politik vb. durumları meşrulaştırmak için dinin bir araç olarak kullanıldığını söylemenin çok büyük bir iddia olmayacağı söylenebilir.

İslâm'ın, barışı olağan ve daimî durum sayarak öncelediği; savaşı zaruret icabı başvuru hal, savunma niteliği olmayan durumlarda cana kıymaya izin vermediği görülse de gerektiğinde izin verdiği de görülmektedir. Savaşın engellenemediği hallerde dahi cana, canlıya, yaşama verilen zararın en aza indirilmesi, savaşmayanların ve kutsalın dokunulmazlığı, aşırılığa kaçılmaması, insanın temel haklarına saygı duyulması gibi ahlâkî normlara özen gösterilmektedir. Peygamber (s.a.v.) devrinde istisnaların yanında bu ilkelere uyulduğu görülmektedir. Peygamber'in (s.a.v.) savaş istemediğini, genellikle şiddet içermeyen çözümleri uyguladığını, gerektiğinde Kur'an vahyiyle uyumlu savunma savaşı anlayışını benimsediği bilinmektedir.

İslâm'da savaş fikri, insanoğlunun nefsinin peşinde koşmaya ve Yaratıcı kaynaklı ahlâkî koddan uzaklaşmaya başladığı gibi durumlarda kaçınılmaz sosyal bir fenomen olarak tezahür ettiği anlaşılmaktadır. Bu bağlamda savaş ve cihat konulu âyetlerde, Hz. Peygamber'in sünnetinde; Hz. Peygamber sonrası yapılan bazı savaşlarda İslâmî kurallar esnetilmiş, kaynaklar naslar dışında aranmış ve döneme göre te'vîl edilmiştir. Bazı din bilimcileri, İslâm (Orta Çağ İslâm/Klasik-Çağdaş doktrin) hukuku cihat anlayışları, söz konusu hususlarda Kur'an ve Sünnetin katı, lafzî yorumuna ve nesih ilkesine yöneldikleri; tek anlamlı, salt seçmeci, lafızcı, gâyeci ve indirgemeci yorumladıkları anlaşılmıştır. Belirli koşullarda bazı savaşları haklı çıkarma olasılığına yönelinerek şiddetli cihat ilkesine, köktencilğe odaklanıldığı görülmüştür. Bu bağlamda İslâm savaş hukuku zemininde Kur'an ve Sünnetteki barış yaklaşımının günümüzde de uygulanabilirliğinin gündeme getirilerek sistemli olarak incelenmesi ve tartışılması gerekmektedir.

Savaş anındaki ve sonrasındaki savaş hükümlerine, sözleşmelere vb. uluslararası metinlere rağmen milletlerarası hukuk güçlü ülkeler yararına uygulanmakta, biçimsel bağlılık göstermekten ileriye gidememektedir. Zayıf ülkeler haklı bulunsalar dahi gerçek hukukun tatbik imkânı olmamaktadır. Çünkü hukukî denge, kuvvetli ülkeler tarafından biçimlendirilmekte, güç dengesi ülkelerin silah gücüyle belirlenmektedir. Savaş karşıtı hareketlerin yeterli güçleri eylemlere katabildiği söylenemez. Ancak sivil toplum örgütlerinin, ulusal ve uluslararası alanda yaptıkları barışçı eylemler dünya kamuoyunun dikkatini çekse de emperyalist devletleri ve uluslararası silah üreticilerini engellemekte yetersiz kaldığı görülmektedir.

Tarihsel süreçte din-savaş etkileşimi toplum yaşamındaki iktisadi, siyasi, sosyal olaylara önemli şekilde yansımış, bu olaylar da din ve savaş olgularını şekillendirmiştir. Dolayısıyla din ve savaşın etkileşim sistemi ve karakterinin öğrenilmesi günümüz dünya meselelerinin altındaki gerçeği

anlamaya ve birçok süreçleri yöne(l)tmeye imkân verebilir. Genellikle siyasî sebepler din perdesi altında gizlenebilir. Dolayısıyla dini olgular arkasındaki sebeplerin araştırılması gereklidir. Böylece başka politik gayeler için dini duygulardan faydalanılmasını engelleyebilir, kalıcı barış için gerekli olabilir.

Dinin stratejik yönünün günümüze kadar kullanılması; dini, güç mücadelesi yönünden incelemeyi, iç ve dış güvenliğin kapsamı içinde ele almayı gerekli kılmaktadır. Din, son iki yüzyılda Müslüman toplumlara karşı Teo-Sosyolojik bir müdahale aracı olarak kullanılmaktadır. Bu müdahalenin yalnızca istismar, radikalizm, gerilik-çağdaşlık, pozitivizm vb. zeminde incelenmesi, bu toplumların Teo-Sosyolojik müdahalenin işlevsel zemini olduğunun nedenini ortaya koymaktadır. Teo-Strateji kullanılarak dinin; sosyolojiden siyasete, uluslararası ilişkilere kadar birçok alanla sıkı ilişki içinde olduğu gösterilmiştir. Savaş olgusu aslında savaştan önce başlamakta ve bitmektedir. Çalışmadaki ve ulaşılabilen araştırmalardaki elde edilen sonuçlar, İslam toplumlarında ve ülkemizde Teo-Sosyoloji konusuna neredeyse hiç önem verilmediğine ve vakit kaybedilmeden önem vermesi gerektiğine işaret etmektedir.

Din, çatışma ve akabinde barışın inşasında, olumlu ve olumsuz etkilere sahiptir. Din sosyolojisinin, din ve toplum ilişkilerini; aktörleri, olguları, normları, değerleri, kurumları vb. araştırma ve anlama yöntemiyle ortaya çıkarma gayreti, barış inşasında rol üstlenecek din zeminli girişimleri bilimsel boyutta destekleyecektir. Din sosyologları alan araştırmaları ile din-barış ilişkisini daha etkili ortaya koyabilecekleri gibi; din sosyolojisi literatürünü kullanmanın yanında disiplinler arası bir yöntemle yeni kavramlara varmalarını, dini barış inşası ve barış yapımcıların meşruiyetini kuvvetlendirecektir.

Din, kalplere nüfuz edebilen bir faktördür. Din, bireylerin iç dünyasına nüfuz ederek vicdanı kötü zihniyetten arındırmakta ve diğer insanlara müsamaha ile davranabilen bir benlik kazandırmaktadır. Şimdi insanoğlu geleceğin huzur ve barışının dinlerin vazettiği ahlâkî hükümlere dönmekten geçtiğini anlamalı, ahlâkî ve manevi ıslahatı gerçekleştirmelidir. Bu sebeple aileden itibaren bütün örgün ve yaygın eğitim kurumlarında ve özellikle dinî eğitim veren kurumlarda barış eğitimine önem verilmeli, dinlerin ve özellikle İslâm'ın barışı kurmaya dönük mesajları eğitim programlarıyla metotlu bir şekilde işlenmesi gerektiği bilinmelidir. Bu konuda daha çok araştırmalar yapılmaya devam edilerek insanlığın başlangıcından günümüze problem olan şiddet ve savaş konusunda dersler çıkartılabilir, nihai barış için çözümler sunma noktasında daha çok katkılar sunulabilir.

KAYNAKÇA

- Abu-Nimer, Mohammed. *Nonviolence and Peace Building in Islam: Theory and Practice* Gainesville. FL: University Press of Florida, 2003.
- Aksoy-Ercümen, Merve. "Savaşın Değişen Doğası ve Cenevre Sözleşmeleri". *İnsamer*.

- Erişim 07 Şubat 2022. http://insamer.com/tr/savasin-degis-en-dogasi-ve-cenevre-sozlesmeleri_346.html,
- Albayrak, Kadir. *Semavi Dinlerde Barış ve Şiddet İkilemi*. Ankara: Sarkaç Yay., 2010.
- Altıparmak, Kerem. "Kronik- Irak'tan Guantanamo'ya Savaş Esirleri" *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 58/2 (2003), 221-231.
- AA, Anadolu Ajansı. "BM: Ukrayna'da En Az 1611 Sivil Öldü, 4 Milyon 319 Bin 494 Kişi Komşu Ülkelere Geçti." Erişim 08 Nisan 2022. <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/bm-ukraynada-en-az-1611-sivil-oldu-4-milyon-319-bin-494-kisi-komsu-ulkelere-gecti/2557813#:~:text=BirleşmiMilletlerRusya-UkraynaSavaşı,kişininkomşuülkeleregeçtiğinibildirdi>
- Aron, Robert. *On War*. New York: W. W. Norton, 1968.
- Aron, Raymond. *Uluslararası Savaş ve Barış*. Moskova: Nota Bene, 2000.
- Atan, Yavuz. "Vicdani ret ve savaş karşıtı hareketin kısa tarihi". *Türkiye'de Anarşizm Yüz Yıllık Gecikme*. 155-171. İstanbul: İletişim Yay., 2013.
- Ateş, Ali Osman. "İslâm ve Barış". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 1-14.
- Ateş, Süleyman. *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*. 12 Cilt. İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat, 2014.
- Aydın, Hakkı. *İslâm ve Modern Hukukta İşkençe*. İstanbul: Beyan Yay., 1997.
- Aydınalp, Halil. "Sosyal Çatışma ve Din". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2010), 187-215.
- Baki Adam - Katar, Mehmet. *Dinler Tarihi*. Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yay., 1999.
- Balcı, Ali. *Sosyal Bilimlerde Araştırma*. Ankara: Pagem A Yay., 2005.
- Batur - Yamaner, Melike. *Silahlı Çatışmalarda Sivillerin Korunması*. İstanbul: Arıkan Yay., 2007.
- Brand - Jacobsen, Kai Frithjof. "Peace Studies, Peace Movements, Peace Praxis". *Transcend*. ts. 30 Kasım 2021. <https://www.transcend.org/files/article505.html>
- BBC, British Broadcasting Corporation News/Türkçe. "Suriye'de Savaşın 10 Yılında 10 Kritik Dönüm Noktası." Erişim 08 Nisan 2022. <https://www.bbc.com/turkce/haberler-dunya-56377932>
- Buhârî, Muhammed b. bin İsmâil. *el-Câmiu's-Sahîh*. 8 Cilt. İstanbul: Çağrı Yay. 1992.
- Bourdieu, Pierre. *Pratik Nedenler*. çev. Hülya U. Tanrıöver. İstanbul: Hil Yay., 2006.
- Boyns, D - Ballard, J. D. "Developing a Sociological Theory for the Empirical Understanding of Terrorism". *The American Sociologist* 35/2 (2004), 5-25.
- Çetin, Mustafa. "İslâm ve Milletler Arası Barış". 89-94. Ankara: TDV Yay., 1996.
- Çetiner, Aydın. *21. Yüzyılda Savaş Stratejileri*. İstanbul: Selis Kitap, 2003.
- Coward, Harold. *Religion and Peacebuilding*. ed. S. Smith Gordon. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Daver, Bülent. "Savaş ve Barış Üzerine". *Ankara Üniversitesi Türk İnkılap Tarihi Enstitüsü Atatürk Yolu Dergisi* 3/10 (1992), 181-186.
- De Clari, Robert. *İstanbul'un Zaptı (1204)*. çev. Beynun Akyavaş. Ankara: TTK Yay., 2000.
- Demir, Esra. "İnsan Haklarının Evrenselliği Görüşü Karşısında Kültürel Rölativizm". *Marmara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Hukuk Araştırmaları Dergisi* 14/3 (2008), 209-242.
- Demirtaş, Abdullah. "Barış, Savaş ve Eğitim". *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi* 6 (1991), 41-46.
- Durkheim, Emile. *İntihar*. çev. Z. Zühre İlkgelen. İstanbul: Pozitif Yay., 2013.
- Durkheim, Emile. *L'Allemagne au dessus de tout, La mentalité allemande et la guerre*. Paris: Armand Collin, 1915.
- Durkheim, Emile. *Socialism and Saint-Simon*. London: Routledge and Kegan Paul, 1959.
- Durkheim, Emile. *Toplumbilimin Yöntem Kuralları*. çev. Özer Ozankaya. İstanbul: Cem Yay., 2013.
- Elibal, İbrahim. "Amerika'da ve Dünyada Barış Hareketleri". *Rehber Öğretmen*. Erişim 11

- Kasım 2017. <http://www.rehberogretmen.biz/dunyada-ve-amerikada-baris-hareketleri.htm>
- Fink, Arlene. *Conducting Research Literature Reviews: From Paper to the Internet, Second edition. Thousand Oaks. California: Sage, 2005.*
- Fisher, David James. *Romain Rolland and the Politics of Intellectual Engagement.* Berkeley: University of California, 1988.
- Gerrett, Leroy. "Küresel Etik Yoluyla Yeryüzünde Barış" Creationism. Erişim 10 Aralık 2023. <http://www.creationism.org/crimea/text/114.htm>
- Ghazi bin Muhammad, (HRH Prince). "The Conditions Necessary for Just War in the Holy Qur'an". *War And Peace In Islam The Uses and Abuses of Jihad.* ed. HRH Prince Ghazi bin Muhammad vd. 409-426. Jordan: National Press, 2013.
- Gündüz, Şinasi. "Din ve Şiddet Paradoksu". *Milel ve Nihal* 13/2 (2016), 8-31.
- Güneş, Ahmet. *İslâm Devletler Hukuku Açısından Savaş ve Cihad.* İstanbul: Işık Akademi Yay., 2009.
- Habermas, Jürgen. "Sivil İtaatsizlik: Demokratik Hukuk Devletin Denektaşı. Almanya'da Otoriter Legalizm Karşıtlığı". çev. Yakup Coşar. *Kamu Vicdanına Çağrı Sivil İtaatsizlik.* 122-142. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2014.
- HSK, Hâkimler ve Savcılar Kurulu. "*İnsan Hakları Evrensel Beyanamesi.*" Erişim 02 Şubat 2022. <https://www.hsk.gov.tr/Eklentiler/Dosyalar/9a3bfe74-cdc4-4ae4-b876-8cb1d7eeae05.pdf>
- Harris, I. M. "Types of peace education". *How Children Understand War and Peace: A Call for International Peace Education.* ed. Louis Oppenheimer Amiram - Daniel Bar-Tal. 299-317. San Francisco: Jossey-Bass, 1999.
- Harris, Ian. "History of Peace Education". *Handbook on Peace Education.* ed. Gavriel Salamon - Edward Cairns. 11-20. New York: Psychology Press, 2010.
- Hashmi, Sohail H. "Interpreting Islam's Ethics of War and Peace". *Islamic Political Ethics: Civiv Society, Pluralism and Conflict.* ed. Sohail H. Hashmi. 194-216. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 2002.
- Hayward, Joel. "Warfare in the Qur'an". *War And Peace In Islam The Uses and Abuses of Jihad.* ed. HRH Prince Ghazi bin Muhammad vd. 28-55. Jordan: National Press, 2013.
- Islam, Touhidul. "Peace and Conflict Studies: Evolution of an Academic Discipline". *Journal of the Asiatic Society of Bangladesh* 58/1 (2013), 129-155.
- İşcan, M. Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik.* İstanbul: Kitap Yay., 2015.
- İşcan, M. Zeki. "İnancın Siyasal Nefrete Dönüşmesi ve Siyasal Öfkenin İnançsallaşması Arasında Selefilik". *Küreselleşme Radikalizm ve İslam,* ed. İbrahim Turan. Ankara: Maarif Mektepleri, 2017.
- Jefroudi, Maral. "Bir Gündem Sorunumuz Var". *Birikim Dergisi* 197 (2005), 78-82.
- Kaboğlu, İbrahim Ö. "Dayanışma Haklarının Hukuksal Niteliği". *İnsan Hakları Yıllığı* 13 (1991), 37-48.
- Karakaş, Şenol. "Yeni Bir Hareket, Yeni Bir Sol: Türkiye'de". *Birikim Dergisi* 197 (2005), 24-31.
- Karaman, Hayrettin. "İslâm'da Savaş ve Barış". Erişim 03 Kasım 2017. <http://www.hayrettinkaraman.net/yazi/hayat/0115.htm>
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir.* 5 Cilt. Ankara: DİB Yay., 2020.
- Karatepe, Şükrü. "İnsan Haklarının İlahi Temelleri". 109-115. Ankara: TDV Yay., 1996.
- Keane, J. *Şiddetin Uzun Yüzyılı.* çev. Bülent Peker. Ankara: Dost Kitabevi, 1998.
- Kelsay, John. *Arguing the Just War in Islam.* Cambridge, MA: Harvard University, 2009.
- Klimke, Martin. *The Other Alliance: Student Protest in West Germany and the United States in the Global Sixties.* Princeton: Princeton University, 2010.
- Kur'ân-ı Kerîm Meâli.* çev. Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin. Ankara: DİB Yay., 2011.
- Kutsal Kitap: Tevrat, Zebur İncil.* İstanbul: Kitabı Mukaddes Şirketi - Yeni Yaşam Yay., 2002.

- Köylü, Mustafa. "Barış Eğitimi ve İslâm". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. 199-224. İstanbul: Dem Yay., 2014.
- Köylü, Mustafa. *Dünya Dinlerinde Ahlak*. İstanbul: Dem Yay., 2012.
- Lawler, Peter. "Peace Studies". *Security Studies An Introduction*. ed. Paul D. Williams. 73-88. London: Routledge, 2008.
- Little, David – Appleby, Scott. "A Moment of Opportunity? The Promise of Religious Peacebuilding in an Era of Religious and Ethnic Conflict". *Religion and Peacebuilding*. ed. S. Smith Gordon. Albany: State University of New York Press, 2004.
- Malesevic, Sinisa. *Savaşın ve Şiddetin Sosyolojisi*. çev. Suzan Sarı. Ankara: Hece Yay., 2018.
- Marx, Karl. *Fransa'da İç Savaş*. çev. Erkin Özalp. İstanbul: Yordam Yay., 2016.
- Marx, Karl - Engels, Friedrich. *Komünist Manifesto*. çev. Nail Satlıgan - Tektaş Ağaoğlu. İstanbul: Yordam Yay., 2014.
- McCarthy, Eli. "Islamic Ethics of War and Peace: Theological Underpinnings and Contributions to Peacebuilding and Nonviolence". *Academia*. Erişim 14 Aralık 2022.
https://www.academia.edu/13007885/Islamic_Ethics_of_War_and_Peace_Theological_Underpinnings_and_Contributions_to_Peacebuilding_and_Nonviolence
- Mumcu, Uğur. *Bir Uzun Yürüyüş*. İstanbul: Uğur Mumcu Vakfı Yay., 1996.
- Oberdiek, Helmut. "Uluslararası Barış Hareketinin Tarihi ve Deneyimleri". *Ob.nubati*. Erişim 15 Şubat 2022.
http://ob.nubati.net/wiki/Uluslararası_barış_hareketinin_tarihi_ve_deneyimleri
- Okumuş, Ejder. *Dinin Meşrulaştırma Gücü*. İstanbul: Özgü Yay., 2005.
- Okumuş, Ejder. "The Science of Umran, Conflict Resolution and Peace". *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 3/1 (2018), 1-30.
- Öğün Emre. "Başka Bir Dünya İçin Ağ Atmak: Siber Ortamda Üç Barış Hareketi". *Global Medya Dergisi: Turkish Edition* 3 (2013), 142-165.
- Özdek, Yasemin. *İnsan Hakkı Olarak Çevre Hakkı*. Ankara: Türkiye ve Orta Doğu Amme İdaresi Enstitüsü Yay. (TODAİE), 1993.
- Özel, Ahmet. *İslâm Hukukunda Ülke Kavramı*. İstanbul: İz Yay., 1998.
- Özsoy, Şule. "İnsancıl Hukukun Gelişimi". *TODAİE İnsan Hakları Yıllığı* 19-20 (1998-1997), 111-125.
- Rogers, Paul - Ramsbotham, Oliver. "Then and Now: Peace Research-Past and Future". *Political Studies* 47 (1999), 740-754.
- Sayılgan, Aclan. *Türkiye'de Sol Hareketler*. İstanbul: Doğu Kütüphanesi Yay., 2009.
- Selek, Pınar. *Barışamadık*. İstanbul: İthaki Yay., 2004.
- Sırım, Veli. *Evrensel Barış*. İstanbul: Türdav Yay., 1999.
- Tarkan, Doğan. "Hareketin Yeni Hedefi: Zayıf Halka". *Dünyanın Bütün Sokakları İsyanda*. 281-290. İstanbul: Everest Yay., 2003.
- Taslaman, Caner. *Terörün ve Cihat'ın Retoriği; Felsefi ve Teolojik Bir Değerlendirme*. İstanbul: Genel Dağıtım Yay., 2014.
- Thompson, Ian. *Odaktaki Sosyoloji Din Sosyolojisine Giriş*. çev. Bekir Z. Çoban. İstanbul: Birey Yay., 2004.
- Treitschke; His Doctrine of German Destiny and of International Relations Together With A Study Of His Life And Work by Adolf Hausrath*. New York and London: The Knickerbocker Press, 1914
- Tuna, Gülgün. *Yeni Güvenlik*. Ankara: Nobel Yayınları, 2003.
- Turcan, Talip. "İslâm Hukukunun Klasik ve Çağdaş Doktrinlerinde Cihad". *İslâm Kaynaklarında, Geleneğinde ve Günümüzde Cihad*. ed. Ahmet Ertürk. 281-310. İstanbul: KURAMER Yay., 2016.
- Turner, Bryan. *Max Weber ve İslam*. çev. Yasin Aktay - Mehmet Murat Şahin. İstanbul: Vadi Yay., 2019.
- Türköne, Mümtazer. "Osmanlı İmparatorluğu'nda İnsan Hakları" *Doğu'da ve Batı'da*

İnsan Hakları, 83-88. Ankara: TDV Yay., 1996.

VOA, Voice of America Türkçe. "BM: 'Suriye İç Savaşı'nda 350 Bin Sivil Öldü'.". Erişim 08 Nisan 2022. <https://www.amerikaninsesi.com/a/bm-suriye-ic-savasinda-350-bin-sivil-oldu/6245591.html#:~:text=BirleşmişMilletlerİnsanHaklarıYüksek,350binsivilinöldürüldüğübildiriliyor>.

Weber, Max. *Din Sosyolojisi*. çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarı Yay., 2012.


Weber, Max. *Economy and Society*. ed. Guenther Roth - Claus Wittich Berkeley. Los Angeles - London: University of California Press, 1968.

Weber, Max. *Sosyal Bilimlerin Metodolojisi*. çev. Vefa Saygın Öğütle. İstanbul: Küre Yay., 2012.


Weber, Max. *Sosyoloji Yazıları*. çev. Taha Varla. İstanbul: İletişim Yay., 2004.

Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Alfabetik İslâm Hukuku ve Fıkıh İstilahları*. 5 Cilt. İstanbul: Bilmen Yay., 1976.

Yılmaz, Hüseyin. "Örgün ve Yaygın Eğitim Kurumlarında Barış Eğitimi". *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*. ed. Mustafa Köylü. İstanbul: Dem Yay., 2002.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.


 **Yazar(lar) / Author(s):** Rıza Karabağ.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

SİYASETNÂME LİTERATÜRÜNDE ÖNE ÇIKAN İSLÂM SİYASET AHLÂKININ TEMEL İLKELERİ

Basic Principles of Islamic Political Ethics Featured in Siyasatnama Literature

Salih ŞAHİN

Öğr. Gör. Dr., Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Arap Dili ve Belagatı Anabilim Dalı, Kocaeli, Türkiye  [ror.org/0411seq30](https://orcid.org/0411seq30)

Lecturer Dr., Kocaeli University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Arabic Language and Rhetoric, Kocaeli, Türkiye

 salih.sahin@kocaeli.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0001-8249-999X>


Makale Bilgisi / Article Information:


Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article


Geliş Tarihi / Received: 08.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 20.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

 **Atıf / Cite as:** Şahin, Salih. "Siyasetnâme Literatüründe Öne Çıkan İslâm Siyaset Ahlâkının Temel İlkeleri". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 515-545. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405322>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

SİYASETNÂME LİTERATÜRÜNDE ÖNE ÇIKAN İSLÂM SİYASET AHLÂKININ TEMEL İLKELERİ

Öz

İnsanlığın toplum halinde yaşama ihtiyacından doğan ve insanları yönetme sanatı olarak tanımlanan siyasetin ahlâkî zeminde ve meşru dairede yürütülmesi bütün asırlarda önemli bir tartışma konusu olmuştur. Her inanç, felsefe ve kültür, siyaseti bu meşru zeminde tutmak için hukuki ve ahlâkî tedbirlere başvurmuştur. İslâm'ın temel kaynaklarından alınan ilhamın beşerî tecrübeyle yoğrulması neticesinde ortaya çıkan siyasetnâme literatüründeki hikmet birikimini de benzer çabanın bir ürünü olarak görmek mümkündür. Huzurlu ve mamur bir siyasal düzenin formülünü üretmeyi amaçlayan ve aynı zamanda telif edildikleri dönemin siyasal ve toplumsal işleyişine de bir ayna tutan siyasetnâme literatürünün hikmet birikiminin güncellenerek günümüze taşınması önem arz etmektedir. Bu çalışmada siyasetnâme literatürünün öncü müellifleri ve eserleri bağlamında İslâm siyaset ahlâkının temel ilkelerinden en kapsayıcı ve öne çıkmış olan “diyânet, adalet, emânet ve meşveret” ilkeleri incelenecektir. İslâm siyasal sisteminin daha çok hukuki boyutunu konu edinen Ahkâm-ı Sultâniyye literatürüne de ihtiyaca göre atıflar yapılmıştır. Çalışmada birincil kaynaklara müracaat esas alınmakla beraber araştırmaya katkı sağlayacağına kanaat getirilen güncel araştırmalara da müracaat edilmiştir. İnsanlığın asırlar boyu devam eden siyasal ve toplumsal hayat birikiminden ortaya çıkan tecrübenin ürünü olan devlet yönetimine dair temel ilkelerin günümüz toplumuna aktarılması çalışmanın temel amacıdır.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Siyasetnâme, Ahlâk, Adalet, Emanet, Meşveret.

Basic Principles of Islamic Political Ethics Featured in Siyasatnama Literature

Abstract

The conduct of politics, defined as the art of governing people that arises from the need of humanity to live in society, on moral grounds and in a legitimate manner has been an important subject of discussion of debate in all centuries. Every faith, philosophy and culture has implemented legal and ethical measures to keep politics on this legitimate ground. The Siyasatnama literature is an example of the accumulation of wisdom as a result of the blending of inspiration from the fundamental sources of Islam with human experience, and such a product can be considered as an equivalent endeavor. It is important that the wise accumulation of Siyasatnama literature, which aims to find the formula for a peaceful and prosperous political order and is a reflection of the political and social functioning of the time in which it was written, be updated and carried to the present day. In this study, the comprehensive and guiding principles of Islamic political ethics, namely diyânah, amânah, justice and mashwarah are analyzed in the light of the pioneering authors and works of the siyasatnama literature. In general, the literature of The Ahqam al-Sultaniyya, which examines the Islamic political system from a legal point of view, was referred to as needed. Although the study was based on reference to primary sources, current research that was thought to contribute to the research was also consulted. The main objective of this study is to convey the fundamental principles of state governance, derived from centuries of accumulated political and social experience, to today's society.

Keywords: Islamic Law, Siyasatnama, Morals, Justice, Trustworthiness, Mashwarah.

GİRİŞ

İslâm dini bireylerin hem dünyevi ve hem de uhrevi maslahatlarını temin, mutluluğunu tesis etme gayesiyle Yüce Allah tarafından gönderilmiş bir dindir. Bu dinin peygamberi olan Hz. Muhammed ilk defa Medine’de hayat bulan İslâm devletinin de kurucusu ve lideridir. Hz. Peygamber, ilâhî vahyin ışığında hem bu devletin idaresine yönelik temel hukuk normlarını vazetmiş hem de örnek kişiliği ve üstün ahlâkî meziyetleriyle tüm insanlığa ve özellikle toplum liderlerine numune-i imtisal olmuştur.¹ Nitekim Yüce Allah, İslâm dinini ve dolayısıyla bu dinin öngördüğü siyasal sistemi insanlıkla buluşturan Hz. Peygamber’in “*üstün bir ahlâk üzere olduğunu*”² insanlığa ilan ederken, kendisi de “güzel ahlâkı tamamlamak üzere gönderildiğini”³ beyan etmiştir.

İslâm dininin insanlık için vazetmiş olduğu inanç, ibadet, muâmelât, ukûbat ve ahlâk esasları kâmil insan ve huzurlu toplum inşa etme hedefine ulaşmada birbiriyle sıkı bir ilişki halindedir. Bu esaslardan birinin ihmal edilmesi diğer bütün esasların tesirini zayıflatır. Bu nedenle klasik fıkıh kaynaklarında bu esaslar birlikte ve bir bütün halinde ele alınarak incelenmiştir. Hukuk normları inanç ve ahlâk esaslarından ayrı salt normatif düzenlemeler olarak ele alınmamış, bu normların öncelikle bireylerin kalplerinde kök salması, vicdanlarında kabul görmesi önemsenmiş sonra da bunların bireylerde hayat tarzına ve karaktere dönüşmesi hedeflenmiştir. Dolayısıyla bu manada İslâm siyaset felsefesi, din esaslı olup dinden bağımsız işlev gören bir yapıya sahip olamayacağı gibi dinin temel kaynakları olan Kur’ân ve sünnete aykırı da olamaz.⁴

İşte bu nedenle İslâm kamu hukukçuları, devletin kurumlarını ve bu kurumların işleyişine yönelik hukuk normlarını hukukun temel kaynaklarından fıkıh usulü ilminin esaslarına göre tespit etme gayesiyle zengin bir “Ahkâm-ı Sultâniyye” ve “Siyâset-i Şer’iyye” literatürü⁵ ortaya koymuştur.

İslâm kamu hukukunun temel kaynakları olan bu eserlerde siyasal sis-

¹ “Allah rasulünde sizin için güzel örnek vardır.” el-Ahzâb 33/21.

² el-Kalem 68/4.

³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Sünen-i kübrâ*, thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ (Mekke: Mektebetü Dâri’l-Bâz, 1994), “Şehâde”, 40, (20571).

⁴ Hızır Murat Köse, “İslâm Siyaset Düşüncesinin Temelleri”, *İslâm Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 29.

⁵ Bk. Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Ahmed Câd (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 2006); Ebû Ya’lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef el-Ferrâ’, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, thk. Muhammed Hâmid el-Fâkî (Beyrut: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, 2000); İmâmü’l-Haremeyn Ebû’l-Meâlî Rüknuddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâif en-Nisâbü’rî, *Ğiyâşü’l-ümem fi iltiyâşî’z-zulem*, thk. Fuad Abdü’l-Mun’im - Mustafa Hilmi (İskenderiye: Dârü’d-D’ave, 1979); Abdürrazzâk Ahmed es-Senhûrî, *Fıkhü’l-ğilâfe ve te’vâvürühâ*, thk. Tefvik Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrazzâk es-Senhûrî (Mısır: Müessesetü’r-Risâle, 1999).

temin yapısı ve işleyişine yönelik bütün hukuki ve felsefi tartışmalar “halife”, “imam”, “sultan”, “melik” ve “emir”⁶ gibi isimlerle anılan devlet başkanı etrafında ele alınmıştır.⁷ Kelâmcıların ve hukukçuların temel tartışma konularından olan İslâm toplumunun bir devlete ihtiyacı olup olmadığı, dinin Müslümanlara devlet halinde yaşamayı emredip emretmediği, devlet başkanında bulunması gereken özellikler,⁸ devlet başkanının görevleri, göreve gelmesi ve görevinin son bulması gibi çağdaş anayasa hukukunun temel konuları olan mevzular bu eserlerin temel başlıklarını oluşturmaktadır.⁹

Diğer yandan İslâm hukukçuları siyasal sistemin işleyişine yönelik vazedilen bu normları uygulayacak olan başta devlet başkanları ve vezirler olmak üzere tüm kamu görevlilerinin üstün bir ahlâkî donanımına sahip olmalarını sağlamak gayesiyle beşerî tecrübeden süzülen ve İslâm’ın ahlâk ilkeleriyle örülü nasihat, menkıbe ve kıssalardan oluşan zengin bir “Siyâsetnâme” literatürü telif etmiştir.¹⁰

İnsan topluluklarını yönetme anlamına gelen Arapça “siyâset” kelimesi ile mektup anlamına gelen Farsça “nâme” kelimelerinin terkiibinden oluşan siyâsetnâmeler,¹¹ gerek Kur’ân’ın emir ve tavsiyeleri¹² ve gerekse Hz. Peygamber’in teşvik ve irşadiyle¹³ İslâmî kültürde tüm Müslümanlar için önemli bir görev kabul edilen “emr-i bi’l-marûf” kapsamında kaleme alınmıştır. Başta devlet başkanı olmak üzere tüm kamu görevlilerinin görevlerini sa-

⁶ Bu isimlerin istilâhî anlamları ve aralarındaki farklar için bk. Özgür Kavak, “Halâsü'l-Ümme'den Necâtü'l-Ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselerine Dair Birkaç Not”, *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 27/52, (2022), 27-70.

⁷ Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyâset Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yay., 2012), 9.

⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 20; Ferrâ, *el-Ahkâmü's-sultâniyye*, 20; Cüveynî, *Giyâsü'l-ümme*, 69.

⁹ Bk. Muhammed Takiyyüddin en-Nebhânî, *Nizâmu'l-hükmi fi'l-İslâm*, (Beyrut: Metâbi'i Sâdir, 1951), 4; Vehbe'z-Zühaylî, *el-Fikhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*, (Dimâşk: Dâru'l-Fikr, 1975), 6/662.

¹⁰ Bilgi için bk. Dede Mehmed Efendi, *Risâle fi's-siyâseti's-şer'iyye*, thk. Fuâd Abdulmun'im (İskenderiye: Müessesetü's-Sebâbi'l-Câmiati'l-İskenderiyye, ts.), 54-57; Huriye Tevfik Mücahid, *Fârâbî'den Abduh'a Siyâset Düşünce*, çev. Vecdi Akyüz (İstanbul: İz Yay., 2012), 9; Özgür Kavak, “İslâm Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyâsetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru”, *İslâm Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*, ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak (Ankara: İlem Kitaplığı, 2018), 203-233; İbrahim Barca, “Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 35-65; Mehmet Şimşir, “Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri”, *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 17/28 (2015), 68-79; Hasan Hüseyin Adaloğlu, “Bir Mevlevî Dedesi'nden Sultana Öğütler: “Şemsü'l-İrşâd li Sultân Reşâd” Adlı Siyâsetnâme”, *Journal of History Studies* 7/1 (2015), 11-23.

¹¹ Hasan H. Adaloğlu, “Siyâsetnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/304.

¹² Âl-i İmrân 3/104, 110; el-A'râf 7/199; et-Tevbe 9/67; el-Hac 22/41.

¹³ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâil b. İbrâhîm el-Cu'fi el-Buhârî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Mustafa Dîb el-Bugâ (Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1987), “İmân”, 42; “Edeb” 33; Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî, *es-Sünen* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.), “Salât”, 239; Ebû İshâ Muhammed b. İshâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi'u's-sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Beyrut: Dâru lhyâit-Türâsi'l-Arabî, ts.), “Birr”, 15.

mimiyet ve hakkını vererek doğru bir şekilde yerine getirmeleri için devlet yönetimi konusunda kendilerine yol gösterme, fikir verme, uyarı, nasihat ve tavsiyede bulunma gayesiyle telif edilmiş olan bu eserler usul, âdâb ve ahlâkî öğreti niteliğindeki eserlerdir.¹⁴

Başlıktan da anlaşılacağı gibi bu çalışmada İslâm siyaset ahlâkının ilkelerinden söz edileceği için bu ilkelerin hukuki boyutlarından ziyade ahlâkî yönlerinin tahlili hedeflenmiştir. Bu nedenle konu “Siyâsetnâme” literatürü bağlamında ele alınmıştır.

Bütün literatürün incelenmesi bir makalenin sınırlarını aşacağı için çalışmamız bu alanda öncü kabul edilen müelliflerin eserleriyle ve İslâm siyaset ahlâkının temel ilkelerinden en kapsayıcı ve öne çıkmış olan “Diyânet, Adalet, Emânet ve Meşveret” ilkeleri ile sınırlı tutulmuştur.

Temel referansları İslâm kaynaklarına dayanmakla birlikte hemen bütün medeniyetlerden sentezlenen ve zengin bir beşerî tecrübenin ürünü olan siyâsetnâmelerin hemen hemen tamamında söz konusu ilkelerin ele alınmış olmaları ve pek çok tali meseleyi içermeleri bu ilkelerin her devirde önemini koruduğunu ve kendilerine her dönemde ihtiyaç duyulduğunu göstermektedir. Bu nedenle söz konusu zengin tarihsel beşerî tecrübeyi bir nebze de olsa günümüze aktararak günümüz İslâm toplumlarının yaşadığı benzer temel sorunlara tarihsel bir çözüm perspektifi sunmak gayesiyle bu çalışma yapılmıştır.

1. İSLÂM SİYASET AHLÂKI

Kelime olarak “ahlâk” yaratmak, takdir etmek ve ölçmek anlamlarına gelen “haleka” fiilinin mastarı olan “hulk veya huluk” kelimelerinin çoğuludur. “Hulk” lafzı, seciye, din, insanın tabiatı anlamlarında kullanılmaktadır. Söz konusu kelime, insanın batını sureti olan nefsinin, nefse ait özellikleri ve ona has kılınmış anlamları ifade ederken insanın zahiri suretini ifade için aynı kökten türemiş olan “halk” lafzı kullanılmıştır.¹⁵ Benzer şekilde “hulk” kelimesi, kişinin eylemlerinin kendisinden ortaya çıktığı nefse yerleşmiş olan bir sıfat¹⁶ ve alışkanlık haline gelen davranış¹⁷ olarak da açıklanmıştır.

¹⁴ Bk. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverîdî, *Nasihatü'l-mülûk*, thk. Hızır Muhammed Hızır (Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1983), 73; Adalıoğlu, “Siyâsetnâme”, 37/304-306; Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri et-Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk* (Mısır: Min Evâilî'l-Matbûati'l-Arabiyye, 1872), 79. Ayrıca bk. Kavak, “İslâm Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyâsetnâme”, 203; Barca, “Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış”, 48; Saliha Gizem Önder, “İdare Kandilleri: Siyasetnamelerin Işığında Yönetim Anlayışı”, *Adam Akademi Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2022), 465-495.

¹⁵ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, ts.), “haleka”, 10/85. Ayrıca bk. Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdîrrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî ez-Zebidî, *Tâcû'l-'arûs min cevâhiri'l-Ķâmûs*, thk. Heyet (Abu Dhabi: Dâru'l-Hidâye, ts.), “haleka”, 25/251-253.

¹⁶ Muhammed Revvâ Kal'acı - Hâmid Sâdik Kanîbî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ* (Beyrut: Dâru'n-Nefâis, 1985), 1/241.

Genel olarak fertlerin iyi veya kötü olarak vasıflandırılmasına yol açan mânevî vasıfları, huyları ve bunların etkisiyle ortaya konan iradeli davranışlar¹⁸ veya herhangi bir fikrî ve iradî güçlüğü ihtiyaç olmaksızın nefisten sâdir faziletli ve hoş olmayan davranışlar bütünü¹⁹ olarak tanımlanan ahlâk kavramını Mâverdi (ö. 450/1058) “seçimle ortaya çıkan ve zorlamayla üstesinden gelinen gizli içgüdüler” olarak tarif etmektedir. Mâverdi’ye göre ahlâk, kendiliğinden ortaya çıkan davranışlar ve kişinin iradesine bağlı olarak ortaya çıkan eylemler şeklinde iki gruba ayrılır. Doğal olarak ortaya çıkanlara “kişinin/zatın ahlâkı” ismini verirken iradeyle ortaya çıkanları ise “iradenin fiilleri” olarak isimlendirmektedir.²⁰

İslâm dini Müslüman bireylerin meşru ve ahlâkî dairede bir hayat sürdürmesini önemsemiştir. Hatta İslâm’ın koymuş olduğu bütün hükümlerde temel gayenin ve hikmetin erdemli bireyler ve erdemli toplum oluşturmak olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber, güzel ahlâkın önemi ve çirkin ahlâkın da zararı hakkında pek çok uyarıda bulunmaktadır. Bunlardan bazıları şöyledir: “İnsanları en çok cennete sokan şey takva ve güzel ahlâktır.”²¹ “Müminlerin iman bakımından en olgunu ahlâken en güzel olandır.”²² “İnsan güzel ahlâkı sayesinde oruç tutan ve namaz kılan kimse derecesine ulaşır.”²³ Hz. Âişe, kendisine Hz. Peygamber’in ahlâkı hakkında soru soran sahabeye onun ahlâkının Kur’ân ahlâkı olduğunu söylemiş ve “Sen Kur’ân okumuyor musun? Zira Kur’ân’da “Sen yüce bir ahlâk üzeresin.” buyurulmuştur.”²⁴ diyerek uyarıda bulunmuştur.²⁵ Hz. Ayşe’nin bu izahından Hz. Peygamber’in Kur’ân’ın emirlerine ve yasaklarına bağlı ondaki ahlâkî faziletlerle donanmış olduğu anlaşılmaktadır.

İslâm siyaset ahlâkı denince İslâmî norm ve değerleri temel referans kabul eden bir siyasal sistemde başta devlet başkanı olmak üzere, üst düzey yetkililer ve top yekûn bireylerin siyasal düzen içerisinde ortaya koymaları gereken davranış modelleri akla gelmektedir. İslâm toplumunda her bir ferdin İslâm ahkâmının ortaya koyduğu hukukî ve ahlâkî normlara uygun bir şekilde hareket etmesi ve kendisinden beklenen sorumlulukları yerine getirmesi gerekmektedir. Zira her mükellef fert kendi davranışlarında uhrevi ve dünyevi sorumluluk taşıdığı inancına sahiptir. Hukukî ve ahlâkî

¹⁷ Zebîdî, *Tâcû'l-arûs*, “haleka”, 25/253.

¹⁸ Mustafa Çağrı, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/1-9.

¹⁹ Mehmet S. Aydın, “Ahlâk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1989), 2/10-14.

²⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdi, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafar*, thk. Muhyi Hilal es-Sarhân - Hasan es-Sâatî (Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.), 2.

²¹ Tirmizî, “Birr”, 62.

²² Tirmizî, “Redâ”, 11; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 36; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-Müsned* (Kahire: Müessesese Kurtuba, ts.), 2/256.

²³ Ebû Dâvûd, “Edeb”, 8; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/133.

²⁴ el-Kalem 68/4.

²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6/91.

normları ihlal etmenin sadece dünyevi müeyyidesi bulunmayıp aynı zamanda uhrevi cezaları da vardır. Bu inanç, Müslüman olmanın zorunlu bir sonucudur. Bununla birlikte sorumluluklar yetki, rütbe, statü ve imkanlara göre değişmektedir. Yetki ve imkânın artması oranında sorumluluklarda artmaktadır.

İslâm toplumunda en yetkili konumda ve ümmeti temsil makamında olması hasebiyle devlet başkanına en büyük sorumluluk yüklenmiştir. Bu nedenle İslâm hukukçuları ve siyaset felsefecileri, devlet başkanının her yönden donanımlı ve ahlâken de en faziletli kimse olmasına büyük önem vermişlerdir. Bu bağlamda hem göreve gelmeden önce başkan adayının yeterliliğinin iyice araştırılmasını önemsemişler, hem de göreve geldikten sonra faziletli bir hayat sürdürmesi ve adaletli bir yönetim ortaya koyması için nasihat, tebliğ, irşat, telkin ve tavsiyelerini ihmal etmemişlerdir. Nitekim Siyâsetnâme literatürünün en başta gelen eserlerinden Mâverdî'nin *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer* adlı eserinde ahlâk konusu birinci sırada yer almaktadır. Zira Mâverdî'ye göre ahlâk onların saltanatlarının bir aracı, otoritelerinin etkili olmasının baş unsurudur.²⁶ Mâverdî, siyâsetnâme türü eserlerden olan *Nasîhatü'l-mülûk* adlı diğer bir eserinde ise ülkelerin ayakta kalmasını ve düşman tasallutundan emin olmasını toplumun zelil ve çirkin huylardan temizlenmesi; ilim, dindarlık, adalet incelik ve diğer faziletlere ulaşması ile mümkün olacağını dile getirmiştir. Mâverdî, kendilerini bu faziletlerle donatarak nefislerini ıslah eden devlet başkanlarını halk örnek alıp onlara tabi olacağını savunmaktadır.²⁷

Aynı şekilde Gazzâlî de (ö. 505/1111) toplumun karakteri ve davranış şeklinin devlet başkanlarının tabiatlarına ve davranışlarına göre şekillendiğini, insanların devlet başkanlarını örnek alarak onlara bağlı kalacağını ifade etmektedir.²⁸ İnsanların yaşadıkları dönemlerden daha fazla hükümdarlarına benzediğini dile getiren Gazzâlî'ye göre insanların güzel ya da kötü eylemleri idarecilerine avdet eder.²⁹ Zira devlet başkanları söz ve davranışları ile insanlar için örnek konumdadırlar. Onların sözleri sünnet, eylemleri model olur. Nitekim "İnsanlar meliklerinin dini üzeredir."³⁰ hikmetli sözü de bu gerçeğe işaret etmektedir.³¹

Konuyla ilgili İbn Sina (ö. 438/1037) *Kitâbü's-siyâse* adlı risalesinde toplumu ıslah etme, kötülüklerden koruma ve arındırma, güzelliklerle donatma sorumluluğu ve gayesi bulunan devlet başkanlarının önce kendi ne-

²⁶ Bk. Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*, 8.

²⁷ Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 76.

²⁸ Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî, *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mulûk*, thk. Ahmed Şemseddîn (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1988), 50.

²⁹ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 51.

³⁰ Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 118-119.

³¹ Bk. Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 52.

fislerini ıslah ederek işe başlamalarının gerekli olduğunu hatırlatmaktadır. Düşünüre göre insanın kendisine en yakın, kendisi için en kıymetli olan ve bu nedenle de en çok özen göstermesi gereken nefsinin öncelikli olarak düzeltme çabasına girişmelidir. Bunun için kötülüğü çokça emreden,³² kusurları çok olan ve yaradılışı kötülük olan nefsinin bütün kusurlarını hiçbirini ihmal etmeden iyice araştırıp kavraması gerekir. Zira kişi nefsinin karşı bu ıslah siyasetini düzgün yaptığında bir şehri veya ülkeyi ıslah etmek ona zor gelmeyecektir. İbn Sînâ'ya göre bu işe en çok muhtaç olan ve nefsinin kötülüklerden arındırmayı en çok hak edenler liderlerdir.³³

İbn Sînâ gibi Mâverdî de devlet başkanının nefsinin siyasetinden ve kendini düzeltmekten işe başlaması gerektiğine dikkat çekerek şöyle diyor:

“Emir ve yetki sahibi kimse, en faziletli ahlâka sahip olmak ve en güzel davranışları sergilemek için nefsinin ıslah etme siyasetiyle işe başlamalı, nefsinin terbiye edip, düzeltip ve onu doğru istikamete soktukten sonra halkı düzeltme siyasetine girişmelidir. Zira kendini düzeltmeden halkı düzeltmeye kalkışan hükümdarın durumu eğri bir sopayı düzeltmeden onun eğri gölgesini düzeltmeye kalkışan kimse gibi olur. Hükümdar ıslah işine kendi nefsinin başladığında diğerlerinin ıslahına daha fazla gücü yeter. Kendini ıslah etmemiş birinin başkalarını ıslah etmesi hayaldir. Onun için akıllı kişi kendi nefsinin itaat etmezken başkasının kendisine itaat etmesini istemez.”³⁴

Kişinin öncelikli olarak kendi hayat tarzına dikkat etmesi gerektiği hakikatine Kur’ân-ı Kerîm’de de “*Ey iman edenler siz kendinize dikkat edin.*”³⁵ âyetiyle işaret edilmiş, Müslümanlara öncelikli olarak kendilerini ve en yakınlarını uhrevi azaptan kurtarma sorumluluğu hatırlatılmıştır.³⁶ Bu bağlamda Gazzâlî’nin İbn Mukaffâ’dan (ö. 142/759) naklen beşerî hikmet birikiminden aktardığı şu ifadeler dikkat çekmektedir:

“Hint krallarının ancak fillerin sırtında taşınacak kadar çok kitapları varmış. Bu krallar bilge kimselere bu kitapları özetlemelerini emretmişler. Bunun üzerine âlimler bu kitapları dört kelime ile özetlemişlerdir. Bu kelimelerden biri krallar içindir ki o adalettir. İkinci kelime halk içindir ki o da itaattir. Üçüncü kelime nefis içindir o acıkıncaya kadar yemek yemekten kendini tutmaktır. Dördüncü kelime ise insan içindir ve o da kişinin kendinden başkasına bakmamasıdır.”³⁷

2. İSLÂM SİYASET AHLÂKINDA ÖNE ÇIKAN İLKELER

İslâm dini getirmiş olduğu bütün hüküm, ilke ve prensipleriyle ahlâklı bir toplum inşa etmeyi hedeflemiştir. Bütün ibadetlerin temel gayesi de

³² Yûsuf 12/53.

