

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ
İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ DERGİSİ
JOURNAL OF THE NEAR EAST UNIVERSITY ISLAMIC RESEARCH CENTER

Yıl 7, Cilt 7, Sayı 1, Bahar 2021

Onursal Editör / Honorary Editor
Prof. Dr. Ümit HASSAN (Rektör/President)

Baş Editör / Editor in Chief
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Editörler / Editors
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Dr. Ahmet Koç

Yayın Kurulu / Editorial Board
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez

Prof. Dr. İbrahim Çapak
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Doç. Dr. Ümit Horozcu
Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Dr. Ahmet Koç

Alan Editörleri / Field Editors
Tarih: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Felsefe: Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
Din Eğitimi: Dr. Ahmet Koç
Edebiyat: Dr. İdris Söylemez
Sanat: Dr. Zeynep Münteha Kot Tan

Dil Editörleri / Language Editors
İngilizce: Dr. Serkan Uçan
Arapça: Dr. Muhammed Mücahit Asutay
Farsça: Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
Yazım Editörü: Uzm. Hasan Burak Aydın

Danışma Kurulu / Advisory Board
Prof. Dr. Mümtaz Ali
(International Islamic University, MALEZYA)
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Prof. Dr. Talip Atalay
(KKTC Din İşleri Başkanı, KKTC)

Prof. Dr. Muhammed Babaammi
(Metodoloji Enstitüsü Müdürü, CEZAYİR)
Prof. Dr. İsmail Bardhi
(Dean School of Islamic Theology of Skoplje, ABD)
Prof. Dr. İbrahim Çapak
(Bingöl Üniversitesi Rektörü, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şenol Bektaş
(Yakın Doğu Üniversitesi, KKTC)
Prof. Dr. İlyas Çelebi
(İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Şinasi Gündüz
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Enis Hurşit
(Refah Üniversitesi Rektörü, PAKİSTAN)
Prof. Dr. Ali Karadağı
(Katar Üniversitesi, KATAR)
Prof. Dr. Raşit Küçük
(İslam Araştırmaları Merkezi Başkanı, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Mehmet Emin Özaşar
(Ankara Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Ömer Özsoy
(Frankfurt Üniversitesi ALMANYA)
Prof. Dr. Burhanettin Tatar
(Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hasan Kamil Yılmaz
(Sebahattin Zaim Üniversitesi, TÜRKİYE)
Prof. Dr. Hakan Olgun
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Ahmet Erhan Şekerci
(İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Muhammed Reyyan
(Ürdün Üniversitesi, ÜRDÜN)
Doç. Dr. Mehmet Ümit
(Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, TÜRKİYE)
Doç. Dr. Yusuf Suiçmez
(Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC)
Dr. Recep Duran
(Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi, TÜRKİYE)

Yönetim Yeri / Head Office
Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İletişim / Contact
Yakın Doğu Bulvarı, PK: 99138, Lefkoşa-KKTC
+90 392 223 64 64 (5472); is.tem@neu.edu.tr

Baskı / Printing
Yakın Doğu Üniversitesi Matbaası/Haziran 2021

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi yılda iki defa yayın yapan uluslararası hakemli bir dergidir. Dergide yer alan yazıların her türlü içerik sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan yazılar izin alınmadan kısmen ya da tamamen başka bir yerde yayınlanamaz.

Journal of The Near East University Islamic Research Center is a bi-annual peer reviewed journal. All responsibility originating from articles and other texts published in the journal belongs to the author. It is not permissible to partially or entirely reproduce any text or article published in the journal.

YAKIN DOĞU ÜNİVERSİTESİ İSLAM TETKİKLERİ MERKEZİ
DERGİSİNİN TARANDIĐI DİZİNLER ve VERİTABANLARI

DergiPark
AKADEMİK



Google
Scholar



İLÂHIYAT ATIF DİZİNİ



ASOS
indeks



CiteFactor
Academic Scientific Journals



İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN.....1

Araştırma Makaleleri

Doç. Dr. Ferruh ÖZPİLAVCI

FATİH SULTAN MEHMET'İN EMRİYLE MOLLA HÜSREV
TARAFINDAN ARAPÇAYA ÇEVİRİLEN ESÂSÜ'L-İKTİBÂS Fİ'L-
MANTIK TERCÜMESİ ÜZERİNE İNCELEME.....3

Dr. Öğretim Görevlisi Süleyman YILDIZ

CEM'U'L-KUR'AN BAĞLAMINDA ZÜRKÂNÎ'NİN KUR'AN'IN
MUSHAFLAŞMA SÜRECİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ.....57

Doç. Dr. Seydi KİRAZ

TATAR EDEBİYATINDA HAC SEYÂHATNÂMELERİ VE MUSA
CARULLAH'IN HAC SEYÂHATNÂMESİ.....95

Yrd. Doç. Dr. Samire HASANOVA AYDIN

H. V. ASIR CAFERÎ FIKİH USÛLÜNDE AKIL DELİLİ.....141

Dr. İsmail ÇEVİK

GÜNAHLARA ALIŞMAK: İTİKADİ PROBLEMLERE ALIŞKANLIK
VE GÜNAH İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BAKABİLMEK.....173

Yrd. Doç. Dr. Semira KARUKO

KENDİ DÖNEMİNİN SİBEVEYHÎ'Sİ İBN DEHHÂN EN-NAHVÎ
HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ.....207

Konferans Metni

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

HZ. PEYGAMBER'İN TEBLİĞİNDE AHİRET.....229

Kitap Değerlendirmesi

Muhammet Abdulhamit KILIÇDERE

SİYER-KUR'AN İLİŞKİSİ -MEKKE DÖNEMİ-.....245

YAZIM KURALLARI, ETİK İLKELER VE YAYIN POLİTİKASI...259

EDİTÖRDEN

Değerli Okurlar;

Bu sayımızda Mantık, Kıraat, Türk-İslam edebiyatı, İslam hukuku, Din Eğitimi, Arap Dili ve Edebiyatı alanlarında kaleme alınmış birbirinden değerli altı araştırma makalesi, bir kitap değerlendirmesi ve bir konferans metni ile huzurlarınızdayız.

Birinci makalemiz Doç. Dr. Ferruh Özpilavcı'ya ait olup “*Fatih Sultan Mehmet’in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü’l-İktibâs fi’l-Mantık Tercümesi Üzerine İnceleme*” başlığını taşımaktadır. Makalenin konusu büyük matematikçi, mantıkçı ve filozof Nasîrüddin Tûsî'nin *Esâsü’l-İktibâs fi’l-Mantık* isimli çalışmasıdır. Farsça kaleme alınmış olan bu eser, daha yaygın ve faydalı bir işlevselliğe kavuşması için Fatih Sultan Mehmet'in emriyle Molla Hüsrev tarafından Arapçaya çevrilmiştir. Makalede bu eser ve söz konusu tercümesi incelenmiştir.

İkinci makalemiz Dr. Öğretim Görevlisi Süleyman Yıldız'a ait olup “*Cem ‘u’l-Kur’an Bağlamında Zürkânî'nin Kur’an’ın Mushaflaşma Sürecine İlişkin Görüşleri*” başlığını taşıyan makaledir. Makalede Kur’ân ve kıraat tarihinin en önemli konularından biri olan cem ‘u’l-Kur’ân, Zürkânî'nin Kur’ân'ın mushaflaşma sürecine ilişkin yaklaşımları çerçevesinde incelenmiştir. Ayrıca makalede mushafta tahrif iddiasına da temas edilmiştir.

Üçüncü makalemiz Doç. Dr. Seydi Kiraz'a ait olup “*Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah’ın Hac Seyâhatnâmesi*” başlığını taşımaktadır. Müellif makalesinde, bir Tatar mütefekkeri olan Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesini ele almıştır. Çalışmada Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5924'te kayıtlı nüsha esas alınmıştır.

Dördüncü makalemiz Yrd. Doç. Dr. Samira Hasanova Aydın'a ait olup “*H. V. Asır Caferi Fıkah Usulünde Akıl Delili*” başlığını taşıyan makaledir. Makalede Usûlî ekolün Mu'tezileden ne derece etkilendiği

incelenmiş, Caferî Fıkıh Usûlü âlimlerinin aklı; Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü delil olarak görüp görmedikleri ortaya konulmuştur.

Beşinci makalemiz Dr. İsmail Çevik'e ait olup "*Günahlara Alışmak: İtikadi Problemlere Alışkanlık ve Günah İlişkisi Bağlamında Bakabilmek*" başlığını taşıyan makaledir. Makalede günah işlemenin ve itikadi problemlerin alışkanlık haline gelmesiyle, kişilerin Kuran ve sünnet ışığında hayatını şekillendirmek yerine, yaşadığı gibi inanmaya başlamaları ve kendilerine özgü bir din algısı oluşturmaları üzerinde durulmaktadır.

Altıncı makalemiz Yrd. Doç. Dr. Semira Karuko'ya ait olup "*Kendi Döneminin Sibeveyhî'si İbn Dehhân En-Nahvî Hayatı ve İlmi Kişiliği*" başlığını taşıyan makaledir. Makale Arap dili ve grameri alanında büyük bir role sahip olan ve "kendi döneminin Sibeveyhî'si" olarak adlandırılan İbnu'd-Dehhan en-Nahvi'nin hayatına, ilmi şahsiyetine ve eserlerine yer verilerek, hakkında nadir çalışmalar olan bu âlimin tanınması hedeflenmiştir.

Yedinci çalışma Prof. Dr. Mehmet Mahfuz Söylemez'e ait olup "*Hz. Peygamber'in Tebliğinde Ahiret*" başlıklı konferans metnidir. Çalışmada Hz. Peygamber'in tebliğinde ahirete nasıl yer verdiği anlatılmaktadır.

Sekizinci ve son çalışma ise Muhammet Abdulhamit Kılıçdere'ye ait olup "*Siyer-Kur'an İlişkisi -Mekke Dönemi-*" başlığını taşıyan kitap değerlendirmesidir. Çalışmada, Korkut Dindi'ye ait olan bu eserin Kur'an-Siyer ilişkisine yeni bir perspektif getirdiği dile getirilmektedir.

Bu vesileyle dergimize makale göndererek katkıda bulunan araştırmacılarımıza, dergimize gelen makaleleri büyük bir titizlik ve akademik olgunlukla değerlendiren hakemlerimize, derginin düzenli şekilde çıkmasını sağlayan yayın kurulumuza ve üniversite yönetimimize şükranlarımı sunuyorum, yeni sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

22.06.2021

Baş Editör

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

FATİH SULTAN MEHMED'İN EMRİYLE MOLLA HÜSREV TARAFINDAN ARAPÇAYA ÇEVİRİLEN ESÂSÜ'L-İKTİBÂS Fİ'L-MANTIK TERCÜMESİ ÜZERİNE BİR İNCELEME

Araştırma Makalesi

Ferruh Özpilavcı*

Makale Geliş: 10.05.2021

Makale Kabul: 13.06.2021

Öz

13. yüzyıl İslâm dünyası, mantık tarihi bakımından büyük mantıkçıların ve zirve eserlerin ortaya çıktığı, bilimsel açıdan oldukça verimli bir dönemdir. Kuşkusuz bu yüzyılın felsefe ve mantık alanında en önde gelen simalarından biri, büyük matematikçi, mantıkçı ve filozof Nasîrüddin Tûsî'dir (ö. 1274). Pek çok değerli eserler vermiş olan Tûsî'nin kaleme almış olduğu Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık isimli çalışması, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) meşhur ansiklopedik felsefe eseri, Kitâbü'ş-Şifâ'nın mantığa dair ilk dokuz kitabını kendine model almış, çağına kadarki tüm meseleleri de kuşatıp yetkin bir ifade ve özgün katkılarıyla İslam mantık tarihinin şaheserleri arasında yer almıştır. Siyasi alandaki başarıları gibi bilimsel ve kültürel alanda da önemli faaliyetler gerçekleştirmiş olan Fatih Sultan Mehmed (ö. 1481), Farsça yazılmış olan bu önemli mantık eserinin, daha yaygın ve faydalı bir işlevselliğe kavuşması için Şeyhülislam Molla Hüsrev'e (ö. 1480) Arapçaya çevrilmesini emretmiş ve bu önemli görevi, kendisi de büyük bir fakih ve mantıkçı olan Molla Hüsrev başarıyla tamamlayarak tercümesini Padişaha

* Doç. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Mantık Anabilim Dalı, İstanbul, Türkiye, e-mail: fozpilavci@marmara.edu.tr, ORCID: 0000-0002-0668-8796.

Atıf için; Ferruh Özpilavcı, "Fatih Sultan Mehmed'in Emriyle Molla Hüsrev Tarafından Arapçaya Çevrilen Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık Tercümesi Üzerine Bir İnceleme", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 3-56, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.01>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

sunmuştur. Bu tercümenin ikisi bizzat mütercimi tarafından yazılan pek çok nüshası günümüze ulaşmıştır. Bu makalede Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık adlı eser ve bu eserin söz konusu tercümesi incelenip değerlendirilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Mantık, İslam Mantık Tarihi, Nasîruddin Tûsî, Molla Hüsrev, Fatih Sultan Mehmed

An Investigation on the Translation of Asâs al-Iqtibâs fi'l-Mantık, which was translated into Arabic by Mullâ Hüsrev by the Order of Mehmed II the Conqueror

Abstract

The Islamic world in the 13th century is a very scientifically productive period, when great logicians and great works emerged in terms of logic. Undoubtedly, one of the leading figures of this century in the field of philosophy and logic is the great mathematician, logician and philosopher Nasîr al-Dîn al-Tûsî (d. 1274). Al-Tûsî, who has produced many valuable works, has written his work named Asâs al-Iqtibâs fi'l-Mantık. (The Basis of Acquisition). It has been modeled on the famous encyclopedic philosophical work of Ibn Sînâ-Avicenna (d. 1037), the first nine books of Kitâb al-Şifâ (The Cure) on logic. The work has been among the masterpieces of the history of Islamic logic with its competent expression and original contributions, encompassing all matters up to its age. Ottoman Sultan Mehmed II The Conqueror (r. 1451-1481), who carried out important activities in the scientific and cultural field as well as his achievements in the political field, ordered this important work of logic written in Persian to be translated into Arabic from Shaykh al-Islam Mullâ Hüsrev (d. 1480) in order to have a more common and useful functionality. In addition, Mullâ Hüsrev, who was also a great jurist and logician, successfully completed this important task and presented his translation to the Sultan. Many copies of this translation have survived, the translator himself wrote two of which. In this article, the work named Esâsü'l İktibâs fi'l-Mantık and its translation in question have been examined and evaluated.

Key Words: Logic, History of Islamic Logic, Nasîr al-Dîn al-Tûsî, Mullâ Hüsrev, Mehmed II.

GİRİŞ

İslâm mantık tarihinde kaleme alınan eserler genel olarak hacimleri itibariyle küçük, orta ve büyük olmak üzere üç kısma ayrılabilirler. Esîrüddin Ebherî'nin (ö. 1265) *İsâgûcî*'si, Necmüddîn Kâtibî'nin (ö. 1276) *Şemsiyye*'si ve Sâdeddin Teftâzânî'nin (ö. 1389) *Tehzîbü'l-Mantık*'ı gibi eserler, temel kaynak metinleri olarak küçük hacimlerde kaleme alınmış olanlara örnek olarak verilebilir.¹ Büyük eserler ise, İbn Sînâ'nın (ö. 1037) *Şifâ* isimli 22 kitaptan oluşan felsefi külliyyatının ilk dokuz kitabı², İbn Rüşd'ün (ö. 1198) ve Fârâbî'nin (ö. 950), ana metni de tümüyle aktaran büyük şerhleri gibi oldukça hacimli olan eserlerdir.³ Orta hacimde eserlere ise Fahreddin Râzî (ö. 1210), Nasîruddin Tûsî (ö. 1274) ve Seyyid Şerîf Cürçânî (ö. 1413) gibi âlimlerin kaleme aldıkları mantık kitapları örnek verilebilir.⁴

¹ Daha çok 13. yüzyılda teşekkül edip İslam dünyasında yaygınlık kazanan, eğitim-öğretim faaliyetleri içinde ders kitabı vazifesi gören ve şerh-haşiyelerle kendilerine has gelenekler oluşturan bu özlü mantık eserleri hakkında bkz., Ferruh Özpilavcı, "Giriş", *Ebherî İsâgûcî ve Şerhi* içinde, (İstanbul: Litera Yay., 2021), 11-12. Ebû's-Senâ Şemseddin El-İsfahânî'nin (ö. 1349) *Nâzir u'l-'Ayn* adlı eseri de *Şemsiyye* hacminde önemli bir mantık çalışması olarak ilk kısımda zikredilebilir. Bkz., Ali Durusoy ve Mehmet Demir, "Ebû's-Senâ Şemseddin El-İsfahânî'nin Nâzir u'l-'Ayn Adlı Mantık Eserinin Takdim ve Tahkiki", *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2, (Güz 2015): 119-146.

² Felsefe tarihinin en önemli külliyyatlarından biri olan İbn Sînâ'nın *eş-Şifâ*'sı hakkında genel bir değerlendirme için bkz., Dimitri Gutas, *Avicenna and Aristotelian Tradition* (Leiden-Boston: Brill, 2012), 103-115. İbn Sînâ bizzat küçük, orta ve büyük hacimlerde mantığa dair üç eser kaleme almıştır: *el-Mûcezu's-Sağîr fi'l-Mantık*; *el-Mûcezu'l-Evsât fi'l-Mantık* ve *el-Mûcezu'l-Kebîr fi'l-Mantık*. Bkz., Ali Durusoy, "İbn Sînâ'nın El-Mu'cezu's-Sağîr Fi'l-Mantık Adlı Risâlesi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15, (1995-1997): 143-166.

³ Büyük şerhlere örnek olarak Fârâbî'nin günümüze tam olarak ulaşan tek büyük şerhi olan *Peri Hermeneias (İbâre) Şerhi*'ni verebiliriz: Ebû Nasr el-Fârâbî, *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*, nşr. Wilhem Kutsch-Stanley Marrow, (Beirut: Dâru'l-Meşrik, 1971).

⁴ Orta hacimdeki eserler içinden Fahreddin Râzî'nin *Mantuku'l-Kebîr*'i zikredilebilir. Bkz., Fahreddin Râzî, *Mantuku'l-Kebîr*, thk. Turgut Akyüz, (Kuveyt: Dâru Fâris, 2021).

İşte *Esâsü'l-İktibâs*, Nasîrüddin Tûsî'nin Farsça kaleme aldığı orta hacimde bir mantık eseridir. İbn Sînâ'nın *Şifâ*'sının mantık kısımlarını kendine model alan, bu kısımların geniş ve güzel bir özetini, özünü-lübbünü sunan, ilaveten Tûsî'nin özgün yorumları, tespitleri ve tasniflerini içeren; mütekaddimun ve müteahhirun mantıkçıların kayda değer katkılarını kendisinde derç eden bu eser, İslam mantık tarihinin şaheserlerinden biridir. İbn Sînâ'nın meşhur hacimli eseri *Şifâ*'nın mantık kısımları, *İsâgûcî* ile birlikte *Organon* mantık külliyyatı gibi dokuz kitaptan oluştuğu için onu model alan *Esâsü'l-İktibâs* da mantığın tüm konularını ayrıntılarıyla ve örnekleriyle dokuz ana bölüm (makale) altında toplayan güçlü ve yetkin bir kaynak kitap hüviyetindedir.

Osmanlı kadısı ve Şeyhülislâmı Molla Hüsrev (ö. 885/1480) bu eseri, Arapça üzerinden ilim tedarik eden ulema ve talebelerin de istifade edebilmesi için büyük Osmanlı hükümdarı Fatih Sultan Mehmed'in (ö. 886/1481) emrine imtisalen Farsçadan Arapçaya tercüme etmiş ve bu tercümesini Sultan'a ithaf etmiştir.⁵

Müellif Nasîrüddin et-Tûsî:

Esâsü'l-İktibâs'ın müellifi olan Ebû Ca'fer Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen et-Tûsî, hicrî 597, milâdî 1201 tarihinde dünyaya gelmiş ve ilk eğitimini Tûs ve Nişabur'da almıştır. İbn Sinacı silsileden olan Feridüddin Dâmâd'dan (ö. 1221) Nişabur'da ders alan Tûsî, İbn Sînâ'nın meşhur eseri *el-İşârât ve't-Tenbîhât*'ı bu hocasından okumuştur. Aklî ilimlerdeki hocalar silsilesi Feridüddin

⁵ Molla Hüsrev, *Tercemetü Esâsi'l-İktibâs fi'l-Mantuk*, nşr. Hasan eş-Şâfiî ve Muhammed Sâid Cemâlüddin, (Kahire: el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, 2004), 1: 54; Ferhat Koca, "Molla Hüsrev", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 30 (İstanbul: TDV Yay. 2005), 253.

Dâmâd, Ebû Ali Sadreddin Muhammed b. Hârisân es-Serahsî, Efdalüddin Gîlânî, Ebü'l-Abbas Fazl b. Muhammed Lûkerî, Behmenyâr b. Merzûbân üzerinden İbn Sînâ'ya kadar; naklî ilimlerdeki hocalar silsilesi de babası Muhammed b. Hasan, Fazlullah b. Ali b. Abdullah el-Hasenî er-Râvendî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Şerîf el-Murtazâ şeklinde sıralanır.⁶

İlhanlı hükümdarı Hülâgû'nün (ö. 1265) himayesi altında ilmî faaliyetlerini yürüten Tûsî, Merâğa'da inşa edilen rasathânenin kurulmasına öncülük etmiştir. Merâğa Rasathânesi, astronominin yanında aklî ve dinî ilimlerde çalışmalarını yürüten âlimlerin de bulunduğu bir kurumdur. Kutbüddîn-i Şîrâzî (ö. 1311) ve Necmüddîn Kâtibî gibi felsefe, kelâm ve mantık; Müeyyidüddin el-Urdî ed-Dımaşkî (ö. 1266) gibi geometri ve astronomi; Fahreddîn el-Merâgî (ö. 1268) ve Muhammed b. Ebi's-Şükr el-Mağribî el-Kurtubî (ö. 1283) gibi matematik; Fahreddîn-i Ahlâtî (ö. 13. yüzyıl) gibi tıp alanında uzman kişiler bu rasathâne faaliyetlerini yürütmüşlerdir. Tûsî, bu gibi âlimlerin katkılarıyla, en önemli eserlerinden birisi olan *Zîc-i İlhânî*'yi bu rasathâne kaleme almıştır.⁷

Pek çok farklı sahada, daha sonra üzerine çokça çalışma yapılacak olan eserler kaleme alan Tusî, bilim, felsefe ve mantık bakımından son derece verimli bir yüzyıl olan hicrî 7. yüzyıl, miladî 13. yüzyılın İbn Sînâcı büyük düşünürüdür. Onun kıymetli eserleri arasından felsefe, kelâm ve mantığa dair şöyle bir seçki yapmak mümkündür: *Şerhu'l-İşârât ve't-Tenbîhât* (*Hallü Müşkilâti'l-İşârât*), *Ahlâk-ı Nâsirî*, *Musâri'u'l-Musâri'*, *Ta'dilü'l-Mi'yâr fî Nakdi Tenzili'l-Efkâr*,

⁶ Agil Şirinov, "Nâsirüddin Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41, (İstanbul: TDV Yay., 2012) 437.

⁷ Murat Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, (Ankara: Fecr Yay., 2010), 21-24.