³³ Bk. Ebû Alf el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alf b. Sînâ, *Kitâbü’s-siyâse*, haz. Ali Muhammed İsbir (Cebele: Mecma’ü’r-Ravzatî’t-Ticâriyye, 2007), 65-66.

³⁴ Mâverdî, *Teshîlü’n-nazar*, 46-47.

³⁵ el-Mâide 5/105.

³⁶ et-Tahrîm 66/12.

³⁷ Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk*, 104.

inananları ahlâkî faziletlerle donatarak huzurlu bir toplum meydana getirmektedir. Bu nedenle İslâm'ın koyduğu ahlâk ilkeleri inanç ve ibadetlerle sıkı bir ilişki halindedir. Tüm ahlâk ilkeleri dinden beslenir. Dolayısıyla dindarlıkla ahlâklı olmak arasında birbirini tamamlayan ve besleyen bir ilişki bulunur. Bu nedenle siyâsetnâmelerde “diyânet” önemli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Siyâsetnâme literatüründe dindarlık, genelde “diyânet” kavramı çerçevesinde ele alındığı için biz de başta devlet başkanı olmak üzere devlet bürokrasisinin dindarlığının önemini bu alt başlık altında incelemeyi uygun bulduk.

2.1. Diyânet

İslâm siyasal sistemi, temelinde Kur’ân ve sünnet olan ve Hz. Peygamber’in Medine’de hayata geçirdiği yönetim modeline dayanan bir sistem olması hasebiyle seküler sistemlerden farklı olarak din ile bütünleşmiş bir sistemdir. Bu sisteme Hz. Peygamber sonrası hilâfet olarak isim verilmesinin temelinde de devlet başkanının Hz. Peygamber’in halefi olduğu düşüncesidir.³⁸ Hilâfet tanımlarındaki “insanların dünyevi ve uhrevi maslahatını temin gayesiyle din ile dünya siyasetini yürütme”³⁹ vurgusu da bu duruma işaret etmektedir. Bu nedenle İslâm kamu hukuku ve siyaset felsefesi kaynaklarında din temel olgu olarak yer almaktadır. Nitekim Mâverdî, dünyanın kuruluşundan beri yeryüzünde kurulan her memleketin temelini “diyanet” olduğunu, eski ve yeni her “diyanette” de kulları Allah’a, onun birliğine inanmaya, dindar ve itaatkâr olan kulların Allah’ın katındaki bol sevaba ulaşacağına ve cennete gireceğine dair teşvik bulunduğunu ifade etmektedir.⁴⁰ Bu nedenle İslâm siyasal sisteminde devlet başkanının mümkün oldukça toplumun en faziletlisi ve en dindarı olması temel bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır.⁴¹

İslâm kamu hukuku kaynakları İslâm devletinde devlet başkanının Müslüman olmasını birincil şart olarak zikretmelerinin temeli de bu düşünceye dayanmaktadır. Zira İslâm hukukçuları konuyla ilgili bazı âyetlerden⁴² hareketle gayrimüslimlerin Müslümanlar üzerinde herhangi bir velâyetinin

³⁸ İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî, *el-Mukaddime*, haz. Süleyman Uludağ (İstanbul: Dergâh Yay., 1988), 1/546; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, *Meâsirü'l-hilâfe fi me'âlimi'l-hilâfe*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc (Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985), 1/15.

³⁹ İbn Haldûn, *Mukaddime*, 1/544.

⁴⁰ Mâverdî, *Nasihatü'l-mülûk*, 67.

⁴¹ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullah Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî, *İzâletü'l-hafâ 'an hilâfeti'l-hulefâ*, thk. Takıyyüddîn en-Nedvî (Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2013), 1/130; İbn Teymiyye Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Minhâcü's-sünne*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986), 1/551.

⁴² en-Nisâ 4/141, 59, 144; el-Mâide 5/51; Âl-i İmrân 3/28; et-Tevbe 9/71; el-Enfâl 8/73.

geçerli olamayacağı hükmüne varmışlardır.⁴³ Müslümanlar üzerinde hiçbir velâyet türüne sahip olması caiz görülmeyen gayrimüslimlere peygamberlikten sonra en şerefli rütbe,⁴⁴ tüm Müslümanların kendileri ve malları üzerinde tasarrufta bulunma yetkisi⁴⁵ ve en yüksek otorite kabul edilen velâyet-i âmme⁴⁶ yetkisinin verilmesi öncelikli olarak ve ittifakla caiz kabul edilmemiştir.⁴⁷

Ahkâm-ı sultâniyyeler konuyla ilgili hukukî durumu bu şekilde ortaya koyarken siyâsetnâmelerde devlet başkanının dindar olmasının önemi üzerinde durulmuş, devlet başkanında dini yaşama arzu ve isteğinin diri tutulmasına yönelik telkin tavsiye ve nasihatlere yer verilmiştir. Nitekim Gazzâlî siyâsetnâme literatürünün öncülerinden olan *et-Tibrü'l-mesbûk fi nasîhati'l-mülûk*⁴⁸ adlı eserinde “Ey sultan!” ifadesiyle doğrudan devlet başkanına hitapla kendisinin kâinatı ve içindekileri yaratan, ortağı olmayan ve tek olan Allah'ın yarattığı bir kul olduğu uyarısını yaparak söze başlamakta, kendisine ilk olarak imanın aslı olan itikat esaslarını, bu esaslarla sıkı bir bağı olan ve imanın ferî esasları diye ifade ettiği amelleri sıralamıştır. İbadetlerin imanın meyveleri olduğunu ifade eden Gazzâlî pek çok kez ve değişik vesilelerle hükümdara dünyanın geçiciliğini, ölümü, kabir hayatını ve ahiretteki hesabı hatırlatmıştır.⁴⁹

Aynı şekilde Mâverdî de bir memleketin kurtuluşunu meliklerin hevadandan uzak durup samimiyetle dine sarılmalarına dayandırırken memleketin helakini de yöneticilerin dinden uzaklaşıp dünya zevkine meyletmelerine bağlamıştır.⁵⁰ Din ile hükümdarın birlikte doğan ikiz kardeş olduklarını söyleyen Gazzâlî de hem hükümdarın kendisinin dine önem vermesini, dini hayatında noksanlık olan heva, münker ve bidatlardan uzak kalmasını telkin ederken aynı şekilde velayeti altında görev yapan memurlarını da denetleyerek kusurlu davrananları uyarmasını ve gerekirse görevlerine son

⁴³ Alâüddîn Ebûbekir Ahmed el-Kâsânî, *Bedâ'i'u's-sanâi' fi tertibi's-şerâi'* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1982), 5/153; Nü'mân Abdürrezzâk es-Sâmerrâî, *en-Nizâmü's-siyâsi fi'l-İslâm* (Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418), 114.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî, *Tahrîrü'l-ahkâm fi tedbîri ehli(milleti, ceysi)'l-İslâm*, thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed (Katar: Riâsetü'l-Mehâkimi's-Şer'iyyeti ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1985), 50.

⁴⁵ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 50.

⁴⁶ Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî et-Teftâzânî, *Şerhü'l-Makâsid* (Pakistan: Dârü'l-Maârifî'n-Nü'mâniyye, 1981), 2/273; Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî el-Karâfi, *el-İhkâm fi temyîzi'l-fetâvâ 'ani'l-ahkâm ve taşarrufâti'l-kâdi ve'l-imâm*, thk. Abdulfettâh Ebû Ğudde (Halep: Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, 1967), 10/23; Ömer Nasuhi Bilmen, *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu* (İstanbul: Dilmey Yay., ts.), 8/248.

⁴⁷ Muhammed Rafet Osman, *Riyâsetü'd-devle fi'l-fıkhi'l-İslâmî* (Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Câmi'î, 1975), 122.

⁴⁸ Bk. Casim Avcı, “Nasîhatü'l-mülûk”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 32/411.

⁴⁹ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 9-22.

⁵⁰ Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 67-73.

vermesi gerektiğini dile getirmiştir.⁵¹ İbn Cemâa (ö. 733/1333) yöneticilerin dindar olmasının olumlu sonuçlarını şöyle açıklamaktadır:

“Yönetici dindar olduğu zaman adil davranır. Onun adil davrandığına inanan halk da kendi hayatında adaleti önemser, kurallara gönülden bağlanır. Böylece insanlar arasında hakça bir hayat yaygınlaşır, haksızlıklar ortadan kalkar. Böylesine bir memlekete gök yüzü bereketini gönderir, yer bitkilerini fişkirtir, kazançlar çoğalır.”⁵²

Hükümdarın din bakımından insanların en üstünü olması gerektiğini ifade eden Mâverdî, Sâsânî Devleti'nin kurucusu ve destan kahramanı hükümdar Erdeşir b. Bâbek'in (ö. 240) dönemindeki Fars krallarına dinin ve hükümdarlığın ikiz olduğunu ve biri bulunmadan diğerinin ayakta kalmasının mümkün olamayacağını söylediğini nakletmektedir. Yine Mâverdî, bir Rum bilgesinin kral İskender'e: “hükümdarlığını dini ile değil de dinini hükümdarlığı ile korumasını; ahiretini dünyasına koruma yapmayı, dünyasını ahireti için koruyucu yapmasını” tavsiye ettiğini; “dinini ihmal edenin hükümdarlığının düzgün, durumunun iyi halde olmasının beklenemeyeceğini” söylediğini aktarmaktadır.⁵³

Turtûşî de (ö. 520/1126) benzer ifadelerle hükümdarlara şöyle seslenmektedir:

“Ey hükümdar! Hiçbir kimse Allah'tan korkmakla emrolunmaktan daha üstün ve daha aşağı değildir Hiçbir kimse Allah'ın emrini kabul etmekten daha şerefli değildir. Hiçbir kimse Allah'ın hükmünü öğrenmeden daha yüksek şerefe sahip değildir.”⁵⁴

Sonuç olarak ahlâkın tek kaynağı din olmamakla beraber inananlar için din, önemli bir otokontrol mekanizmasıdır ve dindarlık seviyesi ile ahlâkâ olgunluk arasında karşılıklı bir etkileşimin olduğu şüphesizdir.

2.2. Adalet/العدل

2.2.1. Adalet Kavramı

İslâm siyaset ahlâkının dayandığı ve siyâsetnâmelerin en temel konularından biri adalet ilkesidir. Arapça “adele” fiilinin mastarı olan “adl ve adâlet” kelimeleri eşitlik, denklik, dengeli olma ve eşit muamele etme anlamlarına gelmektedir.⁵⁵ Nitekim “adl” kelimesi ve türevlerinin Kur'ân-ı Kerîm'de de “denk tutmak,”⁵⁶ “karşılık vermede eşit davranmak”,⁵⁷ “eşit

⁵¹ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 50.

⁵² İbn Cemâa, *Tahrîrû'l-ahkâm*, 50.

⁵³ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 147-150.

⁵⁴ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 62.

⁵⁵ Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât fî garîbi'l-Kur'ân*, çev. Abdülbaki Güneş - Mehmet Yolcu (İstanbul: Çıra Yay., 2010), 680.

⁵⁶ el-Mâide 5/95.

⁵⁷ en-Nahl 16/90; el-Mâide 5/8.

muamele etmek”⁵⁸ anlamlarında kullanıldığı anlaşılmaktadır.

Terim olarak adalet, “her konuda farzları yerine getirmek, zulmü terk etmek, hakkı sahibine vermek”⁵⁹ ve “hakkı sahibine eda etmek”⁶⁰ şeklinde tarif edilmiştir.

Yüce Allah, “peygamberlerin kitap ve teraziyle birlikte gönderilmesinin insanlar arasında adaleti tesis için olduğunu”⁶¹ ve “adaleti, iyilik yapmayı emrettiğini, her türlü ahlâksızlığı, kötülüğü ve azgınlığı yasakladığını”⁶² bildirmiş; “müminlerin kendilerinin, anne-babalarının ve akrabalarının aleyhine de olsa adaleti ayakta tutmalarını”,⁶³ “insanlar arasında hüküm verdiklerinde adaletle hükmetmelerini”⁶⁴ emretmiştir.

Adalet kelimesinin zıttı zulümdür. Allah’ın hükmü adaleti, onun zıttı zulmü temsil etmektedir.⁶⁵ Nitekim Kur’ân’da “Allah’ın indirdiği ile hükmetmeyenlerin zalim” olarak nitelendirilmesinden⁶⁶ hareketle bazı İslâm âlimleri adaleti “Allah’ın indirdiği ile hükmetmek olarak” tanımlamışlardır.⁶⁷ Bazı İslâm âlimleri yukarıdaki âyetlerden hareketle adaleti, “zayıf olan haklının güçlü olan haksızdan hakkını aldığı Allah’ın yeryüzündeki terazisi”⁶⁸ olarak açıklamışlardır. İbn Hazm, (ö. 1064) adaleti bütün ahlâkî faziletlerin kendilerinden sadır olduğunu dile getirdiği dört vasıftan -adalet, kavrayış, cesaret ve cömertlik- birincisi olarak zikretmiştir. Bunların zıttı olan “zulüm, cehalet, korkaklık ve cömertlik” vasıfları ise ona göre bütün çirkinliklerin kaynağıdır.⁶⁹ Mâverdî ise benzer değerlendirmeyi hikmet ehline isnat ederek aktarmıştır.⁷⁰

Hz. Peygamber pek çok hadisinde adaletle hükmeden devlet başkanının faziletini dile getirmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber, “halkın Allah’a en sevimli olanının adaletli hükümdar, en sevimsiz olanının ise zalim devlet başkanı olduğunu”⁷¹ ve “hiçbir gölgenin bulunmadığı gün Allah’ın gölgelen-

⁵⁸ eş-Şûrâ 42/15; en-Nisâ 4/129.

⁵⁹ Ebû Hayyân Muhammed b. Yûsuf *el-Bahrü'l-muhît*, thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001), 5/513.

⁶⁰ Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2000), 13/205.

⁶¹ el-Hadîd 57/25.

⁶² en-Nahl 16/90.

⁶³ en-Nisâ 4/135.

⁶⁴ en-Nisâ 4/58; el-Mâide 5/42.

⁶⁵ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2003), 2/278-279.

⁶⁶ el-Mâide 5/45.

⁶⁷ Muhammed b. Abdulkarîm el-Mevsilî, *Hüsnü's-sülûk el-hâfîzu devleti'l-mulûk*, thk. Fuâd Abdülmunim Ahmed (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1416), 1/55.

⁶⁸ Turtuşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51; Muhammed b. Mansûr b. Habîb İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis fî siyâseti'r-reis* (Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1996), 119.

⁶⁹ Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtûbî, *el-Ahlâku ve's-siyer*, thk. Adil Eb'ül-Muâtî (Kahire:Dârü'l-Meşriki'l-Arabî, 1988), 128.

⁷⁰ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 5.

⁷¹ Tirmizî, “Ahkâm”, 4, (1329); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/22.

direceği yedi sınıf insandan birincisinin adil devlet başkanı olduğunu⁷² bildirmiştir. Aynı şekilde “adaletle hükmeden yetki *sahibinin, yumuşak kalpli ve merhametli olanın, iffetli ve çokça sadaka veren zengininin cennet ehlini oluşturan üç sınıf insan olduğunu*”⁷³ haber vermiştir.

2.2.2. Devlet Yönetiminde Adaletin Önemi

İster nebevî olsun ister vahye dayanmayan herhangi bir yönetim olsun bir devlette halkın en öncelikli ve en çok ihtiyaç duyduğu haslet, devleti ayakta tutan ve her devletin devamını sağlayan adalettir.⁷⁴ Gazzâlî, bazı ülkelerin ma'mûr, halkının ise güven, rahatlık ve mutluluk içinde olmasını bu ülkelerin halkının marifeti olmayıp hükümdarlarının adaletinin delili kabul etmiştir.⁷⁵ Nitekim Hint meliklerinin emri ile dönemin âlimlerinin ancak fillerin taşıyacağı kadar çok sayıdaki kitabı özetledikleri dört kelimedenden birincisi adalettir.⁷⁶ Halkın kalplerinin hükümdarın hazinesi olduğunu dile getiren Tartûsi, hükümdarların iktidarlarının ancak kalplerin kazanılması ile mümkün olacağını bunun da ihsan ve adaletle mümkün olacağını dile getirmiştir.⁷⁷ Turtûşî adaletin tesis edilmesini, hükümdarların iktidarlarının devamı için zaruri görülen “nasihat ehli ile istişare, yardımcılarının sebatı ve adalet çarşısını ayakta tutma” şeklindeki üç temel unsurdan biri kabul etmiştir,⁷⁸ Gazzâlî ise hükümdarların acizliğini ve zulmünü memleketlerin harabının temel sebepleri olarak açıklamıştır.⁷⁹ Aynı şekilde Yunan Filozof Eflatun da benzer şekilde eşyanın sebatının adaletle sağlanacağını, zulmün ise eşyayı yok edeceğini dile getirmiştir.⁸⁰ Dolayısıyla bir memlekette bayındırlık, huzur, bereket, güven gibi pek çok mutluluk kaynağı adil bir yönetimin güzellikleri olarak ortaya çıkmaktadır.⁸¹ Bu nedenle insanlık tarihinde adaletin hakim olduğu dönemler en hayırlı dönemler olarak kabul edilmiştir.⁸²

Devlet yönetimini (mülk) insan bedeni metaforu üzerinden anlatan Turtûşî, devlet yönetiminde devlet başkanının konumunu kişinin başına, veziri bedendeki kalbe, yardımcılarını bedendeki ellere benzetirken devlet başkanının adil olmasını ise bedendeki ruha benzetmiştir. Ona göre insan bedeni ancak ruh sayesinde hayat bulup ve kendisinden beklenen fonksi-

⁷² Buhârî, “Hudûd” 4, (6421); Tirmizî, “Zühd”, 53, (2391).

⁷³ Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemû'l-kebir*, thk. Hamdî b. Abdülmecid es-Selefi (Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983), 17/358, (987).

⁷⁴ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51; Mevsilî, *Hüsnü's-sülûk*, 68.

⁷⁵ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 52.

⁷⁶ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 104.

⁷⁷ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 118.

⁷⁸ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51.

⁷⁹ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 52.

⁸⁰ İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefs*, 119.

⁸¹ İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefs*, 119.

⁸² Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51.

yonları icra edecek potansiyele sahip olabileceği gibi bir devlet de ancak adalet sayesinde ayakta kalabilir.⁸³ Bu nedenle hükümlanlığın vahye aykırıda da ayakta kalabileceği ancak zulümle varlığını devam ettiremeyeceği dile getirilmiş, ilâhî öğretilerden uzak pek çok devletin adalet ve toplumsal eşitlik ilkeleri sayesinde uzun yıllar payidar olduğu nakledilmiştir.⁸⁴ İslâm siyaset felsefesi ve hukukçularına göre “Adil bir siyasetle beldeler bayındır, kullar emniyette olur. Karmaşa ve bozgunculuk ortadan kalkar, her iş düzgün bir şekilde yürür, halk hayat bulur ve şer’î emirleri eda etme konusunda hassasiyet gösterir. İşte bu huzur ortamı Allah’ın devlet başkanlarının ve yöneticilerin kalbine emanet ettiği bir rahmet-i ilâhîdir”.⁸⁵ Aynı şekilde devlet başkanı güvenilir, iffetli, adaletli, halkına karşı şefkat ve merhametli olduğu zaman kötü niyetli kimselerden kendini koruyacağı, halkın kendisine meyledeceği, görüşüne yakın olacağı, niyeti samimi olan din, hikmet, emanet ve takva ehlinin kendisine hızla yöneleceği ve koşarak yanına geleceği dile getirilmiştir.⁸⁶

Adil hükümdarı hükümdarların en faziletli olarak kabul eden Turtûşî, onun özelliklerini şöyle sıralamıştır. “Hükümdarların en faziletli adil hükümdardır. O herkese eşit davranandır. Öyle ki halktan hiçbirini diğerinden onun katında daha fazla hak sahibi değildir. Güçlü olan onun adaletsizliğine göz dikmez, zayıf olan da onun adaletinden ümidini kesmez. Suçsuzlar kendisinden emin olur, suçlular kendisinden korkar. Hükümdarların en şerlisi ise suçsuzların kendisinden korktuğu suçluların güvende olduğu kişidir. Şerli hükümdarların özellikleri ise şunlardır: Düşmanlara karşı korkak olmak, zayıflara karşı kaba ve sert davranmak ve verdiğinde de cimri olmak.”⁸⁷

Gazzâlî’nin “âlimlerin söylediği, hikmet ehlinin konuştuğu ve doğruluğunda şüphe olmayan” şeklinde nitelendirdiği ve bir ülkenin bayındırlığının adeta reçetesi mahiyetinde olan şu ifadeler, dinin ve adaletin milletlerin hayatındaki önemini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir:

“Din hükümlanlıkla, hükümlanlık ordu ile ordu mal ile mal beldelerin imarıyla beldelerin imarı ise kullar arasında adaletle hükmetmekle mümkün olur. Halk zulümle sebat bulmaz, zalimler beldelere hâkim olduğunda beldeler harap olur, yöneticiler ayrılığa düşer, hükümlanlıkta noksanlık meydana gelir, gelirler azalır, hazineler boşalır ve halkın geçimi sıkıntılı olur.”⁸⁸

Adaletle insanlık tarihinde iz bırakmış olan Hz. Ömer’le ilgili Turtûşî’nin aktardığı şu olay adaletin emniyet ve güven ortamının tesis

⁸³ Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, 51.

⁸⁴ Bk. Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk*, 44.

⁸⁵ İbnü’l-Haddâd, *el-Cevherü’n-nefs*, 118.

⁸⁶ Mâverdî, *Nasihatü’l-mülûk*, 74.

⁸⁷ Turtûşî, *Sirâcü’l-mülûk*, 58.

⁸⁸ Bk. Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk*, 46.

edilmesinde ne kadar önemli olduğunu göstermek açısından dikkat çekicidir.

Turtûşî'nin naklettiğine göre, Hürmüz kabilesinden iki temsilci Hz. Ömerle görüşmeye gelirler. Ancak bu kimseler Hz. Ömer'in kapısında ne kapıcı ne de mabeyin sorumlusu (hâcib) görememişler. Kendilerine Hz. Ömer'in mescitte olduğu söylenmiş ve bunun üzerine bu kişiler mescide gitmişler. Mescide vardıklarında Hz. Ömer'i kırbacı önünde çakıl taşları üzerine uzanmış bir halde uyurken bulmuşlar ve ona şöyle demişler: "Ey Ömer! Adaletli davrandın, bu sayede güvende oldun ve rahat bir şekilde uyudun." Turtûşî, Hz. Osman hakkında da benzer durumu aktarmaktadır.⁸⁹

Sonuç olarak bütün medeniyetler adalet ilkesini önemseyip bayındırlığın temeli olarak kabul ederken, onun zıddı olan zulmü ise toplumsal huzurun, refahın ve hükümlerliliğin çöküş nedeni olarak görmüştür.

2.3. Emanet/الأمانة

2.3.1. Emânet Kavramı ve Kapsamı

Arapça bir kelime olan "emânet" kelimesi "emn, emene ve emân" kelimeleri gibi "e-mi-ne" fiilinin mastarıdır. "Emn, emenne ve emân" kelimeleri korkmanın zıttı olan güven, emniyet, emniyette ve güvende olmak anlamlarına gelirken "emanet" kelimesi ihanetin zıttı anlamında kullanılmaktadır. Küfrün zıttı olan "iman" kelimesi de aynı kökten türemiştir.⁹⁰

Kur'ân-ı Kerîm'deki pek çok âyette geçen ve aynı kökten türeyen "emîn" kelimesi söz konusu sözcüğün sözlük anlamıyla doğrudan irtibatlı bir şekilde "güvenilir kimse"⁹¹ anlamında, "âmin" kelimesi "emniyette olan",⁹² "güvenli olan"⁹³ anlamlarında ve "emn" kelimesi ise "güven ve emniyet" anlamlarında kullanılmıştır.⁹⁴

Yüce Allah'ın "*Onlar emanetlerine ve ahitlerine riayet ederler.*"⁹⁵ âyetiyle müminleri övdüğü bir sıfat olan emaneti müfessirler, "Hem insanlar tarafından korunması ve esirgenmesi için bırakılan nesnelere, riayet edilmesi istenen sözleşmeler gibi maddî ve manevî emanetler ve görevler hem de Allah'ın kullarına yönelttiği ve kulun iman ikrarıyla uymayı taahhüt ettiği

⁸⁹ Turtûşî, *Sirâcü'l-Mülûk*, 53. Gazzâlî'nin aktardığı farklı bir rivayet için bk. Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 18.

⁹⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "emine", 13/21. Ayrıca bk. İbrâhim Mustafa vd., *el-Mu'cemü'l-vasît*, thk. Mecma'ü'l-lügati'l-Arabiyye (Kahire: Dâru'd-Da've, ts.), "mîm", 1/28; Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "e-m-n", 99.

⁹¹ el-A'râf 7/68; Yûsuf 12/45; eş-Şûrâ 42/107, 135, 143; en-Neml 27/39.

⁹² Âl-i İmrân 3/97.

⁹³ el-Ankebût 29/67.

⁹⁴ en-Nisâ 4/83; el-Enâm 6/81, 82.

⁹⁵ el-Müminûn 23/8.

ilâhî hükümler”,⁹⁶ sorumluluklar (teklîfât),⁹⁷ ibadetler ve muamelat⁹⁸ olarak açıklamışlardır. İbn Hazm (ö. 456/1064) ise emanet kapsamına giren her şeyi emanet hükmünde değerlendirmiş ve “*Emaneti olmayan kimsenin dini de yoktur*” hadisiyle emanet vasfının önemine dikkat çekmiştir.⁹⁹ Gazzâlî ise emaneti vacip olan görevi yerine getirmek olarak ifade ederken gücü yettiği halde görevin ihmali ise ihanet olarak açıklamaktadır.¹⁰⁰ İslâmî öğretilerde emanete riayet etmek müminler için övülen bir özellik olarak kabul edilirken bu sıfatın zıttı olan “ihanet” ise münafıklık alameti olarak görülmüştür.¹⁰¹ Dolayısıyla İslâmî literatürde dini ve ahlâkî, siyasi ve sosyal, hukukî ve kültürel alanlarda kullanılmış bir kavram olan emanet kelimesi muhafaza edilmek üzere insanlara tevdi edilen maddi ve manevi değerlerin tümünü kapsamaktadır.¹⁰²

İslâmî öğretilerde emanet vasfı peygamberlerde bulunması zorunlu kabul edilen sıfatlardan biridir. Nitekim Kur’an-ı Kerîm’de pek çok âyette Yüce Allah peygamberleri “emîn” sıfatıyla zikretmiştir.¹⁰³ Örneğin, “*Çünkü ücretle istihdam edeceğin en iyi kimse, güçlü ve güvenilir olandır.*”¹⁰⁴ âyetiyle Hz. Musa’nın ve “*Bugün sen katımızda yüksek yeri olan, güvenilir birisin.*”¹⁰⁵ âyetiyle de Hz. Yusuf’un “güçlü” ve “emin” olduğundan övgüyle bahsetmiştir. Benzer övgünün Cebrail hakkında da yapılmış olması bu vasıfların önemine dikkat çekmektedir.¹⁰⁶ Hz. Peygamber de emanet ve güven konusunda gösterdiği örnek tavırlarıyla kendisine düşmanlık besleyen Kureyşliler tarafından güvenilen kimse anlamındaki “el-emîn” lakabıyla anılmıştır.¹⁰⁷

Gerek Kur’ân ve gerekse sünnette üzerinde önemle durulması hasebiyle İslâm âlimleri Hz. Peygamber’e halef olma konumundaki devlet başkanında emanet sıfatının bulunmasını zorunlu kabul etmişlerdir. Nitekim İslâm hukukçularının devlet başkanında bulunmasını zorunlu gördükleri şartlardan olan “kapsayıcı adalet” şartının başında emanet sıfatı gelmekte-

⁹⁶ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: DİB Yay., 2003), 4/12.

⁹⁷ Ebû’l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısrî el-Karâfî, *Envârü’l-burûk fî envâ’l-furûk*, thk. Halîl el-Mansûr (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1998), 4/81.

⁹⁸ Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed el-Buhârî, *Keşfü’l-esrâr an Usûli’l-Bezdevî* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997), 1/203.

⁹⁹ İbn Hazm Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî, *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm* (Kahire: Dârü’l-Hadîs, 1404), 7/353.

¹⁰⁰ Gazzâlî, *et-Tibrü’l-mesbûk*, 47.

¹⁰¹ Buhârî, “İmân”, 24.

¹⁰² Maksut Çetin, “İslâm’da Siyaset-Ahlâk İlişkisi ve Toplumsal Yansımaları”, *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (2022), 141-179.

¹⁰³ el-A’râf 7/68; eş-Şuarâ 26/107, 125, 143, 162, 178; ed-Duhân 44/18.

¹⁰⁴ el-Kasas 28/26.

¹⁰⁵ Yûsuf 12/54.

¹⁰⁶ et-Tekvîr 81/54-59.

¹⁰⁷ Ebû’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *E’lâmü’n-nübüvve*, thk. Muhammed Mu’tasım Billâh el-Bağdâdî (Beyrut: Dârü’l-Kitâbi’l-Arabî, 1987), 240.

dir.¹⁰⁸

2.3.2. Emanetin Ehline Verilmesi

Başta Kur'ân-ı Kerîm ve sünnet olmak üzere İslâm hukukunda ve siyaset felsefesinde devlet görevleri emanet olarak kabul edilmiş ve emanet olan bu görevlerin de ehil olana verilmesi emredilmiştir.¹⁰⁹ Nitekim Yüce Allah, “Şüphesiz Allah emaneti ehline vermenizi ve insanlar arasında hüküm verdiğinizde adaletle hükmetmenizi emretmektedir.”¹¹⁰ buyurmuştur. Hz. Peygamber, “emanetin zayi edilmesini kıyametin kopuş alameti” olarak beyan etmiş ve “emanetin zayi edilmesini ise işi ehline vermemek” olarak açıklamış,¹¹¹ daha ehliyetli biri varken ehil olmayan birine bir görevin verilmesini “Allah’a, Hz. Peygamber’e ve bütün müminlere ihanet” saymıştır.¹¹² Aynı şekilde devlet başkanının, akrabalık veya dostluk bağı nedeniyle ehil olmayan birini göreve getirmesini de “Allah’a, resulüne ve müminlere ihanet” olarak nitelemiştir.¹¹³ Mâverdî, emanet olarak kabul edilen devlet görevlerini üstlenen kamu görevlilerinin dini sorumluluklarını yerine getiren, faziletli vasıflarla donanmış, vakar ve izzete yaraşmayacak davranışlardan uzak kimselerden seçilmesinin hükümdarın sorumluluğunda olduğunu hatırlatılmaktadır.¹¹⁴ İmkanlar ölçüsünde en uygun olarak gördüğü kişiyi görevlendirdiğinde emanete riayet etmiş ve üzerine vacip olan sorumluluğu yerine getirmiş olur.¹¹⁵ Bu nedenle İslâm siyaset felsefesinde emanetin ehline verilmesi ve insanlar arasında adaletle hükmedilmesi adil siyasetin ve düzgün bir yönetimin temeli sayılmıştır.¹¹⁶

İbn Teymiyye, “kuvvet” ve “emâneti” velâyetin her türünün dayandığı iki temel rükün olarak kabul etmiştir.¹¹⁷ Mâverdî, Hz. Ömer’in: “Allah’ın kendisini görevlendirdiği devlet idaresinin, ancak emâneti eda etmek, suçluyu ve haksızı kuvvetle yakalamak ve Allah’ın indirdiği ile hükmetmekle düzgün işleyeceğini” söylediğini aktarmaktadır.¹¹⁸ Nitekim tarihsel süreçte bilinçli ve sorumluluk sahibi hükümdarlar bu emaneti görevin gerektirdiği yeterlilik, tecrübe ve liyakate sahip güvenilir ve dirayetli kimselere vermeye

¹⁰⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 112.

¹⁰⁹ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi’u’s-sahîh*, thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-bâkî (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1991), “İmâra”, 16; Mevsilî, *Hüsnü’s-sülûk*, 81.

¹¹⁰ en-Nisâ 4/58.

¹¹¹ Buhârî, “İlim”, 59.

¹¹² Taberânî, *el-Mu’cemü'l-kebîr*, 2/114, (11216).

¹¹³ Mevsilî, *Hüsnü’s-sülûk*, 82.

¹¹⁴ Mâverdî, *Nasîhâtü'l-mulûk*, 175-176.

¹¹⁵ İbn Teymiyye Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm el-Harrânî, *es-Siyâsetü’s-şer’iyye fî ıslâhi’r-râ’î ve’r-ra’iyye* (Riyâd: Vizâretü’s-şuûni’l-İslâmiyye, 1418), 5.

¹¹⁶ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-şer’iyye*, 4.

¹¹⁷ İbn Teymiyye, *es-Siyâsetü’s-şer’iyye*, 6.

¹¹⁸ Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye*, 357.

özen göstermişlerdir.¹¹⁹

Gazzâlî, devlet başkanının kendisinin kişisel olarak adaletli ve merhametli davranmasıyla yetinmemesi, devletin bütün kademelerinde kendisi adına yetki kullanan görevlileri eğitmesi ve onların ahlâklarını güzelleştirme gerektiğini dile getirmiştir. Zira devlet başkanı sadece kendi davranışlarından sorumlu olmayıp devlet görevlerini kendilerine emânet ettiği kişilerin yaptığı her türlü haksızlıktan da sorumludur.¹²⁰ Mâverdî de benzer şekilde hükümdarın kamu görevlilerinin maddi ve manevi eğitimiyle ve terbiyesiyle yakından ilgilenmesi gerektiği vurgulamaktadır.¹²¹ Konuyla ilgili olarak Nizâmülmülk, (ö. 485/1092)¹²² devlet başkanının mahşer günü emri altında olanlardan dolayı sorguya çekileceği ve emanet olan bu görevi başkasına havale ederek ihmal ettiğinde kesinlikle bu mazeretinin kabul edilmeyeceği uyarısında bulunarak devlet başkanının görevi kimseye bırakmamasını, halkın işlerinden gafil kalmamasını, halkın durumunu gücü nispetinde gizli ve açık olarak araştırmasını tavsiye etmektedir.¹²³ Nizâmülmülk, devlet başkanının, görevlendirdiği memurlarının durumlarından hiçbir zaman gafil olmaması ve onları daima kontrol etmesi gerektiğini dile getirmiştir. Onlardan birinin ihanet ettiği veya yanlış yaptığı ortaya çıkınca diğerlerine ders olması için söz konusu kişiyi suçuna göre cezalandırması ve gerekirse görevine son vermesi gerektiğini ifade etmektedir.¹²⁴

2.3.3. Kamu Görevlerine Talip Olma

İslâm hukukunda ve siyaset ahlâkında devlet görevlerinin manevi sorumluluğu ağır olan bir emanet olarak kabul edilmesinin bir sonucu olarak bu görevlere talip olmak kesin yasak olmamakla beraber hoş karşılanmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber sahabeden Hz. Abdurrahman b. Semura'ya yöneticilik istememesi yönünde tavsiyede bulunmuş,¹²⁵ kendisinden görev isteyen iki kişiye “*Biz işlerimizde bu işi isteyenleri*¹²⁶ *ve işi arzuya talep edenleri istihdam etmiyoruz.*”¹²⁷ diyerek bu taleplerini reddetmiş ve kendisinden devlet görevi isteyen Hz. Ebûzer'e ise görevin hakkını verecek fiziki donanıma sahip olmadığı gerekçesiyle görev vermemiştir.¹²⁸ Aynı şekilde pek çok sahabe de ağır sorumluluğu olan emanet olarak gördükleri için bu gö-

¹¹⁹ Bk. Nizâmülmülk Ebû Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddevlî, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, çev. Yusuf Bekar (Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 2007), 185.

¹²⁰ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 22. Ayrıca bk. Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 53.

¹²¹ Mâverdî, *Nasîhâtü'l-mulûk*, 175-176.

¹²² Bk. Şimşir, “Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri”, 68-79.

¹²³ Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 53.

¹²⁴ Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 70.

¹²⁵ Müslim, “İmâra”, 13.

¹²⁶ Müslim, “İmâra”, 14, 15.

¹²⁷ Buhârî, “el-İcâre”, 1.

¹²⁸ “Ey Ebâzer! Sen zayıf bir kimsesin, bu vazife ise emanettir, kıyamet gününde utanç ve pişmanlıktır. Ancak bu işin hakkını verebilen bu pişmanlıktan kurtulabilir.” Müslim, “İmâra”, 16.

revleri üstlenmekten kaçınmıştır.¹²⁹

Hz. Peygamber'in bu uygulamasından hareketle Turtûşî devlet kademelerinde görev almaya arzulu olan ve görev isteyen kimselerin bu görevlere getirilmemesini devlet nizamının ayakta kalmasını sağlayan temel ilkelere getirilmemesini devlet nizamının ayakta kalmasını sağlayan temel ilkelere biri kabul etmiştir.¹³⁰ *"Biz emaneti göklere, yerküreye ve dağlara teklif ettik, ama onlar bunu yüklenmek istemediler, ondan korktular ve onu insan yükledi. Kuşkusuz insan çok zalim, çok bilgisizdir."*¹³¹ âyetinden hareketle emaneti üstlenmekte aceleci davrananları için akıbetini bilmeyen cahiller olarak yorumlayan Turtûşî'ye göre devlet görevleri bir emanet ve halkın ruhları ve malları üzerinde tasarruftur. Emanet olan bu görevlere gelme konusunda çok arzulu ve aceleci olmak bir ihanet alametidir. Çünkü ancak bu görevlerden haksız fayda elde etmeye niyetli olan kişiler sorumluluğu ağır olan bu görevleri bu şekilde ister. Dolayısıyla devlet başkanının emanet olan bu görevlere iyi niyetli olmayan birini getirmesi kurdu sürüye çoban yapmak gibidir. Böyle bir durum halkın devlet başkanına karşı olumlu kanaatlerinde ifsada sebep olur.¹³² Bu nedenle İslâm siyaset felsefesinde, "sertlikten uzak durup halka yumuşak muamele etmek, istişare etmek ve devlet işlerinde çok istekli olanları görevlendirmemek" şeklindeki üç haslet devletlerin nizamı için temel ilkeler kabul edilmiştir.¹³³

İslâm siyaset felsefecilerinin konuyla ilgili dikkat çektikleri diğer bir husus ise yeterliliği hangi seviyede olursa olsun bir kişiye birden fazla görev vermenin veya birden fazla kişiyi bir göreve getirmenin yanlış olduğu hususudur. Konuyla ilgili insanoğlunun yapısı hata yapmaya meyilli olduğu için her iki durumda da bu işin kusursuz yapılmayacağını dile getiren Nizâmülmülk,¹³⁴ hiçbir asırda basiretli ve zeki devlet adamının böyle bir görevlendirme yapmadığını vurgulayarak şu uyarıda bulunmaktadır: "Ehliyeti, kifayeti, fazileti ve asaleti olmayan insanlara birden fazla iş verildiği zaman nice asaletli, kifayetli, tecrübeli, güvenilir ve yaptığı hizmetlerden dolayı devlette hakkı olan insanlar evlerinde atıl bir şekilde kalırlar. Bu nedenle basiretli yöneticiler görevleri ehil insanlara vermeye gayret etmişler hatta teklif edilen görevi kabul etmeyenleri bu konuda zorlamışlardır."¹³⁵

Diğer yandan siyâsetnâmelerde kamu hizmeti sunanların hak ettikleri ücretlerin adaletli bir şekilde, zamanında ve yeterli miktarda verilmesinin;

¹²⁹ Nurullah Yazar, "Devlet Adamlarına Örneklik Teşkil Etmesi Yönüyle Siyâsetnâmelerde Hz. Ömer", *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu* (Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018), 1/226.

¹³⁰ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 50.

¹³¹ el-Ahzâb 33/72.

¹³² Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 50.

¹³³ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 49; Mevsîfî, *Hüsnü's-sülûk*, 73.

¹³⁴ Bk. Nizâmülmülk *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 192.

¹³⁵ Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 196. Ayrıca bk. Nevin Güngör Ergan, "Siyâsetnâmelerimizde Çizilen Devlet Adamı Portresinin Temel Özellikleri", *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü* 8/27 (1999), 27-45.

görevlerini ifa için gerekli olan alet ve edevatın temin edilmesinin önemi anlatılmış ve bu görevlilerin göreve gelmeleri ve görevde yükselmelerinin yöntemi hakkında değerli tavsiyeler ortaya konmuştur. Konuyla ilgili Mâverdî şöyle diyor:

“Kamu görevlilerinden hiçbirini sebepsiz olarak hızlıca yükselterek öne çıkarmamak, düşük seviyede olanı hak etmeden terfi ettirmemek, yükselmeyi hak edenin bu hakkını tehir etmemek gerekir. Hiçbirine haksızlık yapmaksızın herkese sadece kıdemine, başarısına, yeterliliğine ve donanımına göre değer vermek gerekir. Zira kamu görevlileri bu durumu bildiklerinde hükümdara yakın olmak için birbirleriyle yarışır, ona itaatte dikkatli olurlar, deneyim ve yeterlilikte birbiriyle yarışır. Bunlardan deneyimli olan deneyiminden fazlasını istemez, yetersiz olan da layık olmadığı göreve tamah etmez. Bu görevliler bu durumu kavradıklarında hükümdardan memnun olurlar ve mertebelerine de kanaat ederler.”¹³⁶

Benzer görüşleri dile getiren Nizamülmülk de devlet görevlilerinin yaptığı hizmetin karşılığını elde etmiş olması için hizmetinin mükafatının hemen verilmesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Ancak görevlerinde kasten değil de sehven hata yapanların ise işlerine daha iyi odaklanmaları, hatalıların korkuların artması ve işlerin düzene girmesi için kusurları nispetinde cezalandırılmaları gerektiğini bildirmektedir.¹³⁷

Bütün bu izahlar devlet yetkisini kullanmayı gerektiren tüm kamu görevlerinin emânet hassasiyeti ile ehline teslim edilmesini ve değişik saiklerle hak etmeyene görevin verilmesinin ise ihanet mesabesinde ağır bir suç teşkil ettiğini ortaya koymaktadır.

2.4. Meşveret/المشورة

2.4.1. Meşvere Kavramı

Aslı “meşûre” olan¹³⁸ “meşvera” kelimesi lügatte “balı kovanında çıkarmak”¹³⁹ anlamında kullanılan “şâra/شار” fiilinin mastarı olup terim olarak “müşâvere, teşâvur ve istişare” kelimeleriyle aynı anlama gelmektedir. Nitekim pek çok kaynakta “meşvere” kelimesinin “şûrâ” ve “istişâre” anlamında kullanıldığı görülmektedir.¹⁴⁰ İslâm kamu hukukunun önemli kavramlarından ve temel ilkelerinden biri olan ve devlet işlerinin istişare ile yürütülmesi anlamına gelen “şûrâ”¹⁴¹ terimi de “meşvera” lafzıyla aynı kökten türemiş olup aralarında semantik bir bağ vardır.¹⁴² “Meşverâ” kelimesi

¹³⁶ Mâverdî, *Nasîhâtü'l-mülûk*, 177.

¹³⁷ Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 168.

¹³⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, 4/434.

¹³⁹ Zebîdî, *Tâcü'l-arûs*, “severa”, 12/252.

¹⁴⁰ Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâîni, *Şerhu Nehci'l-belâğa*, thk. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhîm (Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 2/153, 246; 6/47.

¹⁴¹ Hayrettin Karaman, *Mukayeseli İslâm Hukuku* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2016), 1/262.

¹⁴² Zebîdî, *Tâcü'l-arûs* “severa”, 12/257.

terim olarak “Bazı kişilerin diğerlerine müracaat ederek bir görüşün ortaya çıkarılması”¹⁴³ şeklinde açıklanmaktadır. Karşılıklı istişare ederek bir görüşün ortaya çıkarılması ise “müşâvereh” kelimesiyle ifade edilmiştir.¹⁴⁴ Karşılıklı görüş alışverişinde bulunulmadan tek kişinin görüşüyle hareket edilmesi ise “meşvereh” lafzının zıttı olan “istibdât” kavramıyla ifade edilmiştir.¹⁴⁵

Meşvereh kelimesinin sözlük anlamı olan “bir şeyi bulunduğu yerden açığa çıkarıp görünür kılmak” ve “balı kovanından çıkarma” anlamları ile terim anlamı olan “karşılıklı istişare yoluyla en doğru olan düşünceye ulaşma” anlamı arasında yakın bir ilişki olduğu açıkça görülmektedir.

2.4.2. Meşverehin Önemi

İslâm hukukunun birinci kaynağı olan Kur’ân-ı Kerîm İslâm kamu hukuku ve siyaset felsefesinin temel ilke ve kurumlarından biri olan “şûra” ilkesini “Onların işleri aralarında şûra iledir.”¹⁴⁶ “Yapılacak işler konusunda onlara danış.”¹⁴⁷ âyetleriyle ortaya koymuş ve İslâm hukukunun diğer kaynakları da bu ilkenin pratik hayattaki işleyişini detaylı bir şekilde irdelemiştir.¹⁴⁸ Burada istişare mekanizmasının hukukî boyutundan ziyade ahlâkî ve hikmet boyutu üzerinde durulacaktır. Zira İslâm siyaset ahlâkî kaynaklarından siyasetnâme literatürü, kamu hukukunun ahlâk ve hikmet boyutuna odaklanmakta ve hukuk normlarını dini ve ahlâkî bir ruhla güçlendirmeyi hedeflemektedir.

İbn Sînâ’ya göre istişarenin temelinde hangi konumda olursa olsun insanın muhtaç bir varlık olduğu hikmeti yatmaktadır. Zira sosyal bir varlık olarak yaratılan insan, Yüce Allah’ın merhameti ve ihsanı gereği toplumsal hayatın devamı ve insicam içerisinde yürümesi için kendine her yönüyle yetecek donanımda yaratılmayıp, birbirinden farklı kabiliyetlerle ve birbirine muhtaç bir şekilde yaratılmıştır. Bu nedenle fertlerin kavrayışları ve öngörü yetenekleri birbirinden farklı yaratıldığı gibi sosyal hayattaki rütbe-leri, statüleri ve ekonomik durumları da birbirinden farklıdır.¹⁴⁹

İstişare etmeyi, kişinin görüşünün güçlü, aklının olgun ve ileri görüşlü olmasının bir sonucu ve göstergesi olarak değerlendiren Nizâmülmülk de

¹⁴³ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “ş-v-r”, 570.

¹⁴⁴ Ebü'l-Berekât Hâfızüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd en-Neseî, *Tefsîrû'n-Neseî*, thk. Mervân Muhammed eş-Şi'âr (Beyrut, Dâru'n-Nefâis, 2005), 1/188.

¹⁴⁵ Kal'acı, Kanîbî, *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*, 1/62. Ayrıca bk. İsa Atçı, “Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi ve İslâmî Devlet Yönetimi”, *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları-II* (Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2021), 143.

¹⁴⁶ eş-Şûrâ 42/38.