*Tecrîdü'l-Mantık, Tegrîdü'l-İ'tikâd, Telhîsu'l-Muhassal, Kavâ'idü'l-Akâ'id.*⁸

Merâga'daki faaliyetlerini sürdüren Tûsî, Bağdat'a yaptığı bir seferde 18 Zilhicce 672, 25 Haziran 1274 tarihinde vefat etmiştir.⁹

Mütercim Molla Hüsrev:

eş-Şekâiku'n-Nu'mâniyye'de Taşkoprîzâde Ahmed Efendi (ö. 968/1561), Molla Hüsrev'in adını Mehmed b. Ferâmurz olarak verir; babasının Varsak beylerinden (*min Ümerâ'il-Ferâsiha*) ve aslen Rum diyarından (*Rûmiyyü'l-Asl*) olduğunu belirtir.¹⁰ Bu ifadelerden babasının, Rum vilâyeti şeklinde anılan Sivas-Tokat arasında bulunan ve bir Türkmen boyu olan Varsak kabilesi beylerinden olduğu anlaşılmaktadır.¹¹ Doğum tarihi kesin bilinmemekle birlikte 1480'de vefatı dikkate alındığında Molla Hüsrev'in 1400'den sonra doğmuş olduğu söylenebilir.¹²

Bütün eğitimini Osmanlı eğitim sistemi içerisinde tamamladığı anlaşılan Molla Hüsrev, memleketindeki ilk eğitiminden sonra Bursa'da Molla Fenârî'nin (ö. 1431) oğlu Bursa Kadısı Yûsuf Bâlî'den icâzet almıştır. Edirne'de Sa'deddin Taftazânî'nin (ö. 1390) öğrencilerinden Burhâneddin Haydar Herevî (ö. 1476) ile Molla Yegân

⁸ Murat Demirkol, Tûsî'nin 169 adet eserini tespit etmiştir; bkz., Demirkol, *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*, 25-33.

⁹ Şirinov, "Nâsiruddin Tûsî", 437.

¹⁰ Taşkoprîzâde Ahmed Efendi, *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*, haz. Muhammet Hekimoğlu, (İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 200.

¹¹ Molla Hüsrev üzerine kıymetli çalışmalar yapmış olan Ferhat Koca, biyografik kaynaklardaki sorunları delilleriyle çözüme kavuşturmuş ve onun *Dürrü'l-Hukkâm* adlı eserinin sonunda kendi adını açıkça Mehmed b. Ferâmurz (Ferâmerz) b. Ali olarak belirttiğini ifade etmiştir. Bkz., Ferhat Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği", *Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu (18-20 Kasım 2011 Bursa)*, 23; Ayrıca bkz., Molla Hüsrev, *Dürrü'l-Hukkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm*, (İstanbul: Şirket-i Sahafiyeye-i Osmaniyye, 1319/1901-02) 2: 453.

¹² Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı", 26.

(ö. 1461 civarı) ve Şeyh Hamza gibi Osmanlı âlimlerinden de ders okumuştur.¹³

Taşköprizâde resmî görev olarak ilkin Molla Hüsrev'in Edirne'de Şah Melek Medresesinde müderris olduğunu zikretmektedir. Ardından aynı şehirde bulunan Çelebi (Halebiyye) medresesinde müderrislik yapan kardeşinin olduğunu belirtmektedir.¹⁴ Molla Hüsrev'e, kardeşinin vefatından sonra 839 yılında (1435-36) bu Çelebi (Halebiyye) Medresesi müderrisliği verilmiştir. Molla Hüsrev'in Bursa'daki Yeşil Medresede de müderrislik yaptığı belirtilmektedir. Osmanlı padişahı II. Murad'ın, saltanatı oğlu Mehmed'e terk etmesi sırasında (848/1444) kazaskerliğe getirilmiştir. II. Murad'ın yeniden tahta oturmasının (850/1446) ardından Molla Hüsrev'in Edirne kadısı olduğu tahmin edilmektedir. İstanbul'un fethi sırasında Molla Hüsrev'in, II. Mehmed'i destekleyen grupta yer aldığı bilinmektedir. Fethin ardından camiye çevrilen Ayasofya'nın yanında hemen faaliyete başlatılan (857/1453) Ayasofya Medresesi'nin ilk müderrisi olarak Molla Hüsrev tayin edilmiştir. İstanbul'un ilk kadısı Hızır Bey'in h. 863/m. 1459'de vefatı üzerine de İstanbul kadılığına getirilen Molla

¹³ Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı", 26. Koca, adı geçen çalışmasında Osmanlı uleması ile ilgili önemli bir tespit yapmaktadır: "Osmanlı âlimleri genel olarak, temel eğitimlerini Osmanlı ülkesinde alıp ihtisasını dışarıda yapanlar, bütünüyle memlekette yetişenler ve başka ülkelerde yetişip mütehasıs olarak dışarıdan Osmanlı'ya gelenler olmak üzere üç gruba ayrılabilir. İznik medreselerinde müderrislik yapan Dâvûd el-Kayserî (ö. 751/1350) ve Bursa medreselerinin meşhur müderrislerinden Molla Fenarî (ö. 834/1431) eğitimlerinin bir kısmını memleketlerinde yaptıktan sonra ihtisas için Kahire'ye gitmişlerdir. Hızır Bey, Molla Yegân (ö. 878/1473) ve Molla Hüsrev gibi şahsiyetler ise bütünüyle Osmanlı eğitim ve öğretim sisteminin eserleridir. Molla Gürânî ve Ali Kuşçu (ö. 879/1474-1475) gibi bazı âlimler ise, tahsil hayatlarının tamamını Anadolu dışında tamamlayıp, çeşitli davetlerle Osmanlı'ya dışarıdan gelmiş olan âlimlerdir." Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı", 45.

¹⁴ Taşköprizâde, *Şakâyyık*, 200.

Hüsrev'e ayrıca Galata ve Üsküdar kadılıkları görevleri de verilmiştir. Bursa'da kendi yaptırdığı Molla Hüsrev Medresesi'nde de müderrislik yapan Molla Hüsrev'in Bursa kadılığı da yaptığı kaynaklarda zikredilmektedir. Nihayet 878 yılından (1473-74) biraz sonra "İstanbul Müftülüğü" ve "Şeyhülislâmlık" adlarıyla anılan Fetva Makamı'na atanan Molla Hüsrev, vefatına kadar (ö. 885/1480) bu makamda kalmıştır.¹⁵ Dolayısıyla Molla Hüsrev, Osmanlı devletinin Şeyhülislâmları arasında da yer almıştır ki şeyhülislâmlık Osmanlılar'da ilmiye teşkilâtının en başındaki âlimin unvanı olarak kullanılıyordu.¹⁶ Hülâsa Molla Hüsrev Sahn müderrisliği, Ayasofya müderrisliği, bilâd-ı selâse (Bursa, Edirne ve İstanbul) kadılıkları, Anadolu ve Rumeli kazaskerlikleri, sultanın hocalığı ve İstanbul müftülüğü (Şeyhülislâmlık) gibi üst düzey mansıplarla görevlendirilmiş büyük bir Osmanlı âlimidir.¹⁷

Molla Hüsrev, uzun yıllar müderrislik yaptığı için pek çok öğrenci de yetiştirmiştir. Bunlar arasında Molla Muhyiddin Mehmed Manisalıoğlu (ö. 1483), Fenârî Hasan Çelebi (ö. 1486), Molla Hasan Samsûnî (ö. 1486), Yûsuf b. Cüneyd et-Tokadî (ö. 1496-97), Kemâleddîn İsmâil Karamânî (ö. 1514) ve Zenbilli Ali Cemâlî Efendi (ö. 1526) gibi âlimler bulunmaktadır.¹⁸

Molla Hüsrev, ilmî faaliyetleri içinde kaleme aldığı pek çok kıymetli çalışmayla da öne çıkmaktadır. Bunlar arasında en yaygın olanlardan birisi fıkıh usulüne dair *Mirkâtü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*

¹⁵ Koca, "Molla Hüsrev", 252-254; Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı", 27-33.

¹⁶ Mehmet İpşirli, "Şeyhülislâm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 39, (İstanbul: TDV Yay., 2010), 91-96.

¹⁷ İmam Rabbânî Çelik, "XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklife Dair Tartışmalar" (Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2020), 53.

¹⁸ Koca, "Molla Hüsrev'in Hayatı", 44.

isimli eserine yine kendisinin yazmış olduğu *Mir'âtü'l-Usûl fî Şerhi Mirkâti'l-Vusûl* isimli şerhidir. Bu şerh üzerine sonrasında pek çok haşiye çalışması yapılmıştır. Yine fûru-i fıkıhla ilgili yazmış olduğu *Gureru'l-Ahkâm*'a kendisinin yazmış olduğu *Dürerü'l-Hükkâm fî Şerhi Gureri'l-Ahkâm* isimli şerh çalışması üzerine de pek çok çalışma yapılmıştır. Onun daha fazla şöhret bulan bu iki çalışmasından başka Kâdı Beyzâvî'nin *Envâru't-Tenzîl* isimli tefsiri üzerine yazmış olduğu *Hâşiye 'alâ Envârî't-Tenzîl li'l-Beyzâvî* haşiyesi, Teftâzânî'nin *Telvîh*'ine yazmış olduğu *Hâşiye ale't-Telvîh* ve *Mutavvel*'i üzerine yazmış olduğu *Hâşiye 'ale'l-Mutavvel* çalışmaları; Pezdevî'nin (ö. 1089) usulüne yazdığı *Şerhu Usûli'l-Pezdevî* isimli şerhi; yine İbnü'l-Hâcib'in fıkıh usulüne dair yazdığı *Muhtasarü'l-Müntehâ* isimli eseri üzerine Seyyid Şerif'in yazmış olduğu haşiye çalışmasının belli bölümleri üzerine yapmış olduğu *Hâşiye alâ Hâşiyeti'l-Muhtasar li's-Seyyid Şerîf* çalışması; kölelik hukukuna dair kaleme aldığı ve çokça tartışılan *Risâle fi'l-Velâ* isimli risalesi; çeşitli ilimler ve eserler hakkındaki görüşlerini, sorular ve cevapları dile getirdiği *Nakdü'l-Efkâr fî Reddi'l-Enzâr* isimli çalışması ve bunun devamı niteliğindeki *Kâşifetü's-Şübühâtî'l-Aleviyye* isimli eseri; makalemizde incelediğimiz *Esâsü'l-İktibâs Tercümesi* ve *Vasiyetnâme* isimli vasiyet türündeki eseri zikredilebilir.¹⁹

Kaynaklarda, Fâtih Sultan Mehmed'in Molla Hüsrev'e karşı büyük saygı ve sevgi beslediği ve onun için, “Zamanın Ebû Hanîfe'sidir” dediği rivayet edilir; halkın da ona saygı ve hürmet gösterdiği belirtilmektedir.²⁰ Osmanlı hukuk tarihinin en önemli

¹⁹ Koca, “Molla Hüsrev'in Hayatı”, 36-43.

²⁰ Taşköprizâde bu durumu şöyle ifade eder: “Cuma günleri Ayasofya Camii'ne girdiğinde camide bulunanların tamamı onu ayakta karşılar ve mihraba kadar yol

simalarından olan ve padişahın huzurunda yapılan ilmî tartışmalarda ‘reîsü’l-ulemâ’ sıfatıyla hakemlik yapan²¹ Molla Hüsrev başta fıkıh ve usûl-i fıkıh olmak üzere tefsir, Arap dili ve edebiyatı, şiir ve hat sanatı gibi alanlarda eser vermiştir. Fıkıh usulüne dair *Mir’âtü’l-Usûl*’ü ve füru-i fıkha dair *Dürrü’l-Hükkâm*’ı ile bunların bazı şerh ve hâşiyeleri Osmanlı medreselerinde ders kitabı olarak okutulmuştur. Ayrıca *Dürrü’l-Hükkâm* Osmanlı döneminde şer‘î hukuk sahasında hâkimlerin ihtilâfları çözerken başvurdukları yarı resmî bir hukuk kaynağı işlevi görmüştür.²²

Molla Hüsrev, İstanbul’un fethi sonrası, şehrin ilmî ve kültürel açıdan imarında Fatih Sultan Mehmed riyasetinde aktif görev almıştır. Medreselerin müfredatının belirlenmesinde yetkili olan komisyonda bulunmuştur. Fâtih Sultan Mehmed tarafından İstanbul’da 867’de (1463) kurulmaya başlayan ve inşası 875 (1474) yılında tamamlanan Sahn-ı Semân isimli sekiz yüksek dereceli medresenin müfredatını, âlim bir zât olan Vezîriâzam Mahmut Paşa ve Ali Kuşçu (ö. 1474) ile birlikte Molla Hüsrev’in belirlediği ileri sürülmektedir.²³ Bunlara ek olarak Molla Hüsrev, medreselerde okutulacak bazı temel metinleri

açardı. Mihrabın yanında namaz kılarken Sultan Mehmed de yerinden onu izler, onunla gurur duyar ve vezirlerine, “Bakın, o bu devrin Ebû Hanifesidir” derdi.” Bkz., Taşkoprîzâde, *Şakâyık*, 202.