¹⁴⁷ Âl-i İmrân 3/59.

¹⁴⁸ Bk. Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî, *Mefâtîhu'l-gayb* (Beyrut: Dâru l-hyâi't-Türäsü'l-Arabî, ts.), 1/313; Fâruk eş-Şâvî, *Fikhu's-şûrâ ve'l-istişâra* (el-Mensûra: Dâru'l-Vefâ, 1992), 450-459; Muhammed Yusuf Musa, *Nizâmü'l-hükm fi'l-İslâm* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, ts.), 11.

¹⁴⁹ Bk. İbn Sînâ, *Kitâbü's-siyâse*, 57.

İbn Sînâ'ya benzer bir şekilde istişareye duyulan ihtiyacı insanların bilgi, birikim ve tecrübe bakımından birbirinden farklı olmaları ile açıklamaktadır. Nizâmülmülk'e göre işleri hikmet sahibi kimseler, yaşlılar, tecrübe sahibi kimseler ve başka ülkeleri tanıyan kişilerle istişare ederek yürütmek gereklidir. Zira istişarede sayı arttıkça istişare sonucu ortaya çıkacak düşüncenin isabet gücü de artacaktır. Çünkü bir görüşün gücüne göre on görüşün gücü daha fazladır.¹⁵⁰ Nitekim Hz. Ömer tek kişinin görüşünü ince bir ipe, iki kişinin görüşünü iki ipe ve üç kişinin görüşünü ise kopmayacak kadar güçlü üç ipe benzetmektedir.¹⁵¹ Dolayısıyla istişarede görüşlerin artması doğru görüşe ulaşma ihtimalini de artıracaktır.

Mâverdî hükümdarların devlet sırlarının yayılma endişesi veya başka birilerinden yardım istemeyi kendine yakıştıramaması gibi nedenlerle sırf kendi görüşü doğrultusunda karar verip, bu kararları uygulamaması gerektiğini, aksine her hükümdarın, özellikle karmaşık meselelerde tecrübe ve birikimleriyle meselelerin hakikatlerini ve kaynaklarını bilen, basiret sahibi kimselerle istişare etmesi, emanet ve takva sahibi kimselerden görüş istemesinin önemini dile getirmiştir.¹⁵² Zira Hz. Peygamber, "*Hiçbir kimse kendi görüşüyle verdiği kararlar mutlu olmamıştır ve meşvereden dolayı da mutsuz olmamıştır.*"¹⁵³ "*İstişare et, zira istişare eden yardım görür, müsteşar ise emanetçidir. Hevadan sakın. Zira heva bedbaht insanların önderidir.*"¹⁵⁴ buyurmaktadır.

Yukarıdaki şûra âyetlerini İslâm siyaset ahlâkı çerçevesinden irdeleyen Turtûşî, söz konusu âyetlerin Yüce Allah tarafından ortaya konan bir yönetim ahlâkı (edep) olduğunu ifade etmektedir. Yüce Allah diğer bütün meliklere, emirlere ve sultanlara örnek olsun diye Hz. Peygamber'i bu edeple eğitmiştir. Zira Turtûşî'ye göre istişare ile yöneticinin sırdaşlarının, vezirlerinin ve danışmanlarının ruhları kendisine ısınır, zorbalar bu sayede kendisine boyun eğer.¹⁵⁵ Müfessir Neseî (ö. 537/1142) ve Zemahşerî (ö. 538/1144) de ilgili âyetin tefsirinde benzer bir görüş ortaya koymaktadır.¹⁵⁶

Hükümdarların iyi, yeterli ve adil bir danışman olan vezirle adlarının ve değerlerinin yükseleceğini bildiren Gazzâlî'ye göre değerinin yüce, dere-

¹⁵⁰ Bk. Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 128.

¹⁵¹ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

¹⁵² Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 99.

¹⁵³ Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî el-Beyhakî, *Şu'abü'l-îmân*, thk. Muhammed es-Sa'îd Besyûnî Zeglûl (Beirut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410), 6/77.

¹⁵⁴ Alî b. Hüsâmidîn b. Abdîmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-'ummâl fî süneni'l-aqvâl ve'l-ef'âl*, thk. Bekrî Hayatî - Safvet es-Sakâ (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1981), 10/595.

¹⁵⁵ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 51. Ayrıca bk. Mevsilî, *Hüsnu's-sülûk*, 74.

¹⁵⁶ Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an haqâiki javâmîzi't-tenzîl ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vîl*, thk. Abdurrezzâk el-Mehdî (Beirut: Dâru İhyâi'l-Arabî, ts.) 1/459.

cesinin yüksek olmasına rağmen Hz. Peygamber'e ashabından basiret ve bilgi sahibi kimselerle istişare etmesinin emredilmesi, aynı şekilde Hz. Mu-sa'nın Yüce Allah'tan kardeşi Harun'u kendisine yardımcı yapmasını istemesi, peygamberlerin dahi istişareye muhtaç olduğunun göstergesidir.¹⁵⁷

Konuyla ilgili benzer görüşleri ortaya koyan Nizâmülmülk, Hz. Peygamber'in şahsında bütün ilimlerin toplandığını, onun geçmişi ve geleceği bildiğini; göklere, yeryüzüne, cennete, cehenneme, arşa ve kürsiye muttali olduğunu ifade ederek buna rağmen Yüce Allah'ın Hz. Peygamber'e istişareyi emretmesinin hikmetini hiçbir mahlukun istişareden müstağni olamayacağı şeklinde değerlendirmiştir.¹⁵⁸ Nitekim istişare ile ilgili yukarıda zikredilen âyetlerle kendisine istişare emredilen Hz. Peygamber, hakkında vahiy bulunmayan pek çok meselede ashabıyla istişare etmiş,¹⁵⁹ "istişare edenin en doğru karara varacağını"¹⁶⁰ ve "istişare sonucunda aldığı kararlardan pişmanlık duymayacağını"¹⁶¹ bildirmiştir. Sahabe de "Hz. Peygamber'in içlerinde en çok istişare eden biri olduğunu"¹⁶² nakletmiştir. Konuyla ilgili Hz. Ali, "Kendi görüşüne göre tek başına karar veren helak olmuştur, insanlarla istişare eden onların akıllarına ortak olmuştur."¹⁶³ diyerek istişarenin başka akıllardan istifade olduğuna dikkat çekmiştir.¹⁶⁴ İstişare eden müsteshardan daha üstün görüşe sahip olsa da ateşin parlaklığı yağ ile artacağı gibi istişare ile istişare edenin görüşünün isabet gücü de artacaktır.¹⁶⁵ Dolayısıyla akıllı kimse âlimlerin görüşünü kendi görüşüne ekler ve hikmet sahibi kimselerin akıllarını kendi aklıyla birleştirir.¹⁶⁶ Nitekim insanlık tarihinde basiretli ve bilinçli hükümdarlar yaşlı, tecrübe sahibi gezgin kimselere önemli makam ve konumlar tahsis ederek kendilerine değer vermeyi ve bu gibi kimselerle memleketle ilgili işler üzerinde düşünmeyi adet haline getirmişlerdir.¹⁶⁷

Hikmet ehlinin meşvereyi hükümdarlığın ve sultanlığın temeli kabul ettiğini söyleyen İbn Cemâa (ö. 733/1333) da meşverenin peygamberlerin adeti olduğunu dile getirmekte ve Hz. İbrahim'e oğlunu kurban etmesi emredilmiş olmasına rağmen onun meseleyi önce oğluyla istişare ettiğine dikkat çekmektedir.¹⁶⁸ Bu nedenle isimleri unutulmayan ve kıyamete kadar

¹⁵⁷ Gazzâlî, *et-Tibrü'l-mesbûk*, 83.

¹⁵⁸ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 128.

¹⁵⁹ Bk. Buhârî, "İtisâm bi kitâbillâh", 28; Tirmizî, "Fiten", 78; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/219.

¹⁶⁰ İbn Ebû Şeybe, *el-Musannef*, "Edeb", 141.

¹⁶¹ Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, 6/365.

¹⁶² Tirmizî, "Cihâd", 34; Beyhakî, *Sünen-i kübrâ*, "Nikâh", 11.

¹⁶³ İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefs*, 166.

¹⁶⁴ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 110.

¹⁶⁵ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

¹⁶⁶ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 110.

¹⁶⁷ Bk. Nizâmülmülk, *Siyerü'l-mülûk/Siyâsetnâme*, 185.

¹⁶⁸ es-Sâffât 137/02; İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 169. Ayrıca bk. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

hayırla anılacak olan peygamberlerin ve hükümdarların her birinin hayırlı vezirleri bulunduğu görülmektedir. Örneğin Hz. Süleyman'ın veziri Âsâf b. Berhîyâ, Hz. İsa'nın veziri Şemûn ve Hz. Peygamber'in vezirleri Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'dir. Aynı şekilde tarihte yer edinmiş her hükümdarın da bir veziri olduğu aktarılmaktadır.¹⁶⁹

2.4.3. Meşverede Yöntem

Devlet yönetiminde istişare doğru olan düşünceye ulaşım ve en doğru olan kararı vermek için yapılan fikir alışverişidir. Dolayısıyla devlet başkanı karara varmadan önce bu istişare sürecini yürütür. Yapılan istişare neticesinde karar verme ve bu kararı uygulama yetkisi devlet başkanına aittir. İstişare neticesinde bir karara varınca artık Allah'a tevekkül ederek bu kararı uygulamaktan geri durmaz. Nitekim Yüce Allah "*Karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever.*" buyurmuştur.¹⁷⁰

Kur'an'ın bu istişare yöntemini Hz. Peygamber'in uygulamalarında da görmek mümkündür. Örneğin Uhud savaşında önce savaşın buldukları yerde mi yoksa şehrin dışında mı yapılmasının daha uygun olacağı konusunda ashabıyla istişare etmiştir. Ashap, savaşın şehrin dışında yapılmasının doğru olacağı fikrini ortaya koyunca Hz. Peygamber zırhını giymiş ve kararını bu yönde vermiştir. Daha sonra ashabın şehrin içinde kalarak savaşılması fikrini ise "*Bir peygamber ümmeti için savaş elbisesini giydikten sonra Allah hüküm verene kadar onu çıkarmaz.*" şeklindeki beyanıyla verilen karardan dönülmeyeceğini gerekçesiyle reddetmiştir.¹⁷¹

Siyâsetnâmelerde verimli bir istişarede dikkat edilmesi gereken hususlar ve takip edilmesi gereken usûl ile ilgili dikkate değer tavsiyeler görmek mümkündür. Örneğin müsteşarın konuşma ve susma konusunda muhayyer olduğu ifade edilmiştir.¹⁷² Müsteşarın istişare esnasında aç, susuz, özgürlüğü kısıtlı, bir emeline ulaşma arzusunda olma veya bir yitiğini aramak gibi zihnini meşgul edecek herhangi bir fizyolojik veya psikolojik ihtiyacı bulunmaması gerekmektedir.¹⁷³ Zira böyle bir durumda olan birinin doğru bir görüş ortaya koyması mümkün değildir. Bu tavsiye istişarenin bütün baskılardan uzak, tamamen rahat ve özgür bir ortamda gerçekleşmesi gerektiğini ortaya koymaktadır. Çünkü baskıyla veya zorlamayla ortaya çıkacak görüşlerin aklın ve bilginin ürünü olmayacağı açıktır. Nitekim devlet büyüklerine karşı insanların gönlünde çekinme ve tazim duyguları bulunduğu için pek çok görüş ehli kendilerine sorulmadığı müddetçe görüşlerini açıklamaktan çekinmektedir. Ancak devlet büyükleri istişare için elverişli ortamı oluştur-

¹⁶⁹ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 210.

¹⁷⁰ Âl-i İmrân 3/159.

¹⁷¹ Mevsîlî, *Hüsnü's-sülûk*, 75.

¹⁷² İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis*, 166.

¹⁷³ İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis*, 166. Ayrıca bk. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

duklarında kalpler rahatlar ve isabetli görüşlerin ortaya çıkmasına uygun hale gelir.¹⁷⁴

Verimli bir istişare için önemli hususlardan biri de müsteşarların zihinini çokça meşgul edecek hususlardan biri olan kendisinin ve bakmakla yükümlü olduğu kimselerin geçim sorununu çözmektir. Nitekim bazı Acem melikleri danışmanlarıyla istişare ettiklerinde ortaya çıkan görüşlerin isabetsiz olması durumunda isabetsizliğin nedeninin söz konusu danışmanların zihinlerinin geçim derdiyle meşgul olmaları olarak düşündükleri ve bu danışmanların geçimlerinden sorumlu olanları cezalandırdıkları aktarılmaktadır.¹⁷⁵

İbn Cemâ'a göre verimli bir istişare için hükümdarın müsteşar ile tek başına istişare etmesini, sonra bu fikri topluluğa açıklamasını tavsiye etmektedir. Zira ona göre bu yöntemle görüşler daha net olarak ortaya çıkar ve danışmanların birbirine karşı kıskançlık duymaları da engellenmiş olur. Bu şekilde ortaya çıkan en doğru görüşü hükümdar tercih eder.¹⁷⁶

Nizâmülmülk istişare yöntemi olarak şöyle bir usul ortaya koymaktadır:

“Hükümdar bir iş yapmaya niyetlendiğinde veya bir durumla karşılaştığında konuyla ilgili görüşlerini ifade etmeleri için vatanperver tecrübeli yaşlılar ve görüş sahibi yetkililerle (ulü'l-emr) istişare etmesi gerekir. Bu kimselerden her birinin görüşünü dinledikten sonra bunların görüşlerini kendi görüşüyle karşılaştırır. Bu görüşlerin tamamının arasından doğru olan görüşün açığa çıkması gerekir. Doğru olan görüş ise birbirine denk akılların ‘Uygulanması gereken doğru görüştür işte budur.’ diye üzerinde ittifak ettikleri görüştür.”¹⁷⁷

İstişare esnasında kolaylık (ruhsat) istemenin yanlış olduğunu belirten İbn Cemâa, meşvere esnasında ruhsat talep edenin görüşünde hata yapacağını; aynı şekilde tedavi esnasında ruhsat isteyen hastalığının artacağını, fetvada ruhsat isteyenin günahkâr olacağını savunmaktadır.¹⁷⁸

2.4.4. Müsteşarda Bulunması Gereken Özellikler

İstişare ehli ve müsteşarda bulunması gereken özellikler ve kimlerin müsteşar olabileceği konusunda önemli tavsiyelere rastlanmaktadır. Bu bağlamda Mâverdî, istişarenin konusu ister dini isterse dünyevi olsun bütün meselelerde müsteşarın görüş ehli (ehl-i re'y), fazilet, ilim ve akıl sahibi, dindar, güvenilir ve iffetli,¹⁷⁹ olayların kaynaklarını ve hakikatlerini bilme konusunda tecrübe sahibi kimselerden olması gerektiği vurgulanmakta-

¹⁷⁴ İbn Cemâa, *Tahrîrül-ahkâm*, 169.

¹⁷⁵ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

¹⁷⁶ İbn Cemâa, *Tahrîrül-ahkâm*, 169. Ayrıca bk. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 78.

¹⁷⁷ Nizâmülmülk, *Siyâsetnâme*, 129.

¹⁷⁸ İbn Cemâa, *Tahrîrül-ahkâm*, 169. Ayrıca bk. Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 79.

¹⁷⁹ Mâverdî, *Nasîhatü'l-mülûk*, 149.

dır.¹⁸⁰

Benzer şekilde, müsteşarın emanet ehli ve doğru sözlü olması gerektiğini söyleyen İbn Cemâa, bunlara ilaveten müsteşarın aşırı hırslı ve tamahkar olmamasının, insanlarla arasında düşmanlık bulunmamasının, kendisine aktarılan bilgileri koruyan biri olmasının ve heva ehli olmamasının şart olduğunu dile getirmiştir.¹⁸¹ Buna göre müsteşâr kendisine sırların emanet edildiği emanetçi konumundadır.¹⁸² Dolayısıyla müsteşar ile paylaşılan fikirler kendisine emanet edilen sırlardır. Bunların ifşası emanete ihanet anlamı taşımaktadır ki bu durum ihanet müeyyidelerini gerektirir.

Bununla beraber Mâverdî, rütbesi ve sosyal konumu düşük olan kişinin görüşüne ihtiyaç duymamanın da yadırganmaması gerektiğini söylemektedir. Zira fikirler yarış veya övünmek için istenmez ki istişare için basiret sahibi ileri gelenler aransın. Görüşler ancak doğruya ulaşmak ve gerekli olan menfaati elde etmek için istenir. Mâverdî'ye göre fikir, yitik mal gibidir. Nitekim yitiği bulan kişinin hakir bir kimse olması sahibinin söz konusu yitiği almasına engel olmaz. Aynı şekilde suyun altından inciye çıkaran kişinin hakir biri olması bu incinin takılmasını engellemez. Burada önemli olan maksada en kolay yol ve en az meşakkatle ulaşmanın mutluluğudur.¹⁸³

Diğer yandan orijinal görüş sahibi olma melekesi, insanların şeref ve rütbelerine göre olmayıp bu kabiliyet, zeki veya sıradan insanlara bahşedilmiş ve ihtiyaç halinde ortaya çıkan gizli emanetlerdir. Nitekim Hz. Peygamber “*İnsanlar altın ve gümüş madeni gibi madenlerdir.*”¹⁸⁴ buyurmuştur. Kaldı ki hükümdar, meşvereye ehil görmediği birinden faydalı bir görüş elde ettiğinde bu görüşü sahibine nispet etmesi gerekmez ki bundan dolayı kendisi zayıf görülsün ve kınansın. O sadece bu görüş ile istediği şeyin doğru olduğunu anlar.¹⁸⁵

Bunların yanı sıra bazı mesleklerin ve bazı özelliklerin insanın düşünce yapısını ve zihinsel faaliyetlerini etkileyeceği ve o davranış modellerinin yürütülen meslek için elverişli olmakla beraber genel manada fonksiyonel olamayacağı kanaatinden olsa gerek hikmet ehli (hükemâ), söz konusu meslek erbabı ile istişare edilmemesi gerektiğini tavsiye etmektedir. Örneğin muallim ve çoban ile istişare edilmemesi tavsiye edilmektedir.¹⁸⁶ Yine hikmet ehli, cimri, korkak ve aşırı derecede hırslı olan kimselerle istişare edilmesine olumlu bakmamıştır. Zira hikmet ehli cimrinin hükümdarın eylemlerini sınırlandıracağını, korkağın hükümdarı çekinmemesi gereken bir

¹⁸⁰ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 99.

¹⁸¹ İbn Cemâa, *Tahrîrü'l-ahkâm*, 169.

¹⁸² Ebû Dâvûd, “Edeb”, 124; Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l-‘ummâl*, 10/595.

¹⁸³ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 102.

¹⁸⁴ Ahmed b. Hanbel *el-Müsned*, 2/539.

¹⁸⁵ Mâverdî, *Teshîlü'n-nazar*, 102.

¹⁸⁶ Turtûşî, *Sirâcü'l-mülûk*, 79.

konuda korkuya sevk edeceğini ve hırslı kimsenin ulaşılması umulmayan şeyler vadederek hükümdarı maceraya sürükleyeceğini ifade etmektedir.¹⁸⁷

Devlet yönetiminde istişarenin her devirde önemli bir mekanizma olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim meşveret mekanizmasının çağdaş yönetimlerde de değişik adlar altında ve daha kurumsal bir şekilde önemli fonksiyonlar ortaya koyduğu görülmektedir.

SONUÇ

İslâm dini ilâhî dinlerin en kemale ermiş haliyle insanlığa gönderilmiş son ilâhî dindir. Getirdiği hükümler insanın hem dünyevi ve hem de uhrevi hayatında mutlu olmasını gaye edinmiştir. İslâm beşerî sistemlerden farklı olarak getirdiği hükümlerle insanın gerek ferdi ve gerekse kamusal hayatını bütün yönleriyle kuşatmıştır.

İslâm siyaset düşüncesinin temel referansı vahiy olması hasebiyle siyasetin ve genel manada hayatın İslâm'ın belirlediği meşru zeminde yürümesini esas kabul eder. Bütün faziletlerin kaynağının din kabul edilmesi nedeniyle yöneticilerin Müslüman, dindar ve ahlâkî faziletlerle donanmış kişilerden olmasını temel ilkelerden kabul etmiştir.

Bütün siyasal sistemlerde olduğu gibi İslâm siyaset düşüncesinde de adalet temel ilkelerden biri kabul edilmiştir. Her siyasal düşüncenin hedefi adaleti topluma hâkim kılıp zulmü engellemektir. İslâm siyaset düşüncesi de adaleti hükümlerliliğın ve bayındırlılığın esası kabul etmiş, bir memleketin huzur ve refahının adaletle sağlanacağını savunmuştur. Bu nedenle adaleti Allah'ın yer yüzündeki terazisi olarak nitelendirmiştir.

Devlet işlerinin istişare ile yürütülmesini telkin ve tavsiye eden İslâm siyaset düşüncesi meşvere, istişare ve şura kavramlarıyla konuyu detaylı bir şekilde ele almıştır. İstişare etmeyi akılları birleştirmek olarak nitelendirerek ilim, tecrübe ve fikir sahibi insanların uzmanlığından istifade eden hiçbir zaman pişman olmayacağını öğütlemiştir.

Başta en büyük sorumluluk olan devlet başkanlığı olmak üzere tüm kamu görevlerini emanet olarak kabul etmiş, tüm kamu görevlilerinin, aynı zamanda peygamberlerin de zorunlu bir sıfatı olan emin sıfatını haiz olmalarını önemsemiştir. Her görevin ehline verilmesini temel kural olarak koymuş olan İslâm siyaset düşüncesi görevi layık olmayana vermeyi ağır bir manevi suç mahiyetinde olan ihanet olarak kabul etmiştir.

İslâm siyaset düşüncesinde yöneticilerde diyanet, adalet, merhamet, cömertlik, cesaret gibi faziletli sıfatların bulunması önemsenmiş; onların zulüm, sertlik, kabalık, cimrilik ve korkaklık gibi hoş olmayan sıfatlardan arınmaları konusunda büyük çaba harcanmıştır. Her durumda yöneticilerin

¹⁸⁷ İbnü'l-Haddâd, *el-Cevherü'n-nefis fi siyâseti'r-reîs*, 166.

bütün davranışlarında itidal sahibi olmaları temel ilkelerden kabul edilmiştir.

Bütün bu faziletlerle donatılmış bir lider itaati hak eder ve böyle bir lidere halkın itaat etmesi zorunlu olur. Böylece huzurlu bir toplum, mutlu bireyler, bayındır bir ülke tesis edilmiş olur.


KAYNAKÇA

- Adaloğlu, Hasan Hüseyin. "Siyâsetnâme". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/304-306. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Adaloğlu, Hasan Hüseyin. "Bir Mevlevî Dedesi'nden Sultana Öğütler: "Şemsü'l-İrşâd li Sultân Reşâd" Adlı Siyasetnâme". *Journal of History Studies* 7/1 (2015), 11-23.
- Aydın, Mehmet S. "Ahlâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/10-14. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdîrrahmân Abdullâh b. Ahmed eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Kahire: Müessesese Kurtuba ts.
- Atçı, İsa. "Şeyhülislâm Musa Kazım Efendi ve İslâmî Devlet Yönetimi". *Osmanlı Dönemi İlmî Çalışmaları-II*. haz. Hasan Yerkazan. Ankara: Sonçağ Akademi Yay., 2021.
- Avcı, Casim. "Nasîhatü'l-Mülûk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 32/411. İstanbul: TDV Yay., 2006.
- Barca, İbrahim. "Klasik İslâm Siyaset Kurumu ve Literatürüne Genel Bir Bakış". *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 35-65.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Muhammed es-Saîd Besyûnî Zağlûl Beyrût: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. el-Hüseyn b. Alî. *Sünen-i kübrâ*. thk. Muhammed Abdülkâdir Atâ. Mekke: Mektebetü Dâri'l-Bâz, 1994.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Hukuku İslâmiyye ve Istilâhatı Fıkhiyye Kâmusu*. İstanbul: Dilmen Yay., ts.
- Buhârî, Alâüddîn Abdülazîz b. Ahmed b. Muhammed. *Keşfü'l-esrâr an Usûli'l-Bezdevî*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-saîhîh*. thk. Mustafa Dîb el-Bugâ. Beyrut: Dâru İbn-i Kesîr, 1987.
- Cüveynî, İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rûknüddîn Abdülmelik b. Abdillâh b. Yûsuf el-Cüveynî et-Tâî en-Nisâbü'rî. *Ğiyâşü'l-ümem fî iltiyâşi'z-zulem*. thk. Fuad Abdü'l-Mun'im vd. İskenderiye: Dârü'd-D'ave, 1979.
- Çağrı, Mustafa. "Ahlâk". *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 2/1-9. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Çetin, Maksut. "İslam'da Siyaset-Ahlâk İlişkisi ve Toplumsal Yansımaları", *Balıkesir İlahiyat Dergisi* 16 (Aralık 2022), 141-179.
- Dede Efendi, Mehmed. *Risâle fi's-siyâseti's-şer'iyye*. thk. Fuâd Abdulmun'im. İskenderiye: Müessesetü's-Sebâbi'l-Câmiati'l-İskenderiyye, ts.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî. *İzâletü'l-hafâ 'an hilâfeti'l-hulefâ'*. thk. Takıyyüddîn en-Nedvî. Dımaşk: Dârü'l-Kalem, 2013.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdf. *es-Sünen*. (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, ts.)
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yûsuf b. Hayyân el-Endelüsî. *el-Bahrü'l-muhîd*. thk. eş-Şeyh Adil Ahmed Abdulmevcûd - Ali Muhammed Muavvid. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001.


- Ergan, Nevin Güngör. "Siyâsetnâmelerimizde Çizilen "Devlet Adamı" Portresinin Temel Özellikleri". *Hacettepe Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü Bilig* 8/27 (1999), 27-45.
- Ferrâ', Ebû Ya'lâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Halef. *el-Ahkâmü's-sultânîyye*. thk. Muhammed Hâmid el-Fâkî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *et-Tibrü'l-mesbûk fî nasîhati'l-mulûk*. thk. Ahmed Şemseddîn. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1988.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 2000.
- İbn Cemâa, Ebû Abdillâh Bedrüddîn Muhammed b. İbrâhîm b. Sa'dillâh b. Cemâa el-Kinânî el-Hamevî. *Tahrîrû'l-ahkâm fî tedbîri ehli(milleti, ceysi)'l-İslâm*. thk. Fuâd Abdulmun'im Ahmed. Katar: Riâsetü'l-Mehâkimi's-Şer'îyyeti ve's-Şuûni'd-Dîniyye, 1985.
- İbn Ebû'l-Hadîd, Ebû Hâmid İzzüddîn Abdülhamîd b. Hibetillâh b. Muhammed el-Medâinî. *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kahire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- İbn Haldûn, İbn Haldûn Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. haz. Süleyman Uludağ. İstanbul: Dergâh Yayınları, 1988.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1404.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.
- İbn Sînâ, Ebû Alî el-Hüseyn b. Abdillâh b. Alî. *Kitâbü's-siyâse*. haz. Ali Muhammed İsbir. Cebele: Mecma'ur-Ravzati't-Ticâriyye, 2007.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Minhâcü's-sünne*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. Riyad: Câmî'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmiyye, 1986.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *es-Siyâsetü's-şer'îyye fî islâhi'r-râ'i ve'r-ra'îyye*. Riyad: Vizâretü's-şuûni'l-İslâmiyye, 1418.
- İbnü'l-Haddâd, Muhammed b. Mansûr b. Habîb. *el-Cevherü'n-nefis fî siyâseti'r-reîs*. Riyad: Mektebetü Nezzâr Mustafa el-Bâz, 1996.
- İzzeddîn, Abdulhamid b. Muhammed b. Hibetullâh Ebû Hâmid, *Şerhu Nehci'l-belâğa*. thk. Muhammed Ebû'l-Fazl İbrâhîm. Kâhire: Dâru İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, ts.
- Kal'acı, Muhammed - Kanîbî, Revvâ Hâmid Sâdık. *Mu'cemü'lügati'l-fukahâ*. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 1985.
- Kalkaşendî, Ahmed b. Abdullah. *Meâsirü'l-hilâfe fî meâlimi'l-hilâfe*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferâc. Kuveyt: Âlemü'l-Kütüb, 1985.
- Karâfî, Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs. *el-İhkâm fî temyîzi'l-fetâva ani'l-ahkâm ve tasarrufâti'l-kâdî ve'l-imâm*. thk. Abdulfettâh Ebû Gûdde. Halep: Mektebetü'l-Matbûati'l-İslâmiyye, 1967.
- Karâfî, Ebû'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. İdrîs b. Abdirrahmân el-Mısırî. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. thk. Halîl el-Mansûr. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1998.
- Karaman, Hayrettin vd. *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: DİB Yay., 2003.
- Karaman, Hayrettin. *Mukayeseli İslâm Hukuku*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2016.
- Kâsânî, Alâüddîn Ebûbekir Ahmed. *Bedâ'î'ü's-sanâi' fî tertîbi's-şerâ'i'*. Beyrut: Dârü'l-

- Kitâbi'l-Arabî, 1982.
- Kavak, Özgür. "Halâsü'l-Ümme'den Necâtü'l-Ümme'ye -Osmanlı Siyaset Düşüncesinin Süreklilik Arz Eden Meselelerine Dair Birkaç Not". *Disiplinler Arası Çalışmalar Dergisi* 27/52, (2022), 27-70.
- Kavak, Özgür. "İslam Siyaset Düşüncesinin Bir Kaynağı Olarak Siyâsetnâme-Nasihâtname Türünde Siyaset Tasavvuru". *İslâm Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 203-238. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Köse, Hızır Murat. "İslâm Siyaset Düşüncesinin Temelleri". *İslâm Siyaset Düşüncesi Adil Devlet, Erdemli Şehir, Mükellef İnsan*. ed. Lütfi Sunar - Özgür Kavak. 27-50. Ankara: İlem Kitaplığı, 2018.
- Kurtûbî, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî. *el-Ahlâku ve's-siyer*. thk. Adil Ebü'l-Muâtî. Kahire: Dârü'l-Meşriki'l-Arabî, 1988.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *E'lâmü'n-nübüvve*. thk. Muhammed Mu'tasım Billâh el-Bağdâdî. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabî, 1987.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Teshîlü'n-nazar ve ta'cîlü'z-zafer*. thk. Muhyi Hilal es-Sarhân vd. Beyrut: Dârü'n-Nahdati'l-Arabiyye, ts.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *Nasihâtü'l-mülûk*. thk. Hızır Muhammed Hızır. Kuveyt: Mektebetü'l-Fellâh, 1983.
- Mâverdî, Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *el-Ahkâmü's-sultâniyye*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 2006.
- Mevsilî, Muhammed b. Abdülkerîm. *Hüsnü's-sülûk el-hâfîzu devleti'l-mulûk*. thk. Fuâd Abdülmunim Ahmed. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1416.
- Musa, Muhammed Yusuf. *Nizâmü'l-hükûm fi'l-İslâm*. Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, ts.
- Mustafa, İbrâhim vd. *el-Mu'cemü'l-vasît*. thk. Mecma'ü'l-lügati'l-Arabiyye. Kahire: Dârü'd-Da've, ts.
- Mücahid, Huriye Tevfik. *Fârâbî'den Abduh'a Siyâsî Düşünce*. çev. Vecdi Akyüz. İstanbul: İz Yay., 2012.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Muhammed Fuâd Abdü'l-bâkî. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1991.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsamüddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l-ummâl fi süneni'l-akvâl ve'l-ef'âl*. thk. Bekrî Hayati vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1981.
- Nebhânî, Muhammed Takiyyüddîn. *Nizâmu'l-hükûmî fi'l-İslâm*. Beyrut: Metâbi'i Sâdir Rihânî, 1951.
- Nesefî, Ebü'l-Berekât Hâfîzüddîn Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd. *Tefsîrü'n-Nesefî*. thk. Mervân Muhammed eş-Şî'âr. Beyrut, Dârü'n-Nefâis, 2005.
- Nizâmülmülk, Nizâmülmülk Ebü Alî Kıvâmüddîn (Gıyâsüddeve, Şemsülmille) Hasen b. Alî b. İshâk et-Tûsî. *Siyerü'l-Mülûk/Siyâsetnâme*. çev. Yusuf Bekar. Beyrut: Dârü'l-Menâhil, 2007.
- Osman, Muhammed Ra'fet. *Riyâsetü'd-devle fi'l-fıkhî'l-İslâmî*. Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Câmî, 1975.
- Önder, Saliha Gizem. "İdare Kandilleri: Siyasetnamelerin Işığında Yönetim Anlayışı". *ADAM AKADEMİ Sosyal Bilimler Dergisi* 12/2 (2022), 465-495.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredâtu fî garîbi'l-Kur'ân*. çev. Abdülbaki Güneş vd. İstanbul: Çıra Yayınları, 2010.
- Râzî, Ebü Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-ğayb*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsü'l-Arabî, ts.
- Sâmerrâî, Nu'man Abdürrezzâk. *en-Nizâmü's-siyâsî fi'l-İslâm*. Riyad: Mektebetü'l-Melik Fahd, 1418.

- Senhûrî, Abdürrazzâk Ahmed. *Fıkhü'l-hilâfe ve te'tavvürühâ*. thk. Tevfik Muhammed eş-Şâvî - Nâdiye Abdürrazzâk es-Senhûrî. Mısır: Müessesetü'r-Risâle, 1999.
- Şâvî, Fârûk. *Fıkhü's-şûrâ ve'l-istişâra*. el-Mensûra: Dârü'l-Vefâ, 1992.
- Şimşir, Mehmet. "Nizamülmülk'ün Siyasetnamesi ve İstihbarata Yönelik İlke ve Yöntemleri". *KMÜ Sosyal ve Ekonomik Araştırmalar Dergisi* 17/28 (2015), 68-79.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-kebîr*. thk. Hamdî b. Abdülmecîd es-Selefi. Musul: Mektebetü'l-Ulûm, 1983.
- Turtûşî, Ebû Bekr Muhammed b. Velîd b. Muhammed b. Halef el-Fihri. *Sirâcü'l-mülûk*. Mısır: Min Evâilî'l-Matbûati'l-Arabiyye, 1872.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Kahire: Külliyyâtü'l-Ezheriyye, 1987.
- Teftâzânî, Sa'düddîn Mes'ûd b. Fahriddîn Ömer b. Burhâniddîn Abdillâh el-Herevî el-Horâsânî. *Şerhü'l-Makâsid*. Pakistan: Dârü'l-Maârifî'n-Nu'mâniyye, 1981.
- Tirmizî, Ebü İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd). *el-Câmi'u's-sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Yazar, Nurullah. "Devlet Adamlarına Örneklik Teşkil Etmesi Yönüyle Siyasetnâmelerde Hz. Ömer". *Uluslararası Hz. Ömer Sempozyumu*. Sivas: Sivas Cumhuriyet Üniversitesi, 2018.
- Zebîdî, Ebü'l-Feyz Muhammed el-Murtazâ b. Muhammed b. Muhammed b. Abdurrezzâk el-Bilgrâmî el-Hüseynî. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-Kâmûs*. thk. Heyet. Abu Dabi: Dârü'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an haqâiki'ğavâmi'zî't-tenzil ve 'uyûni'l-eğâvil fi vücûhi't-te'vil*. thk. Abdurrezzâk el-Mehdî. Beyrût: Dâru İhyâi'l-Arabî, ts.
- Zühaylî, Vehbe. *el-Fıkhü'l-İslâmiyyü ve edilletühü*. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1975.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Salih Şahin.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

cilt / volume: 10 • sayı / issue: 20 • aralık / december 2023 • 547-567

ISSN: 2148-5631 • e-ISSN: 2148-8134 • DOI: 10.30523/mutefekkir.1405372

KUR'ÂN'IN TEMEL İLKELERİNİN İNŞÂSI BAĞLAMINDA MEÂRİC SÛRESİ

The Formation of Fundamental Qur'ānic Principles in Surah Maarij

Derya GÜNEY

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, İstanbul, Türkiye ror.org/03a5qrr21

PhD student, İstanbul University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, İstanbul, Türkiye

✉ güney.derya1@gmail.com <https://orcid.org/0000-0002-7119-2041>

i Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 16.08.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 03.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Güney, Derya. “Kur’ân Vahyinin Temel İlkelerinin İnşası Bağlamında Meâric Sûresi”. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 547-567. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405372>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

KUR'ÂN'IN TEMEL İLKELERİNİN İNŞÂSI BAĞLAMINDA MEÂRİC SÛRESİ

Öz

Kur'ân, dünya görüşünü bir süreç dâhilinde ortaya koymuştur. Bu anlamda hem mekân hem de zaman boyutuyla Mekke'de başlayan söz, Medine'de devam etmiştir. Allah tasavvuru başta olmak üzere varlığa dair tüm tasavvuru bu süreç içinde şekillendiren Kur'ân, söze temel ilkelerini inşa etmekle başlar. Bu inşa ediş, Kur'ân'ın bütününe sirayet etmiş olmakla birlikte, vahyin dünya görüşünün temel kodları Mekke'de oluşturulmuştur. Bu bağlamda, Mekkî dönemi yaşamış bir müminin, dinin ne olduğu ve insandan neler beklediğine dair bir bilinçle kuşandığını ve Medine atmosferine hazır hale geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır. Medenî dönemde ise yeni bir vasatın farklı gündemlerinde temel ilkelerin kuşatıcı ve belirleyici atmosferine çekilmek istenmiştir. Nitekim bu atmosfer özü itibariyle Mekke ruhunu hatırlatmış ve bu ruhun hiçbir koşulda ıskalanmaması gereğine işaret etmiştir. Bu anlamda Mekkî dönem kemâle ermesi beklenen eksik bir sözün başlangıcı olmadığı gibi, Medenî dönem itikadî ve amelî anlamda en müttekâmil sözün söylendiği bir vasat olarak görülmemelidir. Aksi halde muhatabının inşasını hedefleyen Kur'ân'ın dil ve üslûbu göz ardı edilmiş olur. Çalışmada, Meâric Sûresi, Kur'ân'ın bütününe sirayet etmiş olan dünya görüşü ve başından beri değişmeyen temel ilkeleri ekseninde bir okumaya tabi tutulmuş; böylece Mekkî ve Medenî dönemler arasındaki irtibat, Kur'ân dili açısından ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre sûrede âhret, şahsî sorumluluk, servetin paylaşımı ve iffetli yaşam gibi konular ele alınırken evlilik, zekât ve ribâ gibi Medenî dönemin meselesi olarak düşünülen hususlara dair temel yaklaşımların ortaya konulduğu tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, Kur'ân Dili, Mekkî-Medenî, Meâric Sûresi, Kur'ânî İlkeler.

The Formation of Fundamental Qur'anic Principles in Surah Maarij

Abstract

The Qur'ân has presented its worldview in a gradual process, revealing its message through both the dimensions of space and time. The discourse that originated in Mecca continued in Medina. Throughout this process, the Qur'ân shaped all conceptions related to divinity and existence, laying the foundation for its fundamental principles. Although this constructive process permeates the entirety of the Qur'ân, the essential codes of the divine worldview were established in Mecca. Hence, it would not be wrong to say that a believer who lived during the Meccan period acquired a consciousness about the essence of religion and what was expected from humanity, making them prepared for the atmosphere of Medina. In the Medinan period, Muslims found themselves dealing with different agendas, yet they sought to be drawn into the comprehensive and decisive atmosphere of the fundamental principles, reminiscent of the spirit of Mecca, which should never be neglected under any circumstances. Thus, the Meccan period should not be seen as the incomplete beginning of a word that is expected to reach perfection, nor should the Medinan period be considered as the definitive and most advanced expression of faith and practice. Otherwise, the language and style of the Qur'ân, which aims to construct its addressee, will be ignored. In this study, Surah al-Maarij has been analyzed in the context of the fundamental principles that have permeated the entirety of the Qur'ân and remained unchanged since its inception, aiming to demonstrate the connection between the Meccan and Medinan periods from the perspective of the Qur'anic language. According to this, while issues related to the afterlife, personal responsibility, sharing of wealth and chaste life are discussed, basic approaches to matters considered as concerns of the Medinan period such as marriage, zakât and ribâ have been identified.

Keywords: Tafsir, Qur'anic Language, Meccan-Medinan, Surah Maarij, Qur'anic

Principles.

GİRİŞ

Kur'ân Mushafı'nın halihazırdaki tertibinin bir hitap oluşu dikkate alındığında, zaman, mekân ve muhatap üçgeninden oluşan bir perspektifle, Mekke ve Medine olmak üzere iki dönem üzerinden okunması zarurî bir hal alır. Nitekim oldukça erken tarihlerde sûreler, Mekkî ve Medenî olarak nitelenmiş, zaman içinde müstakil başlıklar altında, bu tasnif çerçevesinde gruplandırılmıştır.¹ Hatta kimilerine göre -bir müfessirin bilmesi gerekenler arasında yer alan- Mekkî-Medenî tasnif bilgisi olmaksızın tefsir ilmiyle uğraşmak helâl görülmemiştir.² Bununla birlikte son dönemde, Mekkî-Medenî ilminin doğuşu, arka planındaki Kur'ân tasavvuru ve sûrelerin tasnifinde karşılaşılan problemleri giderme gayretleri dikkate alındığında, Mekkî-Medenî ayrımının, Kur'ân dilinin ve taşıyıcısı olduğu mesajın bütünselliğinin kavranmasının önünde bir engele dönüşümünden söz eden çalışmalar yapılmıştır.³

Mekkî-Medenî konusu; önemini ve âyetlerin Mekkî ya da Medenî oluşunun tespit edilmesindeki asıl maksadını, Hz. Peygamber'in sîretinin âyetlerin bağlamını belirlemede sahip olduğu vazgeçilmez pozisyonundan almaktadır. Aksi halde sîret-nüzûl ilişkisi kurulmaksızın âyetlerin Mekke'de veya Medine'de nâzil olduğunu söylemenin bir mânası olmayacaktır.⁴ Âyetlerin bağlamlarına oturtulması veya tefsir literatüründeki kullanımıyla murâd-ı ilâhînin anlaşılması bakımından gerekli ve önemli olan Mekkî-Medenî başlığı altında dikkat çeken bir başka tasnif biçimi; Mekkî âyetler içinde Medenî karakterli, Medenî âyetler içinde Mekkî karakterli âyetlerin varlığını konu edinir. Yine Mekke'de nâzil olmakla birlikte hükmü Medenî olan, Medine'de nâzil olmakla birlikte hükmü Mekkî olan veya Mekke'de nâzil olup Medine ehlini, Medine'de Mekke ehlini anlatan âyetler şeklinde

¹ Ayşenur Fidan, *Kur'ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü* (İstanbul: Kitâbî Yay., 2023), 56-61. Mekkî-Medenî ilmi, diğer 'Ulûmu'l-Kur'ân kategorisindeki eserlerle de yakından ilgili olmuştur. Fidan, çalışmasında konunun tarihsel arka planına ve süreç içindeki yansımalarına yer verir. Buna göre Mekkî-Medenî ilminin başlangıçta nâsîh mensuhu, takdim tehiri, ahkâmı, tashihi bilmek bakımından vazgeçilmezliği yanında, sonraki süreçte İslâm hukuk tarihi ve tedricilik açısından da işlevselliğini koruduğu görülür. Nitekim Mekkî-Medenî'nin ahkâmî okuma biçimi ve nesih teorisinin uygulanmasındaki işlevselliğinin ilk emarelerini, müstakil bir başlık altında değil de nâsîh-mensuh başlığı altında kendisine yer verilmesinde görmek mümkündür.

² Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hıdayrî es-Süyûtî, *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût (Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008), 1/31.

³ Mekkî Medenî ilminin tarihî süreçte sistemleşme aşamaları, dönem tespitinde başvurulan yöntemler ve Kur'ân bütünlüğünün bir göstergesi olarak Mekkî ve Medenî dönemlerin değerlendirilmesi için bk. Fidan, *Kur'ân Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*, 31-292. Ayrıca bk. Ayşenur Fidan, "Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi", *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 690-715.

⁴ Hasan Elik - Muhammed Coşkun, *Tevhit Mesajı* (İstanbul: İFAV Yay., 2016), 252.

devam eden tasnif biçimleri;⁵ başlı başına dönemler arası irtibatın bir göstergesi olarak düşünülebilir. Bu irtibat aynı zamanda Kur'ân'ın kendine has dil ve üslûbunun her iki döneme yayılımını ve Kur'ân'ın bütününe sirayet etmiş olan inşâî faaliyetin devamlılığını ihsâs ettirmektedir.

Mekkî âyetlerde Medine'ye hazırlayan vurgular söz konusuysen, Medenî âyetlerde zaten hiç kaybolmayan bir Mekke'ye -daha yerinde bir ifadeyle Mekke'nin kurucu ilkelerine- davet vurgusu vardır. O nedenle Mekkî sûrelerin tefsiri bağlamında yapılacak okumalarda bu temel ilkelerin muhataplara nasıl sunulduğu, zihinsel dönüşümün Mekkî süreçte hangi noktalara ulaştığı önemlidir. Bahsettiğimiz bu okuma biçimine göre; Kur'ân vahyinde basitten mürekkebe doğru ilerleyen bir anlatımın hâkim olduğu ve ahkâmıla ilgili âyetler de dahil olmak üzere son sözlerin en mütakâmil sözler olarak görülmesi gerektiği anlayışı, vahyin genel tabiatını yansıtmamaktadır. Aksine Medenî dönemdeki âyetlerin özü, hukukî uygulamaların ruhu ve uygulamayı gerekli kılan temel neden Mekke'dedir. Nitekim *el-Muvâfaqât*'in müellifi Şâtıbî (ö. 790/1388), eserinin şer'i delilleri ele aldığı "Kitâb" başlıklı bölümünde Medenî sûrelerin ancak Mekkî sûreler üzerine bina edilerek anlaşılacağı ve doğru anlama ulaşmak için esasen tüm sûrelerin nüzûl kronolojisine göre ve birbirleri üzerine bina edilmek suretiyle okunmasının gerekliliği üzerinde durur.⁶

Mekke, Kur'ânî dünya görüşünün en temel ilkesi olan tevhid başta olmak üzere, bu temel ilke etrafında şekillenen her türlü tasavvurun kodlarını bünyesinde barındırır. Mekke'deki bu kodlar, hayatın bizzat içinde oluşturulmuş ve Medine'de de adeta sınanmıştır. Bir bakıma o günün Medine'sinde, Mekke'yi yaşamış ve içselleştirmiş mü'minlerden, yeni bir dünya oluşturmaları ve bunu da Mekke'de edindikleri tüm farkındalıklar eşliğinde gerçekleştirmeleri istenmiştir. Dolayısıyla Medine'yi oluşturanın, esasen Mekke ve ona dair kodlar olduğunu söylemek isabetli olsa gerektir. Bu kodlar, Medine'de aile ilişkilerinden, sosyal çevrenin düzenlenmesine, ticaretten, hukuka kadar hayatın farklı alanlarına dair âyetlerin içeriğinde mündemec kılınmış, bir başka ifadeyle tüm bu alanların öteden beri inşâ edilen temel perspektiften bağımsız yaşanmaması üzerine vurgular yapılmıştır. Bu bakımdan çalışmanın amacı öncelikle, Mekkî dönem boyunca nâzil olan âyetlerle vahyin dünya görüşüne ilişkin temel kodların ortaya konmuş olduğuna dikkat çekmektir. Bu nedenle çalışma, dinin ne olduğu ve nasıl bir mü'min tipi oluşturulmak istendiği noktasında, nüzûlün Mekke yıllarına işaret etmesi bakımından önemlidir.

Bu bağlamda çalışmada, Mekke'de oluşturulan ve sonrasında Medi-

⁵ Süyûtî, *el-İtkân*, 1/31.

⁶ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Ğırnâḫî eş-Şâtıbî, *el-Muvâfaqât fî usûli's-Şerî'â*, thk. 'Abdullâh Dirâz (Kahire: el-Matbuatü'r-Rahmâniyye, ts.), 3/406.

ne'de hayatın farklı alanlarına ışık tutarak devam eden temel ilkelerin inşâsına bir örnek mahiyetinde, Meâric Sûresi ele alınmıştır. Her şeyden önce bu çalışmanın temel varsayımı, Mekke döneminin Kur'ân'ın dünya görüşünün oluşturulmasındaki belirleyici, yön verici rolünün ortaya konulması ve vahyin genel tabiatının bu açıdan okunması olacaktır. O nedenle, sûreye bu okuma biçimi çerçevesinde yaklaşılabilecek, yeri geldikçe âyetler arası ilişkilere ve kavramsal açıklamalara bu bütünlüğün içinde yer verilecektir.

1. SÛRENİN NÜZÛL ZAMANI VE NÜZÛL ORTAMI BAKIMINDAN DEĞERLENDİRİLMESİ

Se'ele ve Mevâkî isimleriyle de anılan⁷ sûrenin tamamı, Mekke'de nâzil olmuştur. Erken dönem müfessirlerin sûreyi Mekkî olarak nitelendirmeleri⁸ yanında, sûreye ilişkin esbâb-ı nüzûl bilgileri ve bizzat sûrenin kendi iç bütünlüğünde gizli nüzûl ortamına dair ipuçları, sûrenin Mekkî olduğunu göstermektedir.

Sûrenin nüzûl dönemini belirlemede etkili olan bir başka kriterin, sûrede geçen bazı kavramların varlığı üzerinden yapılan bir akıl yürütme olduğu görülür ki işte tam bu noktada çalışmamızın temel vurgusu olan Mekkî dönemin inşâî yönünü dikkate almanın önemi devreye girmektedir. Bu yön dikkate alınmadığı ve Kur'ânî kavramların veya o kavramlara işaret eden ibârelerin nüzûlün farklı dönemlerinde varlığı göz önünde bulundurulmadığında, sûre ve/veya âyetlerin nüzûl zamanına ilişkin birbirinin tamamen zıttı tespitlerde bulunmak mümkün görünmektedir. Nitekim, sûrenin yirmi dördüncü âyeti de böylesi bir değerlendirmenin sonucu olarak Medenî dönemle ilişkilendirilmiştir:⁹ *وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ* *Âyette bahsi geçen "hakkun ma'lum" un zekâtla ve zekâtın da Medine dönemi ile irtibatlandırılması böylesi bir izlenime neden olmuş görünmektedir. Oysa âyet, öncesi ve sonrası ile bir bütünlük içinde düşünüldüğünde, nitelikleri bakımından tanımlanan bir mü'min tipine dair anlatımların bir parçası olduğu görülür.*¹⁰

⁷ Ebûs-Şenâ Şihâbuddîn Maḥmûd b. 'Abdillâh b. Maḥmûd el-Ḥuseynî el-Âlûsî, *Rûḥu'l-me'ânî fi tefsîr el-Ḳur'ânî'l-'azîm ve's-seb'u'l-meşânî*, thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 25/62; Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili* (İstanbul: Zehraveyn, 1992), 8/329.

⁸ Ebû'l-Ḥasen Muḳâtil b. Süleymân el-Belḥî, *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*, thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şeḫâte (Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs, 2002), 4/433; Ebû Ca'fer Muḥammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî eṭ-Ṭaberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli 'âyi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed Muḥammed Şâkir (b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000), 28/600.

⁹ Muḥammed et-Tâhir b. Muḥammed b. et-Tâhir b. 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr* (Tunus: Dârü'l-Tünisiyye, 1984), 29/152; Ebû 'Alî Emînü'l-İslâmî ebî 'Alî el-Fazl b. el-Ḥasenî'l-Tabersî, *Tefsîru mecma'u'l-beyân fi tefsîri'l-Ḳur'ân* (Beyrut: Dârü'l-Murteza, 2006), 10/89.

¹⁰ Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muḥammed b. Ömer b. Ḥuseyn er-Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb* (Beyrut: Dârü İhyâi't-Turâşî'l-Arabî, 1999), 30/645. Râzî, İbn Abbas'a (ö. 68/687-688) dayandırılan ve zekâtını verenin, sadaka vermemesinde bir günah olmadığı yönündeki görüşün delili bağlamında, sûrede zemmedilen kimselerden istisna etmek adına âyetin zikredildiğine dair

O nedenle âyeti, mü'minlere ilişkin olarak sayılan diğer niteliklerden koparmak anlamlı görünmediği gibi, Medine'nin konusu ve gündemi olarak kabul edilen meselelerin temellerinin Mekki dönemde atıldığı gerçeğini göz ardı etmemek gerekir.

Kur'an'ın her şeyden önce zihinsel bir dönüşüm gerçekleştirdiği, hem kendi ortamında ve tarihsel zemininde, hem de tarih üstü bir perspektif oluşturmayı hedeflediği dikkate alındığında, darda olana yardım etmek üzerinden söze başlanması şaşırtıcı olmasa gerektir. Üstelik şirk düzeninin neden olduğu sosyo-ekonomik dengesizlik ortamında¹¹ bu dikkat çekiş oldukça anlamlıdır. Nitekim "vermek" ve "tezkiye (arınma)" arasında, başlangıçtan bu tarafa ilgi kurulmuş, bahsi geçen âyetin nüzûlünden daha önce de defalarca iman etmekle vermenin arasını ayırmayan ifadelere yer verilmiştir.¹² O nedenle konuya sadece zekâtın farziyeti meselesi üzerinden, bir başka deyişle ahkâmî bir okuma biçimiyle yaklaşmanın sonucu olarak yirmi dördüncü âyeti Medenî olarak kabul etmenin yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Nitekim, müfessirlerin kahir ekseriyetinin konuya ilişkin bu görüşü kabul etmedikleri görülür.¹³ Bununla birlikte âyet müfessirlerce Medenî olarak kabul edilmese de âyette bahsedilen "mâlum" hakkın zekât olabileceği üzerinde durulmuştur.¹⁴

Sûrenin nüzûl dönemini tespitte ilişkin bu değerlendirmemizin ardından, nüzûl zamanına yönelik daha belirleyici tespitlerde bulunmanın imkân dahilinde olup olmadığını da incelemek yerinde olacaktır. Mushaf'taki tertip sırası yetmiş olan sûreyi, İzzet Derze (ö. 1984), kronolojik olarak hazırladığı çalışmada yetmiş dokuzuncu sıraya yerleştirmiş;¹⁵ sûrenin Hakka Sûre-

görüşü nakleder. Buna göre sûreye göre verilmediğinde kınanma sebebi olan şey zekâttır. Bununla birlikte müfessir, Mücâhid (ö. 103/721), Atâ (ö. 131/748) ve en-Neha'îye (ö. 96/714) atıfla zekât değil mendup ve müstehap olan bir verme olduğuna dair görüşe de yer verir. Bizim için burada dikkat çekici olan, sûrenin bütünlüğü içinde iki ayrı insan tipi ve iki ayrı duruşun ortaya konmasıdır ki "zemmedilen kimselerden istisna etmek" derken Râzî isabetle bunu dile getirmiş olmaktadır. Her ne kadar konuya yaklaşım, verilen şey zekât mıdır değil midir ekseninde olsa da nihayetinde sûredeki bu üslûbun ve ilkesel anlamda "verme"nin mü'mini kâfirden ayıran üstelik salâtnın ayrılmaz eşi olarak ortaya konması tespitimizi desteklemektedir.

¹¹ Yaşar Düzenli, *Merkez Çevre İlişkisi Açısından Kur'an-ı Kerim* (İstanbul: Araştırma ve Kültür Vakfı Yay., 2007), 17. Düzenli, çalışmada güç kavramına değinir. Gücün hakkı ve hakkın gücü ayrımında hem Mekke toplumundaki hem de aynı parametrelere sahip şirk düzenlerindeki işleyişe dikkat çekmektedir.

¹² Bk. el-Müddessir 74/43-44; el-Leyl 92/18; el-Hâkka 69/33-34.

¹³ İbn 'Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 29/152. Müfessir, bu durumu şöyle ifade eder: وهي مكية بالاتفاق. وشذ من ذكر أن آية مدنية

¹⁴ Ebû Manşûr Muhammed b. Muhammed el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, thk. Mecdî Bâsellûm (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005), 10/207. Mâtürîdî, henüz imkân sahibi olmadıkları için ashabin zekât vermek durumunda olmadıklarını, ancak bunun onlara daha sonra imkânları olduğunda uygulanmak üzere bildirildiğini söyler. Sûrenin Mekki olmasını ve zekâtın Medine'de farz kılınmasını delil getirerek zekât dışında verilenlerin kastedildiğine dair görüşe yer verse de zikredilen gerekçe ile bunu kabul etmenin ikna edici olmadığı kanaatindeyiz.

¹⁵ Muhammed İzzet b. 'Abdilhâdî b. Dervîş, *et-Tefsîru'l-hadîş* (Kahire: Dârü'l-İhyai'l-Kütübî'l-

si'nin hemen ardından indiği kabul edilmiştir.¹⁶ Mehdi Bâzergan (ö. 1995) sûrenin nüzûl yılını bi'setin dördüncü yılı olarak belirler ki¹⁷ tespit edebileceğimiz kadarıyla en erken tarihlendirme ona aittir. Muhammed Esed (ö. 1992), sûreyi Mekkî dönemin ortalarına ait olarak görür.¹⁸ Muhammed Abid el-Câbirî (ö. 2010) ise Mekke dönemine ilişkin yaptığı altı aşamalı tasnifte, "altıncı aşama"nın ortalarına -"Muhasara Sonrası Kabilelerle İletişimin Sürdürülmesi ve Hicret Hazırlıkları" başlığı altındaki sıralamanın orta kısmına- yerleştirir.¹⁹ Müsteşrik Nöldeke'e göre ise sûre; üç döneme ayırdığı Mekke'nin ilk döneminin sonlarında yer almaktadır.²⁰

Tüm bu görüşlerin değerlendirilmesinde ve belli tercihlerde bulunmamızda etkili olabilecek bir diğer unsur, ortam bilgisine dair sûrede yer alan ip uçlarıdır. Sûrenin beşinci âyetinde Hz. Peygamber'e yönelik "sabr-ı cemîl" tavsiyesi (فَاصْبِرْ صَبْرًا جَمِيلًا) öncelikle ortamda mevcut olan durumun anlaşılmasında önemlidir. Şüphesiz Hz. Peygamber, nüzûl sürecinde defalarca sabırlı olmaya davet edilmiştir. Kimi zaman da bizzat "sabr" kelimesi kullanılmaksızın, yoluna devam etmesi, Allah'a güvenmesi ve kendi vazifesine odaklanması, çevresini kuşatan olumsuzlukların etkisinde kaybolmaması gerektiği vurgulanmıştır.²¹ Nitekim, âyette geçen sabr-ı cemîl de aynı vurgu çerçevesinde anlaşılmalıdır.²² Bununla birlikte spesifik olarak "sabr-ı cemîl" ifadesi ilk ve son olarak burada görülür.

Sûrenin kırk ikinci âyetinde zikredilen فَذَرْنَهُمْ يَلْغُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّىٰ يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي كَانُوا وَعَدُودًا / "Bırak onları, geleceği konusunda uyarıldıkları o güne ulaşınca kadar boş şeylere dalıp oyalanıp dursunlar!"²³ ifadesi, yukarıda zikrettiğimiz üzere Hz. Peygamber'i kendi gündemine odaklanmaya davet ederken aynı zamanda müşriklerin ortaya koydukları tutumların ilâhî perspektifte nasıl değerlendirildiğinin resmedilmesidir ki Hz. Peygamber'den de içinde bulunduğu durumu bu çerçevede okuması istenmiş görünmektedir. Hz. Peygamber'in vahyin ilk muhatabı ve onunla inşâ olan ilk mü'mini dolayısıyla ilk mükellefi olduğu hatırlandığında, onun âyetler karşısındaki tutum ve

'Arabiyye, 1963), 5/392.

¹⁶ Elmalılı, İbn Abbas'ın Hakkâ Sûresi'nin hemen ardından indiğine dair görüşünü zikreder. Elmalılı'ya göre, sûre Hakkâ Sûresi'nin tamamlayıcısıdır. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili* 8/329-330.

¹⁷ Mehdi Bâzergan, *Kur'an'ın Nüzûl Süreci* (Ankara: Fecr Yay., 1998), 156.

¹⁸ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk (İstanbul: İşaret Yay., 1997), 1185.

¹⁹ Muhammed 'Âbid el-Câbirî, *Fehmül Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yay., 2017), 2/357.

²⁰ Neal Robinson, *Kur'an'ı Keşfetmek*, çev. Süleyman Kalkan (İstanbul: Kuramer Yay., 2018), 114.

²¹ Bk. el-Müzzemmil 73/11; et-Târık 86/17 vd.

²² Müfessir Elmalılı da bu sabrı, "...görevine bakacak şekilde bir sabırla sabret" olarak niteler ki kanaatimizce oldukça yerindedir. Bk. Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 8/338.

²³ Âyet meâlleri aksi belirtilmedikçe tarafımıza aittir. Manayı vermede daha isabetli bulduğumuz meâllere ilişkin kaynak bilgileri ise dipnot olarak verilmiştir.

davranışlarını, kendisi ile gelen beyânın nesnel karşılığı olarak anlamak mümkündür.²⁴ Bununla birlikte buradaki hitap Hz. Peygamber'e olsa da onun etrafındaki tüm mü'minlere yöneliktir ve bir bilinç kazandırmaya dönüktür. Üstelik bu durum; ortamdaki baskının oldukça zorlayıcı olduğunu, hesap gününde müşriklerin asabiyet bağı ile bağlı oldukları hiçbir yakınından destek göremeyeceklerine dair sûrenin onuncu ve on üçüncü âyetleri arasında tek tek sayılan detaylı anlatımlarla, halihazırda müşriklerin Hz. Peygamber'e karşı aile ve kabile bağlarından gelen her türlü imkânı var güçleriyle kullandıklarını düşündürmektedir. O nedenle Hz. Peygamber ve mü'minlere yönelik sistemli ve kurumsallaşmış karşı koyuşun ifadesi olarak bi'setin yedinci yılında (M 617) başlayan muhasara dönemi üzerinde durulmalıdır. Ancak yine de nüzûl zamanına ilişkin net bir tespitte bulunmak mümkün görünmemektedir. Kasım Şulul (ö. 2023), bi'setin beşinci yılında gerçekleşen Habeşistan hicreti ile muhasara arasında geçen dönem, Müslüman olanların sayılarında muntazam bir artışın görüldüğü, buna mukâbil müşriklerin de köklü tedbirler aldığı yıllar olarak tanımlar.²⁵ Tüm bunları dikkate aldığımızda sûreyi Habeşistan hicreti (M 615) sonrası bir dönemden başlayarak, üç yıllık muhasara sonuna kadar (M 620) olan döneme yerleştirmek uygun olabilir.

Sûrenin nüzûl sebeplerine ilişkin rivayetler, çoğunlukla Nadr b. Hâris'e atfedilen ve bir an önce azabın gelmesini isteyen meydan okumalarda birleşir.²⁶ Nüzûlün ilerleyen dönemlerinde geçmişe atıfla tahkiye edilen "*Hani bir zaman da: 'Ey Allah'ım, eğer bu, senin katından (gelmiş) hak (kitab)ın kendisi ise durma bizim üstümüze taş yağdır yahut bize (daha) acıklı bir azâb getir.' demişlerdi.*"²⁷ âyeti bu durumun bir ifadesi olarak görünmektedir. Yine "*(Onlar alaylı bir şekilde) şöyle dediler: Ey Rabbimiz! Hesap günü gelmeden önce azaptan bize düşen payı ver (de görelim)*"²⁸ şeklindeki âyet ve benzerleri de²⁹ aynı meydan okumaya işaret etmektedir. Bu ifadelerin Ebû Cehil'e veya Kureys'ten bir gruba ait olduğu yönündeki rivayetler de³⁰ dahil olmak üzere tüm bu meydan okumaların tamamı, müşriklerin büyük bir kibirle ve emniyet içinde oldukları hissi ile hareket ettiklerini göstermektedir. Nitekim müfessir Mâtürîdî de (ö. 333/944) onların kendilerine azabı bu

²⁴ Sevim Gelgeç, *Bir Mübeyyin Olarak Kur'ân ve Hz. Peygamber* (Ankara: Fecr Yay., 2022), 245.

²⁵ Kasım Şulul, *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi* (İstanbul: İnsan Yay., 2014), 326.

²⁶ Ebû'l-Hasen 'Alî b. Ahmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî el-Vâhidî, *el-Vasîf fî tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*, thk. Âdil Ahmed 'Abdi'l-Mevcûd vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), 4/350.

²⁷ Hasan Basri Çantay, *Kur'ân-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm* (İstanbul: Risale Yay., 2005), el-Enfâl 8/32.

²⁸ es-Sâd 38/16.

²⁹ Bk. Yûnus 10/48; el-Hac 22/47.

³⁰ Ebû Hâyân Muhammed b. Yûsuf b. 'Ali b. Hâyân el-Endelûsî, *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhîd*, thk. 'Âdil Ahmed Abdü'l-Mevcûd - 'Ali Muhammed Muavvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993), 8/326.

kadar uzak görmelerinin nedenini, eğer bir peygamber çıkacaksa, buna kendilerinin daha layık olduğu yönündeki inançlarına bağlamaktadır. Müşrikler, merteye bakımından Allah'a daha yakın olduklarını düşünmektedirler ki onlara göre bunun delili, sahip oldukları dünya nimetleri ve o bölgede söz sahibi oluşlarıdır. Kendilerini daha şerefli görmelerinin bir sonucu olarak gerçekleşen azap talebi, bir kabul ve ardından acele gerçekleşmesi beklentisi değil, bilakis o azabı inkâr etmenin ifadesidir.³¹ O nedenle her ne kadar görünüşte sûrenin ilk âyeti istek formunda söylenmişse de esasen onlar bir azap talebinde bulunmamışlardır. Yine onların "İlahlarımızı diline dolayan bu mu?" şeklindeki Hz. Peygamber'i aşağılayıcı ifadeleri, bakış açıları hakkında fikir vermektedir.³²

Nüzûl sebeplerine ilişkin bir diğer bilgi, sûrenin otuz altı ve otuz yedinci âyetlerinde yer alan (۳۷) عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عِزِينَ / "Kafirler ne oluyor ki koşu koşu gelip bölük bölük senin sağında solunda toplanıyorlar!" şeklinde resmedilen durumla ilgilidir. Müfessir Râzî (ö. 606/1210), "Muhammed'in dediği gibi eğer bunlar cennete girecek olurlarsa, biz onlardan daha önce gireriz." diyerek Hz. Peygamber'in etrafında dolaşıp durmaları üzerine âyetin indiğini kaydeder.³³ Hem burada zikredilen rivayet doğrultusunda hem de bizzat otuz sekiz ve otuz dokuzuncu âyetlerde (۳۸) كَلَّا إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ / "Onlardan her biri naîm cennetine sokulacağını mi umuyor? Asla, ne gezer! Gerçek şu ki biz onları da bilip durdukları o şeyden yarattık." şeklinde açıkça işaret edildiği üzere, müşriklerin içlerinde barındırdıkları inancın mahiyetini görmek mümkündür. Müfessirlerin bir kısmı müşriklerin puta taptıkları için böyle bir beklentide bulunmayı ümit edemeyeceklerini, zaten ölüm sonrası dirilmeyi, cenneti ve cehennemi inkâr ettiklerini söylese de³⁴ bilakis biz onların böyle bir ümit taşıdıkları yönündeki görüşü³⁵ daha isabetli buluyoruz. Çünkü Mekke toplumunun âhiretin varlığı ve yeniden diriliş konusunda ortak bir anlayışa sahip olmadığı bilinmektedir.³⁶

Kur'ân'ın Mekke müşriklerine nispetle "Âhiret gününe inanmazlar."³⁷ ifadesi üzerinden Cahiliye Araplarının ahiret inancına sahip olmadığı sonucunu çıkarmak yerinde değildir. Bilakis bu tarz ibareler, Kur'ân'ın kendine mahsus anlatımından kaynaklanmaktadır.³⁸ Nitekim dirildiğinde kullanma-

³¹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/194-195.

³² el-Enbiyâ 21/36.

³³ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/646.

³⁴ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/212.

³⁵ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/213.

³⁶ M. Mahfuz Söylemez, "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı", *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*, ed. M. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 38-46.

³⁷ Bk. en-Nahl 16/22.

³⁸ Şevket Kotan, "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı", *Cahiliye Araplarının Uluhiyet*

sı için ölünün bineği ile gömülmesi âdeti olan “beliyye” geleneğine dair elimizdeki bilgiler,³⁹ Câhiliye Araplarında âhiret inancının varlığına delâlet etmektedir. İbn Hişâm (ö. 213/818), Himyerlilerin ölümlerini, ölüm sonrası süreçte kendilerini korusun ve kılavuzluk etsin diye girişine putlarını yerleştirdikleri mağaralara defnettiklerinden bahseder.⁴⁰ Yine âyetlerde yer yer müşriklerin şefaât algılarının dile getirilmesi ve şefaatin reddi de⁴¹ tek başına, Câhiliye Arabında âhirete dair bir inancın mevcudiyetini göstermektedir.⁴² Ayrıca bölgede putperestlik öncesinde tevhid inancının benimsendiği düşünüldüğünde, onun mütemmimi mahiyetinde, bozulmuş, etkinliğini yitirmiş de olsa bir âhiret inancının varlığından söz etmek oldukça mümkün görünmektedir.⁴³ Bu bakımdan âhirete inanmadıkları veya varlığından şüphe duydukları yönündeki ibareler;⁴⁴ onların âhirete gösterilmesi gereken duyarlılığı göstermedikleri, inanılması gerektiği biçimde inanmadıkları yönünde bir anlatımın ifadesi kabilinden anlaşılabilir. Nitekim her ne kadar hesap bilincine sahip olmasalar ve âhiret yokmuşçasına yaşasalar da âhiretin varlığı durumunda şefaâtçiler aracılığı ile kurtulabilecekleri ümidine sahip oldukları görülür.⁴⁵

Fussilet 41/50. âyette geçen müşriklerin dilinden “...*Son saatin geleceğini de sanmıyorum: ama eğer [gelirse ve] ben Rabbime döndürülürsem, O'nun katında beni mutlak bir güzellik bekler...*”⁴⁶ şeklindeki ifadeler de bu ümidi ortaya koymaktadır. Yine el-Câsiye 45/21’de müşriklerin iman edenlerle kendilerini bir tutmalarının kınanması, onların kendilerini layık gördükleri konular hakkında fikir vermektedir. Sûrenin otuz dokuzuncu âyetinde müşriklere hitaben onların “bilip durdukları şeyden” yaratıldıklarına dikkat çekilmesi de kendilerini üstün gördükleri mü’minlerden yaratılış özü itibarıyla farklı olmadıklarının göstergesi olarak anlaşılmalıdır. Razî de âyetin tefsirinde, mü’minleri küçümseyen müşrik kibrine bir karşılık olarak anlaşılması gerektiği yönündeki görüşe yer vermiştir.⁴⁷

Anlayışı, ed. Mahfuz Söylemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015), 170-171.

³⁹ Maḥmūd Şükrî el-Âlûsî el-Bağdavî, *Bulûğu'l-ereb fî ma'rifeti aḥvâli'l-'Arab*, thk. Muḥammed Behcet el-Eserî (Beyrut: y.y., ts.), 2/307.

⁴⁰ Ebû Muḥammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ḥimyerî el-Meâfirî el-Basrî, *et-Ticân fî mülûki Ḥimyer* (San'a: Merkezü'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâssi'l-Yemeniyye, 1928), 218; Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 28/257. Râzî de en-Necm 53/27'nin tefsiri bağlamında müşriklerin binekleri üzerinde haşrolacakları yönündeki inancına değinmiştir.

⁴¹ Bk. el-Bakara 2/48, 123, 254; el-'Arâf 7/53, eş-Şuarâ 26/100, Yâsîn 36/23.

⁴² Cahiliye Araplarının Allah tasavvuru ve ibadet anlayışları için bk. Derya Güney, *Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua* (Ankara: Fecr Yay., 2020), 64.

⁴³ Yaşar Düzenli, *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât* (İstanbul: Pınar Yay., 2006), 86.

⁴⁴ Bk. en-Necm 53/27; el-Câsiye 45/32.

⁴⁵ Bilgi için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 27/572-573.

⁴⁶ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 980.

⁴⁷ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/647.

2. TEMEL İLKELERİN İNŞÂSI BAĞLAMINDA SÛREYE İLİŞKİN TESPİTLER

Sûrenin ana konusu, Kur'ânî dünya görüşünün en temel ilkesi olan tevhididir. Ancak, Kur'ân'ın bütününe sirayet etmiş bu temel ilke, nihayetinde mücerred bir kavramdır ve Allah tasavvurunun oluşturulmasıyla ilgilidir. Tam da bu bağlamda Allah'ın var ve bir olduğu, adalet ve merhamet sahibi olduğu söz konusu edildiğinde, kaçınılmaz olarak âhiret inancının önemi gündeme gelir. Kur'ân'da yer verilen âhirete dair anlatımlar, Allah tasavvuruna yönelik inşânın ayrılmaz bir parçasıdır. Bu anlatımlar, dilbilimsel anlamda haber formunda olmakla birlikte, gaybe dair bilginin değil, bilincin oluşturulmasına yöneliktir.⁴⁸ Bu bilinç, âhirete dair sahnelerin son derece çarpıcı bir biçimde ortaya konulduğu her yerde, insanın hem dünyada ve hem de âhirette şahsî sorumluluk sahibi bir varlık olarak muhatap kabul edildiği gerçeği ile ilgilidir. Bu bakımdan sûre, tevhidden âhiret inancına oradan da şahsî sorumluluğa uzanan bir sözün anlatımı olarak okunabilir.

Sûrenin girişinde سَأَل سَائِلٌ بَعْدَآبٍ وَأَقِيعَ (۱) لِلْكَافِرِينَ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ (۲) مِنَ اللَّهِ ذِي الْمَعَارِجِ ifadeleriyle “vaki olacak olan, gerçekleşmesi kaçınılmaz olan azaba dikkat çekilirken,⁴⁹ لَيْسَ لَهُ دَافِعٌ / savuşturulması asla söz konusu olmayan bu azabın Allah tarafından hazırlandığı vurgusu vardır ki o Allah, zül-meâric'tir. Yücelikler, dereceler, faziletler ve nimetler sahibidir.⁵⁰ Sûreye adını veren bu niteleme, “Sonsuz kudret sahibi ve sınırsız nimetler veren Allah”⁵¹ ve her türlü yüceliğe O'nun sayesinde ulaşmanın⁵² bir ifadesi olarak anlaşılabilirse de İbn Âşûr'un (ö. 1284/1868) da değindiği üzere zül-arş⁵³ ile aynı çerçevede düşünülmalıdır.⁵⁴ Kanaatimizce de buradaki vurgu, Allah'ın yegâne egemenlik sahibi oluşunun bir başka ifadesidir. Allah'ın dünya ve sûre ekseninde özellikle âhirette yegâne söz sahibi oluşunun vurgulanması, ayrı bir önem arz etmektedir. Çünkü Allah inancı üzerinden yapılan tashihler, âhiret inancından bağımsız düşünülemez.

İlgili âyetin devamında, müşriklerin zihinlerindeki şirk unsurlarının en temelinden parçalamaya yönelik ibâreler yer alır: تَعْرُجُ الْمَلَائِكَةُ وَالرُّوحُ إِلَيْهِ فِي يَوْمٍ كَانَ (۳) مَعْدَاةُ خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ (۴) “Melekler ve Ruh, elli bin yıl süren bir günde O'na yükselir.” Âyet, insan idrakini aşan uzunlukta bir azap gününde,⁵⁵ Allah nezdinde

⁴⁸ Soner Aksoy, *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir* (İstanbul: Kitâbî Yayınları, 2023), 329-354; Ayşenur Fidan, “Kur'ân'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri”, *Bilimname* 2019/38 (2019), 837-862.

⁴⁹ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/196.

⁵⁰ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28/600.

⁵¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 28/600.

⁵² Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/196.

⁵³ el-Mü'min 40/15.

⁵⁴ İbn 'Âşûr, *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*, 29/152.

⁵⁵ Âyette geçen elli bin senenin (خَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ) dünya ya da ahiret ölçeğinde mi olduğu, meleklerin

söz sahibi oldukları düşünülen, o nedenle timsalleri yapılan ve Allah ile nesep ilişkisi kurulan meleklerin⁵⁶ Allah'ın huzuruna yükselişleri ile başlar. Sûrenin diğer âyetleriyle birlikte düşünüldüğünde, kendilerinden medet umulması bakımından Mekke müşrikleri nezdinde en üst düzeyde yer bulmuş olan meleklerden -Allah'a karşı kendilerini koruduklarına, musibetleri savuşturdıklarına inanılan⁵⁷ bu varlıklardan- bahsedilerek söze başlanması dikkat çekicidir. İlerleyen âyetlerde yatay düzlemde kendisinden medet umulan her türlü bağın tek tek sayılmasıyla insanı Allah karşısında yapayalnız bırakan bir sahnenin oluşturulduğu görülür. Âdetâ "Ey Mekkeliler! Sizin o hesap gününden kaçışınız olmadığı gibi sizin bel bağladığınız sırtınızı dayadığınız her şey sadece ve yalnızca Allah'ın kullarıdır ve onların da hesaptan kaçışı söz konusu değildir." denmektedir. Şefaate ilişkin herhangi bir ifade geçmemesine rağmen kanaatimizce burada söz konusu olan tam da zihinlerdeki şefaate algısına ilişkin bir durumdur. Vahyin nüzûlü bağlamında تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ وَالرُّوحِ⁵⁸ olarak tasvir edilen melekler, hesap günü ancak Allah'ın kulları olarak tamamladıkları vazifelerinden dönmektedirler. Nitekim nüzûl sürecinin oldukça erken sayılabilecek bir dönemde inmiş olan en-Necm 53/26, o ortamda var olan meleklerin şefaati inancına bir cevap mahiyetindedir: وَكَمْ مِنْ مَلَكٍ فِي السَّمَاوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ (٢٦) "Göklerde ve yerde ne kadar çok melek olsa da onların şefaati hiç kimseye en ufak bir fayda sağlamayacaktır; meğerki Allah dilediği ve razı olduğu kimse için şefaate izni vermiş olsun".⁵⁹ Nitekim Râzî, âyetin tefsirinde Lât, Uzzâ ve diğer putların dünya ve ahirette hiçbir yetkileri olmadığı yönündeki âyetler karşısında, müşriklerin hiçbir şeyi Allah'a ortak koşmadıkları sadece şefaate edindikleri yönündeki cevaplarını hatırlatır. Müfessir bu

yükseliş süresini mi yoksa, azap süresi ya da kafirlerin hesap için bekleyiş süresini mi ifade ettiği yönündeki muhtelif görüşler için bk. Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/638-640.

⁵⁶ el-Enbiyâ 21/26; es-Saffât 37/149-150. Konuyla ilgili bilgi için bk. Suayip Karataş, *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler* (İstanbul: İFAV Yayınları, 2023), 309-315.

⁵⁷ er-Ra'd 13/11. "[Böyle biri sanıyor mu ki] kendisini önünden ve ardından izleyen (ve) onu Allah her ne ki takdir etmişse ona karşı koruyup gözetken refakatçileri vardır. Gerçek şu ki insanlar kendi iç dünyalarını değiştirmeden Allah onların durumunu değiştirmez ve Allah insanlara [kendi kötülüklerinin bir sonucu olarak] bir felaket tattıracağı zaman hiçbir şey bunun önünde duramaz: çünkü onların, kendilerini O'na karşı koruyabilecek kimseleri yoktur.]" Bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, 485. Esed'in âyete verdiği anlam müfessir Ebû Müslim el-İsfehânî (ö. 322/934) ile mutâbık görünmektedir. Bk. Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî, *Tefsîru Ebi Müslim el-İsfehânî*, thk. Hüdî Muhammed Nebhâ (b.y.: Dirâsetü Tahlîliye, ts.), 163. Bununla birlikte âyete geçen "muakkibât" (مُعْتَابَاتٌ) müfessirlerce isabetli bir biçimde melekler olarak anlaşılmış, ancak yine de âyet, zihinlerde var olan şefaate eksenli melek inancının tashihiye yönelik değil de insana refâkat eden kaydedici meleklerle ve onların sağladığı korumaya yönelik olarak okunmuştur. Bk. Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Keşîr b. Dav' b. Keşîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşkî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm* (Kahire: Dârü'l-Gaddî'l-Cedîd, 2007), 2/472; Karataş, *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler*, 111-113.

⁵⁸ el-Kadr 97/4.

⁵⁹ Yaşar Düzenli'nin âyete ilişkin verdiği meâl ve meleklerin şefaati meselesi için bk. Düzenli, *Üslub ve Semantik Açısından Kur'an ve Şefaate*, 177-180. Nüzûl ortamındaki şefaate anlayışına dair açıklama için bk. Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 131.

hatırlatmanın hemen ardından “Göktekiler dahi şefaata hakkına sahip değillerken bunların şefaati nasıl söz konusu olabilir?” kabilinden bir anlama dikkat çeker.⁶⁰

Meleklerle dair bu tablonun peşi sıra insanda güven uyandıran ve bir anlamda var olan düzeninin devam edeceği vehmine kapılmasına neden olan yerin göğün parçalanışı gözler önüne serilir: (۷) يَوْمَ تَكُونُ السَّمَاءُ كَالْمُهْلِ (۸) / “O gün, gök erimiş maden, dağlar da yün gibi olur.” Bu parçalanışın kuşatıcı bir ifadesi olarak gökyüzünün ve üzerindeki görkemli, sarsılmaz dağlarıyla yeryüzünün bütünlüğünü yitirip dağılmasına yönelik tasvirlerin ardından, insanın iç dünyasındaki bütünlüğünü ve güvenini temin eden tüm insanî ilişkilerdeki parçalanmışlık gelir: (۱۰) وَلَا يَسْأَلُ حَمِيمٌ حَمِيمًا (۱۱) وَيَصَاحِبُهُ وَأَخِيهِ (۱۲) وَفَصِيلَتِهِ الَّتِي تُؤْوِيهِ (۱۳) يُبْصِرُونَهُمْ يَوْمَ الْمُجْرِمِ لَوْ يُفْتَدِي مِنْ عَذَابِ يَوْمِئِذٍ بَيْنِيهِ (۱۱) / “Hiçbir dost dostunu sormaz. Birbirlerine gösterildikleri sırada mücrim arzu eder ki oğullarını, eşini, kendisini gözetip barındıran tüm ailesini ve yeryüzünde bulunan her bir kişiyi fidye olarak verip kurtulsun.” Dünyada sevgi, yakınlık, koruyup kollama timsali olan her türlü ilişki, müşrik insan için fonksiyonunu yitirmiştir. Aile ve akrabalık bağlarının, kabile ilişkilerinin son derece güçlü olduğu nüzûl ortamı ile düşünüldüğünde âyetteki vurgu son derece dikkat çekicidir. Onlar, içinde buldukları koşulların, sahip oldukları evlatların, kabileleri içindeki saygın konumlarının verdiği kibirle, bir âhiret ve hesap olsa dahi, orada da öncelikli ve hatırı sayılır pozisyonlarının devam edeceğine inanmaktadırlar.

Yukarıda nüzûl ortamına dair açıklamalar bağlamında sûrenin otuz sekizinci ve otuz dokuzuncu âyetlerine ilişkin olarak onların bu inanışlarını nasıl dile getirdiklerine değinilmiştir.⁶¹ Asabiyete ait bu bağların âhirette hiçbir işe yaramayacağı, velâyet, vesâyet ve kefâlet sisteminin işletilmeyeceği yönündeki anlatımlara hem Mekkî, hem de Medenî dönem boyunca devam edilmiştir.⁶² Özellikle Meâric Sûresi’ne yakın bir dönemde nâzil olan İnfîtâr Sûresi’nde âhiret sahnelerinden kısa kesitler eşliğinde, o gün hiç kimsenin bir diğerine yardımının dokunamayacağı vurguları ile Allah’ın din gününün yegâne hâkimi olduğu gerçeği tekrar dile getirilmiştir.⁶³ Medenî dönemde nâzil olan el-Bakara 2/254’te “Ey imana ermiş olanlar! Pazarlığın, dostluğun ve şefaatin geçerli olmayacağı bir Gün gelmeden önce size rızık olarak başışladığımız şeylerden (Bizim yolumuzda) harcayın. Ve bilin ki haki-

⁶⁰ Râzî’nin âyetin öncesi ile kurduğu münasebet bağlamında bk. Râzî, *Mefâtîhu’l-ğayb*, 28/255-256.

⁶¹ “Onlardan herkes naim cennetine sokulacağını mı umuyor? Asla, ne gezer! Gerçek şu ki biz onları da bilip durdukları o şeyden yarattık.”

⁶² el-Bakara 2/48, 123; Âl-i İmrân 3/91; el-Mâide 5/36; el-En’âm 6/70; Yûnus 10/54; er-Ra’d 13/18; ez-Zümer 39/47; el-Hadîd 57/15.

⁶³ Bilgi için bk. Serhan Osmañelebiođlu, “Kur’ânî Üslup Açısından İnfîtâr Sûresi”, *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 103-124.

kati inkâr edenler zalimlerin ta kendileridir."⁶⁴ ve yine Âl-i İmrân 3/116'da "*Hakikati inkara şartlanmış olanlara gelince; onları ne dünya malları ne de evlatları Allah'a karşı koruyabilir. İşte onlar içinde yaşayıp kalacakları ateşe mahkûm edilmiştir*"⁶⁵ ifadeleri ise Mekke'deki vurguların yeniden hatırlanması olarak görünmektedir.

Maddî ve mânevî planda gerçekleşen bu dağılıp çözülmenin dehşetine maruz kalınmasının sebebi, vahyin mesajına kulak tıkanmasıdır. Elli bin yıl olarak ifade edilen o uzun güne ilişkin vurgu, müşrikler için ne denli zorlayıcı olacağına dair bir dikkat çekiştir. Nitekim Hz. Peygamber'den nakledilen bazı rivayetlerde bu sürenin mü'minler için bir farz namazı süresi kadar kısa olacağı ifade edilmiştir.⁶⁶ Mâtürîdî'nin de isabetle kaydettiği üzere, kıyamet gününden söz edilirken o günün dehşetine dair âyetlerde, hangi ifadelerin kullanılması uygunsa onlar zikredilmiştir ki⁶⁷ bu bağlamda "sonsuza kadar sürecek bir gün",⁶⁸ "bin sene",⁶⁹ "yıllarca"⁷⁰ gibi muhtelif ifadeler de kullanılmıştır.

Yaşanan azabın türü ve şiddetine dair tasvirlerin, müşrik insanın bensemel bütünlüğünün ortadan kaldırılmasına yönelik vurgular içermesi de dikkat çekicidir. Âyette geçen "şevâ", kollar ve bacaklar olarak anlamlandırılırsa,⁷¹ söz konusu ateş, "uzuvları bedenden ayıran" olarak nitelenmiş olur: (١٧) تَدْعُوا مَنْ أَدْبَرَ وَتَوَلَّى / "Fakat ne mümkün! O cehennem, bedeninin tüm uzuvlarını söküp koparan alevli bir ateştir. (Hakka) sırtını dönüp gidene çağırın (bir ateş)." Tüm bu ibareler, müşrik insanın her yönüyle yaşayacağı parçalanmışlığı resmetmektedir. Bu parçalanmışlığın etkili anlatımlarından bir başkası, şirkin insana neler yaptığının bir tasviri olan Hac Sûresi 31. âyettir ki bu durumda insan hakikatin çok uzağına savrulabilmektedir.⁷²

Sûrede, dünyadayken Allah'a gereği gibi itaatten yüz çevirenlerin ateşe çağrılışı ve adeta cehennemden onlar karşısında dile gelişinin ardından⁷³ bu insanlar en bariz özellikleriyle ortaya konur: وَجَمَعَ فَأَوْعَى (١٨) إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَلْبٌ خَلْقٌ هَلُوعًا / Tasvirî ve değer yükleyici bir anlatımla gözler önüne serilen bu insan tipinin öncelikle en belirgin iki özel-

⁶⁴ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 74.

⁶⁵ Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 112.

⁶⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/638.

⁶⁷ Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî*, 10/198.

⁶⁸ Kâf 50/34.

⁶⁹ es-Secde 32/5.

⁷⁰ en-Nebe' 78/23.

⁷¹ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 30/643.

⁷² el-Hac 22/31. "...Çünkü bilin ki Allah'tan başkasına tanrılık yakıştıran kimse, gökten savrulup düşen, kuşların didikleyip kapıştığı yahut rüzgârın uzak, ıssız bir yere savurduğu kimseye benzer." bk. Esed, *Kur'an Mesajı*, 676.

⁷³ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 18/289.

liğinden bahsedilebilir: Hz. Peygamber'in getirdiği vahye sırtını dönmek ve dünyaya olan düşkünlük. Sûrenin on sekizinci âyetinde mal biriktirici veya kanaatimizce daha kapsamlı bir ifade ile menfaatine uygun gördüğü her şeyi kendinde toplamak isteyen (وَجَمَعَ فَأَوْعَى) olarak ifade edilebilecek dünyaya düşkün bu insan, daha da detaylı olarak tasvir edilmiştir: Hırslı ve sabırsız (إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُفٍ), menfaatine dokunan bir durumla karşılaştığında yaygara koparan (إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا) ve herhangi bir kazanç elde ettiğinde ise cimrilik yapan (وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا). Âyette, bahsi geçen “el-insân” ile kastedilenin nüzûl ortamı çerçevesinde düşünüldüğünde müşrik insan olduğu anlaşılacaktır.⁷⁴ Nitekim Fussilet Sûresi'nin 49-51. âyetlerinde de müşrikler aynı özellikleriyle açıkça bir kez daha nitelenmiştir.⁷⁵ Bununla birlikte, çok daha önceki bir tarihte nâzil olan ve insanoğlunun hem fücûr hem de takvâ üzere davranma potansiyeline dair açıklamalarla⁷⁶ birlikte düşünüldüğünde genel olarak insanın olaylar karşısında bu tarz tepkiler vermeye yatkın olduğu anlaşılır. Bu durumda her ne kadar sûrede bağlam itibarıyla müşriklerden bahsedilmiş olsa da genel olarak insanoğlunun hikâyesi göz ardı edilemez. Nitekim âyetlerin devamında istisna edilen bir grup insandan ve bunların özelliklerinden bahsedilmesiyle, insanoğlunun bu zaafının peşnesine düşmemesi için sahip olması gereken özelliklerin ortaya konulduğu görülür: **إِلَّا الْمُصَلِّينَ (۲۲) الَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ دَائِمُونَ (۲۳) وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (۲۴) لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (۲۵) وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ (۲۶) وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (۲۷) إِنَّ عَذَابَ رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ (۲۸) وَالَّذِينَ هُمْ لِأُزْوَاجِهِمْ حَافِظُونَ (۲۹) إِلَّا عَلَىٰ أَزْوَاجِهِمْ أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُهُمْ فَإِنَّهُمْ غَيْرُ مَلُومِينَ (۳۰) فَمَنْ ابْتِغَىٰ وَرَاءَ ذَلِكَ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الْعَادُونَ (۳۱) وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمَانَاتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ (۳۲) وَالَّذِينَ هُمْ بِشَهَادَاتِهِمْ قَائِمُونَ (۳۳) وَالَّذِينَ هُمْ عَلَىٰ صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (۳۴) أُولَٰئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ (۳۵)**

“Musallîler” (الْمُصَلِّينَ) olarak tanımlanan bu insanlar, ortam itibarıyla Hz. Peygamber'in da'vetine uyan mü'minlerdir. Kelimenin kökeni itibarıyla düşünülmesi gereken *salât* kavramı, ilk etapta ibadet-i mersûme olan namazı akla getirmişse de⁷⁷ namazı da bünyesinde barındıran kuşatıcı bir dindarlık ve tevhid üzere kulluk olarak anlamak nüzûl ortamı itibarıyla daha isabetli görünmektedir. Nitekim “musallî” tanımının bir açıklaması mahiyetinde gelen âyetler, salâtta daim olmaktan bahseder ki tevhidten sapmaksızın sadece ve daima Allah'a kullukta bulunmak olarak düşünülmelidir. Müfessir Taberî, (ö. 310/922) el-Müddessir 74/43'teki **لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ**

⁷⁴ Taberî, *Câmi' u' l-beyân*, 18/289.

⁷⁵ Fussilet /49-50. “İnsan, (hayatın) güzel (şeyler)ini isteyip aramaktan asla bıkmaz: kötü bir olayla da karşılaşınca da endişeye kapılarak bütün ümitlerini kaybeder. Ama başına bir bela geldikten sonra kendisine rahmetimizden tattırsak, emin bir şekilde ‘bu zaten benim hakkımdır’ der ve devam eder, ‘Son saatın geleceğini de sanmıyorum: ama eğer [gelirse ve] ben Rabbime döndürülürsem, On naatın katında beni mutlak bir güzellik bekler...” bk. Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, 980.

⁷⁶ eş-Şems 91/8.

⁷⁷ Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekir Ferh el-Ḳurtubî, *el-Câmi' li-aḥkâmi'l-Ḳur'ân*, thk. Aḥmed el-Berdunî - İbrâhim Eттаfeyyîş (Kahire: Dârü'l Kütübü'l-Mısıriyye, 1964), 28/292.

ifadesindeki “musallî” ibaresini Nebî’ye ittibâ etmek, muvahhidlerden olmak⁷⁸ şeklinde anlamlandırmıştır. Bu durumda salât, her türlü ibadetin ruhunu kapsayacak kadar şümulü bir anlayışın ve duruşun sembolü kılınmış bir kavramdır.⁷⁹

Müslümanca bir duruş içinde olmak ve bunu “her daim” sürdürmek olarak da ifade edilebilecek salâtın, müşahhas ve davranışa dönüşmüş hallerinden olan “verme”, âyette ihtiyacını dile getiren veya getirmeyen herkeşe yönelik bir vazife olarak ifade edilir: وَالَّذِينَ فِي أَمْوَالِهِمْ حَقٌّ مَّعْلُومٌ (٢٤) لِلسَّائِلِ وَالْمَحْرُومِ (٢٥) / “Ve onlar, mallarında isteyen ve (istemeyip) mahrum kalanın belirli bir hakkı bulunanlardır.” Buradaki salât ve verme, nüzûl süreci itibariyle Mekki dönemde pek çok sûrede defalarca vurgulanır ki yukarıda bu konuya etraflıca değinildi. Süreç içinde şiârlaşan ve “salât ve zekât” birlikteliğine dönüşerek kalıplaşan bu ifadeler, nüzûlün ilk dönemlerinden itibaren mü’min zihni inşâ etmektedir. Çalışmamızın en başında ifade ettiğimiz üzere Mekke’de temelleri atılan ve nüzûl boyunca kavramlar üzerinden gerçekleştirilen bu zihin inşâsının ilk sıralarında yer alan *salât* ve *zekâtın*, vahyin belki de en temel iki anahtar kavramı olduğunu söylemek abartılı olmayacaktır. Mü’minler, bu iki kavramla âdeta daha fazla güce ve imkana sahip oldukları Medeni dönemde söz konusu edilen emir ve yasaklara hazırlanmışlardır. Nitekim zayıf düşmüşün zayıflığından istifade etmek olarak nitelenebilecek ribânın yasaklanması, borçluya kolaylık tanınması bunlar arasında sayılabilir.