²¹ Molla Hüsrev’in iki meşhur tartışmaya hakemlik yaptığı bilinmektedir. İlki, Hocazâde Muslihüddin Efendi ile Molla Zeyrek arasında yapılan burhân-ı tevhîd, burhân-ı temânü’ tartışmasıdır. İkincisi ise yine Hocazâde ile Alâeddîn Ali et-Tûsî arasında yapılan Tehâfütler tartışmasıdır. Her ikisi de eser verilmesiyle sonuçlanan bu tartışmalarda Hocazâde daha başarılı bulunmuştur. Bkz., Koca, “Molla Hüsrev’in Hayatı”, 47-48.

²² Koca, “Molla Hüsrev”, 253.

²³ Fahri Unan, “Sahn-ı Semân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35, (İstanbul: TDV Yay., 2008), 532-534.

bizzat padişahın emriyle kaleme almıştır; bunların başında kuşkusuz *Dürer* ve *Mir'at* gelmektedir.²⁴

Fatih dönemi ilim hayatı açısından belki de en önemli faaliyet, bu Sahn-ı Semân medreselerinin açılmasıdır. Sekiz medrese, bunlara hazırlık konumunda talebe yetiştiren sekiz Tetimme (*Mûsile-i Sahn*) medresesi ve bir Dâru't-ta'lim'den ibaret olan bu kurum, dönemin en yükseköğretim kurumu olarak iş görmüştür.²⁵

Fatih Dönemi İlmî Faaliyetleri:

Osmanlı Devleti'nde “kendini yenileyebilen” bir ilmî ortamın oluşması ve bir sisteme kavuşması, 15. yüzyılla başlayan bir süreç içinde değerlendirilir. Özellikle bu asrın ikinci yarısında İstanbul'un fethinden itibaren imparatorluk idealinin hayata geçmesiyle ulema mansıplarının ve medreselerin devlet bürokrasisinde belirli bir hiyerarşik düzen içinde ele alınmaya başlaması, bu ilmî sistemin güçlenerek devamlılığını sağlamıştır.²⁶

İstanbul'un fethinden sonra çok sayıda medresenin kurulup himaye edilen ulema sayısının artmasıyla âlimleri belirli bir hiyerarşi

²⁴ Molla Hüsrev'in bizzat kendi istinsahıyla Fatih Sultan Mehmed'e sunmuş olduğu *Gurerü'l-Ahkâm* ve *Risâle fî Usûli'l-Fıkh* isimli eserlerini içeren kıymetli bir müellif nüshası Topkapı III. Ahmed nr. 1032'de kayıtlıdır. Molla Hüsrev, *Gurerü'l-Ahkâm*, Süleymaniye Ktp., Topkapı III. Ahmed, nr., 1032/1, 3b-152b; Molla Hüsrev, *Risâle fî Usûli'l-Fıkh* *Risâle*, Süleymaniye Ktp., Topkapı III. Ahmed, nr., 1032/2, 153b-159b). 15 Zilkade 875 (05 Mayıs 1471) tarihinde yazılan bu nüshanın başında müzehhep madalyon içinde Fatih'e sunulduğu şu şekilde ifade edilmektedir: “لرسم مطالعة سلطان البر والبحر مستخدم سلاطين الدهر السلطان أبي الفتح محمد خان ابن السلطان مراد يسر الله تعالى في الدارين جميع ما شاء وأراد”.

²⁵ Ahmet Kamil Cihan, “Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocazâde”, (*Uluslararası Hocazâde Sempozyumu, Bursa, Ekim 22-23, 2010*, Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011), 69. s. 59-85; Unan, “Sahn-ı Semân”, 532-533.

²⁶ Abdurrahman Atçıl, “Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century”, *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*, ed. Andrew Peacock - Sara Nur Yıldız, (Würzburg: Ergon, 2016), 327.

içinde tanzim etme ihtiyacı doğmuş; buna binaen de Fatih Sultan Mehmed, saltanatının son yıllarında Osmanlı himâyesindeki âlimlerin terfilerini ve hiyerarşisini bir kanunname ile düzenleme yoluna gitmiştir.²⁷ Böylece ilmî faaliyetlerin kurumsallaşması, örgün eğitimin gelişip güçlenmesi ve toplumsal boyutunun yanında resmî-bürokratik boyutunun da teşekkül etmesi yönünde önemli bir adım atılmış oldu.

Fâtih döneminde, ilmi faaliyetlerde ve telif edilen eserlerde dikkat çekici bir artış yaşanmıştır.²⁸ Halil İnalçık'ın ifadeleriyle Fatih devrinin en büyük âlimleri Molla Hüsrev, Molla Gürânî, Molla Yegân, Hızır Bey ve Hocazâde Muslihuddin'dir. O dönemde yetişmiş seçkin ilim ve idare adamlarının çoğu bunların talebeleridir. Fıkıhta Molla Hüsrev, tefsirde Molla Gürânî, kelâmda Hocazâde bütün İslâm âlemince makbul eserler yazmışlardır. Kendisi de bizzat ilimle ileri seviyede meşgul olan, çeşitli ilim dallarından büyük hocalardan özel dersler alan, Arapça ve Farsçayı çok iyi seviyede bilen Fatih Sultan Mehmed, İslam dünyasının büyük ulemâsını tanır, onları kendi ülkesine getirtmeye çalışırdı.²⁹ Nitekim büyük matematik ve astronomi alimi Ali Kuşçu³⁰, Musannifek diye bilinen Alâüddîn Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî (ö. 1470)³¹, bu

²⁷ Abdurrahman Atçıl, *Âlimler ve Sultanlar*, çev. Gürzat Kami, (İstanbul: Klasik Yay., 2019), 66-67.

²⁸ Fatih Döneminde verilen önemli eserlerin listesi için bkz., Cihan, "Fatih Dönemi İlim Hayatı", 71.

²⁹ Halil İnalçık, "Mehmed II", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 28, (Ankara: TDV Yay., 2003), 406.

³⁰ Taşkoprîzâde, Fatih Sultan Mehmed'in Ali Kuşçu'nun İstanbul'a gelişinde özel hizmetçiler tahsis edip merasim düzenlediğini, onun büyük kalabalık ve ihtişamla ve maiyetinde ailesi, yakınları ve talebeleriyle payitahta geldiğini; Sultanın Ali Kuşçu'ya Ayasofya medresesini tahsis ettiği ve maiyetindeki yaklaşık iki yüz kişiye de çeşitli mansıplar verdiğini belirtir. Bkz., Taşkoprîzâde, *Şakâ-yık*, 270-272. Ayrıca bkz., Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 2, (İstanbul: TDV Yay., 1989), 408-410.

³¹ M. Kâmil Yaşaroğlu, "Musannifek", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 31, (İstanbul: TDV Yay., 2006), 239-240.

çalışmalar sonucu farklı beldelerden İstanbul'a gelen alimlerden öne çıkanlardır.³²

Fatih Sultan Mehmed, medreseleri bizzat teftiş eder, dersleri dinler ve ödül verirdi. Sarayda, seferlerde, yolda, sünnet düğünü gibi toplantılarda ilmî tartışmalar yaptırır. Zamanının ilmî ve felsefî meseleleri üzerinde âlimleri tartışmaya ve eser vermeye teşvik etmiş; Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Teftâzânî arasında ulemâyı ikiye ayıran ünlü tartışmayı tazelemiştir.³³ Fatih'in, âlimlerin ilmî rekabet içinde olmalarını, entelektüel ilgi alanlarını genişletmelerini önemseydi; beldesindeki âlimlerle övünmeyi sevdiği ve her fırsatta teşvik ettiği pek çok ilmî münazara ve rekabet ile güçlü eserlerin telifine vesile olduğu görülmektedir.³⁴

Fatih Sultan Mehmed'in bizzat himaye edip teşvik ettiği bu ilmî hareketlilik, pek çok telif eserin kaleme alınması yanında **tercüme** faaliyetlerinde de kendisini göstermiştir.³⁵ Fâtih'in, Trabzonlu Rum

³² Ahmet Kamil Cihan, bu isimlere ilaveten Fatih zamanında gelen ilim adamlarından Molla Alâeddîn Arabî (ö. 1496), Hekim Kutbeddin, Hekim Şirvânî, Hekim Atâullah Acemî, Hekim Lârî ve Hekim Arab'ın isimlerini verir. Bkz., Cihan, "Fatih Dönemi İlim Hayatı", 68.

³³ İnalçık, "Mehmed II", 406. Seyyid Şerîf el-Cürcânî ile Teftâzânî arasındaki sonraki ulema arasındaki tartışmanın, Teftâzânî'nin *Telvîh*'i üzerine yazılan haşiyeler merkezinde ve ağırlıklı olarak Fatih döneminde yoğunlaşan önemli bir örneği için bkz., Çelik, "XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar". Molla Hüsrev'in de yazmış olduğu *Telvîh Haşiyesi* ile bu tartışmaya dahil olduğu görülmektedir.

³⁴ Çelik, "XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri", 54-55.

³⁵ Bizzat Fatih Sultan Mehmed'e sunulmak üzere yazılan ve genelde başında müzehhep bir madalyon içinde onun mütalaası için yazıldığına dair kalıp ifadelerin bulunduğu, telif, tercüme veya bir nevi bilimsel neşir gibi istinsah edilmiş pek çok değerli eser günümüze ulaşmıştır. Bu şekilde Sultan'ın mütalaası için sunulduğu açıkça ifade edilen ve çoğunluğu madalyonlu olan 200'e yakın yazma nüsha tespit edilmiştir. Fatih dönemi ilmî hareketlilik hakkında fikir vermesi bakımından bunlara Fatih'in bizzat başlattığı ilmî tartışmaların ürünleri olan eser ve risaleleri; Fatih'e sunulmasa da ithaf edilmiş olan eserleri, Fatih'in özel kütüphanesinde okunmak için istinsah edilen eserleri ve İstanbul, Bursa, Edirne başta olmak üzere

âlimi Amiroutzes ile oğluna Batlamyus'un kitabını Arapçaya tercüme ettirdiği ve bir dünya haritası yaptırdığı kayıtlarda geçmektedir.³⁶ Eski Yunan ve Roma kültür mirasıyla da yakından ilgilendiği ve bu dillerde yazılmış bazı eserleri hem kütüphanesine kazandırmak hem de tercüme ettirmek için bazı teşebbüslerde bulunduğu bilinmektedir.³⁷

Ancak Fatih Sultan Mehmed, öncelikle İslam dünyasının iki yaygın bilim dili olan, dolayısıyla eserlerin çoğunun bu dillerde yazıldığı Arapça ile Farsça arasında tercüme yaptırılmış; özellikle otorite metinler haline gelmiş önemli eserleri Arapçadan Farsçaya veya Farsçadan Arapçaya tercüme ettirmiştir. Bu noktada Fatih'in, kaynak eserlerin, ulema ve talebeler arasında daha fazla yaygınlık kazanmasını, iki dilden de okunarak içeriklerine nüfuzun artırılmasını hedefleyerek tercümelerini bizzat kendisinin istediği ve alimlere sipariş ettiği görülmektedir.

Bu hususta önemli ve çarpıcı bir örnek olarak onun, İstanbul'un ilk kadısı olan Osmanlı âlimi Hızır Bey'e (ö. 863/1459)³⁸ Sirâceddin el-Urmevî'nin (ö. 682/1283), mantık, tabîyyat ve ilahiyat bölümlerini içeren meşhur eseri *Metâliu'l-Envâr*'ı Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmesi zikredilebilir.³⁹ Hızır Bey, h. 862 (1458) yılında tamamlayıp

bizzat faaliyetleri takip edilen medreselerde talebelerin istifadesi için istinsah edilen eserleri de eklemek mümkündür.

³⁶ İnalçık, "Mehmed II", 406.

³⁷ İsmail E. Erünsal, "Fatih Sultan Mehmed'in İlgi Duyduğu Kitaplar ve Kütüphanesi", *Düştün Fethi İstanbul*, (İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Kültür Yayınları, 2015), 204-205.

³⁸ Hızır b. Celâleddin b. Ahmed es-Sivrihisârî (ö. 863/1459), Bkz., Mustafa Said Yazıcıoğlu, "Hızır Bey", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 12, (İstanbul: TDV Yay., 1998), 413-415.

³⁹ Hızır Bey'in, vefatından bir yıl önce, h. 862 (1458) yılında tamamlayıp Fatih'e sunmuş olduğu bu çevirinin bir nüshası, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, Süleymaniye kütüphanesi, Ayasofya koleksiyonu, nr. 2488'de bulunmaktadır.

Fatih'e sunmuş olduğu tercümesinin başına yazmış olduğu girişte bu durumu açıkça ifade etmekte ve doğrudan Fatih'in emriyle söz konusu tercüme çalışmasını yaptığını ve tercümeyle neyin hedeflendiğini şöyle ifade etmektedir:

“(1b) Göklerden gelen vahiy gibi itaat etmesi vacip ve Yaratıcının emri gibi güç yettiğince uyulması gerekli olan işaret-i şahâne ve irade-i padişâhâne ... (Şiir)... (2a) Cihanın sığınağı olan yüce cihetten, saltanatın nurlu ufkundan bu zayıf duacıya Kadı Sirâceddin Urmevî'nin *Metâli'* metnini Arapçadan Farsçaya tercüme emri iletildi. (2b) Sultan'ın Arap dilini bilmede bir aczi ve eksigi olduğu için değil bilakis o “biz ona kuşdilini öğrettik” kıssasındaki Süleyman gibi onu bilmektedir; öyleyse kullanılan diller ona nasıl gizli kalabilir? Fakat *ibaredeki çeşitlilik, intikaldeki sürat ve çabukluğu mucip olur ve delillerin çoğalmasi medlûlün kolaylıkla anlaşılmasını sağlar.*”⁴⁰

Yine tercümede izlenmesi gereken yol hususunda da Fatih'in yönlendirmede bulunduğunu belirten Hızır Bey, buna yönelik izahında aslında Sultan'ın bu dilleri çok iyi bilmesinin ötesinde söz konusu ilimlere vukûfiyetinin de çok üst seviyede olduğunu şöyle ifade etmektedir:

“Bana bu yüce emirle, *tercüme ne kadar açık ve eserdeki lafızların yorumu ne kadar çok olursa o kadar iyi olacağı işaret edildi.* Bu da onun ilmi incelikleri ve ortaya konan hakikatleri kavramada tutuk olmasından değildir. Allah'a hamd ve minnet olsun ki aydınlık tabiatı ve keskin zekâsı öyle bir mertebededir ki nice dakik ilimlerin sırlı tarafları, ulemanın efkârına ve zekilerin nazarlarına kapalıdır da onun

⁴⁰ Hızır Bey, *Tercüme-i Metâliu'l-Envâr*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr., 2488, vr. 1b-2b.

küçük bir göz atmasıyla açılır. Bir kimse çıkıp onun huzurunda üstünlük iddiasında bulursa o, iddia sahibini hemen ilk muhaverede rüsva etme gücüne sahiptir. Şu hâlde *bu emrin sebebi faydanın çoğalması içindir ki anlam ne kadar vazih olursa o kadar faydalı ve anlaşılması kolay olur*. Bu zayıf [kul] da Ulu'l-emr'in emrine uyarak işe koyuldu. Kalpleri evirip çeviren Allah'tan dilerim ki Sultan'ın hoş hatırcı güzel bulunsun ve onun tarafından kabul görsün; bu zayıf kulun hayırla yâd edilmesine sebep olsun.”⁴¹

Bu minvalde yine Fatih'in, Kutbuddin Râzî'nin (ö. 1365) *Levâmiu'l-Esrâr Şerhu Metâli'i'l-Envâr*'ını Alâüddîn Alî b. Muhammed et-Tûsî'ye (ö. 1482) Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmesi örnek olarak zikredilebilir.⁴² Ayrıca Musannifek'in Fatih'in emrine binaen Kâtibî'nin *Şemsiyye* risalesini Farsça şerh etmesi, muhtemelen Sultan'ın *Şemsiyye*'nin meşhur Kutbuddin Râzî şerhini de Farsçaya çevirtmek düşüncesiyle ilgili değerlendirilebilir.⁴³

Aslen Buhara'lı olup Fâtih'in İstanbul'a davet ettiği ve Ayasofya camiinde vaazlarını dinlediği, bazı tasavvufî konuları kendisiyle soru-

⁴¹ Hızır Bey, *Tercüme-i Metâliu'l-Envâr*, Ayasofya, nr. 2488, vr. 2b.

⁴² Alâüddîn Alî et-Tûsî, *Terceme-i Levâmiu'l-Esrâr*, Ayasofya 2486 ve 2487.

⁴³ Musannifek Alâüddin Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî el-Bistâmî, *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye bi'l-Fârisiyye*, Ayasofya 2557, 1b-260a. Bizzat müellifi tarafından yazılan ve istinsahı 20 Rebiülevvel 863 (25 Ocak 1459) yılı, Edirne olarak geçen yazma nüshanın başında Fatih'e sunulduğuna dair bir madalyon ve ithaf bulunmaktadır: “Bi-ismi'l-Sultan Mehmed Hân b. Murad Hân”. Girişte müellif sebebi telifi şöyle açıklamaktadır: “(5a) Bu fakire gökteki güneşi, nurlarının doğuşuyla (*metâli'-i envârıyla*) görünür kılan *Şemsiyye*'yi Kur'ân'ın dilinden sonra diller arasında en tatlı dil olan Farsça'ya şerh etmesi ve bu muhtasar risalenin layık olduğu şekilde ve belli bir sürede şerhinin tamamlanması yüce bir işaretle emredildi. Bu biçare fakir de cümle cihanın itaat ettiği ferman gereğince ve uyulması vacip olan emre uyarak işe koyuldum.” (Farsça tercüme hususunda Yazma Eser Uzmanı Ayşegül Okal'a teşekkürlerimi sunmak isterim.)

cevap şeklinde konuşup sohbet ettiği Ahmed-i İlähî'den (ö. 16. yy)⁴⁴ de Padişah, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* isimli eserini Farsçaya tercüme ve şerh etmesini istemiştir.⁴⁵ Yine Fatih tıbbâ dair Hekim Ebû İbn Cezle el-Bağdâdî'nin (ö. 493/1100), Abbasi halifesi Muktedî-Biemrillâh'a (ö. 1094) ithaf ettiği ve 352 çeşit hastalığın teşhis ve tedavisine yer verdiği *Takvîmü'l-Ebdân* isimli el kitabı niteliğindeki eserini, Osmanlı hekimlerinden Muîn b. Mahmûd el-Kirmânî'ye (15. yy.) Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmiştir.⁴⁶

Ali Kuşçu'nun Fatih'e ithaf ettiği *er-Risâletü'l-Muhammediyye fî'l-Hisâb* isimli eserinin onun Farsça *Risâle der 'İlm-i Hisâb* adlı çalışmasının ve yine Fatih'e ithaf edip sunduğu *er-Risâletü'l-Fethiyye* isimli eserinin de Farsça *Risâle fî'l-Hey'e* isimli çalışmasının Arapça

⁴⁴ Süleyman Uludağ ve Hamid Algar, “Abdullah-ı İlähî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 1, (İstanbul: TDV Yay., 1988), 110-112.

⁴⁵ Ahmed-i İlähî, *Tercüme-i Miftâhu'l-Gayb*. Konya Yusuf Ağa Ktp. nr., 414; vr.; Süleymaniye Ktp., Pertev Paşa (Selimiye), nr., 278M, vr. 1b-145b Tercümenin Edremit'te yazılan müellif hattı, Konya Yusuf Ağa'daki nüshadır. Fatih'e sunulan nüsha ise Pertev Paşa'da kayıtlı olmaktadır. Bu nüshanın başında müzehhep madalyon içinde “Li-Resmî Mütâlaati's-Sultan Mehmed Hân b. Murâd Han” ibaresi bulunmaktadır. Konevî'nin tasavvuf metafiziğini ortaya koyduğu *Miftâhü'l-Gayb* isimli meşhur eserinin yegâne Farsça şerhi olan bu eserde öncelikle *Miftâhü'l-Gayb*'in Arapça metni verilmiş, ardından metnin Farsça tercümesi yapılmış, ardından da Farsça yorumlar-şerhler ilave edilmiştir. Şerhte Konevî'nin diğer eserlerinden ve Ekberî gelenekten istifade edildiği anlaşılmaktadır. Eser, edebî bir dile sahip olması ve çokça manzume kullanılması açısından *Miftâh*'in diğer şerhlerinden farklılık göstermektedir. Hakkında çok fazla bilgi bulunmayan Nakşî Melâmi-meşrep bir sufi olan Ahmed-i İlähî, 16. yüzyılın başlarında Bursa'da vefat etmiştir.

⁴⁶ Alî Yahyâ b. İsâ b. Alî b. Cezle el-Bağdâdî (ö. 493/1100), *Tercüme-i Takvîmü'l-Ebdân fî Tedbiri'l-İnsân*, Süleymaniye Ktp., Ayasofya, nr., 3587, 1b-56b. 5 Safer 863 (12 Aralık 1458) tarihinde Edirne'de bizzat mütercimî tarafından istinsah edilen bu eserden sonra, eserin Arapça aslı bulunmaktadır. Nüshanın en başında yine Fatih'e sunulduğu, müzehhep madalyon içinde “ Li-resmî hizâneti Sultânî Selâfîni'z-Zamân, es-Sultan İbnu's-Sultan, Sultan Mehmed b. Murad Han” ibaresiyle belirtilmiştir. Mütercim hakkında pek bilgi bulunmamaktadır.

tercümesi şeklinde olup olmadığı tartışmalıdır.⁴⁷ Yine de hem Arapça hem de Farsça eserler kaleme alan Ali Kuşçu'nun matematiğe dair bu eserleri Fatih Sultan Mehmed'e sunarken Arapçayı tercih etmesi dikkate değerdir.

İşte *Tercemetü Esâsü'l-İktibâs* da Fatih Sultan Mehmed'in bu ilmî hareketliliğin bir ürünü olarak Farsçadan Arapçaya tercüme edilmesini emrettiği projelerden birisidir. Şimdi bunun daha ayrıntılı incelemesine geçebiliriz.