Musallî’nin özellikleri arasında zikredilen (٢٦) وَالَّذِينَ يُصَدِّقُونَ بِيَوْمِ الدِّينِ din gününü tasdik, “hesap gününe inanma ve o sorumlulukla yaşama” olarak isabetle kaydedilen bir duruşu ifade ederken,⁸⁰ âyetlerin devamında mü’minlerin, yapmaları gerekenleri yerine getirememiş olmanın endişesi içinde oluşundan bahsedilir. Çünkü onlar, karar merciinin Allah olduğuna, yapıp etmelerin ancak O’nun onayından geçmek ve O’nun nezdinde makbul olmakla kıymet arz edeceğine olan inançları nedeniyle ahiretteki karşılıkları hususunda emniyet içinde olamazlar: وَالَّذِينَ هُمْ مِنْ عَذَابِ رَبِّهِمْ مُشْفِقُونَ (٢٧) إِنَّ عَذَابَ (٢٨) رَبِّهِمْ غَيْرُ مَأْمُونٍ / “Onlar Rablerinin azabından korkarlar. Muhakkak ki Rablerinin azabından emin olunamaz.”

Yine bu mü’minler, aynı sorumluluk bilinciyle eşleri ve kendilerine ait olan cariyeleri dışında kalan hiç kimseyle ilişki kurmaz ve böylece iffetlerini korurlar. Emanete ve verdikleri sözlere riayet etmek, şahitliklerini doğru bir şekilde yerine getirmek yine bu mü’minlerin özelliklerindedir. Buradaki emanet, ahid ve şahitliğin ortam itibariyle, öncelikle mü’minlerin Hz. Peygamber’in davasını davaları edinip sahip çıkmaları ve böylece üstlendik-

⁷⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 24/37.

⁷⁹ Güney, *Mü’min Şahsiyetinin İnşası Bağlamında Kur’an’da Dua*, 24.

⁸⁰ Elik - Coşkun, *Tevhit Mesajı*, 1262.

leri vazifeyi ifa etme konusunda gösterdikleri sadakatleri olarak anlaşılması yerindedir. Nitekim İbn Abbas'tan (ö. 68/687) gelen bir rivayette, buradaki şahitlik, Allah'ın birliğine ve kulu Muhammed'in O'nun elçisi olduğu yönünde bir şahitlik olarak ifade edilmiştir.⁸¹ Sosyal hayat içinde güvenilir bir insan portresi çizmek ise elbette bunun kaçınılmaz bir sonucudur. Ancak burada söz konusu edilen, Rabbe verilen sözün idrakinde olarak ve hakka şahitlikte bulunmak suretiyle muşahhaslaşan bir duruştur ki en başta zikredilen musallîn'den olmanın gereğidir. İffetli yaşamak, emanete ihanet etmemek, verdiği sözü tutmak, yalan yere şahitlikte bulunmamak gibi Medenî dönemin konusu olarak düşünülebilecek birçok hususa dikkat çeken âyetler, vahyin dünya görüşünün esasen Mekkî dönemde oluşturulduğunu göstermektedir. Bir başka ifadeyle Medenî dönemin çok öncesinde bir mü'min tipolojisinin inşa edildiğini ihsâs ettirmektedir.

Musallîn olanların özelliklerinin peş peşe sıralandığı bütün bu ifadelerin ardından, yine salattan söz edilmiştir: وَالَّذِينَ هُمْ عَلَى صَلَاتِهِمْ يُحَافِظُونَ (۳۴) أُولَٰئِكَ فِي جَنَّاتٍ مُّكْرَمُونَ (۳۵) / "Ve onlar salatlarını koruyanlardır. İşte onlardır cennetlerde ikram olunanlar." Buna göre, sonu cennet ikramlarıyla ödüllendirilmek olan tüm bu bilinç halinin ve buna uygun davranış biçiminin muhafaza edilmesi gerekmektedir. Bir bakıma yirmi üçüncü âyette zikredilen salâtta "daim" olmanın bir başka ifadesi olarak düşünülebilecek bu duruş; üzerine titrenmesi gereken ve her koşulda korunmak durumunda olandır. Üstelik bir defa gerçekleştirmekle olup bitecek bir durum değildir. Nitekim hem nüzûl ortamı itibarıyla hem de genel anlamıyla insanoglu, sûre boyunca özellikleri ana hatlarıyla zikredilen bu kulluğu gerçekleştirme konusunda zâfiyete düşebilmektedir. Burada zikredilen ve mü'minleri tasvir eden âyet grubu, daha önce nâzil olmuş Mü'minûn Sûresi'nde⁸² de son derece benzer ifadelerle geçmektedir. Kur'ân'ın tevhid eksenli zihniyet inşâsını tadrîcen ve içinde bulunulan şartları da dikkate alarak gerçekleştirdiği düşünüldüğünde, aynı anlamı dile getiren veya aynı konuyla irtibat kuran âyetlerin varlığı, vahyin bütünselliğinin bir başka göstergesi olarak düşünülmelidir.⁸³

Sûrenin otuz altı ve otuz yedinci âyetleri, Hz. Peygamber'e sağdan soldan koşup gelen kâfirlerden bahseder ki onun davasına karşı çıkmak için var güçlerini kullanan gürûhun tasviri olarak düşünülebilir: فَمَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا قَبْلَكَ / عَنْ الْمُطْعِينِ (۳۶) عَنِ الِّيمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ عَزِيزِ (۳۷) / "O kafirlere ne oluyor ki boyunlarını uzatıp sağdan soldan sana koşuyorlar!" Burada bahsedilenlerin münafıklar olabileceği söylenmişse de⁸⁴ kanaatimizce burada kastedilen müşriklerdir. Etrafında dolaşıp onunla alay eden bu insanların "Muhammed'in dediği gibi

⁸¹ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, 18/292.

⁸² el-Mü'minûn 23/1-11.

⁸³ Sevim Gelgeç, *Kur'ân'ın Kur'ân'la Tefsiri Meselesi* (Ankara: Fecr Yay., 2022), 299.

⁸⁴ Râzî, *Mefâtîhu'l-ğayb*, 30/646.

bunlar cennete girerse, biz daha önce gireriz.” demesi üzerine âyetin nâzil olduğuna dair rivayet de dikkate alındığında, otuz sekizinci âyetin mefhûmu muhalifinden müşriklerin sonlarının bilakis cennet değil cehennem olduğu vurgusu söz konusudur:⁸⁵ *أَيُّطَمَعُ كُلُّ امْرِئٍ مِنْهُمْ أَنْ يُدْخَلَ جَنَّةَ نَعِيمٍ* / *Onların her biri na'îm cennetine sokulacağını mi sanıyor?*

Otuz dokuzuncu âyetteki insanın yaratılışının özüne dair hatırlatmanın- *إِنَّا خَلَقْنَاهُمْ مِمَّا يَعْلَمُونَ* - ahiretin ve azabın gerçekliğine dikkat çekmek üzere zikredildiği ve bir anlamda ölüm sonrası dirilmeye dair istidlâlde bulunulması kâfirleri yaratanın onları tekrar yaratmaya kâdir olduğuna dair bir vurgunun söz konusu olduğu görülür.⁸⁶ Yukarıda da zikredildiği üzere âyette, müşriklerin küçümseyici ve kendilerini mü'minlerden üstün gören tavırlarına karşılık, onların da kökeninin mü'minlerle aynı olduğu hatırlatılmakta, sanal kibirlerinin yersizliği gözler önüne serilmektedir.⁸⁷

Sûrenin dört âyetten oluşan son bölümü, “doğuların ve batıların Rabbi” ne yemin ile başlar ki doğular ve batıların zikriyle bütün arz kastedilmiş, Allah'ın yeryüzündeki egemenliği ve her şeyi evirip çeviren kudreti şahit gösterilmiştir. Bu kudret, âhiretteki Rabliğinin de bir göstergesidir. Âyet, âhret hayatının öncesinde daha dünyadayken Hz. Peygamber'den yüz çeviren bu kibirli insanları yeryüzündeki düzenlerini altüst etmek, hatta onları yeryüzünden silmekle tehdit eder: *فَلَا أَفْسَيْمُ رَبِّ الْمَشَارِقِ وَالْمَغَارِبِ إِنَّا لَقَادِرُونَ (٤٠) عَلَىٰ أَنْ (٤١) نُبَدِّلَ خَيْرًا مِنْهُمْ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ (٤١)* / *“Doğuların ve batıların Rabbine yemin olsun! Şüphesiz biz, onların yerine daha hayırlılarını getirmeye elbette kâdiriz ve Biz önüne geçilebileceklerden de değiliz.”* Âyette müşriklerin yerine getirileceği söylenen ve onlardan daha hayırlı olarak tanımlanan bu insanlar, mü'minlerdir. Bir anlamda, müşriklerce sonu olmayan ve engellenebilir olarak görülen Hz. Peygamber'in çağrısının, eninde sonunda muvaffak olacağı yönünde hem Hz. Peygamber'e hem de mü'minlere bir teşvik ve yürek lendirir.

Yukarıdaki âyet aynı zamanda, “doğuların ve Batıların Rabbi” nitelemesiyle, varoluşun yasalarını belirleyen yegâne gücün Allah olduğuna dikkat çekerken, toplumsal düzeyde işlemekte olan bir gerçeği de ihsas ettirmektedir: Asıl şirk düzeni tevhid karşısında varlık gösteremeyecektir ve yok olmaya mahkumdur. Bu bir bakıma nüzul süreci boyunca muhtelif anlatımlarla hatırlatılan, hak karşısında batılın zâil olacağı prensibinin bir başka ifadesidir. Nitekim, bir sonraki âyette, Hz. Peygamber'e müşrikleri kendi haline bırakması öğütlenir. Çünkü, onlar kendi gündemlerine dalmış oyalanıp dururken -ki bu gündem Hz. Peygamber'i ve getirdiği vahyi inkâr etmek, alaycı tavırlarda bulunmaktır- uzak buldukları hesap günü ile karşılaşacak-

⁸⁵ İbn Keşîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, 4/390.

⁸⁶ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 30/647.

⁸⁷ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 23/621.

lardır: (٤٢) / *“O halde bırak onları da tehdit edildikleri güne kavuşuncaya kadar dalıp oynasınlar.”*

Sûrenin son iki âyetinde, müşriklerin diriliş sahnesi canlandırılır: *يَوْمَ يُخْرَجُونَ مِنَ الْأَجْدَاثِ سِرَاعًا كَأَنَّهُمْ إِلَىٰ نُصُبٍ يُوفِضُونَ (٤٣) حَاشِعَةً أَبْصَارُهُمْ تَرْهَقُهُمْ ذُنُوبًا ذَلِكَ الْيَوْمُ الَّذِي كَانُوا يُوعَدُونَ (٤٤) / “O gün sanki akın akın dikili bir şeye gidiyorlarmış gibi gözleri yerde, zillete bürünmüş halde kabirlerinden çıkarlar. İşte o, tehdit edilip durdukları gün!”* Âyetin, onların hesap günü kabirlerinden aceleyle fırlayıp gidişleri ile dünyada koştura koştura putlara ulaşmak üzere yollara düşüşleri arasında kurduğu ilgi çok etkileyicidir. Âyetteki “nüsub”, dikili olan her şeyi temsilen, âdeta dünyadayken Allah’a şirk koştukları ve akın akın ibadet için gittikleri putları çağrıştırmaktadır.⁸⁸ Ancak bu defa, kendilerinden emin ve umut dolu olarak değil, haşyet dolu bakışlar içinde ve zillete bürünmüş bir haldedirler. Böylece sûrenin sonunda söz, mü’min-müşrik karşılaştırılması ekseninde ilerleyen akışın bir devamı mahiyetinde, müşriklerin cezalandırılması ile tamama ermiş olur.

SONUÇ

Kur’ân; dünya görüşünü bir süreç dahilinde inşâ etmiş, Mekke’de başladığı sözünü Medine’de tamama erdirmiştir. Bu bakımdan Mekkî-Medenî ilmi tefsir geleneğinde ayrı bir önemi haizdir. Özellikle sîret-nüzûl ilişkisini kurmada son derece önemli olan Mekkî-Medenî bilgisi, aynı zamanda Kur’ân’ın bütününe sirayet etmiş olan zihinsel inşânın dönemler arası yayılımını tespit için gereklidir. Buna göre özellikle temel ilkelerin inşası bağlamında Kur’ân’ın dünya görüşünün oluşturulduğu yer Mekke ve Mekkî dönemdir.

Vahyin en temel ilkesi olan tevhid başta olmak üzere onunla şekillenen her türlü tasavvurun kodu, Mekkî dönemde oluşturulmuştur. Bir başka ifadeyle Mekke, ilkelerin oluşturulmasında belirleyici ve yön verici bir pozisyondadır. Nitekim Mekkî âyetlerde Medine’ye hazırlayan vurgular görülürken Medenî âyetlerde Mekke’nin kurucu ilkelerine atıflar vardır.

Kur’ân’ın özgün dil ve üslûbunun bir yansıması olan dönemler arası bu irtibatın görülebileceği örneklerinden biri, Meâric Sûresi’dir. Mekke’de nâzil olan sûrenin ana konusu tevhiddir. Mü’min-müşrik tipolojilerinin karşılaştırılması üzerinden devam eden anlatım, tevhidden ahiret inancına oradan da şahsî sorumluluk ilkesine uzanır.

Sûrede Müslümanca duruşun temel özellikleri ortaya konulurken zayıf ve güçsüze vermek, iffetli yaşamak, emanete ihanet etmemek, verdiği sözü tutmak, yalan yere şahitlikte bulunmamak gibi hususlara dikkat çekilir. Böylece vahyin, Medenî dönemde zekât müessesesinin oluşturulması,


⁸⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 23/624; Ebû'l-Kâsım Muhammed b. Ömer b. Ahmed ez-Zemaşşerî Carullah, *el-Keşşâf’an haqqâ’iki gâvâmi’i’t-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1986), 4/614.

ribânın yasaklanması, borç-alacak hukukunun düzenlenmesi ve evlilik ile ilgili konuların ele alınmasından çok önce muhataplarına ilkesel düzeyde bir perspektif kazandırdığı görülür. Bu durum, Medenî âyetlerin özünün, hukuki uygulamaların ruhunun ve uygulamayı gerekli kılan temel nedenin Mekke’de aranması gerektiğini göstermektedir.


KAYNAKÇA

- Aksoy, Soner. *Kur'an'daki Haberler Neyin Habercisidir*. İstanbul: Kitâbî Yay., 2023.
- Âlûsî, Ebû's-S_enâ Şihâbuddîn Maḥmûd b. 'Abdillâh b. Maḥmûd el-Ḥuseynî. *Rûḥu'l-me'ânî fî tefsîr el-Kur'âni'l-azîm ve's-sebu'l-mes'ânî*. thk. 'Alî 'Abdubârî 'Atiyye. 16 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Âlûsî, Maḥmûd Şükrî el-Bağdavî. *Bulûḡu'l-ereb fî marifeti ahvâli'l-Arab*. thk. Muhammed Behcet el-Eserî. 2. Basım. 3 Cilt. Beyrut: y.y., ts.
- Bâzergen, Mehdi. *Kur'an'ın Nüzul Süreci*. Ankara: Fecr Yayınları, 1998.
- Câbirî, Muhammed Âbid. *Fehmü'l Kur'an*. çev. Muhammed Coşkun. İstanbul: Mana Yay., 2017.
- Çantay, Hasan Basri. *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. 3 Cilt. İstanbul: Risale Yay., 2005.
- Derveze, Muhammed İzzet b. 'Abdilhâdî. *et-Tefsîru'l-ḥadis*. 12 Cilt. Kahire: Dârü'l-İhyai'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Düzenli, Yaşar. Merkez Çevre İlişkisi Açısından Kur'an-ı Kerim. İstanbul: Araştırma ve Kültür Vakfı Yay., 2007.
- Düzenli, Yaşar. *Üslub ve Semantik Açından Kur'an ve Şefaât*. İstanbul: Pınar Yay., 2006.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Hayyân el-Endelûsî. *Tefsîru'l-Bahru'l-Muhîṭ*. thk. Âdil Ahmed Abdül-Mevcûd, Ali Muhammed Muavvad. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1993.
- Elik, Hasan - Coşkun, Muhammed. *Tevhit Mesajı*. 3. Basım. İstanbul: İFAV Yay., 2016.
- Esed, Muhammed. *Kur'an Mesajı*. çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk. İstanbul: İşaret Yay., 1997.
- Fidan, Ayşenur. *Kur'an Dilinde Mekkî ve Medenî Âyetlerin Bütünlüğü*. 2. Basım. İstanbul: Kitâbî Yay., 2023.
- Fidan, Ayşenur. "Kur'an'da Geleceğe Dair Gaybî Haberler: el-İsra 17/79, er-Rûm 30/1-5 ve el-Fetih 48/27. Ayetleri". *Bilimname* 2019/38 (2019), 837-862.
- Fidan, Ayşenur. "Müstakil Mekkî-Medenî Eserleri ve Müellifleri Üzerine Bir Literatür İncelemesi". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2021), 690-715.
- Gelgeç, Sevim. *Bir Mübeyyin Olarak Kur'an ve Hz. Peygamber*. Ankara: Fecr Yay., 2022.
- Gelgeç, Sevim. *Kur'an'ın Kur'an'la Tefsiri Meselesi*. Ankara: Fecr Yay., 2022.
- Güney, Derya. *Mü'min Şahsiyetin İnşası Bağlamında Kur'an'da Dua*. Ankara: Fecr Yay., 2020.
- İbn 'Âşûr. Muhammed et-Ṭâhir b. Muhammed b. et-Ṭâhir. *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dârü'l- Tûnîsiyye, 1984.
- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Cemâlüddîn 'Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Ḥimyerî el-Meâfirî el-Basrî. *et-Ticân fî mülûki Ḥimyer*. San'a: Merkezi'd-Dirâsâti ve'l-Ebhâssi'l-Yemeniyye, 1928.
- İbn Kes'îr, Ebû'l-Fidâ 'İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kes'îr b. Dav' el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dimeşķî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*. 4 Cilt. Kahire: Dârü'l-Ġaddî'l-Cedîd, 2007.
- İsfehânî, Ebû Müslim Muhammed b. Baḥr. *Tefsîru Ebi Müslim el-İsfehânî*. thk. Hudr Muhammed Nebhâ. b.y.: Dirâsetü Tahlîfiyye, ts.
- Karataş, Şuayip. *Kur'an'ın Konusu Olarak Melekler*. 2. Basım. İstanbul: İFAV Yay., 2023.

- Kotan, Şevket. "Kur'an'da Cahiliye Araplarının Allah İnancı". *Cahiliye Araplarının Uluhiyet Anlayışı*. ed. M. Mahfuz Söylemez vd. 167-182. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2015.
- Qurtubî, Ebû 'Abdillâh Muhammed b. Aḥmed b. Ebî Bekir Ferh. *el-Câmi' li-aḥkâmî'l-Kur'ân*. thk. Aḥmed el-Berdunî - İbrâhim Eттаfeyyîs. 2 Cilt. Kahire: Dârü'l Kütübü'l-Misriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed. *Tefsîru'l-Mâtürîdî*. thk. Mecdî Bâsellûm. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2005.
- Muḳâtil b. Süleymân, Ebü'l-Ḥasen el-Belḥî. *Tefsîru Muḳâtil b. Süleymân*. thk. 'Abdullâh Maḥmûd Şehâte. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İhyâi't-Turâs, 2002.
- Osmançelebîoğlu, Serhan. "Kur'ânî Üslup Açısından İnitâr Sûresi". *İslam Tetkikleri Dergisi* 10/1 (2020), 103-124.
- Râzî, Ebû 'Abdillâh Faḥruddîn Muhammed b. Ömer b. Ḥüseyn. *Mefâtiḥu'l-gayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâs i'l-Arabî, 1999.
- Robinson, Neal. *Kur'an'ı Keşfetmek*. çev. Süleyman Kalkan. İstanbul: KURAMER Yay., 2018.
- Söylemez, M. Mahfuz. "İlk Dönem İslam Tarihi Kaynaklarına Göre Cahiliye Araplarında Ahiret İnancı". *Cahiliye Araplarının Ahiret İnancı*. ed. M. Mahfuz Söylemez vd. 9-49. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016.
- Süyûtî. Ebü'l-Fazl Celâlüddîn 'Abdurrahmân b. Ebî Bekr el-Ḥuḍayrî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvût. Dımaşk: Müessesetü'r-Risâle, 2008.
- Şâṭibî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ el-Laḥmî el-Gırnâṭî. *el-Muvâfaḳât fi usûli's-şerî'a*. thk. 'Abdullah Dıraz. 4 Cilt. Kahire: el-Matbuatü'r-Rahmâniyye, ts.
- Şulul. Kasım. *İlk Kaynaklara Göre Hz. Peygamber Devri Kronolojisi*. 5. Basım. İstanbul: İnsan Yay., 2014.
- Ṭaberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî. *Câmi u' l-beyân an tevîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Aḥmed Muhammed Şâkir. 24 Cilt. b.y.: Müessesetü'r-Risâle, 2000.
- Ṭabersî, Ebû 'Alî Emînü'l-İslâmî ebî 'Alî el-Fazl b. el-Ḥasen. *Tefsîru mecma u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân*. 10 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Murteza, 2006.
- Vâhidî, Ebü'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed b. Muhammed b. 'Alî en-Nisâbü'rî. *el-Vasîṭ fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-mecîd*. thk. 'Âdil Aḥmed 'Abdî'l-Mevcûd - 'Alî Muhammed Mu'avved - Aḥmed Muhammed Şayra (Şayyara) - Aḥmed 'Abdü'l-ğani el-Cemel - 'Abdu'r-raḥmân 'Uveys. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. 10 Cilt. İstanbul: Zehraveyn, 1992.
- Zemaḥşerî, Ebü'l Kâsım Muhammed b. Ömer b. Aḥmed Carullah. *el-Keşşâf an ḥaḳâ'ıḳi gavâmîzi't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, 1986.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Derya Güney.

 **Çıkar Çatışması / Conflict of Interests:** Yazar(lar), çıkar çatışması olmadığını beyan eder(ler). / The authors declare that they have no competing interests.

ŞEYHÜ'L-İSLÂM ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ'YE NİSPETİ HATALI ESERLER

The Books That Were Wrongly Attributed to Shaykh al-Islâm Zakaria al-Ansârî

Nurettin YILDIRIM

Doktora Öğrencisi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, Diyarbakır, Türkiye orcid.org/0257dtg16

PhD student, Dicle University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, Diyarbakır, Türkiye

✉ yildirimnurettin56@gmail.com <https://orcid.org/0000-0003-0905-8105>

📌 Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Received: 29.09.2023

Kabul Tarihi / Accepted: 20.11.2023

Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: Dinçer, Evren - Yıldırım, Nurettin. “Şeyhü'l-İslâm Zekerıyyâ el-Ensârî'ye Nispeti Hatalı Eserler”. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 569-586.
<https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405397>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ŞEYHÜ'L-İSLÂM ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ'YE NİSPETİ HATALI ESERLER

Öz

Memlûkler döneminin önde gelen âlim ve kâdilkudâtlarından biri kabul edilen Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî'nin (ö. 926/1520) tefsir, hadis, fıkıh, kelam, tasavvuf, mantık, Arap dili ve edebiyatı gibi İslâmî ilimlerin hemen her dalında pek çok ihtisâr ve şerh türü eseri bulunmaktadır. Bu eserlerin büyük bir bölümü, tabakât kaynaklarında adlarının geçmesi ve çoğunun tahkik edilerek günümüze kadar ulaşması sayesinde Ensârî'ye aidiyetleri hususunda herhangi bir anlaşmazlık bulunmamaktadır. Fakat araştırmacılar tarafından tabakât kaynaklarında geçen bazı metinlerin yanlış anlaşılması; Ensârî'ye ait olup farklı isimleri bulunan eserleri ile ilgili her bir ismin müstakil birer eser telakki edilmesi ve başka âlimlere ait bazı çalışmaların ona sehven nispet edilmesi gibi nedenlerden ötürü nispet hataları yapıldığı görülmüştür. Bu çalışmada nispeti hatalı olduğu düşünülen eserlerden mevcut olanlar okunarak içerik analizine tabi tutulmuştur. Mevcut olmayanlar ile ilgili ise kaynaklara başvurularak yanlış anlaşılmaya neden olabilecek sebepler tespit edilmeye çalışılmıştır. Metin analizi yöntemi kullanılarak yapılan bu çalışmanın sonucunda aslında Ensârî'ye ait olmayan pek çok eserin hatalı bir şekilde ona nispet edildiği tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: İslam Hukuku, Memlûkler, Literatür, Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî, Nispet Hataları.

The Books That Were Wrongly Attributed to Shaykh al-Islâm Zakaria al-Ansârî

Abstract

Shaykh al-Islam Zekerîyyâ al-Ansari (d. 926/1520), who is considered as one of the leading scholars and qadi al-qudâts (chief qadi) of the Mamluk period, wrote in almost every branch of Islamic sciences such as tafsir, hadith, fiqh, kalam, mysticism, logic, and the Arabic language and literature. The names of most of these books were mentioned in the tabaqat sources, and many of them were critically edited and have reached the present day, and for this reason, there is no dispute in attributing them to al-Ansari. However, the misunderstanding of some texts in the tabaqat, regarding some works that bear more than one name belonging to Ansari as an independent work, and some of the writings of other scholars were mistakenly attributed to him, causing wrong books to be attributed to him. Therefore, in this study, existing books believed to be incorrectly attributed to him were studied and subjected to content analysis. As for those that were not available, I tried to identify the reasons that might cause misunderstanding by going to the source. As a result of this study conducted using the textual analysis method, it was found that many works that did not actually belong to al-Ansari were incorrectly attributed to him.

Keywords: Islamic Law, Mamluks, Literature, Shaykh al-Islâm Zakaria al-Ansârî, Wrong Attribution.

GİRİŞ

Yazdığı eserler ve yetiştirdiği talebelerle sonraki dönemleri etkileyen pek çok değerli âlim bulunmaktadır. Bunlardan birisi ilmî açıdan oldukça verimli sayılan bir bölgede yaşayan, İslâmî ilimlerde uzmanlaşmış, hocaları ve öğrencileriyle tanınmış, mensûb olduğu mezhepte önemli bir rol üstlenmiş Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî'dir (ö. 926/1520).

Ensârî, başta Kur'ân ilimleri olmak üzere hadis, fıkıh, kelâm, tasavvuf,

mantık, cedel,¹ münâzara, Arap dili ve belagâtı gibi aklî ve naklî ilimler alanında pek çok ihtisâr ve şerh türü eser telif etmiştir. Fakat Ensârî'nin telif ettiği bu eserlerin sayısı net bilinmemektedir. Bu sebeple araştırmacılar, Ensârî'nin eserleri hakkında farklı rakamlar zikretmişler. Örneğin Ensârî'nin çağdaşı sayılan ve biyografi âlimi olarak tanınan Necmüddîn el-Gazzî (ö. 1061/1651), onun kırk bir eserinin bulunduğunu söylemiştir.² Ensârî'nin eserleri üzerine bazı çalışmaları bulunan Şerkâvî (ö. 1227/1812) ise onun altmış eseri bulunduğunu ifade etmiştir.³ Ensârî'nin mahtût eserlerinin bulunduğu yerlerin tespitiyle ilgili bir makale yazan çağdaş araştırmacı Ahmed Abdülkâdir, onun doksan iki eserine yer vermiştir.⁴ Diğer bir çağdaş araştırmacı Târik Yûsuf Hasan Câbir ise Ensârî'nin seksen sekiz eserine ulaştığını ve bunun kendi dönemine kadar ulaşılan en yüksek sayı olduğunu iddia etmiştir.⁵ Araştırmacılar tarafından Ensârî'nin eserleri hakkında bir birinden farklı verilen bu rakamlardan hareketle ona nispet edilen eserler konusunda ittifak bulunmadığı anlaşılmaktadır. Ayrıca Ensârî'nin farklı yönleriyle ilgili pek çok ilmi çalışma yapılmış/yapılmaktadır. Bu çalışmalarda yer yer ona ait olmayan bazı eserlerin çeşitli nedenlerle hatalı bir şekilde ona nispet edildiği olmuştur. Dolayısıyla bu çalışmanın amacı Ensârî'ye nispeti hatalı olduğu düşünülen eserleri ilmi bir zeminde ele almaktır. Bu bağlamda mevcut olan eserlere ulaşılarak içerik analizine tabi tutulacak, mevcut olmayanların ise kaynağına gidilerek yanlış anlaşılmaya neden olan sebepleri tespit edilmeye gayret gösterilecektir. Bu sayede nispeti hatalı olduğu düşünülen eserlerin tespit edilmesi sağlanarak sonraki araştırmalara katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. ZEKERİYYÂ EL-ENSÂRÎ

Şâfiî mezhebinin önemli şahsiyetlerinden biri kabul edilen Ensârî'nin tam adı, "Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed b. Zekerıyyâ el-Ensârî es-Süneykî el-Kahirî el-Ezherî eş-Şâfiî'dir."⁶ Ensârî, 824/1421 tarihinde Mısır'ın doğusunda bulunan Süneyke beldesinde doğmuştur.⁷ Nesebinin Me-

¹ Cedel ilmiyle ilgili bilgi için bk. Hasan Demir, "Seyfuddîn el-Âmidî'nin Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel Adlı Eseri", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 256-278.

² Ebü'l-Mekârim (Ebü's-Suûd el-Gazzî Ebü'l-Mehâsin) Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkibi a'yânî'l-mi'etî'l-âsire*, nşr. Muhammed Ali Beydun, thk. Halil Mansur (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997), 1/203.

³ Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî eş-Şerkâvî Şerkâvî, *Fethu'l-kadirî'l-habîr bi-şerhi Teysîri't-Tahrîr* (Beyrut: Dârü'n-Nûr, 2013), 5.

⁴ Abdülkâdir Ahmed Abdülkâdir, "Zekerıyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü ve emâkinü vücûdi mahtûtâtihâ", *Âfâku's-Sekâfe ve't-Türâs* 29/30 (2000), 170-188.

⁵ Târik Yûsuf Hasan Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekerıyyâ el-Ensârî ve eseruhü fi'l-fikhi's-Şâfiî* (Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004), 46.

⁶ Ebü'l-Hayr Şemsüddî Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'* (Beyrut: Dârü'l-Ceyl, ts.), 3/234.

⁷ Ebü Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemül-büldân* (Beyrut: Dârü's-Sadr, 1977), 3/270; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/234;

dine'deki Hazrec kabilesine dayandığı söylenmiştir.⁸ el-İmâm, el-Hâfız, Şeyhül-İslâm, Şeyhü meşayihül-İslâm ve Zeynuddin gibi lakaplarla anılmıştır. Künyesi ise oğluna izafeten Ebü Yahyâ'dır.⁹

Ensârî, ilk eğitimini doğduğu belde olan Süneyke'de aldıktan sonra Kahire'ye gidip el-Ezher'e katılmıştır. Orada İslâmî ilimler alanına dair birçok metin ezberleyen Ensârî; İbnü'l-Mecdî (ö. 850/1447), İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449), Rıdvân b. Muhammed el-Ukbî (852/1448), İbnü'l-Hümâm (ö. 861/1457), Salih b. Ömer el-Bulkînî (ö. 868/1464) ve Takıyyüddîn eş-Şümünnî'nin (ö. 872/1468) de aralarında bulunduğu dönemin önde gelen birçok âliminden aklî ve naklî ilimleri öğrenmiştir.¹⁰

Küçük sayılabilecek yaşlarda ilim öğrenmeye başlayan Ensârî, genç yaşlarda icâzet alıp dönemin çeşitli medreselerinde ders ve fetva vermeye başlamıştır.¹¹ Ensârî'nin ders halkasına İslâm dünyasının çeşitli bölgelerinden katılanlar olmuştur. Bunlar arasında Ebü'l-Hasen el-Bekrî (ö. 952/1545), Şehâbeddin er-Remlî (ö. 957/1550), Abdulvehhâb eş-Şa'ranî (ö. 973/1565), İbn Hacer el-Heytemî (ö. 974/1567), Bedreddin el-Gazzî (ö. 984/1577) ve Şemseddin er-Remlî (ö. 1004/1596) gibi tanınan âlimler de yer almıştır.¹²

Ensârî, âlim kişiliğiyle şöhret bulunca kendisine dönemin sultanları tarafından Şâfiî mezhebinin kâdilkudâtlık görevi teklif edilmiştir. İlk başlarda bu teklifi kabul etmeyen Ensârî, devlet erkânının araya girmesi ve koştugu şartların dönemin sultanı tarafından kabul edilmesi neticesinde 886/1481 tarihinde bu göreve getirilmiştir.¹³ Ensârî, bu görevine yirmi yıldan fazla bir süre boyunca devam etmiştir.¹⁴ Ensârî 904/1498 tarihinde kuvvetinin azaldığını ve gözlerinin zayıflandığını ileri sürerek görevini bırakmak istediye de dönemin sultanı el-Melikü'z-Zâhir Kansu (ö. 906/1500), onun bu talebini

Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdullah Ayderûs, *en-Nûrû's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-âşir*, thk. Ahmed Hâlû - Mahmûd El-Arnâvud (Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001), 172.

⁸ Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî Cemal, *Fütûhâtü'l-vehhâb bi-tavzîhi Şerhi Menhecî't-tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel)* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 1/5.

⁹ el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/198; Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002), 3/15; Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-mü'ellifîn terâcimü musannifi'l-kutubi'l-'Arabîyye* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/733.

¹⁰ el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/198-200; Cengiz Kallek - Ahmet Özel, "Zekeriyyâ el-Ensârî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2013), 44/212.

¹¹ Ebü'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbüddîn Ahmed el-Hanefî İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr fi vekâ'i'i'd-dühûr*, thk. Muhammed Mustafa (el-Heyetü'l-Mısıriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1984), 5/371; es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/237; Ayderûs, *en-Nûrû's-sâfir*, 176.

¹² el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/200-2001; Ahmet Özel, "Remlî, Şehâbeddin", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2007), 34/565.

¹³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/238; İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 3/184; Ayderûs, *en-Nûrû's-sâfir*, 176; el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/201.

¹⁴ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 3/448, 5/370.

reddetmiştir.¹⁵ Fakat Ensârî, güçten düşmesi sebebiyle bayram hutbelerini okuyamayacak ve saraydaki toplantılara da katılamayacak bir duruma gelince 906/1500 tarihinde azledilmiştir. Onun yerine Muhyiddin Abdülkâdir b. Nakîb (ö. 922/1517) atanmıştır.¹⁶ Ensârî, halkın isteği ve ısrarıyla yaklaşık dört ay sonra kâdilkudâtlık görevine tekrar getirilmiştir.¹⁷ Ne var ki sağlık sorunlarından ötürü yaklaşık altı ay gibi kısa bir süre sonra görevini bir daha bırakmak zorunda kalmıştır. Ensârî, görevinden ayrıldıktan kısa bir süre sonra âmâ olmuş, hayatının geri kalanını tadrîs, telîf ve fetvâ gibi ilmi faaliyetlerine adanmıştır.¹⁸

2. ENSÂRÎ'YE NİSPETİ HATALI ESERLER

Genel anlamda hem klasik hem de modern dönemde çeşitli nedenlerle nispet hataları yapılabilmektedir. Bu hatalar bazen bir mezhebin/âlimin görüşünün başka mezhebe/âlime atfedilmesi şeklinde,¹⁹ bazen de bir âlimin eserinin başka âlime isnat edilmesi biçiminde olmuştur. Aynı durum Ensârî için de söz konusudur.

Zira Ensârî'ye ait olmayan bazı eserler ona nispet edilmiştir. Ayrıca ona ait olup farklı isimleri bulunan eserleri ile ilgili her bir ismin müstakil birer eser telakki edilmesi sebebiyle de nispet hataları yapılmıştır. Bu bağlamda aşağıda zikredilecek eserlerin Ensârî'ye nispetinin hatalı olduğu düşünülmektedir.

2.1. *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye* (نتائج الأفكار القدسية)

Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye, hâşiye türü bir eser olup tam adı *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyâni me'ânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye li Şeyhilislâm Zekerîyyâ el-Ensârî'dir*. Bu eser, Târik Yûsuf Hasan Câbir tarafından Ensârî'ye nispet edilmiştir.²⁰ Ancak söz konusu hâşiye Mustafa b. Muhammed b. Ahmed b. Musa el-'Arûsî'ye (ö. 1293/1877) aittir. Zira söz konusu hâşiyenin mukaddimesinde bizzat 'Arûsî, eserin kendisine ait olduğunu açıkça ifade etmiş ve telif süreciyle ilgili bazı açıklamalarda bulunmuştur.²¹

¹⁵ Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şehâbeddin İbnü'l-Hımsî, *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü's-şüyüh ve'l-akrân*, thk. Abdulaziz Fayyad Harfûs (Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2000), 355.

¹⁶ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 3/448; İbnü'l-Hımsî, *Havâdisü'z-zamân*, 357, 369, 395, 401. İbn İyâs'ın bildirdiğine göre, hicri 906'da Ensârî'nin gözleri epey zayıflamış kapısını kapatıp kendisini azletmiş, yerine Muhyiddin Abdulkadir İbn Nakîb atanmıştır. İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 3/401.

¹⁷ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 3/448; 4/12; İbnü'l-Hımsî, *Havâdisü'z-zamân*, 388-389.

¹⁸ İbn İyâs, *Bedâ'i'u'z-zühûr*, 4/12; 5/370; Kallek - Özel, "Zekerîyyâ el-Ensârî", 44/213.

¹⁹ Hasan Demir, *Bir Mezhebin Diğer Mezhebi Temsili* (İstanbul: Sonçağ Akademi Yay., 2021), 172-173.

²⁰ Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî ve eseruhû fî'l-fikhi's-Şâfiî*, 57.

²¹ Mustafa b. Muhammed b. Ahmed b. Musa el-'Arûsî el-Arûsî, *Netâicü'l-efkârî'l-kudsiyye fî beyâni me'ânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye li şeyhilislâm Zekerîyyâ el-Ensârî*, thk. Abdolvâris Muhammed Ali (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2007), 1/7-8.

Söz konusu haşiyenin muhakki de aynı bilgilere yer vermektedir.²² Kaldı ki eser, tabakât ve çağdaş kaynaklarında da ‘Arûsî’ye nispet edilmiştir.²³ Dolayısıyla ilgili eser ‘Arûsî’ye ait olup Ensârî’nin tasavvuf ilmine dair *İhkâmü’l-delâle ‘alâ tahrîri’r-Risâle* adlı çalışmasının haşiyesidir.²⁴ Ayrıca Câbir dışın-da söz konusu haşiyeyi Ensârî’ye nispet eden başka bir kimse tespit edil-memiştir. Muhtemelen Câbir, nispeti sehven yapmıştır. Çünkü o, ilgili başlık altında eserin kim tarafından neşredildiği bilgisine dahi yer vermiştir.²⁵

Söz konusu haşiyeye Abdolvâris Muhammed Ali tarafından dört cilt ola-rak tahkik edilerek neşredilmiştir.²⁶

2.2. Edebü’l-kâdî (أدب القاضي)

Kâtip Çelebî (ö. 1067/1657), *Keşfü’z-zunûn*’da Şâfiî mezhebine mensup olup “Edebü’l-kâdî” konusunda eser telif eden âlimler arasında Ensârî’nin ismini de zikretmiştir.²⁷ Bağdatlı İsmâil Paşa (Babanî) (ö. 1839-1920) da *Hediyetü’l-ârifin*’de Ensârî’nin telifâtları arasında *Edebü’l-kâdî* isminde bir esere yer vermiştir.²⁸ Bu bilgilerden hareketle Ensârî’nin *Edebü’l-kâdî* is-minde müstakil bir eserinin bulunduğu düşünülmüştür. Fakat bu bilgiler-den hareket ederek Ensârî’ye bu isimle müstakil bir eserin nispet edilmesi doğru değildir. Zira *Keşfü’z-zunûn*’un ilgili bölümünde, “Edebü’l-kâdî” konu-sunda eser yazan Şâfiî âlimlerin isim listesine yer verilirken yazdıkları eser-lerin isimleri zikredilmemiştir. Dolayısıyla Ensârî’nin “Edebü’l-kâdî” konu-sunda bu adla bir eser yazmış olma ihtimali olduğu gibi başka bir isimle de yazmış olma ihtimâli vardır. *Hediyetü’l-ârifin*’de ise Ensârî’ye ait eserlerin listesi verilirken onun “Edebü’l-kâdî” konusuyla ilgili bilinen ve günümüze kadar ulaşan *‘Îmâdü’r-rızâ bi-beyâni Edebi’l-kazâ* adlı eserine yer verilme-den sadece *Edebü’l-kâdî* adında bir eser zikredilmiştir.²⁹ Buna göre söz ko-nusu isimle aslında *‘Îmâdü’r-rızâ bi-beyâni Edebi’l-kazâ* adlı eserin kaste-dilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Aksi takdirde her iki eserinin de ismi ayrı ayrı zikredilmesi gerekirdi. Çünkü Ensârî’nin “Edebü’l-kâdî” konusuyla ilgili *‘Îmâdü’r-rızâ bi-beyâni Edebi’l-kazâ* adlı eseri pek çok kaynakta geç-mekte ve bu eser günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır.³⁰ Binâenaleyh

²² el-Arûsî, *Netâicü’l-efkârî’l-kudsîyye*, 1/5.

²³ İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdadî, *Hediyetü’l-ârifin, esmâ’ü’l-mü’ellifin ve âsârü’l-musannifin* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), 2/459; Abdullah Muhammed el-Habeşî, *Câmi’u’s-şürûh ve’l-havâşî* (Ebüzabî: el-Mecme’ü’s-Sekâfî, 2004), 2/1124; İrfan Gündüz, “el-Arûsî”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1991), 3/424.

²⁴ el-Arûsî, *Netâicü’l-efkârî’l-kudsîyye*, 1/4-5; el-Habeşî, *Câmi’u’s-şürûh*, 2/1124.

²⁵ Câbir, *Şeyhü’l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî ve eseruhû fi’l-fikhi’s-Şâfiî*, 57.

²⁶ el-Arûsî, *Netâicü’l-efkârî’l-kudsîyye*, 1/1-2.

²⁷ Mustafâ b. Abdullâh el-Kostantîni el-Osmâni Kâtip Çelebi (Hâcı Halife) Çelebi, *Keşfü’z-zunûn ‘an esâmi’l-kütüb ve’l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsî’l-‘Arabî, ts.), 1/41.

²⁸ Bağdadî, *Hediyetü’l-ârifin*, 1/373.

²⁹ Bk. Bağdadî, *Hediyetü’l-ârifin*, 1/373.

³⁰ Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî,

Hediyetu'l-ârifîn müellifinin bu eserden habersiz olduğu düşünülemez. Bu bağlamda her iki kaynakta geçen “*Edebü'l-kâdî*” terkibinden Ensârî'ye ait İslâm muhâkeme hukukuna dair bir eser kastedilmiş olmalı ki o da *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı eserdir. Ayrıca çağdaş araştırmacılardan Ahmet Abdülkâdir de *Edebü'l-kâdî* ismiyle Ensârî'ye nispet edilen eserin ona ait *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı eser olabileceğini söylemiştir.³¹

Ensârî'nin bazı eserlerini tahkik eden ve onun eserleri hakkında detaylı sayılabilecek bilgiler veren Ahmed Ali Abdulâl-Halil Mehmud Halil de ona (Ensârî) ait *Edebü'l-kâdî* adında bir eserin varlığını tespit edemediklerini ifade etmişlerdir.³² Bu nedenlerle *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı eserle birlikte ayrıca *Edebü'l-kâdî* isminde müstakil bir eserin Ensârî'ye nispet edilmesi hatalı olduğu söylenebilir.

2.3. Muhtasaru edebi'l-kadâ (مختصر أدب القضاء)

Ahmed Abdülkâdir, Necmeddin el-Gazzî'nin (ö. 1061/1651) *el-Kevâkibü's-sâ'ire* adlı eserinden naklen *Muhtasaru edebi'l-kadâ* ismiyle Ensârî'ye müstakil bir eser nispet etmiştir.³³ Fakat söz konusu isimle Ensârî'ye ait *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı eserin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Zira Ahmed Abdülkâdir, söz konusu eserin İsa b. Osman b. İsa el-Gazzî'nin (799/1397) *Edebü'l-hükâm fî sülûk-i turuki'l-ahkâm* adlı eserinden ihtisâr edildiğini söylemiştir.³⁴ Ensârî'ye ait *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı eser de aslında *Edebü'l-Hukkâm* adlı eserden ihtisâr edilmiştir.³⁵ Ayrıca *el-Kevâkibü's-sâ'ire*'de geçen “Muhtasaru edebü'l-kadâ” terkiibi; edebü'l-kadâ adlı eserin muhtasarı olarak anlaşılabilir gibi ismi farklı olup da aynı konuda telif edilen başka bir eser anlamına da gelebilir ki kanaatimizce bu ikinci mana kastedilmiştir. Çünkü Ensârî'nin “*edebü'l-kazâ*” konusunda bilinen ve mevcut olan tek eseri yukarıda ismi geçen *‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ* adlı muhtasar çalışmasıdır. Dolayısıyla her iki isimden aynı eserin kastedilmiş olma ihtimali yüksektir.

‘Îmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ (Aden: Matbaâtü'l-Fetât el-Cezire, 1941), 2; el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/203; Bağdadî, *Hediyetu'l-ârifîn*, 3/50; el-Habeşi, *Câmi'u's-şürûh*, 2/1421.

³¹ Abdülkâdir, “Zekerîyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü”, 170.

³² Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*, thk. Ahmed Ali Abdulâl - Halil Mahmud Halil (Beyrut: Dâr'ü'l-Feth, 2023), 63-64.

³³ el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 203; Abdülkâdir, “Zekerîyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü”, 186.

³⁴ Abdülkâdir, “Zekerîyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü”, 186.

³⁵ el-Ensârî, *‘Îmâdü'r-rızâ*, 2; İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdadî, *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn* (Beyrut: Dâru İhyâit-Türâsi'l-'Arabî, ts.), 3/50; el-Habeşi, *Câmi'u's-şürûh*, 2/1421.

2.4. Behcetü'l-Hâvî (بھجة الحاوي)

Keşfü'z-zunûn ve *Hediyetü'l-‘ârifn'* de Ensârî'nin *el-Hâvî's-sağîr* üzerine *Behcetü'l-Hâvî* adında bir şerhinin bulunduğu bilgisine yer verilmiştir.³⁶ Fakat mezkûr isimle Ensârî'ye ait *el-Ğurerü'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye* adlı eserin kastedilmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Çünkü Sehâvî, Ensârî'nin pek çok eseri şerh ettiğini, bunlardan birisinin de *Behcetü'l-Hâvî* olduğunu ve bu şerhine *el-Ğurerü'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye* adını verdiğini açıkça ifade etmiştir.³⁷ Sehâvî'nin verdiği bu bilgiler tamamen doğrudur. Zira Ensârî'nin *Behcetü'l-Hâvî* üzerine söz konusu isimle hacimli, bir eseri bulunmakta ve günümüze kadar da ulaşmış bulunmaktadır.³⁸

el-Havî's-sağîr adlı eser Abdülğaffâr b. Abdülkerîm el-Kazvînî'ye (ö. 665/1266) ait Şâfiî fihhına dair bir eserdir.³⁹ *Behcetü'l-Hâvî* ise İbnü'l-Verdî'ye (ö. 749/1349) ait *el-Hâvî's-sağîr*'in manzumesi olan ve daha çok *el-Behcetü'l-Verdiyye* ismiyle bilinen eserdir.⁴⁰ Sehâvî, *el-Behcetü'l-Verdiyye*'yi *el-Hâvî's-sağîr*'e izafe ederek "*Behcetü'l-Hâvî*" şeklinde kısaltmaya gitmiştir. Bu ayrıntı göz ardı edildiğinde, Ensârî'nin *el-Hâvî's-sağîr* üzerine *Behcetü'l-Hâvî* adında müstakil bir şerhi olduğu yanlışına düşülebilir.⁴¹ Ahmed Abdülkâdir'in de *Keşfü'z-zunûn* ve *Hediyetü'l-‘ârifn'*den naklen söz konusu eseri (*Behcetü'l-Hâvî*) zikredip bulunduğu yerle ilgili herhangi bir bilgiye yer vermemesi⁴² Ensârî'ya ait böyle bir eserin bulunmadığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Ayrıca Ahmed Ali Abdulâl-Halil Mehmud Halil de Ensârî ait böyle bir eserin varlığını tespit edemediklerini ifade etmişlerdir.⁴³ Dolayısıyla *el-Ğurerü'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye* dışında *Behcetü'l-Hâvî* adında müstakil bir eserin Ensârî'ye nispet edilmesinin hatalı olduğu söylenebilir.