***Esâsül İktibâs*'ın Önceki Çevirileri:**

Esâsül İktibâs'ın Molla Hüsrev çevirisinden önce hicri 7-8. (miladi 13.-14. yüzyıllarda) Arapçaya çevrildiği ileri sürülmektedir. *Esâsü'l-İktibâs*'ın Farsçasının tahkikli neşrini yapan Muhammed Takî Müderris-i Razavî, Rükneddin Muhammed b. Ali el-Cürçânî'nin (ö. 14. yy.), Nasîrüddin Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs* adlı eserini ve birkaç telifini daha Farsçadan Arapçaya tercüme ettiğini; ancak şahsen sözü geçen *Esâsü'l-İktibâs* çevirisini hiçbir yerde görmediğini ve bilinen hiçbir kütüphanenin kataloğunda da onun bilgilerine ulaşamadığını ifade eder.⁴⁸

Rükneddin Muhammed b. Ali Fârisî Esterâbâdî el-Cürçânî'nin hayatı hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Tûsî'nin bazı

⁴⁷ Cengiz Aydın, "Ali Kuşçu", 409. İhsan Fazlıoğlu ise Ali Kuşçu'nun *Muhammediyye* isimli eserinin esasını, onun Semerkant'ta iken yazdığı *Risâle der 'İlm-i Hisâb* adlı Farsça çalışmasının teşkil ettiğini belirtmektedir. Bkz., İhsan Fazlıoğlu, "er-Risâletü'l-Muhammediyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 35 (İstanbul: TDV Yay., 2008), 129 Adnan Adıvar ise iki eserin de öncesinde Farsça kaleme alındığını ve müellifi tarafından Arapça'ya çevrilerek Fatih'e takdim edilmiş olduğunu ileri sürer. Bkz., A. Adnan Adıvar, *Osmanlı Türklerinde İlim*, (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982), 48-49.

⁴⁸ Muhammed Takî Müderris-i Razavî, "Medhal", *Kitâbu Esâsü'l-İktibâs* içinde, thk. Seyyid Mîrzâ Muhammed Takî Müderris-i Razavî, (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1989), 36.

eserlerini Farsçadan Arapçaya çeviren el-Cürcânî'nin, bu çeviri çalışmalarının hatime tarihleri h. 697 ve 728 (miladi 1297 ve 1328) olarak kaydedilmiştir.⁴⁹ Yine onun, Tûsî'nin kelâm alanında Farsça telif ettiği *el-Fușûl* isimli eserini, 728 (1328) yılında Arapçaya çevirdiği bilinmektedir.⁵⁰ Dolayısıyla Rükneddin Muhammed b. Ali el-Cürcânî'nin, 13. yüzyılın sonları ile 14. yüzyılın başlarında yaşamış bir âlim olduğunu söyleyebiliriz.

Tûsî'nin *Evsafü'l-Eşraf*'ını da Farsçadan Arapçaya çeviren el-Cürcânî, günümüze de ulaşan bu çevirinin önsözünde, geçmiş dönem âlimlerinden çok sayıda kitap okuduğunu ancak hiçbirinin Hâce Tûsî'nin eserleri kadar güzel telif edilmediği halde dönemin şartlarından dolayı eserlerini genelde Farsça yazdığı için Arap dünyasındaki talebeler arasında onun eserlerinin pek bilinmediğini belirtir. Dolayısıyla bu boşluğu doldurma adına Hâce'nin eserlerini Arap diline çevirmeye karar verdiğini ifade eden el-Cürcânî, ondan çevirdiği eserleri sıralarken *Esâsül İktibâs*'ı da zikretmektedir.⁵¹

Ancak maalesef Molla Hüsrev öncesi bu Arapça çevirinin günümüze ulaşmadığı anlaşılmaktadır.

MOLLA HÜSREV'İN ESÂSÜ'L-İKTİBÂS TERCÜMESİ

Nasîrüddin Tûsî'nin İslam mantık tarihinin en önemli ve hacimli eserlerinden biri olan *Esâsü'l-İktibâs*'ını Molla Hüsrev, zikrettiğimiz

⁴⁹ Geniş bilgi için bkz., Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ Tesânîfi 'ş-Şî'a*, haz. Ali Nakî Münzevî ve Ahmed Münzevî, c.1 (Beyrut: 1403/1983), 63; c. 2, 423.. Hâce Nasîrüddin Tûsî'nin zamanına yakın bir dönemde yaşayan ve Tûsî için Efdalü'l-muhakkikin, Reîsü'l-ulema ve'l-hükema gibi sıfatlar kullanan Cürcânî, kendisinden önceki âlimlerin çok sayıda kitaplarını mutalaa ettiğini ancak hiç birinin kelimada Hâce kadar başarılı olmadığını ileri sürmektedir. Bkz., Merkez-i Büzürg-i İslâmî, "Cürcânî, Rükneddin", *Dânişnâme-i Büzürg-i İslâmî*, c. 17, 6490. Erişim 12.06.2021, <http://lib.eshia.ir/23022/17/6490>.

⁵⁰ Sirinov, "Nâsirüddin Tûsî", 439-440.

⁵¹ Müderris-i Razavî, "Medhal", *Kitâbu Esasü'l-İktibas* içinde, 36 (dipnotta).

üzere Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Molla Hüsrev de bizatihi, tercümesinin mukaddime kısmında bu durumu açıkça ifade etmektedir. İlmin ve irfanın önemi ve değerine atıftan sonra, ilimler arasında mantığın öncü (*reîs*) konumuna vurgu yaparak çevirisine giriş yapan Molla Hüsrev, mantık alanında pek çok kitap telif edilmiş, hacimli pek çok eser verilmiş olsa da hiçbirisinin hakîm, muhakkik, mudakkik filozof, mütekaddimûn hukemânın hâtemi, müteahhir fuzelânın mercii, Hâce Nasîruddin Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs*'ı gibi meşhur olmadığını belirterek şöyle demektedir:

“Zira bu, ulu bir kitaptır; dalgalı coşkun bir denizdir; mütekaddimûn ve müteahhirûn'un fikirleriyle donanmış ve dopdoludur; muğalatacıların şüphelerinden ve bozguncuların şeklerinden beri ve uzaktır; onda *Şifâ*'nın incileri ve özü, eksiksiz dürülmüş, geriye ancak sedefleri ve kabukları kalmıştır; bu yüzden türünde güzelliğin zirvesine erişmiştir.”⁵²

İşte *Esâsü'l-İktibâs*'ın bu değerine binaen Fatih Sultan Mehmed'in eseri kendisinden Arapçaya çevirmesini emrettiğini belirten Molla Hüsrev, Sultan'a övgü ifade eden bir şiirden sonra, hemen onun emrine imtisalen, eseri Arapçaya çevirdiğini şöyle ifade eder:

“Bundan dolayı emrine itaat edilen, hilafına ise güç yetirilemeyen, Yüce Sultan, Ulu Hakan ... (*Şiir*)... Sultan Mehmed Han b. Sultan Murad Han b. Sultan Mehmed, -Allah Teâlâ yeryüzü hilafetinde onun mülkünü ve saltanatını ebedî kılsın; iyilik ve ihsanını alemlere yaysın, bana onu (*Esâsü'l-İktibâs*'ı) Arapça lafızlarla tercüme etmemi emretti; çünkü her iki dilde de son derece yetkin (kemâl-i rusûh

⁵² Molla Hüsrev, *Esâsü'l-İktibâs*, 27.

sahibi) olmasına ve her iki dilin inceliklerini keşfetmede behresi olmasına rağmen onun Arapçadan aldığı haz (pay), Farsçadan aldığından daha fazladır. Ben de elbette onun şerefli emrine uydum, yüce hükmüne imtisal ettim ve bu değerli faydalara, latif lafızlar ve ibareler giydirdim; bu nadide incilere kaftanlar kuşandırdım; onu nefis cevherler ve kıymetli mücevherler ile nakışladım... Allah'a hamdolsun o (tercüme), kendisinden nurlar saçılan yapraklı bir ağaç gibi oldu; doğrusu kendisinden nurların parıldadığı ışıklı güneş gibi oldu ve O'nun (Fatih'in) yüce cenabına onu hediye kıldım; doğrusu O'nun ulu kapısının hizmetine sundum.”⁵³

Molla Hüsrev, bundan sonra dua cümleleriyle tercüme yapmış olduğu girişi bitirmiş ve müellif Tûsî'nin girişle birlikte eserin tercümesine başlamıştır. Hızır Bey'in *Metâli*'yi Farsçaya tercümesinin girişinde de Molla Hüsrev'in *Esâsü'l-İktibâs*'ı Arapçaya tercümesinin girişinde de ortak olan noktalardan biri Fatih Sultan Mehmed'in hem Arapçayı hem de Farsçayı çok iyi bildiği, bu eserlerin içeriğine de son derece vakıf olduğudur.⁵⁴ Yine her ikisi de tercümelerinin giriş kısmında iki sütun halinde Fâtiḥ'e övgü dolu şiirler yazmışlardır.

***Esâsü'l-İktibâs*'ın Telif Tarihi:**

Hızır Bey, tercümesini 1458 (h. 862) yılında tamamlamıştı. Molla Hüsrev'in tercüme tarihini belirlemeden önce müellif Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs*'ı telif ediş tarihini belirlemek yerinde olacaktır.

⁵³ Molla Hüsrev, *Esâsü'l-İktibâs*, 27-28.

⁵⁴ Erünsal, Fatih'in, Arapça ve Farsça yanında Grekçe ve İtalyanca da bildiğinin nakledildiğini ifade etmektedir. Eski Yunan ve Roma'nın kültür mirasıyla da yakından ilgilendiği ve bu dillerde yazılı bazı eserleri hem kütüphanesine kazandırmak hem de tercüme ettirmek için bazı teşebbüslerde bulunduğu bilindiğini belirtir. Bkz., Erünsal, “Fatih Sultan Mehmed'in İlgi Duyduğu Kitaplar”, 204-205.

Müderriş Razavî'nin on bir adet yazmaya dayanarak tahkikini yaptığı Farsça *Esâsü'l-İktibas* neşrinde, İnan'da bulunan en eski nüsha olarak tespit ettiği Meclis-i Şûrây-i Millî kütüphanesi, no. 4929'da kayıtlı olan nüsha, tahkike esas kabul edilmiştir. İstinsah tarihi 11 Safer 843 (24 Temmuz 1439) olan ve 295 varaktan oluşan nüshanın sonunda müstensih Muallim Zîyâ, Tûsî'nin *Esâsü'l-İktibâs* kitabını telif (*tasnif*) tarihi olarak 22 Cemazeyilahir 642 (25 Kasım 1244) tarihini vermektedir.⁵⁵

Dolayısıyla bu kayda dayanarak, 11 Cemâziyelevvel 597'de (17 Şubat 1201)'da doğduğu bilinen Tûsî'nin⁵⁶, *Esâsü'l-İktibâs*'ı 43 yaşında iken 22 Cemazeyilahir 642 (25 Kasım 1244) tarihinde kaleme aldığı söylenebilir. Tûsî üzerine önemli çalışmalar yapmış olan Razavî'nin tespitlerine göre Tûsî *Esâsü'l-İktibâs*'ı, yine onun oldukça meşhur olan eserleri *Ahlâk-ı Nâsirî* ve *Şerhu'l-İşârât*'tan sonra kaleme almıştır.⁵⁷

***Esâsü'l-İktibâs*'ın Tercüme Tarihi:**

Molla Hüsrev'in ise *Esâsü'l-İktibâs* çevirisini hicri 869 yılı Safer ayında (miladi Ekim 1464) tamamladığını söyleyebiliriz. Zira ileride mütercim nüshalarının tanıtımlarıyla ilgili yerde ayrıntılı bir şekilde bilgi verileceği üzere, söz konusu çevirinin günümüze ulaşan nüshalarından en eski tarihlisi olan ve bizzat mütercim tarafından kaleme alınan Topkapı, III. Ahmed, no. 3428'de kayıtlı nüshanın sonunda çevirinin 869 yılı Safer ayı sonlarına doğru Pazartesi günü

⁵⁵ Müderriş-i Razavî, "Medhal", *Kitâbu Esâsi'l-İktibâs* içinde, 36-37.

⁵⁶ Şirinov, "Tûsî Nasîrüddin", 437.