2.5. Şerhü'l-Asl (شرح الأصل)

Zekeriyâyâ el-Ensârî'nin Veliyyuddin İbnü'l-Irâkî'ye (ö. 826/1423) ait *Tenkîhü'l-Lübâb* adlı eserle ilgili şu üç farklı çalışması bulunmaktadır:

Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb,⁴⁴

³⁶ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/626; Bağdadî, *Hediyetü'l-‘ârifn'*, 1/374.

³⁷ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-İlâmi*, 3/236.

³⁸ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *el-Ğurerü'l-behiyye fî şerhi'l-Behcetü'l-Verdiyye*, thk. Muhammed Abdülkâdir 'Atâ (b.y.: Matbaatü'l-Meymene, ts.), 1/2-3.

³⁹ Cengiz Kallek, "el-Hâvî's-Sağîr", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 16/535.

⁴⁰ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/626; İsmail Durmuş - Ali Şakir Ergin, "İbnü'l-Verdî", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2000), 21/239.

⁴¹ İsmail Narin, *Zekeriyâyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb* (Ankara: İlahiyat Yay., 2021), 107.

⁴² Abdülkâdir, "Zekeriyâyâ el-Ensârî: Musannefâtühü", 173.

⁴³ el-Ensârî, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*, 63-64.

⁴⁴ Tespit edebildiğimiz kadariyla *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb* halen tahkik edilmemiştir.

Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb,

Tuhfetü't-tullâb bi şerhi Tahrîri Tenkîhi'l-Lübâb.

Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb adlı eser *Tenkîhü'l-Lübâb*'ın şerhi,⁴⁵ *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb* ise onun (*Tenkîhü'l-Lübâb*) ihtisârıdır. *Tuhfetü't-tullâb bi şerhi Tahrîri Tenkîhi'l-Lübâb* ise Ensârî'nin kendi ihtisârı üzerine telif ettiği şerhtir.⁴⁶ Bu eserlerin telif sıralaması da muhtemelen yukarıdaki gibidir. Öyle olmasa bile *Fethu'l-vehhâb* adlı eserin *Tuhfetü't-tullâb*'tan önce telif edildiği kesin gibidir. Zira Ensârî, tekrara düşmemek için *Tuhfetü't-tullâb*'ın pek çok yerinde *Fethu'l-vehhâb*'a atıfta bulunmaktadır.⁴⁷ Fakat bunu yaparken *Fethu'l-vehhâb* ismini serâhaten zikretmek yerine “Şerhü'l-Asl” kavramını kullanmaktadır.⁴⁸ Bu kavramda geçen “Asıl”dan maksat yukarıda ismi geçen İbnü'l-İrâkî'nin *Tenkîhü'l-Lübâb* isimli çalışmasıdır. Çünkü *Tenkîhü'l-Lübâb*, Ensârî'ye ait *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*'ın aslıdır. “Şerh”ten maksat ise yine yukarıda ismi geçen ve Ensârî'ye ait *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb*'dır. Bu eser, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*'ın aslı olan *Tenkîhü'l-Lübâb*'ın şerhidir. Ensârî'nin bu yöntemi aslında diğer eserlerinde yaptığıyla uyumlu bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Zira Ensârî, *el-Ğurerü'l-behiyye*'yi ihtisâr ettiği *Hulâsetü'l-fevâidi'l-mahviyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye* adlı eserinde de benzer bir usulle *el-Ğurerü'l-behiyye*'ye atıfta bulunurken bu eseri kastederek “*el-Asıl*” kavramını kullanmaktadır.⁴⁹ Ensârî'nin eserleri arasındaki bu detayı gözden kaçırın Târik Yusuf Hasan Câbir, ona “Şerhü'l-Asl” ismiyle müstakil bir eser nispet etmiştir.⁵⁰ Kanaatimizce Câbir'in böyle bir hataya düşmesinin nedeni Ensârî'ye ait yukarıda ismi geçen *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb* adlı şerhine vakıf olmasıdır. Zira Câbir'in söz konusu tezinin kaynakçasında bu şerh bulunmamaktadır. Bu sebeple “Şerhü'l-Asl” ismiyle müstakil bir eserin Ensârî'ye nispet edilmesinin hatalı olduğu söylemek mümkündür. Zira Ensârî'nin söz konusu kavramla (Şerhü'l-Asl) kendisine ait *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb* adlı eserini kastettiği anlaşılmaktadır.

El yazma nüshaları şu kütüphanelerde bulunmaktadır: Chester Beatty 1477, 94, Dârü'l-kütübü'l-Mısriyye Kahire b (ب) 23815, 301, Mektebetü'l-Esedi'l-vataniyye Dımaşk 6586, 121, el-Mektebetü'l-Bedîriyye Kuds 341, 368, Mecme'ü'l-lügatu'l-'Arabiyye 489, 151. Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî el-Ensârî, “*Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb*”, (*er-Rakki'l-Menşûr* الرق المنشور) (Erişim 06 Nisan 2023). Biz sadece Mecme'ü'l-lügatu'l-'Arabiyye kütüphanesinde bulunan nüshaya ulaşabildik.

⁴⁵ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb* (Dımaşk: Mecme'ü'l-lügatu'l-'Arabiyye, 489), 4.

⁴⁶ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Tuhfetü't-tullâb bi-şerhi Tahrîri Tenkîhi'l-Lübâb*, thk. Ahmed Ali Abdul'âl - Halil Mahmud Halil (Amman: Dârü'l-Feth, 2023), 1/72-74.

⁴⁷ el-Ensârî, *Tuhfetü't-tullâb*, 1/76, 80, 94, 112, 113, 116, 122, 141.

⁴⁸ el-Ensârî, *Tuhfetü't-tullâb*, 1/25.

⁴⁹ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî el-Ensârî, *Hulâsetü'l-fevâidi'l-mahviyye fi şerhi'l-Behceti'l-Verdiyye* (Kahire: Ezher Kütüphanesi, 3156), 13.

⁵⁰ Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî ve eseruhü fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 61.

2.6. *Zikru âyâtî'l-Kur'ân el-müteşâbihât el-muhtelifa ve gayri'l-muhtelifa/Esile havle âyât mine'l-Kur'ân*

(ذکر آیات القرآن المتشابهات المختلفة وغير المختلفة/أسئلة حول آيات من القرآن)

Kâtip Çelebi; *Keşfü'z-zunûn*'da Zekerîyyâ el-Ensârî'ye ait olan *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebis fi'l-Kur'ân* adlı eserle ilgili ذكر الآيات وهو مختصری: ذكر الآيات المختلفة وغير المختلفة، المتشابهات، المختلفة وغير المختلفة (Müteşâbih, [ziyade, takdim vb. şekilde] farklılık arz eden ve etmeyen âyetlerle ilgili bir muhtasardır) değerlendirmesinde bulunmuştur.⁵¹ Târik Yûsuf Hasan Câbir ise bu değerlendirmeyi muhtemelen yanlış anlayarak Ensârî'ye المختلفة وغير المختلفة المتشابهات (Zikru âyâtî'l-Kur'ân el-müteşâbihât el-muhtelifa ve gayri'l-muhtelifa) adında bir eser nispet etmiştir.⁵² Bu hususta Câbir'den etkilendiğini düşündüğümüz İsmail Narin'in de aynı hataya düştüğü görülmüştür.⁵³

Ahmet Abdülkâdir ise Ensârî'ye “*Esile havle âyât mine'l-Kur'ân*” adıyla bir eser nispet ederek bu eserin *Keşfü'z-zunûn*'da أسئلة القرآن وأجوبتها (*Esiletu'l-Kur'an ve ecvibetaha*) ismiyle geçtiğini söylemiştir. Abdülkâdir, daha sonra Brockelmann'ın (ö. 1956) bu eseri “*Zikru âyâtî'l-Kur'ân el-müteşâbihât*” ismiyle zikrettiğini ifade ederek bu üç farklı isimle Ensârî'ye ait “*Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebis fi'l-Kur'ân*” adlı eserin kastedilmiş olabileceğini söylemiştir.⁵⁴ Abdülkâdir'in yaptığı bu değerlendirmenin isabetli olması kuvvetle muhtemeldir. Zira yukarıda geçen söz konusu isimlerle Ensârî'ye müstakil birer eser nispet edenlerin kaynağı *Keşfü'z-zunûn*'dur. *Keşfü'z-zunûn*'un ilgili bölümüne baktığımızda ise Ensârî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmayan *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebis fi'l-Kur'ân* adlı eser olduğu açıkça anlaşılmaktadır.⁵⁵ Ayrıca yukarıda geçen Arapça metinlerin tamamının, Ensârî'nin *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebis fi'l-Kur'ân* adlı eserinden alıntı olduğunu belirtmemiz gerekir.⁵⁶ Ensârî'nin bazı eserlerini tahkik eden Ahmed Ali Abdulâl-Halil Mehmed Halil de söz konusu isimlerle Ensârî'ye ait herhangi bir eserin bulunmadığını söylemiştir.⁵⁷ Dolayısıyla yukarıda geçen isimlerle Ensârî'ye müstakil

⁵¹ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 2/1232.

⁵² Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekerîyyâ el-Ensârî ve eseruhü fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 48.

⁵³ Narin, *Zekerîyyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, 125-126.

⁵⁴ Abdülkâdir, “Zekerîyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü”, 170-171.

⁵⁵ Bk. Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/81; 2/1232.

⁵⁶ وبعد فهذا مختصرٌ في ذكر آيات القرآن المتشابهات، المختلفة بزيادة، أو تقديم، أو إبدال حرفٍ بآخر، أو غير ذلك مع بيان سبب تكراره، وفي ذكر أمودج من أسئلة القرآن العزيز وأجوبتها، صريحاً أو إشارةً، جمعته من كلام العلماء المحققين، ما فتح الله به من فيض فضله المتين، “فتح الرحمن بكتشف ما يلبس في القرآن وبمهمته به: “فتح الرحمن بكتشف ما يلبس في القرآن (Bu eser; Kur'ân'ın müteşâbih âyetlerini, ziyade, takdim, bir harfin başka bir harfle değiştirilmesi ve bunlar dışında farklılık arz eden âyet ve bu âyetlerin tekrar edilmesinin nedenlerini kapsayan muhtâsar bir çalışmadır. Eser, aynı zamanda muhakkik ulemânın kelâmından cem' ettiği Kur'ân'daki bazı âyetlerle ilgili sorulması muhtemel soru ve cevaplarını da sarâhaten veya işaretlen kapsamaktadır...) Ebû Yahyâ Zeynüddin Zekerîyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî Ensârî, *Fethu'r-rahmân bi keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî (Beyrut: Dârü'l-Kur'ân'î'l-Kerim, 1983), 8.

⁵⁷ el-Ensârî, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*, 66-67.

eserler nispet etmenin hatalı olduğu söylenebilir.

2.7. *et-Tebyîn fi ahkâmi'n-nûni's-sakine ve't-tenvîn* (التبيين في أحكام النون الساكنة والتنوين)

Bu çalışma, tecvid ilmine dairdir. Ahmed Abdülkâdir, eserin mahtût bir nüshasının Hindistan'ın Rampur şehir kütüphanesinde bulunduğunu aktarmaktadır.⁵⁸ Fakat bu eserin Ensârî'ye ait *Tuhfetu nucebâi'l-'asr fi ahkâmi'n-nuni's-sâkine ve't-tenvîn ve'l-meddi ve'l-kasr* adlı eser olma ihtimali yüksektir. Zira eserin ismi daha kolay olsun diye ihtisâr edilmiş olabilir. Nitekim bu eserin ismi, *el-Kevâkibü's-Sâ'ire*'de *Mukaddime fi ahkâmi'n-nûni's-sâkine ve't-tenvîn* şeklinde geçmektedir.⁵⁹ Abdülkâdir, bu eser isminin bazı kaynaklarda de *Tebyîn mâ fi ahkâmi'n-nûni ve't-tenvîn* şeklinde geçtiğini söylemektedir.⁶⁰ Dolayısıyla nispeten uzun sayılan ismin daha kolay olması için farklı isimlerle ihtisâr edilmiş olması ihtimal dâhilindedir. Ayrıca İsmail Narin de her iki isimle aynı eserin kastedilmiş olabileceğini ifade etmektedir.⁶¹ Bu nedenle söz konusu isimle Ensârî'ye müstakil bir eserin nispet edilmesi hatalı olduğu söylenebilir.

2.8. *Şerhu Muhtasarı Kurretü'l-'ayn fi'l-fethi ve'l-imâleti ve beyne'l-lafzayn* (شرح مختصر قرّة العين في الفتح والامالة وبين اللفظين)

Ahmed Abdülkâdir; *ed-Dav'ü'l-lâmi'* ve *el-Kevâkibü's-sâ'ire* adlı eserlerden naklen Ensârî'ye *Şerhu Muhtasarı Kurretü'l-'ayn fi'l-fethi ve'l-imâleti ve beyne'l-lafzayn* adlı bir şerh nispet ederek bunun ona (Ensârî'ye) ait *Muhtasarı Kurratü'l-'ayn* adlı eserin şerhi olduğunu söylemiştir.⁶² Ancak söz konusu eserlerin ilgili bölümlerine bakıldığında Ensârî'nin şerh ve ihtisâr türü eserlerinin iç içe/karışık olarak verildiği görülmektedir.⁶³ Muhtemelen Ahmed Abdülkâdir, yanlış anlama sonucu böyle bir nakilde bulunmuştur. Ahmed Abdülkâdir'in söz konusu şerhin bulunduğu yer ile ilgili herhangi bir açıklamada bulunmaması söylediklerimizi teyit etmektedir. Zira Ahmed Abdülkâdir, makalesini Ensârî'nin eserleri bulunduğu yerleri tespit üzere telif etmiştir. İsmail Narin de bazı kaynaklarda söz konusu şerhin Ensârî'ye nispet edildiğini fakat bunu teyit eden veya reddeden herhangi bir bilgiye ulaşamadığını söylemiştir.⁶⁴

⁵⁸ Abdülkâdir, "Zekerıyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü", 173.

⁵⁹ el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 203.

⁶⁰ Abdülkâdir, "Zekerıyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü", 175.

⁶¹ Narin, *Zekerıyyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, 122.

⁶² Abdülkâdir, "Zekerıyyâ el-Ensârî: Musannefâtühü", 179.

⁶³ es-Sehâvî, *ed-Dav'ü'l-lâmi'*, 3/236; el-Gazzî, *el-Kevâkibü's-sâ'ire*, 1/203.

⁶⁴ Narin, *Zekerıyyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, 123.

2.9. Şerhu Risâleti't-Tevhîd (شرح رسالة التوحيد)

İsmail Narin, Brockelmann'ın bu adla Ensârî'ye bir eser nispet ettiğini söylemiştir.⁶⁵ Fakat söz konusu isimle Ensârî'ye ait *Fethu'r-rahmân bi-şerhi Risâle Veli Reslân* adlı eserin kastedilmiş olması muhtemeldir. Zira *Şerhu Risâleti't-Tevhîd* isminden hareketle Ensârî'nin tevhid ilmine dair telif edilen bir risâleye şerh yazdığı anlaşılmaktadır. Ensârî'nin yukarıda geçen eseri de bu manaya tamamen uymaktadır. Çünkü Ensârî'nin *Fethu'r-rahmân* adlı eseri, Reslân b. Yakûp b. Abdullah ed-Dımaşkî'nin (ö. 699/1300) tevhid ilmine dair telif ettiği *er-Risâle* adındaki eserin şerhidir.⁶⁶

2.10. Tehzibü'd-delâle (تهذيب الدلالة)

Târık Yûsuf Hasan Câbir, Brockelmann'dan naklen bu eseri Ensârî'ye nispet edip ona ait Tasavvuf ilmine dair *İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle* adlı eserin ihtisârı olduğunu söylemiştir.⁶⁷ Ahmet Abdülkâdir ise *Tehzibü'd-delâle*'nin Ensârî'ye ait *İhkâmü'd-delâle 'alâ tahrîri'r-Risâle* adlı eserin diğer bir ismi olabileceğini söylemiştir.⁶⁸ Ahmed Ali Abdulâl-Halil Mehmed Halil ise bu eserin Ensârî'ye değil Zeynülâbidîn isimli torununa ait olduğunu ifade etmiştir.⁶⁹ Her iki durum da muhtemeldir. Çünkü bazen bir eserin birden fazla ismi olabilmektedir. Ayrıca müellifle aynı nispeti taşıyanlar birbirine karışabilir ki konumuzla alakalı muhtemelen torun Zeynülâbidîn için de Ensârî nispeti kullanılmıştır. Dolayısıyla söz konusu eser torun Ensârî'ye (Zeynülâbidîn) nispet edilmek yerine sehven Zekeriyâ el-Ensârî'ye nispet edilmiştir. Ayrıca Brockelmann dışında söz konusu isimle Ensârî'ye bir eser nispet eden tespit edilmemiştir.

2.11. Şerhü'l-Erba'în en-Neveviyye (شرح الأربعين النووية)

Bu eser, imam Nevevî'ye ait *Hadisü'l-erba'în'in (el-Erba'üne'n-Neveviyye)* şerhidir. Bu şerhi, Ensârî'ye nispet eden bazı çağdaş araştırmacıların kaynağı Brockelmann'dır.⁷⁰ Ancak şerhin Ensârî'ye ait olup olmadığı hususunda ihtilaf bulunmaktadır.⁷¹ Söz konusu şerhi tahkik eden Tahsin Gider, aşağıdaki bilgilere dayanarak eserin Ensârî'ye ait olduğu kanaatine varmıştır.

⁶⁵ Narin, *Zekeriyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, 135.

⁶⁶ Çelebi, *Keşfü'z-zunûn*, 1/867.

⁶⁷ Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî ve eseruhû fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 57.

⁶⁸ Abdülkâdir, "Zekeriyâ el-Ensârî: Musannefâtühû", 170,175.

⁶⁹ el-Ensârî, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*, 67.

⁷⁰ Bk. Abdülkâdir, "Zekeriyâ el-Ensârî: Musannefâtühû", 178; Câbir, *Şeyhü'l-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî ve eseruhû fi'l-fikhi's-Şâfiî*, 52; Narin, *Zekeriyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*, 133.

⁷¹ Tahsin Gider, *Kâdî Zekeriyâ el-Ensârî'ye Ait Kırk Hadis Şerhi'nin Tahkik ve Değerlendirilmesi* (Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018), 28-31.

a) Ezher Kütüphanesi'nde bulunan nüshalardan birinin kapağı üzerinde, “*Şerhu metni'l-Erba'în li-ş-Şeyhi'l-Îmâmi'l-Kâdî Zekerıyyâ el-Ensârî*” ibaresinin yer alması,

b) Söz konusu şerhin el-Ezherü's-Şerif mahtût eserler katalogunda Ensârî adına kaydedilmiş olması,

c) Söz konusu şerhin “el-Mektebetü'l-Mustafa” internet sitesinde bulunan üç farklı nüshasının üzerinde Ensârî'nin ismi bulunmamakla birlikte onun adına kataloga kaydedilmiş olması,

d) “Alukah” internet sitesindeki bilgiye göre el-Ezher Kütüphanesinde bulunan bir nüshanın kapağında İmam Nevevî'nin adı yazılı olmasına rağmen kataloga Ensârî adına kaydedilmiş olması,

e) Dârü'l-İftâi'l-Mısriyye sitesinde, Ensârî'nin el-Erba'ûn üzerine şerhinin bulunduğu yazılması,

f) *el-Fethü'l-mübîn bi-şerhi'l-Erba'în* adlı eseri tahkik eden komisyonun; Ensârî'nin İmam Nevevî'nin Erba'ûn'u üzerine bir şerhinin bulunduğunu söylemesi,

g) Nevevî'nin öğrencisi Alâuddîn el-Attâr'ın, Nevevî'nin el-Erba'ûn'u üzerine yazdığı şerhin mukaddimesinde Nevevî'nin kendi el-Erba'ûn'u'ne bir şerh yazmaya niyetlendiğini fakat bunun ona nasip olmadığını söylemesi,

h) Gider'in söz konusu şerhi hocası Muhammed Salih Ekinci'ye göstermesi ve hocanın baştan sona okuyarak eser hakkında şöyle değerlendirmede bulunması: “Bu şerhte İmam Nevevî'nin etkisi görünmüyor. Ayrıca bu şerhte Karrâfi'den nakiller var ve o İmam Nevevî'nin çağdaşıdır. Dolayısıyla İmam Nevevî'nin ondan nakiller yapması uzak bir ihtimaldir.”⁷²

Tahsin Gider'in ileri sürdüğü ve hemen hepsinin aynı minvalde olan ilk altı gerekçe çok da kuvvetli olduğu söylenemez. Çünkü Gider'in ulaştığı dört farklı nüshadan sadece birinin üzerinde Ensârî isminin yazıldığı tespit edilmiştir. Geri kalan nüshalardan ikisinin üzerinde hiç kimsenin ismi bulunmazken birinde İmam Nevevî'nin ismi bulunmaktadır. Söz konusu şerhin kataloglarda Ensârî adına kaydedilmiş olması ise tamamen hata sonucu veya *Hadisu'l-Erba'în*'in Ensârî'ye ait olan başka bir şerhi olabilir. Zira aşağıda zikredeceğimiz bazı delillerden hareketle Tahsin Gider'in tahkik ettiği söz konusu şerhin Ensârî'ye ait olmadığını kuvvetle muhtemel olduğu anlaşılacaktır.

Nispeten daha kuvvetli olduğunu kabul edebileceğimiz son iki delil olan Alauddîn el-Attâr ve Muhammed Salih Ekinci'nin söylediklerinden ise söz konusu şerhin Ensârî'ye ait olduğu anlamı çıkmaz. Attâr ve Ekinci'nin söylediklerinden hareketle sadece şerhin İmam Nevevî'ye ait olmadığı anla-

⁷² Gider, *Kırk hadis şerhi*, 30-31.

şılır. Dolayısıyla bu son iki delilden hareketle söz konusu şerhin Ensârî'ye ait olabileceği ihtimali olduğu gibi üçüncü bir şahsa da ait olabilme ihtimali de vardır. Zira baştan sona okumamıza rağmen eserde ne İmam Nevevî ne de Ensârî'nin herhangi bir izine rastlandık. Fakat Tahsin Gider'in son iki gerekçeden hareketle söz konusu şerhin Ensârî'ye ait olabileceğini ileri sürmesi, onun üçüncü bir ihtimale yer vermediği anlaşılmaktadır. Ancak buradaki amacımız eserin kime ait olduğunu tespit etmekten ziyade, Ensârî'ye ait olup olmadığını tespit etmektir. Bu bağlamda aşağıdaki delillerden hareketle söz konusu şerhin Ensârî'ye ait olmadığını düşünmekteyiz:

a) Klasik kaynaklarda Ensârî'ye söz konusu isimle bir şerh nispet edilmemektedir.

b) Ensârî'ye aidiyeti kesin olup günümüze ulaşan tüm eserlerde bir mukaddime bulunur ve Ensârî, mukaddimedede esere verdiği ismi ve telif amacını/sebebinin açık bir şekilde ifade eder. Söz konusu bu şerhte ise böyle bir durum söz konusu değildir.

c) Ensârî, ilim dalı ayrımı yapmaksızın tekrara düşmemek için eserleri arasında sürekli atıfta bulunmaktadır. Örneğin hadis ilmiyle ilgili eserlerinden yine hadis ilmiyle ilgili eserlerine atıf yaptığı gibi⁷³ fıkıh eserlerine de atıf yapmaktadır.⁷⁴ Fakat tespit edebildiğimiz kadarıyla söz konusu şerhte böyle bir husus bulunmamaktadır. Diğer bir ifadeyle ne *Şerhu'l-Erba'în en-Neveviyye*'den Ensârî'nin herhangi bir eserine, ne de Ensârî'nin herhangi bir eserinden söz konusu şerhe bir atıf vardır.

d) *Şerhu'l-Erba'în en-Neveviyye*'nin müellifi, إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي الْخَطَأَ وَالتَّسْيِيَةَ وَمَا أُسْتَكْرَهُوا عَلَيْهِ hadisi üzerine kapsamlı bir eser telif ettiğini söylemektedir.⁷⁵ Fakat bu konudaki eserin ismini zikretmediği için bu eserin adını tespit etmemiz mümkün görünmemektedir. Nitekim *Şerhu'l-Erba'în en-Neveviyye*'yi tahkik eden Tahsin Gider de bu eseri tespit edemediğini söylemektedir. Ensârî de aynı hadisi *Esne'l-metâlib*'te delil olarak kullanmaktadır fakat hadisle ilgili herhangi bir çalışmasından söz etmemektedir.⁷⁶ Şayet söz konusu hadis ile ilgili bir çalışması bulunsaydı büyük ihtimalle atıfta bulunurdu. Çünkü Ensârî, ilim dalı ayrımı yapmaksızın eserleri arasında sürekli atıf yapmaktadır.

⁷³ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî bi-şerhi (Tuḥfetü'l-bârî 'alâ) Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Süleyman b. Derey' el-'Âzamî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 5/41; 8/443.

⁷⁴ el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî*, 5/505; 6/333; Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Fethu'l-'allâm bi-şerhi'l-'Îlâm bi-ahâdîsi'l-ahkâm*, thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000), 1/97, 139, 158, 248, 302, 474.

⁷⁵ Gider, *Kırk hadis şerhi*, 148.

⁷⁶ Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekeriyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî, *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib (Şehâbeddin er-Remlî el-kebîr'in hâşiyesiyle birlikte)* (Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2001), 1/101.

e) Ensârî'nin aynı konuda telif ettiği eserler genellikle aynı minvâlde bir anlatım tarzına sahiptirler. Fakat söz konusu şerhin Ensârî'nin diğer hadis eserleriyle aynı minvâlde olduğu söylenemez. Örneğin Ensârî'nin metinleri dakik, her bir kelimenin bir önemi olduğu ve özenerek seçildiği anlaşılmaktadır. Söz konusu bu şerhin metinlerinin ise nispeten daha basit olduğu söylenebilir.

f) Ensârî, Şâfiî mezhebine müntesip bir âlim olup fıkıh eserlerinde en ihtilafli konularda dahi mümkün merteye diğer mezheplere sarâhaten atıfta bulunmamaktadır. Söz konusu şerhte ise ihtiyaç olmadığı halde sarâhaten Hanefî mezhebine yer yer atıflar yapıldığı görülmektedir.⁷⁷

g) " أُمرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ، وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ، وَيُؤْتُوا " (İnsanlar kelime-i şahadet getirinceye, namaz kılincaya ve zekât verinceye kadar savaşmakla emrolundum. Şayet bunları yaparlarsa Allah hakkı hariç, kanları ve mallarını korumuş olurlar. Artık onların hesabı Allah'a aittir.)

Ensârî; *Minhatu'l-bârî* adlı hadis eserinde yukarıdaki hadisi şerh ederken oruç, hac ve diğer dini vecibelerin de yerine getirilinceye kadar; namaz ve zekât gibi savaşı gerektirdiğini söylemektedir. Zira Ensârî; yukarıdaki hadiste dini vecibelerden en önemli olan hususlar veya biri bedeni, diğeri mali olan ibadetlerden birer örnek vermekle iktifa edildiğini söylemektedir.⁷⁸ Söz konusu şerhte ise sadece hadiste sarâhaten zikredilen üç husus yerine getirilinceye kadar savaş yapılabilir; oruç ve hac gibi diğer dini vecibeler için ise sadece hapis vb. cezalar verilebilir, denmektedir.⁷⁹ Yukarıdaki hadise ait bu iki farklı ve birbirine muhalif yaklaşımın aynı müellife, hatta aynı mezhebe müntesip farklı âlimlere bile ait olduğunu söylemek oldukça zor görünmektedir. Kaldı ki Ensârî, eserleri arasında sürekli atıfta bulunun bir âlim olarak bilinir. Şayet söz konusu şerh, Ensârî'ye ait olsaydı bu tarzını sürdürmesi beklenirdi veya neden böyle bir çelişkiye düştüğünü açıklaması gerekirdi.

Netice olarak Ensârî'nin *Şerhu'l-Erba'în en-Neveviyye* isminde bir şerhi olsa bile Tahsin Gider'in tahkik ettiği söz konusu şerhin ona ait olmadığı söylenebilir. Ahmed Ali Abdulâl-Halil Mehmud Halil de Ensârî'nin günümüze kadar ulaşan tüm eserlerinde bir mukaddime bulunduğu fakat söz konusu şerhte herhangi bir mukaddime bulunmadığının ve ayrıca ilgili şerhin metinde de Ensârî'ye ait hiçbir emare bulunmadığını ifade ederek Ensârî'ye ait olup olmadığını tespit edemediğini söylemiştir.⁸⁰

⁷⁷ Gider, *Kırk hadis şerhi*, 66, 88, 106.

⁷⁸ el-Ensârî, *Minhatü'l-bârî*, 1/170-171.

⁷⁹ Gider, *Kırk hadis şerhi*, 94.

⁸⁰ el-Ensârî, *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*, 64.

SONUÇ

İslâmî ilimlerin muhtelif alanlarında onlarca eseri bulunan Şeyhül-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî hakkında bir hayli çalışma yapılmıştır. Bu çalışmalarda Ensârî'nin telif ettiği eserler de ele alınmıştır. Zikredilen eserlerin çoğunun Ensârî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır. Zira Ensârî'ye ait eserlerin çoğu tabakât türü kitaplarında isimleri geçmekte ve kahir ekseriyeti tahkik edilerek günümüze kadar ulaşmış bulunmaktadır. Ayrıca Ensârî'ye aidiyeti kesin olan eserlerde bir mukaddime bulunur. Ensârî, bu mukaddimedede eserin hangi ilim dalıyla ilgili olduğunu; ihtisâr mı yoksa şerh mi olduğunu, ihtisâr ise hangi eserin ihtisârı olduğunu ve ne için ihtisâr ettiğini; şerh ise hangi eserin şerhi olduğunu ve neden şerh ettiğini açıklamaktadır. Ensârî'nin, üslup olarak mümkün mertebe kapsamlı kavramlar tercih ettiği ve ilim dalı ayrımı yapmaksızın tekrara düşmemek için eserleri arasında sürekli atıfta bulunduğu görülmektedir. Ensârî'nin söz konusu eserleri hakkında verilen bu bilgilerden hareketle bir eserin ona ait olup olmadığını tespit etmek zor olmasa gerekir. Fakat buna rağmen hatalı bir şekilde bazı eserlerin ona nispet edildiği tespit edilmiştir. Bu bağlamda genel olarak araştırmacıların şu üç husustan ötürü Ensârî'ye ait olmayan bazı eserleri hatalı bir şekilde ona nispet ettikleri tespit edilmiştir:

- a) Başka müelliflere ait eserlerin sehven Ensârî'ye nispet edilmesi,
- b) Ensârî'ye aidiyeti kesin olan bazı eserlerin farklı isimlerinin müstakil birer eser olarak telâkki edilmesi,
- c) Ensârî'ye ait eserler hakkında yapılan açıklamanın yanlış anlaşılması sonucu söz konusu açıklamanın müstakil bir eser olarak algılanması.

KAYNAKÇA

- Abdülkâdir, Abdülkâdir Ahmed. "Zekeriyâ el-Ensârî: Musannefâtühü ve emâkinü vücûdi mahtûtâtihâ". *Âfâku's-Sekâfe ve't-Türâs* 29/30 (2000), 169-189.
- Arûsî, Mustafa b. Muhammed b. Ahmed b. Musa el-'Arûsî. *Netâici'l-efkâri'l-kudsiyye fi beyâni me'ânî Şerhi'r-Risâleti'l-Kuşeyriyye li şeyhilislâm Zekeriyâ el-Ensârî*. thk. Abdolvâris Muhammed Ali. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2007.
- Ayderûs, Abdülkâdir b. Şeyh b. Abdullah. *en-Nûrû's-sâfir 'an ahhâri'l-karni'l-'âşir*. thk. Ahmed Hâlû - Mahmûd el-Arnâvud. Beyrut: Dârü's-Sadr, 2001.
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdadî. *Hediyyetü'l-'ârifin, esmâ'ü'l-mü'ellifin ve âsârü'l-musannifin*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Bağdadî, İsmail b. Muhammed Emin b. Mir Selim el-Bâbânî el-Bağdadî. *İzâhu'l-meknûn fi'z-zeyli 'alâ Keşfi'z-zunûn an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-'Arabî, ts.
- Câbir, Târik Yûsuf Hasan. *Şeyhül-İslâm Zekeriyâ el-Ensârî ve eseruhû fi'l-fıkhî's-Şâfiî*. Amman: el-Câmiatü'l-Ürdüniyye, Yüksek Lisans Tezi, 2004.
- Cemel, Ebû Dâvûd Süleymân b. Ömer b. Mansûr el-Uceylî el-Ezherî. *Fütâhâtü'l-vehhâb bi-tavzihi Şerhi Menheci't-tullâb (Hâşiyetü'l-Cemel)*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Çelebi, Mustafâ b. Abdullâh el-Kostantîni el-Osmânî Kâtib Çelebi (Hâcî Halife). *Keşfü'z-zunûn 'an esâmi'l-kütüb ve'l-fünûn*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-

- 'Arabî, ts.
Demir, Hasan. *Bir mezhebin diğer mezhebi temsili*. İstanbul: Sonçağ Akademi Yay., 2021.
- Demir, Hasan. "Seyfuddîn el-Âmidî'nin Gâyetü'l-Emel fi İlmi'l-Cedel Adlı Eseri". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 256-278.
- Durmuş, İsmail - Ergin, Ali Şakir. "İbnü'l-Verdî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 21/239-240. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. *Fethu'r-rahmân bi-keşfi mâ yeltebisü fi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ali es-Sâbûnî. Beyrut: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerim, 1983.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *el-Ğurerü'l-behiyye fi şerhi'l-Behcetî'l-Verdiyye (İbn Kâsım el-Abbâdî ve Abdurrahman b. Muhammed eş-Şirbînî'nin hâşiyeleriyle birlikte)*. thk. Muhammed Abdulkâdir 'Atâ. 5 Cilt. b.y.: Matbaatü'l-Meymene, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Fethu'l'allâm bi-şerhi'l-İlâm bi-ahâdîsi'l-ahkâm*. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Muavvaz. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2000.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Ensârî el-Hazrecî. "Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb". (*er-Rakki'l-Menşûr*) المنشور Erşim 06 Nisan 2023. <https://app.alreq.com/ar/AuthorredBooks/AuthorredBook/08d7d73c-340e-eed0-32ee-83de6db7a38c>
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Fethu'l-vehhâb bi şerhi Tenkîhi'l-Lübâb*.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Hulâsetü'l-fevâidi'l-mahviyye fi şerhi'l-Behcetî'l-Verdiyye*, ts.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *İmâdü'r-rızâ bi-beyâni Edebi'l-kazâ*. Aden: Matbaatü'l-Fetât el-Cezire, 1941.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Minhatü'l-bârî bi-şerhi (Tuhfetü'l-bârî 'alâ) Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Süleyman b. Derey' el-'Âzamî. 10 Cilt. Riyâd: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Tahrîru Tenkîhi'l-Lübâb*. thk. Ahmed Ali Abdulâl - Halil Mahmud Halil. Beyrut: Dârü'l-Feth, 2023.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Tuhfetü't-tullâb bi-şerhi Tahrîri Tenkîhi'l-Lübâb (ez-Zeyyâdî, es-Seccâ'î ve el-Bâcûrî'nin talikatlarıyla birlikte)*. thk. Ahmed Ali Abdul'âl - Halil Mahmud Halil. 2 Cilt. Amman: Dârü'l-Feth, 2023.
- Ensârî, Ebû Yahyâ Zeynüddîn Zekerıyyâ b. Muhammed b. Ahmed es-Süneykî el-Hazrecî. *Esne'l-metâlib şerhu Ravzi't-tâlib*. 4 Cilt. Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 2001.
- Gazzî, Ebû'l-Mekârim Necmüddîn Muhammed b. Muhammed el-Âmirî ed-Dımaşkî. *el-Kevâkibü's-sâ'ire bi-menâkibi a'yâni'l-mi'eti'l-âşire*. nşr. Muhammed Ali Beydun. thk. Halil Mansur. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1997.
- Gider, Tahsin. *Kâdî Zekerıyyâ el-Ensârî'ye ait kırk hadis şerhi'nin tahkîk ve değerlendirilmesi*. Konya: Necmettin Erbakan Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Gündüz, İrfan. "el-Arûsî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 3/423-424. İstanbul: TDV Yay., 1991.

- Habeşî, Abdullah Muhammed. *Câmi'ü's-şürûh ve'l-havâşî*. 3 Cilt. Ebûzabî, 2004.
- İbn İyâs, Ebû'l-Berekât Zeynüddîn (Şehâbüddîn) Muhammed b. Şehâbüddîn Ahmed el-Hanefî. *Bedâ'î'u'z-zühûr fî vekâ'î'i'd-dühûr*. thk. Muhammed Mustafa. 5 Cilt. el-Heyetü'l-Mısriyyeti'l-'Amme li'l-Kitâb, 1984.
- İbnü'l-Hımsî, Ahmed b. Muhammed b. Ömer Şehâbeddin. *Havâdisü'z-zamân ve vefeyâtü's-şüyûh ve'l-akrân*. thk. Abdulaziz Fayyad Harfûş. 3 Cilt. Beyrut: Dârü'n-Nefâis, 2000.
- Kallek, Cengiz. "el-Hâvi's-Sağîr". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 16/535-536. İstanbul: TDV Yay., 2000.
- Kallek, Cengiz - Özel, Ahmet. "Zekeriyâ el-Ensârî". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 44/212-215. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-mü'ellifn terâcimü musannifi'l-kutübi'l-'Arabiyye*. 4 Cilt. Müessesetü'r-Risâle, 1993.
- Narin, İsmail. *Zekeriyâ el-Ensârî ve Menhecü't-Tullâb*. Ankara: İlahiyat Yay., 2021.
- Özel, Ahmet. "Remlî, Şehâbeddin". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 34/564-565. İstanbul: TDV Yay., 2007.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddi Muhammed b. Abdurrahmân b. Muhammed es-. *ed-Dav'ü'l-lâmi' li ehli'l-karni't-tâsi'*. 12 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Ceyl, ts.
- Şerkâvî, Abdullah b. Hicâzî b. İbrâhîm el-Ezherî eş-Şerkâvî. *Fethu'l-kadîri'l-habîr bi-şerhi Teysîri't-Tahrîr*. Beyrut: Dârü'n-Nûr, 2013.
- Yâkût el-Hâmevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu'cemü'l-büldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dârü's-Sadr, 1977.
- Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm kâmûsü terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ mine'l-'Arab ve'l-müsta'ribîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlim li'l-Melâyîn, 2002.

📄 Etik Beyan / Ethical Statement: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.


👤 Yazar(lar) / Author(s): Nurettin Yıldırım.

🏛️ Finansman / Funding: Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

DEĞER VE VAROLUŞ




Value and Existence

Wilbur M. URBAN

Prof. Dr., Yale Üniversitesi, Amerika Birleşik Devletleri  [ror.org/03v76x132](https://orcid.org/03v76x132)
Prof. Dr., Yale University, USA

Çeviren / Translator:

Nuri ÇİÇEK

Arş. Gör., Aksaray Üniversitesi Sabire Yazıcı Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Bölümü
Sistematik Felsefe ve Mantık Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye  [ror.org/026db3d50](https://orcid.org/026db3d50)
*Res. Ast. Aksaray Univesity Sabire Yazıcı Faculty of Science and Letters Department of
Philosophy Department of Systematic Philosophy and Logic, Aksaray, Türkiye*
 nuricecek@aksaray.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-7565-475X>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Çeviri / Translation
Geliş Tarihi / Received: 11.11.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 11.12.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

” Atıf / Cite as: M. Urban, Wilbur. “Değer ve Varoluş”. çev. Nuri Çiçek. *Mütefekkir* 10/20 (2023), 587-604. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405404>

© Telif / Copyright: Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

🔍 İntihal / Plagiarism: Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

DEĞER VE VAROLUŞ

Öz

Değer hakkındaki incelemelerde değerin ontolojisine yönelik çalışmaların başta geldiği görülmektedir. Bunun yanında değerin varoluş koŐullarına göre kime ve neye göre değerlendirildiğinden hareketle değerlendirme ve değer yargısının mahiyeti problemleri de değer üzerine tartıŐılan konular olarak karşımıza çıkmaktadır. Değerin ontolojik ve epistemolojik statüsü üzerine yapılan bu tartışmalar kimi zaman değerin tanımlanamaz olduğunu ileri süren düŐüncelerle, kimi zaman da değerini belirli bir amaç ve faydaya bağlayan görüşlerle ele alınmaktadır. Değerin birden fazla alanla ilişkili olması birbirinden farklı disiplinlerin yol açtığı tanımlama güçlüklerini de beraberinde getirmektedir. “Değerlidir”, “değerdir” ya da “bir değerini vardır” gibi yapılan her tanımlama değer ile ilgili belli bir kullanımı ortaya koymaktadır. Bu alıŐma değer kavramında yer aldığı düşünülen kargaŐadan kaynaklı öznel ve nesnel değerler üzerine bir tartışma yürütmektedir. Değer teriminden kaynaklanan karmaŐanın kaynağında değer yargısının sözel formlarının geldiği düşünülmektedir. Bu bağlamda çalışma, söz konusu sözel formların kullanım örnekleri üzerinden değer felsefesi açısından önemli öneriler içermektedir.

Anahtar Kelimeler: Değer Felsefesi, Varoluş, znel Değer, Nesnel Değer, Değerlendirme.

Value and Existence

Abstract

In the studies on value, it is seen that studies on the ontology of value come at the forefront. In addition to this, the problems of evaluation and the nature of value judgment, based on who and according to what value is measured as per the conditions of its existence, also emerge as issues discussed on value. These discussions on the ontological and epistemological status of value are sometimes addressed with the ideas that value is undefinable, and sometimes with views that link value to a specific purpose and benefit. The fact that value is related to more than one field brings along the difficulties of definition caused by different disciplines. Each statement such as “it is valuable”, “it is a value” or “it has a value” reveals a certain use of value. This study discusses subjective and objective values arising from the confusion in the concept of value. It is thought that the verbal forms of value judgement are the source of the confusion arising from the term value. In this context, the study contains important suggestions in terms of the philosophy of value through examples of the use of these verbal forms.

Keywords: Philosophy of Value, Existence, Subjective Value, Objective Value, Evaluation.

DEĞER VE VAROLUŞ*1

I

Bu konu hakkında ortaya konulan fikirlerin kargaşasında ancak sağduyulu olmayı öğrenmiş filozof konuya büyük bir dikkat ve kaygıyla yaklaşmaya cüret edecektir. Varlık -doğruluk- değer felsefi üçgeni kendini sonsuz kafa karışıklığı ile sonuçlanan neredeyse bitmek tükenmek bilmeyen manipülasyona müsait olduğunu göstermiştir. Değerlerden varlık olarak² ya da varlıktan bir değer³ olarak bahsedenler vardır ama diğer taraftan her iki önerme de açıkça saçma bulunarak reddedilir. Bir şeyin üzerinde ve üstüne değer diye bir şeyin olmadığı söylenir; değer, o 'şey'i oluşturan karmaşık deneyimler kümesinin bir parçasıdır⁴ ama değerın hiçbir zaman herhangi bir şeyi doğasının bir parçası olmadığı da aynı inançla doğrulanır.⁵ Bir soklukta doğrudan, yargılara ait bir değer olarak bahsettiğimiz gibi; güzel, iyi ve değerın diğer biçimlerinden doğrunun özel türleri olarak bahsederiz. Bu üç terimin olası permütasyonlarından ve kombinasyonlarından felsefede temsil edilmemiş olanı yok denecek kadar azdır.⁶ Sonuçta değer, son on yılda, felsefi hokkabazlıklar için kullanılan bir terim haline gelmiştir. Varoluş ve gerçeklik fikirleri her zaman muğlak olmuştur, ancak değer kavramının modern felsefede kazandığı önemle birlikte bu kavramların doğasında var olan muğlaklık her türlü hokkabazlığa elverişli hale gelmiştir.

Sanırım felsefe dünyası bu durumdan tamamen bihaber değildir. Biz

* Wilbur M. Urban, "Value and Existence", *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods*, 13/17(1916), 449-465.

1 Amerikan Felsefe Derneği'nin Aralık 1915 tarihli toplantısında kısmen sunulmuştur. Derneğin diğer üyelerinin 'Değer ve Varoluş' konusundaki tartışmamızın sonuçlarına ilişkin duyguları ne olursa olsun, (bunun bizi çok ileriye götürmediğini düşünenlerin olduğunu anlıyorum) bundan büyük fayda sağladığımı itiraf etmeliyim. Ancak, özellikle Bay Perry ve Sheldon'ın makalelerinden çok şey öğrenmiş olsam da komite tarafından ortaya konan sorunun kendisiyle ilgili zor sorunların temel ve açıklayıcı bir şekilde tartışılmamasından dolayı büyük hayal kırıklığına uğradığımı söylemeliyim. Açık tartışma diyorum, çünkü soruna ima yoluyla değinildiğini söylemeye gerek yok. Başka türlü söylemezdim. Ancak toplantıdan bu yana, varoluş ve değer ilişkilerine dair bu çıkarımları kendime açıklığa kavuşturmaya çalıştıkça, bunları o kadar karışık ve çelişkili buldum ki, bu konunun özel olarak ele alınmasının arzu edilirliği bana giderek daha fazla etki etti ve Dernek tartışmalarındaki göreceli ihmali giderek daha fazla üzüntü konusu oldu. Bu soruyu özel olarak ele alan tek çalışma olan bu makalenin yayınlanması için mazaretim budur. Her ne kadar ayrıntılarda değişikliğe uğramış ve temelde önemli ölçüde genişlemiş olsa da aynı kalmıştır.

2 Dewey (ve genel olarak pragmatistler); Sheldon; Perry

3 Windelband; Rickert.

4 Baldwin; ve birçok pragmatist ve realist.

5 Donald W. Fisher, "The Problem of Value Judgment", *The Philosophical Review* 22/6 (1913), 637.

6 Derneğin tartışmaları bu ifadeyi doğrulamaya hizmet etmektedir; bu pozisyonların her biri temsil edilmekte, bu çelişkilerden biri ya da ikisi, örneğin Kallen'in Sanat ve Dinde Değer ve Varoluş başlıklı makalesinde olduğu gibi, zaman zaman aynı makalede yer almaktadır. 'Değer vardır ve var olan bir değerdir' ifadeleri Münsterberg'in Değer Felsefesi adlı eserinde de yer almaktadır.

değer ve gerçeklik kelimelerinin farklı yollarla kullanıldığını biliyoruz ve durumu açıklamak için bir çaba göstermeye henüz yeni başlıyoruz. Genellikle bu değer kavramının en az iki farklı kullanımı olduğu bilinir ve çeşitli çevrelerde bu terimin dar ve geniş olarak adlandırılan bu kullanımları arasındaki ayrımı açık ve bilinçli bir biçimde yapma çabasının kanıtları görülebilir.⁷ Bunun gibi bazı ayırım ihtiyaçları en azından Münsterberg'in paradoksal "görelî değerler; örneğin ekonomik değerler, hiçbir biçimde gerçek değer değillerdir." önermesiyle gösterilmiştir. Her ne kadar aşırı olsa da bu görüş en azından düşüncede gerçek bir bölünmeye işaret etmektedir. Değer tasavvurundaki bu anlam kargaşası (daha sonra varlık kavramında da göreceğimiz gibi) Münsterberg'in yaptığı gibi hem "değer vardır" hem de "varlık bir değerdir" önermelerinin ikisini de söylemeyi mümkün kılar.

Bu makale büyük ölçüde bu sorunla ilgilenecektir. Bu terimlerdeki kavram kargaşasının kaynağı bence değer yargılarının sözel formlarından gelir. Değerli ve değer kavramlarının en az üç kullanımı vardır, bunlardan her biri değer kavramları ya da özel tanımlamaları için başlangıç noktası oluşturur. Bunlardan ilki sıfat niteliğindedir: A değerlidir (ya da iyidir); ve bunda duygu ya da arzuya yapılan öznel atf en üst düzeydedir. Bu genellikle değer yargısının normal biçimi olarak kabul edilir ve bundan daha dar anlamda (ilişkisel) değer kavramı geliştirilir. Yine şöyle söylenir: A'nın değeri vardır ve bu konuşma biçimi bir nitelik olarak değer kavramına yol açar. Ancak son olarak bir de A değerlidir yargısı vardır. Buna tözsel biçim diyebiliriz. Bu ipucunu takip ederek, değeri bir varlık ya da nesnellik biçimi olarak kavrayanlar vardır.

Değer yargısının ilk biçimiyle bağlantılı olarak daha dar bir değer anlayışı geliştirilmiştir. Bu sebeple Somlo; değer kavramının iki farklı tipinden bahseder. İlk değer tanımlaması arzulara ve duylara dayalıdır. Çok daha geniş olan ikincisiyse bir özneyle olan ilişkisinden bağımsız olarak mutlak geçerli değerleri kabul eder. Bu gerçekten de önemli bir ayırımdır ve değerlerin incelenmesi genellikle bu daha dar anlayışa dayandırılmıştır. Değer nesnelere bir niteliğidir ama bu, nesnelere belirli bir sınıfla sınırlı olmadığı için; belli durumlar altında bir değere sahip olmayan hemen hemen hiçbir nesne yoktur, yüklem doğası nesne tarafından değil ama onun bir özneyle olan ilişkisi tarafından belirlenir. Ama bu ilişkisel kavram genellikle daha dar görüşün karakteristiği olsa da bence zorunlu olarak böyle değildir. O değer yargısının ikinci formu dışında gelişen değer tasavvurunu da içerir; yani değerleri öznenin bağımsız nesnelere nitelikleri olarak ele alan ve sadece zorunlu (gerekli) duyarlılığı sağlayan duygular için olan tasavvuru.

⁷ Felix Somlo, "Das Wert Problem", *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 145/146 (1912).

Örneğin; Meinong;⁸ bu görüşü benimsemekle birlikte aynı zamanda onu daha dar olarak nitelendirmekte ve ciddi itirazlarla karşılaştığı daha geniş görüşle karşılaştırmaktadır. Öte yandan; daha geniş bakış açısı değer yargılarının tözsel formlarının bir gelişimidir. O ilk etapta değer tasavvurunun popüler düşüncede normalde onunla ilişkilendirilmeyen fikirleri de içine alacak şekilde bir genişlemeyi içerir. Bu yüzden değerden bahsederken nesnelere değerini kasteden (ekonomik, etik, estetik) ve bu değeri ya bir öznenin bir nesneyle ilişkisi olarak ya da nesnelere bir niteliği olarak düşünen dar görüşün aksine geniş görüş varlık ve doğruluğun kendilerinden bir değer olarak bahseder. Değer böylece geçerliliği de içine alacak şekilde genişletilir. Bunun bir sonucu olarak ve dar değer tasavvurunun daha da aksine değer, varlığın bir biçimi olup olmadığı -hatta var oluşun kendisinin bir değer kavramı ve varlıktaki tüm ayrımların da değer ayrımları olup olmadığı sorusu ortaya atılır. Bir nesnenin varlığının veya bir fikrin doğruluğunun bir değere sahip olması düşüncesi elbette dar bakış açısına mükemmel derecede uygundur. Ama bu, değer, bir biçiminden mantıksal geçerliliğin çıkarılmasından tamamen farklıdır veya Somlo'nun dediği gibi; sonuçta doğru yalnızca değerdir demekten farklıdır.

Değer tasavvurunun bu genişlemesinin gerekçelerine gelince; bu, günümüz felsefi düşüncesinin karakteristiğini oluşturduğundan dolayı onu şimdi araştırmaya gerek yoktur. Belki de sözün kullanımının belirleyici olduğu bir genişleme tamamen yersizdir.⁹ Kesin değerlerin tam (saf) tasavvuru bir kavramlaştırma olabilir; özlerin (varlığın) içine nitelikleri veya ilişkileri yerleştiren şiddetli bir soyutlama.¹⁰ Örneğin Rickert ve Windelband'ın neokritisizmi tarafından kullanılan bu ikinci değer anlayışının epistemolojide önemli bir yeri olabilir. Bizim için önemli olan nokta: bunun farklı bir değer anlayışı olduğu ve değer, gerçeklikle ilişkisi sorusundaki tutarsızlığımızın esas olarak bu gerçeği fark edememekten kaynaklandığıdır.

Bu çalışmanın birincil nesnesi değer, varoluş ve gerçeklikle ilişkisine dair tam da bu sorundur. Sorun, değer yargısının temel zihinsel biçimlerine kadar uzanan farklı değer anlayışlarıyla bağlantılı olarak ortaya çıkmaktadır. Açıkçası bu hakkında çok fazla tartışma yapılan tanım sorunun tamamını içerir. En başta dar ve geniş görüşler arasındaki bu ayrımı çok önemli buluyoruz. Dolayısıyla daha geniş görüş için değer genellikle tanımlanamazdır ve belki de öyle olmalıdır. Rickert,¹¹ *"biz değer kavramını varlıktan başka bir şey olmayan tanımlamanın kabulü için kullanırız"* der. O bize değe-

⁸ Alexius Meinong, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", *Logos* 3 (1912).

⁹ Meinong, "Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie", 13.

¹⁰ Hermann Lüdemann, *Das Erkennen und die Werturteile*, (Leipzig: Heinsius, 1910), 13-14.

¹¹ Heinrich Rickert, "Zwei Wege der Erkenntnistheorie", *Kantstudien* 14/1-3 (1909), 37.

rin kendisinin ne bir varlık ne de varlığın doğal bir niteliği olduğunu söyler. Değer basitçe geçerlidir. Daha dar görüşe göre ise değer bazı varlık ya da varoluş kategorilerinin altına yerleştirilebilir olarak tanımlanabilir. Daha sonra dar görüş tarafından formüle edilen bu tanımları ele almayı öneriyorum. Değerin altına yerleştirebileceği varlık ya da oluş kategorileri nelerdir? Eğer hiçbiri altında değilse nasıl tasarlanmalıdır? Değer bir nitelik midir, bir ilişki midir? Eğer öyleyse diğer niteliklerden ya da ilişkilerden nasıl ayırt edilecektir? Belki de ikisi değildir... O halde nedir? Bu makale esasen daha sonra incelenecek nihai sorulara bir ön hazırlık olarak ele alınacaktır.

II

Nihai bir değer tanımlamasının yalnızca özsel değerle ilişkili olduğu söylenebilir, tüm ikincil ve yardımcı değerler sonunda özsel değer tasavvuruna döner. Dar bakış açısı için özsel değer genellikle tanımlanabilir olarak ele alınır -ilişki veya nitelik olarak-. Şimdi bu değer tanımlama girişimlerini inceleyelim.

Bu tanımlama girişimleri iki farklı bakış açısından sınıflandırılabilir. Sınıflandırma ilkeleri birbirleriyle kesişir. İlk olarak değer (a) ya nesnenin bir niteliği olarak ya da (b) ilişkisel bir nitelik olarak düşünülür. Söz konusu ilişki ya bir öznenin arzu ya da istekleriyle bir nesnenin ilişkisi ya da bir nesnenin diğer nesnelere olan tek bir ilişkisi olarak var olur. İkinci olarak ilişkisel değer tanımlamaları tanımlanan değerın öznel belirlenmişlik veya belirlenmemişliği açısından ilişki veya niteliğe göre psikolojik ve ontolojik olarak da ayrılabilir.

O halde ilişkisel tanımları ele alalım. Daha önce söylediğim gibi; onlar psikolojik ve ontolojik olarak ikiye ayrılabilir.¹² İlki için değer, bir nesnenin bir öznenin duygusal-iradi eğilimleriyle ilişkisinin bir fonksiyonudur; ilginin yerine getirilmesine bağlıdır. İkincisine göre, değer, uygunluk ve uyum tarafından belirlenir ve herhangi bir eğilimin yerine getirilmesi olarak tanımlanır. İlişkisel tanımın bu iki biçiminde, değer ilişkisinin hangi cins altında yer alacağı, yani eğilimin yerine getirilmesi, farklılığa ilişkin görüş ayrılığı konusunda bir anlaşma buluyoruz. Bu gerçekten de değerın öznel ya da nesnel tanımları sorunudur ve bunu daha sonraki bir duruma bırakabiliriz. Burada dikkatimizi ilişkisel yönün eleştirel değerlendirmesiyle sınırlandırmaya çalışacağız. Sanırım bunun her iki biçiminin de bir daire içinde bir tanım içerdiğini göreceğiz.

Bu döngüsellik eleştirisi ontolojik tanımlama temsilcileri tarafından öznel biçim tanımlamalarına karşı getirilmiştir (Sheldon). Neden çıkarların karşılanması iyi olsun, neden haz bir değer kazandırsın diye sorulabilir? Tüm bu tanımlamalarda değerlilik zaten kabul edilir -eylemin ya da mem-

¹² Dernek tartışmalarında sırasıyla Perry ve Sheldon tarafından sunulmuştur.

nuniyetin özsel bir niteliği olarak-. Ama tanımlamanın döngüsellliği kendini bir başka yolla da gösterir. Bir nesnenin değeri onun arzuları tatmin etmesine ya da daha kapsamlı olarak ilginin yerine getirilmesine bağlıdır denir. Ama değer tasavvurunun önceden varsayıldığını açıkça gösteren soruları daha fazla arttırmak her zaman mümkündür. İlginin kendisi tatmin edilme-ye değer mi? Nesne ilgi çekici olmaya değer mi? Başka bir deyişle, özsel değer olgusu, değerın özünü bu tür bir ilişkiden başka bir şeyde bulmamızı gerektirir.

Ontolojik ya da kozmolojik kavrayışlara göre bu değerlilik, söz konusu nesneyle diğer nesnelere veya evrenin parçalarının nesnel ilişkisi içinde ele alınır: uyum veya teleolojik bağımlılık ilişkileri. Değerin amaç ya da uyum tasavvurundan çıkarılması, sonunda yine de genellikle dairesel bir karakter içinde var olur. Amaç ve son, değeri varsayar, değer, amaç ve sonu değil. Diğer yandan eğer parçalar bütünle ilişkisi içinde bir değere sahipse-ler, uyum kavramı bir başka alanda kendi başına değere sahip bir bütünün varoluşuna dayanır. Yine de biz gerçekliğin bütününe değer atfetsek de her şeyden daha değerli böyle bir bütünden bahsetsek de kuşkusuz konunun bütünü zordur. Değer fikri, değer verilen nesnenin ya da değerın ötesinde az ya da çok başka bir değer olduğu düşüncesine bağlıdır. 'Bütünlük fikri' olgu kategorilerine olduğu kadar değer kavramına da yabancı görünmektedir.

Bizim açıklamaya başladığımız ilişkisel tipi tanımlamayan Sheldon, bu zorluklardan eğilimlerin değiştirilmesiyle kaçmayı düşünür, bu yüzden değeri ne olursa olsun herhangi bir eğilimin yerine getirilmesi olarak tanımlar. O bu tanımlamaya değerın tüm durumlarının ayrıntılı bir tümevarımsal analizi gözüyle bakar -ve ben bu çalışmanın anlamlılığını ve değerini inkâr etmiyorum- ama önemli olan nokta şudur ki o sonunda yalnızca eğilimlerin değiştirilmesinden ibarettir. Eğilim tamamen olgusal bir kategoridir ve değerın bu terimlerle tanımlanmasıyla diğer tanımlara eşlik eden zorluklardan kaçınıldığı düşünülmektedir. Bu böyle midir?

Bu tür bir tanımın kendine özgü zorlukları olduğu inkâr edilemez. Bu- nu savunan biri, yalnızca ışığın ağaç için bir değer olduğunu değil, aynı zamanda setin gelgit için bir kötülük olduğunu söylemeye istekli olmalıdır. Benim için böyle bir konuşma şekli anlaşılmazdır. Başkaları için ne anlam ifade ederse etsin, bana öyle geliyor ki, ya üstesinden gelinemeyen ve eğili- me gerçekten amaç katan gizli bir kişiselleştirmeden ya da bütünüün değeri- nin zımnen varsayılmasından ve parçaların değerının bütünüün değerinden çıkarılmasından kaynaklanıyor olmalıdır.

Ancak benim dikkat çekmek istediğim nokta bu değildir. Ben saf ger- çekliğin kabulünü kanıtlama adına eğilimin değerden bağımsız karakterine razıyım. Ama tanımlama hala döngüsel olmaktan kurtulamamıştır. Bir eği- limin ilerletilmesinin o eğilim için bir iyi olduğunu söylemek, ilerletmenin

ya da gerçekleştirilmenin kendi içinde bir iyi olduğunu ima etmektir ve buna rağmen neden öyle olmalı? Bu tanımlama şüphesiz anlamını sadece “eylem eylemsizlikten iyidir” varsayımından almış olabilir; bu varsayımın sorgulanabilir olduğuna dair küçük bir şüphe olsa da. Her kabul edilen değer tanımlamasında, değer ilişkisi “daha iyi” olarak zaten önceden kabul edilir.

Buna şöyle cevap verilir: İyi, şüphesiz yerine getirmekten farklı bir kavramdır ve bu yüzden ikinci kavramın içinde kapsanmayan bir şeyleri de kapsar gibi görünür. Ama bu iyi veya değer; yerine getirme ve eğilim arasındaki ilişki olması ve bu ilişkinin bu ikisi tarafından benzersiz ve yeterli bir şekilde belirlenmesidir.¹³ Ben bu yanıtın güçlüğü karşılığımı göremiyorum.

Eğilim ve onun yerine getirilmesi veya ilave edilmesi arasındaki ilişki kusursuz biriciktir ancak bunu iyi kavramını yeterince belirlediği reddedilmelidir. Değer kavramı zaten ilişkiyi de içine aldığı için öyle yapılırsa gibi görünür -eylem eylemsizlikten daha iyidir varsayımı içinde- ilişki ile ‘iyinin’ bu eşitlenmesi anlamsızdır. Oluşun sonraki aşamaları asılsız bir ifadeden fazla bir şey olmayan ilkinden daha iyidir.

İlişkisel tanımlamanın her iki formuyla ilgili temel zorluk -ilgilerin yerine getirilmesi olarak onun öznel formunda da olsa, eğilimin yerine getirilmesi olarak nesnel formunda da olsa- onun değer elemanına ihtiyaç duymasındır. Bu, ilke olarak ister psikolojik ister ontolojik olsun, değerlerin olgusal kategorilerden çıkarılmasına ve dolayısıyla değerlerin tanımlanamazlığına karşı bir argümandır.¹⁴ Her iki durumda da gerçekte tatmin olmanın tatmin olmamaktan daha iyi olduğu varsayılmaktadır. Öznel formda, ya bu daha genel önermenin altında özel bir durum olduğu için ya da belirli bir eğilimin veya ilginin yerine getirilmesinin işareti olarak hazda özsel bir değer olduğu için, ilginin yerine getirilmesi iyiye eşittir. Nesnel formda, ya bu önermeyi aksiyomatik olarak varsaymalıyız ya da Sheldon'ınki gibi bir tanımın gerçekten sadece dışsal değerleri tanımladığını ve özsel değerlerin eğilimlerin kendilerinin daha iyi ya da daha kötü olduğuna dair bazı temel-siz açıklamalarda bulunacağını kabul etmeliyiz. Bu tanımların deneysel

¹³ William H. Sheldon, “An Empirical Definition of Value”, *The Journal of Philosophy Psychology and Scientific Methods* 11/5 (1914), 122. Bu, Dernek tartışmalarında mevcut yazar tarafından bu tanıma yapılan yukarıdaki eleştiriye verdiği cevaptır.

¹⁴ Ancak burada bir yanlış anlaşılmaya karşı dikkatli olmam gerekiyor. Değerin nihai olarak bir ilişki olarak tanımlanabileceğinin reddedilmesi, ilişkisel tanımların yararlı olmadığı anlamına gelmez. Burada benimsenen konum, değeri duygusal iradi anlam olarak tanımladığım ve onun çıkarla ilişkisini ifade ettiği Değer Bıçme vb. çalışmamda ileri sürülen konuyla tamamen tutarlıdır. Ancak değer bilincinin tanımı ve analiziyle ilgilendiğimi ve değerlerin psikolojik eşdeğerlerini açıkça verdiğimi, orada ve başka yerlerde de belirttiğim gibi değerlerin kendilerinin nihai olarak tanımlanamaz olduğunu söylediğimi hatırlayacağım. Hâlâ, psikolojik analiz üzerine inşa edilenin dışında bir değerler bilimi olmadığını savunuyorum, ancak aynı zamanda aksiyolojik ve felsefi değer sorunu da var.

olduğu varsayılmaktadır, ancak tanımların anlamsız olacağı a priori bir değer kavramını zaten varsaymaktadırlar. Bu a priori unsuru daha sonra ele alacağız. Ancak, en azından, "daha iyi" değer kavramının değer olmayan herhangi bir ilişki açısından tanımlanamayacağı zaten açıktır.

III

Şimdi ikinci değer anlayışına, yani değeri nesnelere özsel bir niteliği olarak gören anlayışa dönelim. Bu görüş, ilkel ve doğal olsa da normalde yerini ilişkisel olana bırakır ve yalnızca ikincisindeki mantıksal zorlukların bir sonucu olarak değiştirilmiş bir biçimde yeniden ortaya çıkar. Bu görüş en belirgin şekilde Russell ve Moore tarafından ve daha sonraki görüşlerinde Meinong tarafından temsil edilmiştir. Meinong, psikolojik ve ilişkisel bir tanım ile nitelikler olarak değerler anlayışını birleştirme girişiminde benzersizdir. Bununla birlikte, bu pozisyonun sürdürülüp sürdürülemeyeceği bir sorudur. Eğer değerler gerçekten nesnelere nitelikleri ise, o zaman bunlar nihayetinde hiç de ilgi konusu değildir, ancak duyguların gerekli duyarlılığı sağladığı nesnelere nitelikleridir. Böyle bir görüşe göre değerler, tıpkı kareliğin var olduğu gibi var olur ve duygusal bir özne onlar için hiçbir şekilde gerekli değildir.

Bu görüşü değerlendirirken, en başta, nesnelere bir niteliği olarak değerden bahsettiğimizde neye atıfta bulunulduğuna dair belirli bir karışıklığa dikkat çekmeliyiz. Bir yandan, değerlerden genellikle iyi ve kötü, güzel ve çirkin, hoş ve nahos vb. gibi nitelikler anlaşılır. Bunlar sarı, sert, gürültülü vb. gibi niteliklerdir. Öte yandan, değer niteliği bazı yazarlar (Russell, Meinong) tarafından onun 'kendi hesabına olması gereken' olarak ya da 'olmaya değer ya da ilgi çekici olan' olarak nitelendirilir. Kavramın bu iki ifadesi arasında önemli bir fark olduğu açıktır.

Bu fark, bundan sonrası için o kadar önemlidir ki tamamen açıklığa kavuşturulmalıdır. Yanılmıyorsam, değer teriminin daha dar ve daha geniş kullanımlarına kıyasla çok da farklı olmayan bir muğlaklık içermektedir. Burada karışıklık değer ve değerler ifadelerinin kullanımında ortaya çıkmaktadır. Değerlerden söz ettiğimizde hoş, güzel, iyi, vs. gibi nitelikleri kastederiz. Bununla birlikte, değer ifadesini kullandığımızda, bu sadece söz konusu nitelikler için genel bir terim olmak zorunda değildir; aynı zamanda nesnenin olması gerektiği önermesine, bu nitelikler nedeniyle değerlendirilen bir şeye de işaret edebilir. Aynı belirsizlik iyi teriminin kendisinde de görülür. Sık sık sorulur: Eski moda bir terim olan iyi de aynı işi göreceksen, değer hakkındaki tüm bu modern konuşmalar neden? Bunun açık cevabı, değerlerin iyiden daha fazlasını içerdiği ve daha dar ekonomik ve etik anlamda iyinin kendisinin de değerlendirmeye tabi olduğudur.¹⁵

¹⁵ Bu nokta Bosaquet tarafından Bireysellik ve Değer İlkesi ve Dürr tarafından Etiğin Temel

Şimdi söz konusu noktaya geelim. Ben bu ikisinin özdeş olmadığı kanaatindeyim. Bir şeyin iyiliğini, güzelliğini, hoşluğunu hissetmek başka bir şeydir; o nesnenin şöyle ya da böyle olması gerektiğine karar vermek bambaşka bir şeydir. Bunların deneyimde genellikle eşzamanlı olması, analiz için ayrılmaz oldukları anlamına gelmez. Bir örnek bu noktayı açıklığa kavuşturmaya katkıda bulunacaktır.

Von Hartmann çarpıcı pasajında az çok aşağıdaki gibi yazar: ‘Dünyanın güzellik değeri; o tamamen estetik görünüşle ilgili olduğundan bütün gerçeklikten soyutlanır. Bu değer pozitif karakterinden şu çıkar: dünyanın bilgi için değeri, gerçeklik olarak da gerçek şeylerin bir toplamı olarak da bir pozitif değere sahiptir. Dünyayı kötülüğün mükemmel bir örneği, bir başarısızlık ya da bir cehennem olarak farz etsek de o hala bilgi açısından bir değerdir ve sadece bu cehennemin ışığını çalışabilecek olan ressam için veya lanetlenmişlerin ızdıraplarını anlatan şair için de güzeldir.’¹⁶ Burada bu pasajın dayandığı felsefenin gerçekliğiyle değil, yalnızca sözde değer nitelikleri ile bir nesnenin şöyle ya da böyle olması gerektiği önermesi anlamında değer arasındaki önemli ve zorunlu ayrımla ilgileniyorum. Yazarla birlikte ben de güzel, bilgi-değer gibi bu niteliklerin mevcudiyetinden nesnenin kendilerinin pozitif değerleri çıkmaz düşüncesindeyim. Cehennemin iyi veya güzel olması; onun olması gerektiği ya da var olduğu sonucunu çıkarmaz. Bir nesne değer niteliklerine sahip olmasına rağmen onun negatif değere sahip olması kesinlikle mümkündür. Bir nesne kendi niteliklerinin tümüne sahip olabilse de onun varlığı ya da yokluğu sorusu hala açık kalmıştır. Bir nesne de sözde değer nitelikleri de dahil olmak üzere tüm niteliklere sahip olabilir ve biz hala onun olması gerekip gerekmediğini sormak zorunda kalabiliriz.

O halde konumuza geri dönelim. Bir nitelik olarak değer kavramını ele alırken, kavramın iki formülasyonu arasında, bu niteliklerle özdeşleştirilen değer ile bir nesnenin kendi hesabına olması gerektiği önermesine eşdeğer kılınan değer arasında ayırım yapmalıyız. İlk görüşü inceleyelim. Bu görüş farklı düşünürler tarafından çeşitli şekillerde ifade edilmiştir.

Değerlerin gerçekliğinin, niteliklerin gerçekliği ile ayakta durduğu ya da düştüğü söylenmiştir.¹⁷ Değerler üçüncül niteliklerdir ve bunları çıkarırsanız ikincil ya da birincil niteliklerde durmanız için hiçbir neden kalmaz. ‘Gökler,’ denir,¹⁸ ‘güzel olduklarından başka bir anlamda mavi değildir; aradaki fark yalnızca onların kavrandığı öznel içeriğin doğasında yatar. Sıcaklık

İlkeleri adlı eserlerinde ortaya konmuştur.

¹⁶ Eduard von Hartmann, *System der Philosophie im Grundriss: Grundriss der Axiologie*, (Bad Sachsa, 1908), 8.

¹⁷ Pragmatizm, örneğin Dewey tarafından temsil edildiği şekliyle John Dewey, “The Problem of Values”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10/10 (1913), 269.

¹⁸ Meinong, “Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie”, 12.

yüksektir ve sıcaklık hoştur önermelerinde gerçekten de aynı türden yüklemelere sahip olduğumuzu görmemizi engelleyen şey, ilkedeki herhangi bir farklılık değil, yalnızca duygunun daha düşük etkinliğidir.

Daha tutarlı gerçekçi biçimiyle, değerleri tıpkı kırmızılık ya da karelik gibi var olanlar haline getiren ve onlar için hiçbir şekilde duygusal bir öznenin gerekli olmadığı bu görüşe karşı, genellikle getirilen argüman, bu sözde üçüncül ve diğer nitelikler arasındaki benzerliğin ilkesel olarak reddedilmesidir. Örneğin Perry, son makalesinde bu argümanı tekrarlamaktadır.¹⁹ Kısaca etmek gerekirse, “yerelleştirmeye yönelik özenli çaba, ikincil nitelikleri nesne ile birleştirirken, sözde ‘üçüncül nitelikleri’ ayırıştırır ve onları bilinçli olanla birleştirme eğilimindedir.” Ama Perry tarafından seçilen nitelikler özellikle saçmadır. “İstenen bir kitap, kasvetli bir gün, sıkıcı toplantı, can sıkıcı bir yer, umutlu bir durum” -tüm bu sıfatlar o kadar açık bir biçimde organizmanın modlarına atıfta bulunur ki; Perry’nin bu noktayı çalışması ilginç gibi görünür. Eğer Perry daha fazla sorularla devam ederse; -Kitap neden istenir? O istenmiş olmanın değeri midir? Can sıkıcı bir yer; neden can sıkıcıdır. Can sıkıcı olmak değer midir? -gibi sorularla devam etseydi, nesnelere kolayca ayrılamayan niteliklere yönelebilirdi.

O halde ben bu kanıtı değeri nesnelere özsel bir özelliği olarak ele alan görüşe karşı kesin bir kanıt olarak değerlendirmem. -duyarlı organizmanın bir türüyle nesnelere bir ilişkisinin ondan çıkarılması lehinde- Çok daha güçlü bir durumda üçüncül niteliklerin nesneliliği çoğunlukla yöneltilen eleştirilere karşı Landmann, Kalischer ve Meinong’un göstereceği kanıtların bir incelemesi olarak anlaşılabilir.²⁰ Ama ben bu noktanın üzerinde daha fazla durmayacağım, çünkü bu bence bir nitelik olarak değer tasavvuruyla ilgili bir zorluk değildir. Ben de değerlerin nesnelere bir niteliği olmadığını düşünüyorum ama benim bu görüşe itirazım daha derindedir ve üçüncül niteliklerle ilgili şu soruyu ortaya koyar: onlar öznel midir, nesnel midir? Bu genellikle bu özelliklerle birlikte değerlerin kimliğinin inkarına bağlıdır genellikle. Başka ve daha teknik bir ifadeyle, değer ne nitelik ne de ilişki olarak bir “ne” değildir. O bir “şey” dir.

Bu noktadaki görüş ayrılıklarını daha önce belirtmiştim. Bir yandan “değer, bir şeyi oluşturan karmaşık deneyimler kümesinin bir parçasıdır” deniyor. Öte yandan, aynı ısrarla “değer asla herhangi bir şeyin doğasının bir parçası değildir” deniyor. Bana göre ikincisi doğru pozisyon gibi görünüyor. Nasıl ki bir dünyayı tüm nitelikleri, detayları ve yasalarıyla varsaymak ve sonra da var olup olmadığını sormak tamamen mümkünse, aynı şekilde bir değeri olup olmadığını da sormak zorunda kalabiliriz. Örneğin

¹⁹ Ralph Barton Perry, “The Definition of Value”, *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 11/6 (1914), 153.

²⁰ Meinong, “Für die Psychologie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie”

hayal ettiğimiz cehennem, sanatçı için güzelliği ya da bilim adamı için doğruluğu da dahil olmak üzere tüm niteliklere sahip olabilir (değer kelimesinin muğlak kullanımlarından birinde güzellik değerleri ya da doğruluk değerleri diyebiliriz) ve yine de negatif değere sahip olmaması gerektiğini söyleyebiliriz. “Ne” ve “o” birbirinden ayrı kalır.

Ama bu nitelik olarak değer doktrinini ortadan kaldırmaz. Hala teorisinin ikinci biçimi vardır. Şimdi değer ve değerli nitelikleri birbirinden ayırılım, yani; memnuniyet, fayda, güzel vs. (bu nitelikler öznel belirlense de belirlenmese de) ile nesne gereklidir veya vardır ifadesini; ikinciye hala belirli nesnelere bir vasfı diyebilecek miyiz?

Değer yüklemine bu anlamda “kendi hesabına olması gereken” ile eşdeğer olarak yorumlayan Russell’ın aynı zamanda değer bir nitelik olarak doğası üzerinde ısrar ettiği doğrudur. Ancak böyle bir görüşte temel bir çelişki var gibi görünmektedir. Croce bu çelişkiyi açıklayıcı bir biçimde ortaya koymuştur.²¹ Ona göre, değer yargısını olağan biçimiyle ele alalım: A olması gerektiği gibidir ya da olumsuz olarak A olmaması gerektiği gibidir. Ona göre birincisi totolojidir, ikincisi ise mantıksal bir saçmalaktır. Eğer A varsa, zaten olması gerektiği gibidir, çünkü olduğundan başka türlü olamaz. Bu gerçeklerden Croce, sözde değer yargısının aslında bir yargı olmadığı, yalnızca bir duygu ifadesi olduğu sonucunu çıkarır. Şimdi, daha sonra göstermeye çalışacağım gibi, belirli bir değer yargısı sorusunu ele alırken, bu çıkarımın haklı olduğunu düşünmüyorum, ancak değer bir nitelik ise eleştirinin geçerli olduğu kesinlikle doğrudur. Nitelikler nesnelere içkindir, çünkü nesneyi tam olarak ne ise o yapan niteliktir; nitelik yargısı, şeyin olduğundan başka bir şey olmadığını varsayar. Ancak nesne, var olandan daha fazla değerli olarak değerlendirilmeksizin tüm nitelik kotasına sahip olabilir. Değeri “olması gerekene” eşdeğer hale getirin ve bu gerekliliği varlığın bir niteliği olarak adlandırın ve çelişki tamamlanmış olur.

O halde, sanırım, değer her iki ifade biçiminde de tasarlandığı gibi bir nitelik olmadığı sonucuna varabiliriz. Üçüncül olarak adlandırılan nitelikler, realistlerin iddia ettiği gibi, kırmızı, sıcak ya da ekşi kadar nesnel olabilir ve bunlar aracılığıyla bir nesnenin değerli olduğunu kavrayabiliriz, tıpkı kırmızı, sıcak ya da ekşi aracılığıyla var olan bir nesneyi kavradığımız gibi. Ancak bu “üçüncül” niteliklerin kavranması, nesnenin olması gerektiği olgusunun kavranması, kırmızı, sıcak vb. olguların kavranmasının nesnenin olduğu olgusunun kavranmasından daha fazla değildir.

Bu nitelikleri, iyiyi, asili, güzeli vs. hissetmek başka bir şeydir. “Nesnenin böyle olması gerektiğine”, “böyle hissedilmeye layık olduğuna” karar vermek başka bir şeydir. İkincisi değerdir, ilki ise hissedilen ya da arzula-

²¹ Benedetto Croce, “Über die sogenannten Werturteile”, *Logos* 1 (1911), 71.

nan nitelikler, yalnızca değer kavrandığı ya da kendilerinden ötürü nesneye değer verilen nesnenin “yönleridir”. O halde değer bir sıfat yüklemi değil, atıfsal bir yüklemidir. Bir şey değerli olarak adlandırıldığı için yeni bir niteliğe sahip değildir; tam da sahip olduğu nitelikler nedeniyle değerlidir. Onun “ne”liği, tıpkı varlık alanında olabileceği gibi değer alanında da yüksebilir. Bu yalnızca varlık ve hakikatin yüklem olması anlamında bir yüklemidir.

IV

Biz dar görüşün karakteristiğinin iki değer tanımlama denemesini inceledik. Değer bir nitelik veya ilişki midir sorusuna tereddüt etmeden şöyle cevap verebiliriz: Sonuç olarak ikisi de değildir. İlişki açısından tanımlama onun nesnel ya da öznel biçimi içinde tanımlansa da tanımlanan birçok şeyin ön kabulü olmadan mümkün değildir. Diğer yandan, değeri bir nitelik olarak düşünmek değer ile değerli niteliklerin bir karmaşası ya da totoloji ve saçmalık anlamına gelir. Bu olumsuz sonucun bizim genel problemimiz açısından önemi büyüktür. Çünkü değeri varlığın ya da varlıklar arasındaki bir ilişkinin niteliği olarak kabul etmede değer zaten varlığın içinde kapsanır. Onun gerçeklikle ilişkisi sorusunun cevabı zaten önceden belirlenmiştir.

O halde değer nedir? Hiç tanımlanabilir mi? Nihayetinde ne nitelik ne de ilişki olduğu yönündeki kanaatimiz onun tanımlanamaz olduğu anlamına gelmez mi? Kesin konuşmak gerekirse, evet. Gördüğümüz gibi, “daha geniş” kavrama göre, “değer, varlıktan daha fazla tanımlanmayı kabul etmez. Şimdi, daha geniş görüşün tüm sonuçlarını kabul etmeden, en azından değer varlık gibi tanımlanamaz olduğunu kabul edebiliriz. Değer yüklemi, varoluş gibi, anlayabileceğimiz bir kavrama karşılık gelir, ancak tanımlayabileceğimiz bir kavrama karşılık gelmez. Bu nedenle, olgu kategorilerinde kesin olarak tanımlanamasa da değer yüklemi yine de doğasını ve nihai sorumuz olan varlık ve yoklukla ilişkisini gösterecek şekilde karakterize edilebilir. Şimdi bu probleme dönmeliyiz.

Gördüğümüz üzere, değer yargısının üçüncü bir biçimi (A bir değerdir) vardır ve bu da kendi karakteristik değer anlayışına, tözsel olana yol açar. Şu ya da bu değer var olduğundan (bu değer vardır ya da mevcuttur) bahsetmek alışılmadık bir durum değildir. Değer yargılarına varoluşsal bir görünüm verilir. Normalde bu tür yargılar daha derinlemesine analiz edilebilir ve analiz edildiklerinde basitçe, değer taşıyan şu ya da bu nesnenin var olduğu önermesine dönüşürler. Bu nedenle değerden bir töz olarak bahsetmek, niteliklerin ya da ilişkilerin varlıklara yersiz bir şekilde atfedilmesi olarak kabul edilir. Ancak bu açıklamanın, değer yargısının bu biçimini ve ima ettiği tözselleştirmeyi açıklamakta yetersiz kaldığını düşünüyorum. Bu eğilimin arkasında, değer eşsiz ve bağımsız bir kategori olarak kavranması, daha önce de gördüğümüz gibi değer yüklemine sıfat değil atıf olduğu gerçeğinin kabul edilmesi yatmaktadır. Nesneye yeni bir nitelik katmaz

(aslında nitelikleri veya ilişkileri nedeniyle değerlidir); bu yüklemle “ne” değer alanına yükseltilir, tıpkı varoluşsal yargıyla varlık alanına yükseltildiği gibi.

Şimdi, burada, konuya aşına herhangi birinin bileceği gibi sadece böyle nihai bir kategori olarak değeri ele alan bir görüş söz konusudur. Bu görüşe bir isim bulmak zordur. O çeşitli felsefi alanlarda çeşitli felsefi nüanslarla birlikte ortaya çıkar. Yine de biz eğer nesne ve nesnellik arasında yaygın biçimde kullanılan ayırmadan istifade edersek onu bir nesne olarak değer teorisi ya da spesifik nesnellik biçimi teorisi şeklinde isimlendirebiliriz. Onun ne isim alacağı önemli değildir ama bu görüşü diğer kavrayışlardan ayırmamızda bizim için kullanışlı olabilir.

Bu görüşü karakterize etmek için üç nokta yeterlidir: (1) Değer nihai olarak nesne, nitelik ya da ilişki gibi olgu terimleri ya da kategorileri ile tanımlanamaz; (2) bir nesnenin şöyle ya da böyle olması gerektiği şeklindeki özsel değer yargısı, kendi hesabına nesnelerin nihai ve indirgenemez bir yönünü kavrar (3) bu değer kendisi bazı nesnelerin bir niteliği değil, varlık ve varoluşun aksine bir nesnellik biçimidir. “Salt nesnelere dünyasının karşısında, dünyanın her şeyi kapsayan kategorileri olan varlık ve değer kategorileri yer alır.” Bu basit ama temel noktalar üzerinde birçok değer öğrencisinin hemfikir olduğunu görüyoruz.²² Ciddi bir ayırışma noktası gibi görünen şeyin hemen ortaya çıktığı doğrudur. Bazıları için değer, olması gereken şeydir; diğerleri içinse kabul edilmesi gereken şeydir. Ancak konumuz açısından bu farklılık ciddi değildir. Bence birincisi ikincisinden daha nihaidir ve ileride de görüleceği gibi, onun tarafından ima edilmektedir.

Böyle bir değer anlayışına, tüm derinlemesine düşüncelerin eninde sonunda ulaşması gerektiğini düşünüyorum. Bu üç nokta temelinde şimdi değer hedefi teorisini geliştirmeye çalışalım. Değerin ne bir şey ne bir nitelik ne de bir ilişki olduğuna dair olumsuz sonuçlarımız, onun lehine güçlü bir varsayım yaratır, ancak olumlu nedenler de vardır. Burada sadece iki noktaya değinmekle yetineceğim.

İlk noktamız “değer yargısının” sözel biçimini vurgulamaktan ibarettir.

²² Böylece düşünürler Simmel ve Baldwin, Rickert ve Cohen kadar geniş bir yelpazede farklılaşmaktadır. Simmel için (Paranın Felsefesi ve Felsefeye Giriş) varlık ve değer (olması gereken), nesnelere dünyasının nihai ve her şeyi kapsayan kategorileridir. Baldwin'e göre, varlık ön varsayımı ve değer postulatı, deneyimin genetik ilerleyişinde ortaya çıkan nesnellüğün koordinat biçimleridir. Cohen ve diğerleri bu nesnellığe bir isim vermeye, onu aslında bir varlık türü olarak nitelendirmeye çalışırlar. Cohen bunu 'doğası irade için olmak olan bir varlık türü' olarak tanımlarken, Marbe buna zorunlu varlık demektedir. Öte yandan Rickert ve benzer görüştekiler, değer eşsiz nesnellığı üzerinde ısrar ederken, aynı zamanda onun ne varlığın bir ayırımı ne de bir varlık biçimi olduğu konusunda ısrar ederler. Değerler geçerli değildir, sadece geçerlidir.

Özsel değer kavramı, onu ifade etmeye yönelik tüm girişimlerin gösterdiği gibi, yalnızca nesnenin kendi hesabına şöyle olması gerektiği ya da böyle olması gerektiği (ya da aynı anlama gelmek üzere, kendi hesabına şöyle olmaya ya da böyle olmaya layık olduğu) önermeleriyle ifade edilebilir. Gördüğümüz gibi bu tür ifadeler değeri tanımlamaz. Onu hissetmemiş biri için varlık ve doğruluk kadar az tanımlanabilir; ancak varlık ve yoklukla ilişkilendirilerek anlaşılabilir. Değer yargısında bir 'şey' değil, bir 'bu' kavrarız.'

Ama şu sorulabilir: değerlilik tüm nesnelere görülebilir mi? Nesnelere, onlar olmalıdır şeklinde konuşabilir miyiz? Örneğin Kant nesnelere ve şeyler için bir zorunluluğun* olmadığında ısrar eder. Onlar basitçe var oldukları için ve emir'e kulak asmadığı için, burada bir "olması beklenen" yoktur. Ama kesinlikle burada bir yanlış anlaşılma vardır. Biz birçok şeyin onların herhangi bir insan ya da insan grubu için bir emir içerdiğini düşünmenin tamamen saçma olduğunu düşündüğümüzde bile değerli olduğunu söyleyebiliriz. Bizim kuşkusuz başka türlü de olabilirdi dediğimiz zaten olmuş şeylerin gerekliliğinde bile. *Emir ancak "olmanın" kategorisinin özel bir durumudur veya daha iyisi; içinde değer ve değerliliğin fark edildiği veya gerçekliğin içine aktarıldığı bir alettir.*

O halde, değer yargısında, bir "bu"yu -bir nesnenin olması gerektiğini- kavrarız. Bilindiği üzere, nesnelere ve amaçlar arasındaki ampirik ayrımı kendisine borçlu olduğumuz Meinong için bir amacın işareti tam da bu "o" yapıdır. Dolayısıyla, herhangi bir varoluşsal yargının analizi (örneğin, mahkûmun suçu işlediği), üzerine yargıda bulunan nesne, bu durumda mahkûm ve onun hakkında yargıda bulunan şey, yani mahkûmun suçu işlediği arasında açık ve net bir ayrıma yol açar. Daha önce de belirtildiği üzere, bu ayrım özellikle gerçek olumsuz varoluşsal yargılar söz konusu olduğunda nettir. Diyelim ki "huzur bozan bir olay yaşanmadı" diyorum ve bu ifadenin doğru olduğunu varsayalım. Şimdi her doğru ifade bize bir şeyin bilgisini verir. Ancak bu yargıda bilinen şey nedir? Bize huzurun bozulduğu bilgisinin verildiği söylenebilir. Ancak hükmün niyeti böyle bir huzursuzluğun gerçekleştiğini inkâr etmek olduğunda, hükmün bize huzurun bozulduğuna dair bilgi verdiğini söyleyebilir miyiz? Kararın bize bilgi verdiği şey, huzurun bozulmadığıdır, bu bir amaçtır.

Bu ayrımın geçerliliğinin yanı sıra yararlılığına da ciddi bir şekilde itiraz edilmeyeceğini düşünüyorum. Değer yargısı için de geçerli midir?²³

Bence burada da benzer bir ayrımın yapılması gerektiği açıktır. Her özsel değer yargısının indirgenebileceği biçimi ele alalım. A kendi hesabına

* Metince Almanca "Sollen" kelimesiyle ifade edilmiştir. (ç.n)

²³ Bu tartışma boyunca ayırt edici bir değer yargısı olduğu varsayılmıştır. Bu görüşe yönelik itirazlar bir sonraki makede ele alınacaktır.

olmalıdır ya da A olması gerektiği gibidir. Böyle bir yargı bana ne hakkında bilgi verir? A nesnesi hakkında mı? Kesinlikle hayır, çünkü birçok durumda en azından yargının kendisinde nesnenin bilinmediği ima edilir. Mükemmel mutluluğun bir iyi olduğunu ya da olması gerektiğini söylersem, yalnızca nesne bilinmemekle kalmaz, aynı zamanda bunun mümkün olup olmadığı da bilinmez. Belki de o zaman yargı bana bazı nesnelerin bir niteliğinin, gereklilik niteliğinin bilgisini verir. Ancak gereklilik bir nitelik olarak düşünlüğünde ortaya çıkan çelişkileri daha önce görmüştük. Daha da önemlisi, bana bir “ne”nin değil, bir “o”nun, nesnenin varlık ve yoklukla olan benzersiz ilişkisinin bilgisini verdiğinin kabul edilmesidir.

O halde, ben, yargısal olduğunda ve bize hiçbir bilgi vermediğinden dolayı değer yargısı bize varlığın ya da yokluğunun bilgisini verir diyemez miyim? Yüklemin mevcudiyeti değer yargısının gösterdiği bir amacın çeşitli yollarla gösterilmesi veya kavranmasında ortaya çıkar. Bu Meinong’un değerli olanlar amaçlardır, nesnelere değil derken durduğu pozisyonudur. Ben nesneyi arzulamasam da onun varlığı ya da yokluğu bir gerçektir. Ben nesneye değer biçmem ama o nesnenin varlığı ya da yokluğu da gerçektir. Croce, bu değer yargısı kavramını eleştirirken, “sözde değer yargılarında varoluşsal bir yargının varsayıldığı şüphe götürmez, ancak koşulu koşullananla karıştırmamak gerekir” der. Şimdi, değer yargısında varlık ve yokluk bilgisi ima ediliyor olabilir, ancak yargının kendisinin bana bilgi verdiği şeyin bu olmadığı kesindir. Croce ile koşulu koşullanmış olanla karıştırmamamız gerektiği konusunda hemfikirim. Aslında demek istediğim şudur: varlık ve yoklukla “olması gereken” (“özel değer”in eşdeğeri) ilişkisi olmaksızın değer gerçekten de anlaşılabilir, ancak bir nesnenin olması gerektiğini ya da olması gerektiği gibi olduğunu bilmek için nesnenin olup olmadığını bilmek gerekli değildir. Özel değer kavranması, nesnenin varlığının ya da yokluğunun kavranmasından bağımsızdır.

Açıklamama izin verin. Bir nesne ister gerçekten var olsun ister olmasın, pekâlâ onun olması gerektiğini ya da olması gerektiği gibi olduğunu söyleyebilirim. Burada sadece değeri bir nitelik olarak düşünürsek totoloji ya da çelişki vardır. Olmuş şeyler için, arzu ve dilek boşuna olsa da olmamaları gerektiğini söyleyebiliriz. Olmayan nesnelere için, var olup olmayacakları henüz bilinmese bile, olmaları ya da olmamaları gerektiğini söylemek anlamsız değildir. Ancak daha da ileri gidebiliriz. Özel değer, var olup olmayacakları bilinmeyen nesnelere için de eşit derecede geçerli olduğunu düşünüyorum. Mükemmel mutluluğun ya da mükemmel adaletin mümkün olup olmadığı bilinmediğinde, bunların olması gerektiğini bilebiliriz. Ayrıca bir nesnenin varlığının bile değeri için gerekli olmadığına inanma eğilimindedim, ancak bu noktayı tartışmanın sonraki bir bölümüne bırakacağım.

O halde değer yargısı bana varlık ya da yokluk hakkında değil, tamamen farklı bir şey hakkında, bir nesnenin olması ya da olmaması gerektiği

hakkında bilgi verir. Bundan çıkarılacak sonuç açıktır. Değerin yargısal olduğunu, bana bir şeyin bilgisini verdiğini her zaman hatırlayarak ve ikinci olarak ne nesnenin özneye bir ilişkisi ne de nesnenin bir niteliği olduğunu hatırlayarak, onun eşsiz ve bağımsız bir amaç olduğu sonucuna varmaya zorlanmış görünüyoruz. Değer bir amacı varsaymaz, ama bir amaçtır. Bu iki ifade arasındaki fark çok önemlidir.

V

Bu biraz teknik argüman, belki de gereğinden fazla uzatılmıştır, ancak sadece şu anki konumuz için değil, daha sonraki pozisyonlar üzerindeki etkileri nedeniyle de gerekli görünmektedir. Bununla birlikte, eğer argüman sağlamsa, sonuçları büyük önem taşımaktadır. Değerin gerçeklikle ilişkisini belirlemeye yönelik tüm girişimler ya eşsiz bir nitelik ya da bir ilişki olarak, varlığın bir belirlenimi olarak değerın bazı tanımlarıyla başlar. Bu kavramlar sağlam değilse, bunlara dayanan teorilerin de çökmesi gerekir. Öte yandan, eğer değer, varlık ile varlık-olmayan arasında yer alan, ancak kendisi bir varlık biçimi olmayan, tamamen eşsiz ve indirgenemez bir nesnellik biçimiye, değerın gerçeklikle ilişkisi sorunu yeni bir biçim alır.


Bu ilişkinin ne olduğu henüz belirlenmemiştir. Burada önemli olan sonuç, değerın bir varlık biçimi olmadığıdır. Değerın saf, hiçbir varlık unsuru içermeyen eşsiz bir nesnellik biçimi olduğu anlayışına sıkı sıkıya tutunmak elbette son derece zordur. Bu bizim sıradan düşünme biçimlerimize aykırıdır. Gerçekliği değer alanına yükseltmeden katlanılmaz bulduğumuz gibi, değeri de bir varlık biçimine indirgemedi düşünmeyi aynı derecede zor buluruz. Bu düşünce tarzından, çalışmamızın başlangıç noktasını oluşturan ve müteakip incelemelerimizde bizi meşgul edecek olan tüm karışıklıklar ortaya çıkmaktadır.