⁵⁷ Müderriş-i Razavî, "Medhal", *Kitâbu Esâsi'l-İktibâs* içinde, 36.

sabahı tamamlandıği ifade edilmektedir.⁵⁸ Bu da miladi olarak 20 veya 27 Ekim 1464 yılına denk gelmektedir.

Fethin ardından İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'in vefatı üzerine (863/1459) İstanbul kadılığına getirilen Molla Hüsrev'in bu çeviriyi, kadılık görevinden beş yıl sonra, Hızır Bey'in yine Fatih Sultan Mehmed'in emriyle Urmevî'nin *Metâliu'l-Envâr*'ını (862/1458) Farsçaya çevirmesinden ise altı yıl sonra tamamladığı anlaşılmaktadır.

***Esâsü'l-İktibâs* Tercümesinin Nüshaları:**

Esâsü'l-İktibâs'ın Farsça orijinalinin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır ve eserin tahkikli neşri de yapılmıştır.⁵⁹ Türkiye kütüphanelerinde de pek çok eski ve muhkem nüshaları bulunmaktadır.⁶⁰

⁵⁸ Molla Hüsrev, *Tercemetü Esâsi'l-İktibâs fi'l-Mantık*. Topkapı Saray Ktp., Topkapı III. Ahmed, nr. 3428, vr. 164b.

⁵⁹ Nasîrüddin Tûsî, *Kitâbu Esasi'l-İktibâs*, thk. Seyyid Mîrzâ Muhammed Takî Müderris-i Razavî, (Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1367/1988). Neşrin ilk baskısı yine Danişgah-ı Tahran tarafından 1326 (1947) yılında yapılmıştır ve bu matbu neşirden bir nüsha Süleymaniye Kütüphanesi İzmirli İsmail Hakkı koleksiyonu nr. 4345'de yer almaktadır.

⁶⁰ Türkiye Kütüphanelerinde eserin Farsçasının 12 nüshasını tespit ettik. (Ayasofya nr. 2479, 30 Zilkâde 680; Ayasofya nr. 2482-01, Zilhicce 863; Fatih nr. 3228, 1-10 Şevvâl 865; Ayasofya nr. 2480, Zilhicce 869; Ayasofya nr. 2478, Rebiülevvel 910; Hamidiye nr. 802, Cemâziyelâhir 942; Ayasofya nr. 2481-01; Ayasofya nr. 02479-M; Serez nr. 2252, Ali Emiri Farsça, nr. 589; Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı, nr. 3444; Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 9535) Eserin tahkikli neşrini yapan Razavî, pek çok yazması bulunan eserin en eski nüshası olarak hicrî Safer 843 (24 Temmuz 1439) tarihli Meclis-i Şûrâ-yi Millî kütüphanesi, nr. 4929'da kayıtlı olan yazmayı tespit etmiş ve İran'daki 10 nüshaya binaen yapmış olduğu tahkikinde bu nüshayı asıl kabul etmiştir. Halbuki eseri h. 869 (m. 1464) yılında tercüme eden Molla Hüsrev'in elinde, çevirisini padişaha sunduğu eserin orijinalinin muhtemelen daha eski ve sağlam pek çok nüshası bulunmaktadır. Nitekim Ayasofya nr. 2479'de kayıtlı olan nüsha, 30 Zilkâde 680 (12 Mart 1282) tarihlidir ve 217 varaklık bu nüsha, zikri geçen neşirdeki en eski tarihli asıl nüshadan 157 yıl daha eskidir ve müellifin vefatından da 8 yıl sonrasına tarihlenmektedir. Bu da Türkiye kütüphanelerinin Farsça eserler bağlamında da zengin bir yazma koleksiyonuna sahip olduğunu gösteren örneklerden biridir. Ayrıca Ayasofya, nr. 2480 (1b-266a)'de yer alan ve Fatih'in mütalaası için (*bi-Resmi Mütâlaati's-Sultan*) yazıldığı zahriyesindeki süslü madalyondan anlaşılan Farsça nüshanın da istinsah

Molla Hüsrev'in tercümesinin de pek çok yazma nüshası günümüze ulaşmıştır. Biz bunlar içinden Türkiye kütüphanelerinde sekiz tane yazma nüsha tespit ettik⁶¹ ve bu nüshalar içinden de iki tanesinin bizzat mütercim Molla Hüsrev'in istinsahı olduğunu gördük. Bu iki nüsha Molla Hüsrev'in, emrine imtisalen yapmış olduğu tercüme için bizzat yazmış olduğu nüshalardır. Nitekim Molla Hüsrev'in hattının güzel olduğu, düzenli olarak yazı yazdığı ve pek çok eseri istinsah ettiği Taşköprizâde gibi kaynaklarda geçmektedir.⁶² Klasik dönem filozof ve mantıkçılarından Yahya b. Adî'de (ö. 975) de gördüğümüz üzere⁶³ belki de Molla Hüsrev istinsahı, eser tetkiki için etkili bir yöntem olarak görüyordu.

tarihi Zilhicce ayının sonları, h. 869 (miladi Ağustos 1465) olarak kayıtlıdır. 1a ve 266b sayfalarında II. Bâyezid'in şahıs mührü vardır ve bu nüshanın onun tarafından okunduğunu gösterir. Yazı karakterinden hareketle muhtemelen bu güzel hatlı nüshayı da bizzat Molla Hüsrev'in kaleme aldığını söyleyebiliriz.

⁶¹ Topkapı Sarayı III. Ahmed Kitaplığı, nr. 3428, 164 vr. Safer ayı sonları 869; Carullah Koleksiyonu, nr. 1348, 158 vr., Ramazan ayı ortaları 869 (bu ikisi mütercim hattıdır); Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, nr. 1752, 168 vr., 1 Rebiülevvel 1008; Serez Koleksiyonu, nr. 2253, 168 vr., 7 Zilhicce 1076; Ragıp Paşa Koleksiyonu, nr. 879, 226 vr., 1080; Ayasofya, nr. 2253, 168 vr., 7 Zilhicce 1186; Yusuf Ağa Kütüphanesi, nr. 218, 148 vr.; İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi AY, nr. 13.

⁶² Taşköprizâde'nin ifadeleri şöyledir: "Kadılık ve müderrislik görevi olsa da her gün eskilerin kitaplarından iki varak yazardı. Yazısı çok güzeldi. Öldükten sonra kendi el yazısıyla çok sayıda kitap bıraktı. Bu kitaplar arasında Seyyid Şerif'in *el-Mevâkıf* şerhinin iki nüshası da vardır. Bu nüshaları civarın âlimlerinden biri altı bin dirheme satın aldı." Taşköprizâde, *Şakâyiık*, 204.

⁶³ İbn Nedîm (ö. 995) meşhur tabakatı *el-Fihrist*'inde, pek çok istinsahından bahsettiği çağdaşı Yahya b. Adî için şunları kaydeder: "Zamanının yegânesiydi. Ya'kübî Hıristiyanları mezhebindeydi. Varrâkîn'de (kitapçılar çarşısında) bana bir gün şunları söyledi. Çok kitap istinsah ettiği için onu tenkit etmişim: "Bu zamanda benim sabrına niçin hayret ediyorsun? Kendi yazımla Taberî tefsirinden iki nüsha istinsah ettim, etraftaki hükümdarlara götürdüm. Kelâmcıların sayısız eserini istinsah ettim. Hayatıma yemin olsun ki, ben bir gün bir gecede 100 yaprak veya daha az kitap istinsah ediyorum." dedi." İbn Nedîm, *el-Fihrist*, trc. Ramazan Şeşen, (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 848.

Molla Hüsrev tercümesinin yarısının, baştan kıyâs makalesinin ilk fenninin sonuna kadar olan kısmını içeren, eksik bir neşri yapılmıştır.⁶⁴ Ancak bu neşir hem eserin yarısını içermektedir; birinci cilt olarak 2004 yılında Kahire’de neşredilmiş ancak gerisi gelmemiştir; hem de Medine-i Münevvere’deki Şeyhülislam Arif Hikmet Bey Kütüphanesi Mantık bölümünde no. 89’da kayıtlı tek bir nüshaya dayanılarak tahkik edilmiştir. Bu tek nüshanın istinsah tarihi de oldukça geçtir: 5 Zilkade 1244 (miladi Mayıs 1829). Muhakkikler, ne Türkiye kütüphanelerinde bulunan nüshalara ne de bizzat mütercim nüshalarına ulaşamamışlardır. Dolayısıyla muhakkikler, tek nüshaya dayandıkları için, eserin Farsçasından ikmâller ve tashihler yaptıklarını dirase kısmında açıkça ifade etmektedirler.⁶⁵ Khaled El-Rouayheb de yetersiz ve eksik olarak değerlendirdiği bu neşrin tek nüshaya dayandığını, hâlbuki İstanbul’da bulunan erken tarihli ve pek çok olan nüshalardan hiçbirini görmediğini belirtmektedir.⁶⁶

Bizim, bu eksik neşri de yarısına kadar dikkate alarak, tespit ettiğimiz sekiz yazma nüsha arasından iki mütercim hatlı nüsha ve Şehid Ali Paşa Koleksiyonu, no. 1752’de kayıtlı olan nüshayı esas alarak İSAM’ın tercihli tahkik yöntemine göre tahkikini yaptığımız neşir ise yakında yayınlanacaktır.⁶⁷ Dolayısıyla özellikle bu iki mütercim hattını biraz daha ayrıntılı tanıtmak yerinde olacaktır.

⁶⁴ Nasîrüddin Tûsî, *Esâsu'l-İktibâs fi'l-Mantık*, trc. Molla Hüsrev, thk. Hasan Şâfiî ve M. Saîd Cemâlüddin, c.1, (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004).

⁶⁵ Hasan Şâfiî ve M. Saîd Cemâlüddin, “Dirâse”, *Esâsu'l-İktibâs fi'l-Mantık* içinde, 23-25.

⁶⁶ Khaled al-Rouayheb, *The Development of Arabic Logic (1200–1800)*, (Germany: Schwabe Verlag, 2019), 55.

⁶⁷ Tarafımızca yapılan tahkikli metin, Dâru Fâris tarafından 2021 yılında Kuveyt’te yayınlanacaktır. İsam’ın tahkik kuralları için bkz., Okan Kadir Yılmaz, *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*, (İstanbul: İSAM yay., 2021), 3. basım.

1. Topkapı, III. Ahmed, no. 3428, 1b-164b:

Mütercim Molla Hüsrev'in hattıyla olan bu nüshanın yazımı hicri 869 yılı Safer ayı sonları Pazartesi günü sabahı tamamlanmıştır (miladi Ekim 1464). Zahriyesinde Sultan II. Bâyezid'in mührü ile Sultan III. Ahmed'in vakıf mührü yer almaktadır. Baş tarafta, "Esâsü'l-İktibâs li'n-Nasîr et-Tûsî fi'l-Mantık" ifadesi ile eserin müellifi ve konusu belirtilmiştir (1^a). Yine zahriyenin alt tarafında, kütüphanenin müfettişine ait olduğu tahmin edilen ve ismi Muhammed olduğu anlaşılan bir imza yer almaktadır (1^a). 27 satır ve 164 varaktan oluşan nüsha, aynı zamanda hattat da olan Molla Hüsrev'in açık ve okunaklı hattıyla kaleme alınmıştır. Kahverengi deri cilt içindedir ve serlevha müzehheptir. Fatih Sultan Mehmed'e ithafı içeren şiirin bulunduğu sayfa cedveli ve özel mizanpajlıdır. Başlıklar altın mürekkeple, bazı noktalamalar da kırmızı mürekkeple yapılmıştır. Nüshada kullanılan kağıtlar yer yer fark göstermekte ve çatlayan sayfalar dikkat çekmektedir (2^b, 91^b). Mütercimin tashih notları sayfa kenarlarında görülmektedir (15^b, 27^a). Eserde yer alan tablolarda altın ve kırmızı mürekkep kullanılmıştır. Baş tarafta bulunan II. Bâyezid mührü, eserin hatimesinde de mevcuttur ki bu da II. Bâyezid'in tercüme okuduğunu göstermektedir.