Bu eşsiz amaca bir isim vermek, onu bir varlık biçimine indirgemek için pek çok girişimde bulunulmuştur. Marbe değerden “zorunlu varoluş” olarak söz ederken, Cohen onu benzersiz bir varoluş biçimi, “irade için varoluş” olarak tanımlar. Nihayetinde bir amaç olarak değerın doğasının hakkını vermeye ve aynı zamanda ortadan kaldırılamayan duygusal bir özneye ilişkisini tanımaya yönelik bu girişimlerde, hala çözülmeyi bekleyen bazı sorunlara işaret edilmektedir. Ancak en azından şu söylenebilir; değerın ne varlığın bir belirlenimi ne de varlığın bir biçimi olduğu sonucuna sıkı sıkıya bağlı kalmalıyız. Bir özne için varoluş, irade için varoluş, “sözde varoluş” olarak kalır. Değer duygusu vardır, değer ile duygusal özne arasındaki ilişki vardır, ancak değerın kendisi, eğer bir terim kullanmamız gerekiyorsa, yalnızca “geçerlidir”. Öte yandan, değerın nesnellliğini aşırı-bireysel bir özneye ya da iradeye başvurarak yorumlamak da aynı derecede ölümcül görünmektedir. O halde ilişkisel tanımın zorluklarına geri dönüyoruz. Rickert, Münsterberg’in değeri birey-üstü bir iradeden çıkarırken “psikolojizmden”


tamamen kaçamadığından yakını ve bence bu iddia yerindedir. Ancak bu eleştirinin kendi pozisyonunu da etkilemediği kesin değildir. Çünkü birey-üstü yükümlülük ya yuvarlak kareler gibi bir terimdir ya da var olan bir benlik ile bir nesne arasındaki bir ilişkidir. Yükümlülük ilişkisini yalnızca birey-üstü olarak adlandırarak varoluş alanından çıkaramazsınız ya da yalnızca ona aşkın adını ekleyerek psikolojiyi aşamazsınız. Açıkçası değeri, herhangi bir biçimde varlığa indirgenemeyen eşsiz bir amaç olarak tanımak daha iyi görünmektedir. Varlık ve gerçekliğin nasıl ilişkili olduğu bizim hala çözmeye çalıştığımız bir problemdir.

KAYNAKÇA

- Croce, Benedetto. "Über die sogenannten Werturteile", *Logos* 1 (1911), 71-82.
- Dewey, John. "The Problem of Values". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 10/10 (1913), 268-269
- Fisher, Donald W. "The Problem of Value Judgment". *The Philocophical Rewiev* 22/6 (1913), 623-638.
- Hartmann, Eduard von. *System der Philosophie im Grundriss: Grundriss der Axiologie*. Bad Sachsa: Hermann Haacke, 1908.
- Lüdemann, Hermann. *Das Erkennen und die Werturteile*. Leibzig: Heinsius, 1910.
- Meinong, Alexius. "Für die Pscylogie und gegen den Psychologismus in der allgemeinen Werttheorie". *Logos* 3 (1912), 1-14
- Perry, Ralph Barton. "The Definition of Value". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 11/5 (1914), 141-162.
- Rickert, Heinrich. "Zwei wege der Erkenntnisstheorie". *Kantstudien* 14/1-3 (1909), 169-228.
- Sheldon, William H. "An Empirical Definition of Value". *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods* 11/5 (1914), 113-124.
- Somlo, Felix. "Das Wertproblem". *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 145 (1912), 129-158.
- Somlo, Felix. "Das Wertproblem". *Zeitschrift für Philosophie und Philosophische Kritik* 146 (1912), 64-100.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.




 **Yazar(lar) / Author(s):** Nuri Çiçek.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

ENDÜLÜS HADİŞÇİLİĞİ VE İBN ABDİLBER, YUSUF ACAR


Andalusian Hadithism and Ibn Abdilber, Yusuf Acar


Ali Rıza KARA


Arş. Gör. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı, Burdur, Türkiye  [ror.org/04xk0dc21](https://orcid.org/04xk0dc21)
Assist. Prof. Dr., Burdur Mehmet Akif Ersoy University Faculty of Theology Department of Basic Islamic Sciences Department of Hadith, Burdur, Türkiye
 arkara@mehmetakif.edu.tr  <https://orcid.org/0000-0002-4465-1177>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received: 26.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 09.11.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

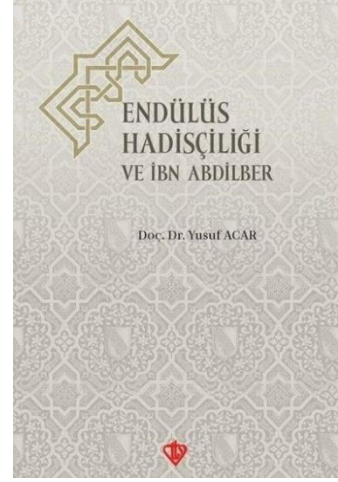
 **Atıf / Cite as:** Kara, Ali Rıza. "Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber, Yusuf Acar". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 605-609. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405412>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

ENDÜLÜS HADİŞÇİLİĞİ VE İBN ABDİLBER, YUSUF ACAR*

Endülüs yaklaşık sekiz asır boyunca İslam medeniyetinin hüküm sürdüğü bir coğrafya olmuştur. Bu süre zarfında Endülüs'te Batı'nın aydınlanmasına da katkı sağlayacak gerek fen gerekse İslam ilimleri alanlarında birçok eser yazılmıştır. Konu hadis ilmi özelinde ele alınacak olursa bu coğrafyanın hadis şerhlerinde de öncü bir rol üstlendiğini söylenebilir. Zira bazı hadis kitaplarının şerhleri ilk olarak burada başlamış sonrasında ise gelişim göstererek devam etmiştir. Endülüs, hadis şerhlerinde öncü bir rol almasının yanı sıra diğer coğrafyalardaki hadis şerhlerinin kaynakları arasında da yer almıştır.¹



Endülüs hadis şerhçiliği söz konusu olunca ilk akla gelen isimlerden biri, İbn Abdilber'dir (ö. 463/1071). İbn Abdilber, kaleme aldığı *et-Temhîd* ve *el-İstizkâr* şerhlerinin *Muvatta'* üzerine yazılan en geniş şerh eserlerinin olmasının yanında kendinden sonraki birçok şerhe de kaynaklık etmiştir.² Bundan dolayı İbn Abdilber'in hadisçiliği müstakil olarak çalışılması gereken bir konudur. Tanıtım ve değerlendirmesini yapacağımız bu kitap, ismi ne uygun olarak Endülüs'deki hadis faaliyetlerinin tarihî seyrini ve İbn Abdilber'in hadisçiliğini konu edinmektedir. Emek mahsulü olan bu eser, giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşmakta olup yazarın doktora sonrasında kaleme aldığı bir çalışmadır. Ülkemizde doktora seviyesinde İbn Abdilber üzerine bir çalışmanın olmaması yazarı bu çalışmaya sevk eden başlıca amil olmuştur. Yazar, bu eksikliğe dikkat çektikten sonra İbn Abdilber üzerine hem ülkemizde yapılan yüksek lisans çalışmalarının hem de yut dışındaki doktora seviyesindeki çalışmaların bir listesini yapmıştır.

Acar, giriş kısmında Hadis usûlünün İbnü's-Salâh'la (ö. 643/1245) birlikte indirgemeci bir yapıya dönüşerek ashâbü'l-hadis dolayısıyla da Şafî-Eş'ârî düşünceyi temsil ettiğini, Mâlikî ve Hanefî hadis anlayışının yeterince hadis ilimlerine yansıtılmadığını ifade etmiştir (s. 2). Acar, İbnü's-Salâh'ın akademik bir kaygıdan ziyade içerisinde bulunduğu kriz döneminin kendisini buna sevk ettiğine de dikkat çekmiştir (s. 3-4). İbnü's-Salâh'ın eserini oluştururken Râmhürmüzî (ö. 360/971), Hâkim (ö. 405/1014) ve Hatîb'den (ö. 463/1071) istifade ettiğini belirten müellif, bu isimler dışında onun

* Yusuf Acar, *Endülüs Hadîşçiliği ve İbn Abdilber* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2020).

¹ Konu hakkında bilgi için bk. Ali Rıza Kara, *Endülüs Hadis Şerhçiliği (Hicrî III-VI. Asırlar)* (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 210-214.

² Kara, *Endülüs Hadis Şerhçiliği*, 190-197.

Beyhakî (ö. 458/1066), İbn Abdilber ve Kâdî İyâz'dan (ö. 544/1149) yararlandığını da vurgulamıştır (s. 5). Müellif, İbnü's-Salâh'ın kaynakları arasında yer almasının yanında Hatîb ile çağdaş olması ayrıca Batı İslam coğrafyasında bulunması ve zaman zaman kadılık yapması sebebiyle İbn Abdilber üzerinde yoğunlaşılması gerektiğini salık vermiştir (s. 5-6). Dolayısıyla giriş kısmında İbnü's-Salâh'la beraber tek tipleşen hadis usûlü anlayışının bulunduğu belirtilmiş bu anlayışın kaynaklarından olan İbn Abdilber üzerinde de ayrıca durulması gerektiği ifade edilmiştir. Şu belirtilebilir ki; yazar girişteki bu açıklamaları doğrultusunda bazı hadis usûlü meselelerinde İbn Abdilber ve İbnü's-Salâh arasında kıyaslama yapmıştır. Ancak bunun sınırlı sayıda olduğunu ifade edilebilir. Dolayısıyla girişte önemine dikkat çekilen bu durumun çalışmada daha geniş ve derinlikli ele alınması beklenirdi.

Çalışmanın Birinci Bölümünde yazarın Endülüs'teki hadis tarihini genel bir biçimde ele aldığı söylenebilir. Buna göre Acar, hadis ve hadisle ilgili kitapların Endülüs'e ilk kiminle ve ne zaman ulaştığına yer vermiş daha sonrasında da bu eserler üzerinde hangi çalışmaların yapıldığını ele almıştır. Acar, Endülüs'ün hadisle tanışmasının Doğu'da tasnif edilen eserlerin buraya taşınması sayesinde gerçekleştiğini ve burada hadis tedvin ve tasnif faaliyetlerinin sınırlı sayıda olduğunu ifade etmiştir. Burada dikkat çekilen hususlara değinmek gerekirse müellif, ilk zamanlarda Endülüs'te *Muvatta'* ile sınırlı bir Mâlikîliğin olduğunu İbn Habib (ö. 238/583) ile birlikte *Muvatta'*daki görüşlerin hadislerle desteklenmeye başladığını, Bakî b. Mahled (ö. 276/889) ve İbn Vaddah'ın (ö. 287/900) Doğu'ya yaptıkları rihleler neticesinde ise Endülüs'te hadis rivayetlerinin daha da yaygınlaştığını ifade etmiştir. Yine yazar burada hicrî dördüncü ve beşinci asırdan sonra hadis alanına dair önemli eserlerin kaleme alındığını belirterek, bu çalışmalarda katkısı olan âlimlere de dikkat çekmiştir.

Müellif, kitabın İkinci Bölümünü İbn Abdilber'in hayatı, tahsili ve eserlerine ayırarak bu konuları detaylıca ele almıştır. Bu bağlamda Acar, İbn Abdilber'in hem hocalarını hem de eserlerini geniş bir listede yer vererek tanıtmıştır. Ayrıca Acar, İbn Abdilber'in Endülüs içerisinde birçok yer değiştirse de bölgeden dışarı çıkmadığını ve mülükü't-tavâif asrında yaşadığını ifade etmiştir. Acar, bu bölümün alt başlıklarında İbn Abdilber'in itikâdî ve fikhî tutumuna da yer vermiştir. Yazar, Abdilber'in eserlerinden alıntılarla itikâdî meselelerde onun selefının tutumunu benimsediğini ve konuyla ilgili nasları te'vilden kaçındığını ifade etmiştir. Müellif, İbn Abdilber'in fikhî tutumu konusunda ise bazı tabakât kitaplarında onun önceleri zâhirî mezhebine mensup olduğuna dair bilgiyi kabul etmemiş ve onu Malikîlik içerisindeki ehl-i hadis ekolüne daha yakın görmüştür. Ayrıca yazar, İbn Abdilber'in kendine ait görüşleri ortaya koymasından hareketle onun fıkhta müçtehit seviyesinde olduğu kanaatinde dir.

Yazar, "İbn Abdilber'in Hadis ve Sünnet Anlayışı" başlıklı Üçüncü Bö-

lûme de geniş yer ayırarak burada İbn Abdilber'in hadis, sünnet, hadis usûlü konusundaki görüşleri ve hadis şerhçiliği hakkında bilgi vermiştir. Acar'a göre İbn Abdilber, hadis ve sünnetin aynı anlama gelmediğini savunmaktadır. Acar, onun bu görüşünü satır arası okumalardan yola çıkarak ortaya koymaktadır. İbnü's-Salâh'ın hadis usûlü konularında sıkça İbn Abdilber'e atıf yapmasını önemli gören yazar, ayrı bir başlık altında onun konuyla ilgili görüşlerinin ele alınması gerektiğini belirtmiştir. Müellif bu meseledeki başlıkları, *et-Temhîd*'in girişindeki hadis usûlü ve eser içerisinde değinilen konulardan hareketle belirlemiştir. Acar, İbn Abdilber'in hadis usûlüyle ilgili görüşlerini açıklarken yer yer mukayese yaparak onun diğer âlimlerden farklı olan açıklamalarını ortaya koymaya çalışmıştır. Örneğin müellif, Hâkim'in müsned hadisi "sened bakımından sıhhat şartlarını taşıyan merfû" şeklinde açıkladığını, Hatîb ve İbnü's-Salâh'ın da bu yönde açıklama yaptığını kaydetmiş, İbn Abdilber'in ise müsned hadisi "ister muttasıl ister munkatı' olsun senedi Hz. Peygamber'e ulaşan rivâyet" için kullandığını ifade etmiştir (s. 262). Acar, bu başlıktan sonra İbn Abdilber'in hadis şerhçiliğini ele almıştır. Acar, İbn Abdilber'in şerhçiliğinin ayrı bir çalışma konusu olduğunun farkında olmakla birlikte bazı örnekler üzerinden onun şerhçiliğine yer vermiştir. Kanaatimizce müellif İkinci Bölümdeki "İtikadî ve Fikhî Tutumu" ile yine bu bölümdeki "Cerh ve Ta'dîl" ve "Teâruzu Giderilmesi", adlı alt başlıkları bu başlık altına alsaydı İbn Abdilber'in şerhçiliği daha sistematik halde sunulmuş olurdu. Zira mezkûr alt başlıklardaki örneklerde genelde *el-İstizkâr* ve *et-Temhîd*'den nakledilmiştir.

Üçüncü Bölümün son alt başlığı, İbn Abdilber'in "Sahîhayn'a Yaklaşımı"dır. Başlık, İbn Abdilber'de Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'lerinin ayrı bir yeri olduğu düşüncesini ihsas ettirmektir. Fakat müellif, İbn Abdilber'in *Sahîhayn*'a ayrı bir önem atfettiğine dair bir kanıtın bulunmadığını zikretmiştir. Yazar, İbn Abdilber'in Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerine yaklaşımının onun *el-Ecvibe an Mesâil'l-mustağrebe* adlı eserinden değerlendirilebileceğini ifade etmiştir. Yazarın da belirttiği üzere adı geçen eser, İbn Abdilber tarafından Buhârî'nin *Sahîh*'indeki anlaşılması zor olan hadisler hakkında kendisinden açıklama istenmesine binaen kaleme alınmıştır. Müellif de bu noktada eserdeki bazı örneklerle yer vermekle yetinmiştir. Dolayısıyla İbn Abdilber'in *Sahîhayn*'a yaklaşımının bu eser üzerinden ifade edilemediği söylenebilir.

Yazarın çalışmanın sonunda geniş bir kaynakça listesi sunmasından hareketle konuyla alakalı gerek Türkçe gerekse Arapça birçok kitaptan yararlandığı ifade edilebilir. Çalışmanın üslubu sade ve anlaşılır olmakla birlikte kimi zaman anlamayı zorlaştıran uzun cümleler bulunmaktadır (s. 41, 69, 320-321). Ayrıca müellif kimi yerlerde bazı hadislerle terkip kullanarak atıf yapmıştır (s. 264, 280). Ancak dipnotta bu hadisler açıklansaydı okuyucular için faydalı olabilirdi. Yazar, ilk iki bölümün sonunda bölüm değeri-


dirmesine yer verdiği halde üçüncü bölümde bu yöntemini terk etmiştir. İbn Abdilber'in hadisçiliğini tahlil etme hususunda bazı yerlerde onun ifadeleri doğrudan nakledilmiştir. Müellif, bu yerlerde takibin daha kolay olması için doğrudan nakilleri, metin içinde ayırt edilecek bir şekilde göstermesi daha iyi olabilirdi. Son olarak çalışmadan istifadeyi artırma adına dizin de eklenebilirdi.

Çalışma, Endülüs'te hadis faaliyetlerinin nasıl başlayıp gelişme gösterdiğine dair bilgi sunması açısından istifade edilebilir. Ayrıca eser, hadis alanına önemli katkılar sağlayan İbn Abdilber'in görüş ve düşüncelerini öğrenmede de yardımcı olmaktadır.


KAYNAKÇA

Acar, Yusuf. *Endülüs Hadisçiliği ve İbn Abdilber*. Ankara: TDV Yay., 2020.

Kara, Ali Rıza. *Endülüs Hadis Şerhçiliği (Hicrî III-VI. Asırlar)*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2023.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Rıza Kara.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.

MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU, OSMAN BODUR


Interpretation of Mutashabih Hadiths, Osman Bodur


Ali COŞKUN


Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Bölümü, Konya, Türkiye  [ror.org/045hgzm75](https://orcid.org/045hgzm75)
Graduate Student, Selçuk University Institute of Social Sciences Department of Basic Islamic Sciences, Konya, Türkiye
 alicoskun8695@gmail.com  <https://orcid.org/0000-0002-6588-0147>

Makale Bilgisi / Article Information:

Makale Türü / Article Type: Kitap Tanıtımı / Book Review
Geliş Tarihi / Received: 30.10.2023
Kabul Tarihi / Accepted: 28.11.2023
Yayın Tarihi / Published: 15.12.2023

 **Atıf / Cite as:** Coşkun, Ali. "Müteşâbih Hadislerin Yorumu, Osman Bodur". *Mütefekkir* 10/20 (2023), 611-616. <https://doi.org/10.30523/mutefekkir.1405414>

 **Telif / Copyright:** Published by Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi / Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, 68100, Aksaray, Turkey. Tüm Hakları saklıdır / All rights reserved.

 **İntihal / Plagiarism:** Bu çalışma hakem değerlendirmesinden geçmiş, bir intihal yazılımı ile taranmıştır. İntihal yapılmadığı tespit edilmiştir. This article has gone through a peer review process and scanned via a plagiarism software. No plagiarism has been detected.

MÜTEŞÂBİH HADİSLERİN YORUMU, OSMAN BODUR*

İslam'ın iki asıl kaynağını teşkil eden Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadisleri asırlardan beri Müslümanların gündeminde olmuştur. İslam âlimleri de bu iki kaynağın anlaşılması için pek çok ilmi çalışmada bulunmuştur.

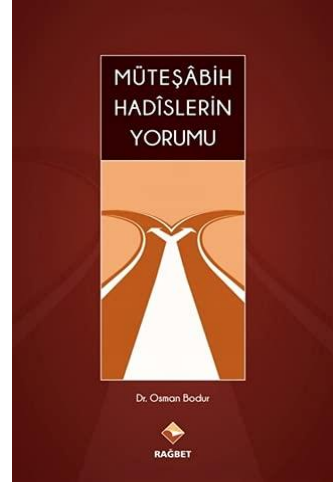
İlahi hitabın anlaşılması noktasında yürütülen çalışmalardan biri de Muhkem ve Müteşâbih ifadelerin yorumlanması olmuştur. Bu kavramlar tefsir ilminde de önemli bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır. Akılla idrak edilebilen, manası açık bir şekilde anlaşılabilen âyetler muhkem; birden fazla manaya ihtimali bulunan âyetler ise müteşâbih olarak adlandırılmıştır. Müteşâbih âyetlerin anlaşılması için te'vîl ya da yoruma ihtiyaç duyulduğu gibi, Hz. Peygamber'in (a.s.) hadislerinin de bir kısmının müteşâbih olup açıklanmaya ihtiyaç duyduğu şüphesizdir.

Osman Bodur tarafından kaleme alınan "Müteşâbih Hadislerin Yorumu" kitabı; önsöz, giriş, dört bölüm, sonuç, kaynakça ve indeksten oluşmaktadır. Eser hadislerde yer alan müteşâbih lafızların yorumuyla ilgili hazırlanmış bir doktora çalışmasından kitaplaştırılmıştır.

Yazar, giriş bölümünde Müteşâbih hadislerle ilgili müstakil olarak eser yazan İbn Fûrek'in "Müşkilü'l-hadîs ve Beyânüh" isimli eserinin, araştırmanın başlıca kaynağı olacağını ifade etmiştir (s. 20). Müellif kaleme aldığı bu eserle birlikte tarih sürecinde müteşâbih hadislerin nasıl yorumlandığını, anlaşılmasında etkili olan unsurların neler olduğunu ve müteşâbih hadisleri yorumlarken dikkat edilmesi gereken ilkelerin neler olduğunu tespit etmeye çalıştığını ifade etmektedir (s. 21).

Birinci bölüme; müteşâbih ve müteşâbihle ilgili kavramların tanımı ile başlanmıştır. Yazar, Müteşâbih kavramı ile ilgili tanımlama yaparken önemli hadis otoritelerinden olan Tahâvî'nin şu sözüyle konuya dikkatleri çekmiştir: "Hadislerinde tıpkı Kur'an-ı Kerim'de olduğu gibi müteşâbih kısımları vardır ve bunlar muhkem olanlara ircâ edilerek anlaşılması gerekir." Tahâvî'den sonra İbn Fûrek de bu noktaya dikkatleri çekmiş ve müteşâbih hadislerin nasıl yorumlanması gerektiği ile ilgili usûl ve metod geliştirerek bu konuyla ilgili müstakil bir eser yazmıştır (s. 33).

Kavramların ele alınmasının ardından yazar, müteşâbih hadislerin yorumuyla ilgili eserler başlığıyla konu ile ilgili yapılan çalışmaları zikretmiş-



* Osman Bodur, *Müteşâbih Hadislerin Yorumu* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

tir. Eserler çalışmanın ana kaynağı olan İbn Fûrek esas alınarak ‘İbn Fûrek Öncesi Eserler’ ve ‘İbn Fûrek Sonrası Eserler’ şeklinde gruplandırılmaya tabii tutulmuştur (s. 42). Yazarın eserleri tanıtırken bu ayrıma gitmesi müteşâbih rivayetlerin yorumunda önceki ve sonraki dönemlerin yaklaşımlarını görmek açısından yerinde olmuştur.

Birinci bölümde temas edilen noktalar ile konuyla ilgili genel bir çerçeve oluşturulmuştur. Okuyucuya müteşâbih ile ilgili kavramların tanımı yapılmış ve müteşâbih hadislerin yorumuyla ilgili eserler tanıtılmıştır.

İkinci bölümde müteşâbih hadislerin anlaşılmasına etki eden temel unsurlar ve genel yaklaşımlar ele alınmıştır. Müteşâbih hadislere etki eden temel unsurlar metin, muhatap ve dil olmak üzere üç ana başlıkta incelenmiştir (s. 79).

Müteşâbih hadislere etki eden unsurların ilki olan muhatap başlığında yazar, ilk olarak ifadelerin teşbih ve tescimi çağrıştırmaya noktasına değinmiştir. Yazar, teşbih ve tescim içeren rivayetlerin karşımıza problem olarak geldiğini ancak hemen tenkit etmeyip dilsel argümanlar eşliğinde te’vîl edilmesi gerektiğini söylemektedir (s. 83).

Metin ile ilgili dikkat çeken ikinci husus ise zahiren naslara aykırı gibi gözüken ifadelerin yer almasıdır. Bu hususta Allah’ın ahirette görüleceği konusundaki rivayetler büyük tartışma konusu olmuştur. Mu’tezile âlimleri “Beni asla göremezsin” (el-A’raf 7/143) âyetine dayanarak bu rivayetleri inkâr etme yoluna gitmişlerdir (s. 84). Ancak âyetin sebebi nüzulü ve Allah’ın ahirette görüleceğini işaret eden başka âyetlere baktığımızda bu tür rivayetleri inkâr etme yoluna gitmek yanlış olacaktır. Bu tür rivayetlerin belirlenen kriterlere bağlı kalınarak te’vîl edilmesi daha isabetli olacaktır.

Yazar, metin ile ilgili son olarak akla ve tecrübeye uygunluk başlığıyla rivayetlerin bazen akla aykırı gibi gözüktüğünü ifade etmiştir. Mu’tezile âlimleri “Akıl ile nakil tearuz ettiği zaman akıl takdim olunur” prensibinden hareketle bu tür akla aykırı gibi gözüken rivayetleri reddetme yoluna gitmişlerdir (s. 86). Ancak akıl ile naklin görünüşte zıtlık içermesi olabilecek bir durumdur. Bizim akıl ile nakil arasında bir denge kurup nasları ona göre te’vîl etmemiz gerekmektedir. Metin ile ilgili unsurlar nedeniyle rivayetler ilk bakışta akla aykırı gelebilmektedir. Ancak yazarında değindiği gibi bilgi eksikliğinden kaynaklı rivayetleri reddetme yoluna gidilmemelidir.

Muhatap ile ilgili unsurlar ise dil zevkinin yitirilmesi, bilgi eksikliği ve ideolojik yaklaşım maddeleriyle ele alınmıştır. Hz. Peygamber döneminde sahabenin nasları fehim kabiliyeti ile sonraki dönemlerdeki insanların anlama kabiliyeti değişmiştir. Dil ile ilgili yozlaşmanın neticesinde müteşâbih ifadeler problem haline gelmeye başlamıştır. Örneğin “Rüzgâra sövmeyin, çünkü o, Rahmanın nefesindedir.” Rivayeti sahabe döneminde anlaşılmasına rağmen daha sonraki dönemlerde müteşâbih olarak karşımıza çıkmak-

tadır. Mu'tezile âlimleri "Rahmanın nefesi" ifadesini dilin inceliklerine dikkat etmeden yoruma tabii tutarak bu hadisi kabule yanaşmamıştır. Hâlbuki yazar, hadiste geçen ifadenin "Rahmanın ferahlığı ve bereketi" şeklinde yorumlanmasının mümkün olduğunu ifade etmektedir (s. 95-96).

Bodur, Müteşâbih hadisleri yorumlarken âlimlerimizin farklı yaklaşımlar sergilediğini de ifade etmektedir. Bu yaklaşımları selevin yaklaşımı, lafızcı yaklaşım, akılcı yaklaşım ve te'vîlci yaklaşım olarak dört başlıkta incelemiştir (s. 111).

Müellif, Selev dediğimiz dönem olan hicri ilk üç asırda müteşâbih rivayetlere yaklaşımın nasları geldiği gibi kabul etmek olduğunu aktarmıştır. Selev âlimlerinin müteşâbih ifadeler karşısında te'vîl yolundan ziyade tavakkuf ve tefviz metotlarını kullandığını zikretmiştir. Lafızcı yaklaşım içerisinde olanların müteşâbih rivayetler karşısında teşbih ve tescime giden grup olduğunu vurgulamıştır. Ayrıca akla vurgu yapan grupların Cehmiyye ve Mu'tezile olarak tespit edildiğini ifade etmiştir (s.122-126).

Halef dönemi âlimlerin ise müteşâbih rivayetler karşısında te'vîl metodu kullandığını aktaran yazar, özellikle İbn Fûrek ve sonraki Ehl-i Sünnet âlimlerinin teşbihe gitmemek için te'vîl yöntemini kullanmanın kaçınılmaz olduğunu ifade ettiklerini belirtmiştir (s. 134).

Yazar, ikinci bölümde müteşâbih hadislerin anlaşılmasına etki eden unsurları ve genel yaklaşımları açıkladıktan sonra üçüncü bölümde bu rivayetleri yorumlarken bazı temel ilkelerin belirlenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Müellif, Te'vîl yapılırken yanlış manalara kapı açmamak ve herkesin bu alanda kendi düşüncesine göre yorum yapmaması için bazı ilkeler tespit etmiştir. İbn Fûrek'in eseri başta olmak üzere diğer kaynak eserlerden tespit ettiği ilkeleri şu şekilde sıralamıştır: Tenzih İlkesi, Dile Uygunluk İlkesi, Naslara Uygunluk İlkesi, İhtiyat İlkesi, Dinin Temel Prensiplerine Uygunluk İlkesi ve Anlamlılık/Faide İlkesi (s. 142).

İbn Fûrek eserine aldığı hadislerin izahında tenzih ilkesine özellikle dikkat etmiş ve bir hadise getirilen yorumun Allah'ın zatına ve sıfatlarına zıt anlam taşımaması gerektiğini ifade etmiştir. Yazarın da ifade ettiği gibi tenzih ilkesi, teşbih ve tescime düşmeden rivayetleri te'vîl etmenin genel adı olmaktadır (s. 147).

Müteşâbih rivayetleri yorumlarken dile uygunluk ilkesi önemli görülen bir diğer prensip olmuştur. Çünkü dil kuralları genel olarak objektif bir özellik barındırmaktadır. Bu objektiflik sayesinde te'vîl yapılırken gelişigüzel yorum yapılmasının önü alınmış olur (s. 153). Hz. Peygamber de Arap toplumuna hitap ederken dilin bütün inceliklerine vakıf olması sayesinde insanlarda etki bırakmıştır.

Müteşâbih rivayetleri te'vîl ederken dikkat edilmesi gereken diğer husus ise naslara ve dinin temel prensiplerine uygun olmasıdır. Yazar bu du-

rumu “Te’vîl, Kur’an ve Sünnet’in muhkemâtı ile bütünlük arz etmesi gerekmektedir” şeklinde özetlemiştir (s. 159).

Müteşâbih rivayetlerin yorumunda dikkat edilmesi gereken bir diğer ilke ihtiyat ilkesidir. Yazar, rivayetler te’vîl edilirken verilen mânanın kesin bir yargı olmadığı ifade edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ve yazar incelediği eserlerde “Muhtemeldir ki...”, “şu ihtimale göre...” gibi lafızlarla te’vîl edilen rivayetlere ihtiyatla yaklaşıldığını aktarmıştır (s. 178).

Yazar üçüncü bölümde İbn Fûrek’in eseri başta olmak üzere eserlerden belirlenen temel ilkeleri açıklamıştır. Okuyucuya bu tür rivâyetlerin gelişigüzel yorumlanmadığını, belli ilkelere göre te’vîl işleminin yapıldığını açık ve anlaşılır bir tarzda sunmuştur.

Dördüncü bölüm olan kitabın son bölümünde ise yazar, müteşâbih hadislerin yorumuna yer veren kaynaklardan hareket ederek örneklere yer vermiştir. Bu örnekleri aktarırken lâfzî, mecâzî ve edebî örnekler şeklinde üçlü ayrıma tabi tutmuştur (s. 199).


Müteşâbih lafızları, kelime veya cümleler üzerinden yorumlama örneklerini “lafzî yorum” başlığı ile ele alan yazar; haziflerin tespitinin yorumlara etkisi, edatların farklılıklarının tespiti, harf-i cerlerin anlam farklılıklarının tespiti, marife ve nekrenin manaya etkisi gibi hususlara maddeler halinde örnekler vermiştir (s. 199).

Dildeki mecâzî kullanımlara dikkat edilmeden yapılan yorumlamalar nedeniyle farklı firkalar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda yazar, “Mecâzî Yorum” başlığı ile müteşâbih rivayetlerin te’vîli ile ilgili örneklere yer vermiştir. Müellif, Mecâzî yorum yapılırken ele alınan başlıca sanatların istiâre, mecaz-ı mürsel, mecaz-ı aklî ve kinaye olduğunu aktarmıştır (s. 231-233).


Müteşâbih rivayetlerin yorumlanması ile ilgili edebi yorum örnekleri de önemli bir yere haizdir. Edebi ifadeler ile Hz. Peygamber muhatabının konuyu daha kolay idrak etmesini sağlamış ve anlatımı kolaylaştırmıştır. Yazar da “Edebi yorum” başlığı altında temsil, teşbih, tevriye ve müşâkele sanatlarından hareketle hadislere getirilen yorumlamalara örnekler vermiştir (s. 271).

Netice olarak yazar, kitaba okuyucunun anlamasını kolaylaştırmak adına kavramların açıklanması ve çalışmada yararlanılacak eserlerin incelenmesiyle başlamıştır. Devam eden bölümde müteşâbih hadislere etki eden unsur ve yaklaşımları ele almış sonrasında ise müteşâbih hadisleri yorumlarken uyulması gereken ilkeleri tespit etmiştir. Bu bağlamda başlıklar arasında geçiş yapılırken her bölümün sonunda değerlendirmeye yer verilmiş olması okuyucunun konu bütünlüğünü kaybetmemesi açısından dikkate değer olmuştur. Dördüncü bölümde ise yazar, müteşâbih hadislerin yorumlanması ile ilgili kaynak eserlerden aldığı örneklere yer verip çalışmayı sonuçlandırmıştır.

Kitapta kullanılan dilin akademik, sade ve anlaşılır olduğunu ifade edebiliriz. Ancak rivayetlerden örnekler aktarılırken Arapça metinlerine yer verilmiş olsa mukayese açısından daha faydalı olabilirdi. Konu başlıkları, numaralandırma ve sayfa düzeni gibi teknik açıdan eserin özenle hazırlandığı ifade edilebilir. Kitap, hadis alanında müteşâbih rivâyetler üzerine yapılan özgün, akademik çalışmalardan birisi olmuştur.

 **Etik Beyan / Ethical Statement:** Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. / It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

 **Yazar(lar) / Author(s):** Ali Coşkun.

 **Finansman / Funding:** Yazar(lar), bu araştırmayı desteklemek için herhangi bir dış fon almadıklarını kabul eder(ler). / The authors acknowledge that they received no external funding in support of this research.



mütefekkir

Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi

YAYIN VE YAZIM İLKELERİ

Genel İlkeler

- Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi *Mütefekkir*, dini araştırmalar, İslam araştırmaları ve sosyal bilimler alanlarında uluslararası bilimsel, akademik ve hakemli bir dergi olup, Haziran ve Aralık aylarında yılda iki sayı yayımlanır.
- *Mütefekkir*'in tüm dillerdeki kısaltması **Mütefekkir** şeklinde verilmelidir.
- *Mütefekkir*, öncelikle dini araştırmalar olmak üzere sosyal bilimler alanında, Türkiye içinden ve dışından katkıda bulunanların özgün makale ve çeviri makaleleri yanı sıra editöre mektup, özet, kitap kritiği ile sempozyum ve konferans tanıtımlarını içerir. Bu alanlarla ilgilenen tüm araştırmacılara açık olan dergide, söz konusu alanlar dışındaki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Gönderilen tüm çalışmalar, editörler kurulunun onayından geçerek yayımlanır.
- Gönderilen yazılar, ulusal ve uluslararası geçerli bilimsel araştırma ve yayın etiği kurallarına uygun olmalıdır.
- Yayımlanan yazıların bilim, hukuk ve dil sorumluluğu yazarlarına aittir.
- Derginin yayın dili Türkçe, İngilizce ve Arapça olup diğer dillerdeki araştırmaların yayımlanmasına editörler kurulu karar verir. Dergide yayımlanmayan yazılar iade edilmez.
- Yazısı *Mütefekkir*'de yayımlanan yazar(lar), telif hakkının süresiz olarak *Mütefekkir*'e ait olduğunu kabul etmiş sayılır.
- Yazılar, mufekkir.aksaray.edu.tr internet adresindeki online makale gönderme ve takip etme sistemi aracılığıyla, e-posta adresi ve parolayla girilen kişisel sayfadan gönderildikten sonra, aynı sayfadan hakem süreci takip edilebilir.

Yayın İlkeleri

- *Mütefekkir*'de yayımlanması istenen araştırmalar bilimsel, özgün ve alana katkı yapma özelliklerine sahip olmalıdır. Gönderilen yazılar daha önce yayımlanmamış, yayımlanmak üzere başka dergiye gönderilmemiş veya yayım için kabul edilmemiş olmalıdır. Ayrıca yayımlanmış bir araştırmayla büyük oranda benzerlik gösteren yazılar da değerlendirmeye alınmaz. Herhangi bir bilimsel toplantıda sunulmuş ve yayımlanmamış olan yazılarda, toplantının adı, yeri ve tarihi dipnot olarak belirtilmelidir.

- *Mütefekkir*'e gönderilen araştırmalar, editörler tarafından genel olarak şekil ve içerik yönünden incelenerek dergide yayınlanmaya değer olup olmadığına karar verilir. Uygun araştırmalar daha sonra konunun uzmanı iki hakeme gönderilir. Hakemler bilimsel ve teknik açıdan yaptıkları objektiflik esasına dayalı değerlendirmeyi "Hakem Değerlendirme Raporu"yla editörler kuruluna bildirir. Hakemlik kurumunun ve yayın kurulunun işlevinin gerekleri yerine getirilirken kesinlikle taviz verilmez. Bu bağlamda yazardan ziyade yazının kendisine önem verilir.
- Bir araştırmanın yayımlanıp yayımlanmaması, hakemlerin belirttikleri "Yayımlanabilir", "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" ve "Yayımlanamaz" seçenekleriyle sunulan görüşleriyle karara bağlanır.
- Bir araştırmanın yayımlanabilmesi için en az iki hakemin değerlendirmesinin olumlu olması gerekir.
- İki hakem tarafından "yayımlanamaz" görüşü bildirilen yazılar yayımlanmaz.
- Bir olumlu bir olumsuz hakem değerlendirmesi durumunda üçüncü hakeme başvurulur.
- "Düzeltilmelerden sonra yayımlanabilir" seçeneği durumlarda araştırma müellifin tashihine sunulur, tashih edilmiş nüshanın yayımlanmasına editörler kurulu karar verir.
- Düzeltilmelerden sonra yeniden görmek isteyen hakemlere araştırma tekrar sunulur.
- Bireylerden ölçek, anket, mülakat ve diğer veri toplama araçları kullanılarak veri toplanması gereken makaleler/çalışmalar için Etik Kurul Kararı alınması zorunludur. Buna göre yazarın Etik Kurulu'ndan onay almış olması gereklidir. Kurul onayı makalenin ilk sayfasında kurul adı, tarih ve sayı no ile belirtilmelidir. Makalenin yöntem kısmında, veri toplama başlangıç ve bitiş tarihleri yazılmalıdır. Makale sisteme yüklenirken etik onay belgesi de ek dosya olarak yüklenmelidir.

Yazım İlkeleri

- Yazılar, Microsoft Word programında yazılarak (çeviriler orijinal metinleri ile birlikte, resim, şema ve tablolar dâhil) editöre gönderilmelidir. Yayıncıdan izin alındığını gösterir belge (izin yazısı, elektronik posta) ek dosya olarak sisteme yüklenmelidir.
- Yazının herhangi bir yerinde yazar adı, unvanı, görev yaptığı kurum ve kendisine ulaşılabilecek telefon ve e-posta adresi gibi bilgilere yer verilmemelidir. Bu bilgiler, yazılar hakem sürecinden geçtikten sonra, yazıya editör tarafından eklenecektir. Dolayısıyla yazılar sisteme girilirken, gözden geçirilip, yazara ait herhangi bir bilginin yer almadığından emin olunmalıdır. Bu husus, kör hakemlik için zorunludur.
- Gövde metinleri (kaynakça, resim, şekil, harita, vb. ekler dâhil) en fazla yirmi beş (25) sayfa, Microsoft Office Word programında 'Cambria' fontu ile metin içinde 11 punto büyüklüğünde; tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelenmiş yazılmalıdır. Sayfa kenar boşlukları; üst 2,5, sağ 2, sol 2,5 ve alt 2,5 cm olarak ayarlanmalıdır. Kâğıt boyutu; Genişlik 16,5, Yükseklik 24 cm olmalıdır. Paragraf boşlukları, Önce 3 nk, Sonra 0 nk olmalıdır. Satır başları 0,75 cm olarak ayarlanmalıdır.

- Dipnotlar, 8,5 punto ‘Cambria’, tek satır aralıklı, iki yana yaslı ve hecelemiş olmalıdır.
- Arapça metinlerin tümü metin içinde ‘Traditional Arabic’ fontu, 12 punto; dipnotlarda ise 10 punto olmalıdır.
- Makale başlıkları Türkçe ve İngilizce olarak yazılmalıdır.
- Makaleler 150-250 kelimelik Türkçe özü ve bu özün (abstract) İngilizce çevirisi, yabancı dildeki makalelerin ise Türkçe ve İngilizce özleri verilmelidir. Öz (Abstract), tek paragraf olarak düzenlenmelidir. Ayrıca öz, makalenin amacı, kapsamı, yöntemi, değerlendirme ve sonucunu yansıtmak şekilde düzenlenmiş olmalıdır.
- Beş (5) kelimelik anahtar kelimeler (Keywords), İngilizce ve Türkçe olarak verilmelidir.
- Tercüme edilen bir makalenin orijinal başlığı ve bibliyografik bilgileri, Türkçe metinde başlığın sağ üst kenarına eklenecek bir simge vasıtasıyla dipnotlar alanında belirtilmelidir.
- Editör, yazıların imlâ vs. ile ilgili küçük değişiklikler yapma hakkına sahiptir. İmlâ ve noktalama açısından, makalenin ya da konunun zorunlu kıldığı özel durumlar dışında, Türk Dil Kurumu’nun İmlâ Kılavuzu esas alınmalıdır.
- Şahıs ve eser isimleri ile terimleşmiş kavramlar, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*’nde yer alan madde başlığı ve imlâ kuralları esas alınarak yazılmalıdır.
- İmlâda, şapkalı ve transkriptli kelimelerin yazılışında tutarlı olunmalıdır.
- Makalenin sonunda “kaynakça” verilmelidir.
- Yayın ve yazım ilkeleri hakkında detaylı bilgi için mutefekkir.aksaray.edu.tr adresini ziyaret ediniz.

Atıf Sistemi

- *Mütefekkir*’de atıf sistemi olarak “İSNAD Atıf Sistemi” kullanılmaktadır. Makalelerin yazımlarıyla ilgili tüm ayrıntılar ‘İSNAD Atıf Sistemi’ne göre düzenlendiği için bu atıf sistemine uygun olmayan çalışmalar kabul edilmemektedir.
- İSNAD Atıf Sistemi ile ilgili ayrıntılı bilgi için www.isnadsistemi.org sayfasını ziyaret ediniz.



mütefekkir

Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences

PUBLISHING AND WRITING PRINCIPLES

General Principles

- Journal of Aksaray University Faculty of Islamic Sciences, *Mütefekkir* is a scientific, academic and peer-reviewed journal on religious studies, Islamic studies, social sciences. It is published twice a year, in June and December.
- The abbreviation of the journal should be referred as **Mütefekkir** in all languages.
- Mütefekkir, accepts authentic and translated articles by scholars contributing whether from Turkey or abroad in the field of social sciences with priority to religious studies., *Mütefekkir* contains letter to the editor, summary, book review, introductions of symposiums and conferences on religious studies. Within the journal, open to all the scholars working on these fields, the editorial board decides on the publishing of the materials out of these fields.
- All the manuscripts sent to the journal are published following the approval of the editorial board.
- Manuscripts should be in accordance with the scientific research and publication ethics valid nationally and internationally.
- Scientific, legal and linguistic responsibilities of the published articles belong to the author.
- Publication language of the journal are Turkish, English and Arabic; however, editorial board decides on the publication of the manuscripts in other languages. The manuscripts which haven't been published in the journal are not sent back to the author.
- The authors whose manuscripts are published in *Mütefekkir* are considered to have accepted that the copyright belongs to *Mütefekkir*.
- Reviewing process of the articles can be traced after submitting to the website with authors e-mail address through online article submitting and tracing system on the website mutefekkir.aksaray.edu.tr

Publication Principles

- Articles submitted for consideration of publication in *Mütefekkir* must be academic, original and make contributions to the concerning area. Articles published anywhere in any form or greatly extracted from any published materials are not taken into con-

sideration. For the manuscripts presented in a scientific event and not being published yet, the name, place and date of the event should be included.

- Articles submitted for consideration of publication are subject to review of the editor in terms of technical and academic criteria. Following the decision of editorial board, the appropriate articles are then sent to two referees known for their academic reputation in their respective areas. The referees send their scientific and technical evaluation reports to the editorial board by Article Evaluation Form. While fulfilling the requirements of the function of the refereeing institution and the editorial board, no concessions are made. In this context, importance is given to the text itself rather than the author.
- The publication of the article is decided upon the choices "Issuable", "Non-issuable" and "Issuable after Correction"
- In order an article to be published, two referees must deliver positive reports. If one of them delivers a negative report, the article is sent to a third referee and his/her report, whether positive or negative, will determine the result.
- In the situations of "Issuable after the correction", the study is introduced to the revision of the author and the editorial board decides whether the article will be published or not.
- If the editorial board considers it necessary, it can apply to the opinion of a fourth referee.
- If the referee wants to see the final revision of the article, it is sent to him/her once more.
- An Ethics Committee Decision is required for articles/studies that require data collection from individuals using scales, questionnaires, interviews and other data collection tools. Accordingly, the author must have received approval from the Ethics Committee. Board approval should be indicated on the first page of the article with the name of the board, date and number. In the method part of the article, the start and end dates of data collection should be written. While the article is uploaded to the system, the ethical approval document should also be uploaded as an additional file.

Writing Principles

- Articles should be written via Microsoft Word and sent to the Editor (Translations alongside with original texts, including pictures, schemas and charts). The document (permission letter, e-mail) showing that permission has been obtained from the publisher should be uploaded to the system as an additional file.
- Under the title of the article, there should not be information about the name of the author, his/her institution, phone number and email address etc. Since the system administrator can already see the author of an article, the information about the author will be added to the article after the referee process. Thus, while adding an article to the system, the authors must be sûre that there is no information about him/her. This is especially important for the referees who will examine the article to work inde-

pendently.

- Articles should not be longer than twenty-five (25) pages including the bibliography and appendix such as pictures, charts and maps. Texts should be written via Microsoft Office Word with 'Cambria' font style in 11 font size, single spaced, justified. Margins should be; top 2.5, right 2, left 2.5 and bottom 2.5 cm. Paper sizes should be 16.5 cm width, 24 cm in height. Paragraph spaces should be 3nk before and 0nk for after. Indents should be set to 0.75 cm.
- Footnotes should be in 'Cambria' font style, 8.5 in size, single spaced, justified and spelt.
- All of the Arabic texts should be written with 'Traditional Arabic' font, Main texts should be 12 in size, footnotes should be 10 in size.
- Articles in Turkish language must include 150 to 250 words of abstract and its English translation. Articles in English language must include both English and Turkish abstracts. The abstract should be arranged as a single paragraph. In addition, the abstract should be arranged to reflect the purpose, scope, method, evaluation and conclusion of the article.
- Editor has got the right to do minor changes in terms of spelling etc. Spelling book of the Turkish Language Council should be the Main reference for spelling and punctuation unless there are special situations of the article.
- Author should be consistent in using diacritical letters and words with transcripts.
- Original title of a translated article and its bibliographic information should be stated with a footnote attached to the Main title.
- There should be a bibliography at the end of the manuscript.
- For more information about the publication and writing principles visit mutefekkir.aksaray.edu.tr

Notes and Bibliography

- The "ISNAD Citation Style" is used as citation style in the *Mütefekkir*.
- Since all the details for writing the articles are set according to ISNAD Citation Style, articles that are not written with this style will not be accepted.
- For more information about the ISNAD Citation Style, visit www.isnadsistemi.org