Fatih Sultan Mehmed'in talebine binaen eseri Arapçaya tercüme eden Molla Hüsrev'in tercümesine son hali verip Sultan'a sunulmak üzere yazdığı nihaî nüsha büyük ihtimalle budur ve o yüzden saray koleksiyonunda korunarak günümüze ulaşmıştır.

2. Carullah Efendi, no. 1348, 1b-158a:

Yine Mütercim Molla Hüsrev'in hattıyla olan bu nüsha hicri 869 Ramazan ayının ortaları Pazartesi günü tarihlidir (miladi Mayıs 1465).

Süleymaniye kütüphanesi, Carullah Efendi koleksiyonunda bulunan bu nüshanın istinsahının ilk nüshadan yaklaşık 6 ay sonra tamamlandığı anlaşılmaktadır. 27 satır ve 158 varaktan oluşan nüsha, okunaklı bir hatla yazılmıştır. Korozyona uğramış ve çatlamış çokça sayfası bulunmaktadır. Serlevha müzehheptir. Başlıklar altın mürekkeple, bazı noktalamalar da kırmızı mürekkeple yapılmıştır. Zahriyede Carullah Efendi'ye ait bir temellük kaydı ile yine kendisine ait vakıf mührü yer almaktadır. Yine zahriyede Arapça şu ifadeler yer almaktadır: “Âlim allâme, bilge üstat, zamanının yegâne hocası Molla Hüsrev'in eseridir. Kendi hattıyladır, Allah rahmet eylesin.”

Kadı, fakih ve mantıkçı bir Osmanlı alimi ve aynı zamanda büyük bir kitap koleksiyoneri olan Veliyüddin Carullah Efendi'nin (ö.1151/1738)⁶⁸ kaydına ek olarak zahriyede bir de Yusuf b. Ali ile Ahmed b. Mustafa b. Yusuf isimlerindeki iki şahsa ait temellük kayıtları ve silinmiş bir mühür de bulunmaktadır.

İlk Topkapı nüshasından sonra mütercim muhtemelen bu nüshayı kendisi için istinsah etmiştir; dolayısıyla bazı son düzenlemeler ve tashihler yapmış olabilir diye düşünülebilir; ancak bazı yerlerde küçük tashihler ve açıklamalar bulunsa da bu Carullah nüshasının, Padişaha sunulan ilk Topkapı nüshasıyla büyük oranda örtüştüğü anlaşılmaktadır.

Bu iki mütercim nüshasıyla eserin Farsça orijinalinin yine Padişaha sunulan nüshasını (Ayasofya, no. 2480) karşılaştırdığımızda şöyle bir tespit yapmak mümkündür: Üç nüshanın hat özellikleri yüksek derecede benzerlik arz etmektedir ve büyük ihtimalle eserin Farsça

⁶⁸ Geniş bilgi için bkz., Tahsin Özcan, “Veliyyüddin Cârullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 43, (İstanbul: TDV Yay., 2013), 38-40.

nüshası da tercümenin aslı olarak Sultan'a sunulmak üzere, hattat olan Molla Hüsrev tarafından yazılmıştır. İstinsah tarihlerini dikkate aldığımızda ise şöyle bir durum ortaya çıkmaktadır: Molla Hüsrev, öncelikle tercümesinin son halini Padişaha sunmuş ve Topkapı, III. Ahmed koleksiyonu, no. 3428'de kayıtlı olan bu tercüme nüshasının istinsahını Ekim 1464'de tamamlamıştır (h. 869 Safer). Bundan altı ay sonra, Mayıs 1465'de (h. 869 Ramazan), Carullah Efendi, no. 1348'de kayıtlı olan tercüme nüshayı istinsah etmiştir. Bundan iki ay sonra da Ağustos 1465'te (h. 869 Zilhicce) Ayasofya koleksiyonu, no. 2480'de yer alan ve Fatih'in mütalaası için (*bi-Resmi Mütâlaati's-Sultan*) yazıldığı zahriyesindeki süslü madalyondan anlaşılan Farsça nüshayı istinsah etmiştir.

Molla Hüsrev'in *Esâsü'l-İktibâs* tercümesinin önemli nüshalarından biri de Şehid Ali Paşa, no. 1752'de (1b-168a) yer almaktadır. Osmanlı sadrazamı Şehid Ali Paşa'nın (ö. 1128/1716) İstanbul'daki kütüphanesinde bulunan hicri 1008 Rebiülevvel (m. Eylül 1599) tarihli bu nüsha da zikrettiğimiz tahkikimizde esas alınan nüshalardan biridir.

Topkapı III. Ahmed no. 3428'de bulunan birinci nüsha, nispeten daha fazla tercihe şayan bir nüsha olarak öne çıkmaktadır; bunda muhtemelen Sultan'a sunulmak üzere yazılmış olmasının etkisi bulunmaktadır. Ondan sonra Carullah 1348'de bulunan nüsha; sonrasında ise Şehid Ali Paşa, no. 1752'de bulunan nüsha gelmektedir; ancak geneli itibariyle üç yazma nüsha arasında çok büyük farklar

bulunmamaktadır; fakat eserin yarısını içeren eksik Kahire neşriyle⁶⁹ bu nüshalar arasında oldukça bariz farklar bulunmaktadır.

Mütercim olarak Molla Hüsrev'in hemen hemen birebir tercüme yaptığı söylenebilir ki daha sonraki dönem Osmanlı çevirilerinde mütercimlerin daha serbest çeviri yaptıkları, kendilerinden ilave açıklamalar ve yorumlar ekledikleri görülebilmektedir. Ancak bazen Molla Hüsrev'in, Farsça cümleyi biraz ihtisarla çevirdiği; orijinalinde tekrarlar açık bir şekilde zikredilen bazı kelimeleri zamirle kısalttığı durumlar vaki olmaktadır. Bazen Molla Hüsrev'in anlamı etkilemeyecek şekilde ilave gibi duran kelime, ifade veya ibareleri çevirmediği de görülebilmektedir. Sehven olduğu anlaşılan bazı atlamalar ve eksiklikler ise Farsça aslıyla birebir karşılaştırıldığında anlaşılmaktadır.

Sonuç itibariyle tercümenin, “Tûsî eserini Arapça yazsaydı, ancak buna çok benzer bir şekilde kaleme alırdı” dedirtecek tarzda; klasik Arapça telif eser tadında, başarılı bir tercüme olduğu, oldukça hacimli olan metnin tümü incelendiğinde anlaşılmaktadır. İki klasik dil arasında böylesine başarılı bir ilmî çalışmanın da ancak her iki dile derinliğine vâkıf olmanın ötesinde ilmî seviyesi yüksek bir alim tarafından yapılabileceği aşıkardır. Özellikle de mantık gibi özel bir yetkinlik alanındaki böylesine yüksek seviyeli ve hacimli bir eseri çevirmek için iyi bir mantıkçı olmak gerektiği, rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Molla Hüsrev de tüm bu özellikleri haiz; müderrislik, kadılık, şeyhülislâmlık yapmış, en üst seviyede ilmî makamlara liyakat göstermiş bir alimdir. Ve bu önemli eserin tercümesinin, Sultan

⁶⁹ Nasîrüddin Tûsî, *Esâsü'l-İktibâs fi'l-Mantık*, thk. Hasan Şâfî ve M. Saîd Cemâlüddin, c. 1, (Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, 2004).

tarafından böylesine yetkin bir âlime yaptırılması da ayrıca önem arz etmektedir.

***ESÂSÜ'L-İKTİBÂS*'IN İÇERİK DEĞERLENDİRMESİ**

“Bilgi-İlim edinmenin, öğrenmenin esasları” anlamında⁷⁰ tümüyle mantık ilmine hasredilen *Esâsü'l-İktibâs*, temel olarak dokuz ana bölüm-makale üzerine inşa edilmiştir. *Organon* mantık külliyyatının sekiz kitabına *Îsâgûcî* adıyla giriş-medhal bölümü eklenerek oluşturulan bu dokuzlu tasnif, Fârâbî ve İbn Sînâ'nın da takip ettiği yaklaşımdır ve Tûsî'nin de özellikle *Şifâ*'nın mantık kısmında gördüğümüz bu dokuzlu mantık kitapları-bölümlemesini aynıyla *Esâsü'l-İktibâs*'da izlediği görülmektedir.

Nitekim İbn Sînâ, meşhur eseri *Şifâ*'sında ana tertip olarak Meşşai geleneği takip ederken, sonra kaleme almış olduğu *el-İşârât ve't-Tenbihât* isimli eserinde tertibi değiştirmiş, bazı konuların yerlerini yeniden düzenlerken *Kategoriler* gibi bazı bölümlere-konulara ise hiç yer vermemiştir. İşte Tûsî de bu eserinde *Şifâ*'yı kendine esas aldığı için, onun tertibinin dışına çıkmamıştır. Zira Tûsî zamanında mantık kitaplarının genel tertibi farklılaşmıştı. Mesela tarif-tanım konusu İbn Sînâ sonrası artık beş tümel (*külliyyat-ı hams*) konusunun hemen ardından verilirken, Tûsî, *Şifâ*'yı takip ederek beş tümeli anlattıktan

⁷⁰ Tûsî, eserini niçin bu şekilde isimlendirdiğine dair bir yorumda bulunmamaktadır. Ancak mantıkla ilgili ‘bildiklerimizden hareketle bilmediklerimizin *iktisab* edilmesi, kazanılması, elde edilmesinin yollarına dair marifeti veren” bir ilim ifadesinden hareketle *iktisab* yerine yine almak, edinmek, öğrenmek, öğretmek gibi anlamlara gelen ‘*iktibâs*’ lafzını kullanarak böyle bir isimlendirmeye gitmiş olabilir. Kâtibî'nin meşhur eseri *Şemsîyye*'de mantık ilmiyle ilgili ifade şöyle geçmektedir: “Dolayısıyla nazarî bilgilerin (*nazarîyyâtun*) zarurî bilgilerden (*zarûriyyâtattan*) elde edilme (*iktisâb*) yollarının ve bu yollarda vâki olan düşünmenin, sahihini ve fasidini kuşatma bilgisini (*mârifetini*) veren bir kanuna ihtiyaç baş göstermiştir; işte bu (kanun) da mantıktır.” Bkz., Necmeddin el-Kâtibî, *Şemsîyye Risalesi*, thk., çev. ve şerh Ferruh Özpilavcı, (İstanbul: Litera Yay., 2020), 56.

sonra tanım konusunu tamamen *Burhan* bölümünün ikinci yarısına bırakmıştır. Ayrıca *İsâgûcî* diye de isimlendirilen giriş (*medhal*) makalesinin hemen ardından yine *Şifâ*'yı takip ederek ikinci makaleyi *Kategoriler*'e ayırmıştır. Ama tabii ki tertip hususunda bazı küçük inisiyatifler de almıştır. Mesela İbn Sînâ'nın *Kategoriler*'in girişinde yer verdiği 'isim sınıfları' konusuna Tûsî *İsâgûcî* isimli ilk makalesinin ilk faslında yer vermektedir.

Yine dikkat çekici örneklerden biri olması açısından Aristoteles'in *Peri Hermeneias* isimli önermelere dair kitabının girişinde ele alınan varlık-zihin-dil ilişkisi konusuna Tûsî'nin de aynen önermelere ayırdığı üçüncü makalenin girişinde yer vermesi zikredilebilir ki Tûsî döneminin meşhur ve mütedavil kitaplarında artık önerme kitabının girişinde bu konuya pek değinilmemektedir.

Ayrıca Tûsî'nin telifinde öne çıkan bir husus, konuların derinliğini kaybetmeden, meseleleri basitleştirmeden, ayrıntı görüş, itiraz ve tartışmalara *Esâsü'l-İktibâs*'da pek yer verilmemesidir. Zira İbn Sînâ, kendinden önceki meşşai geleneği dikkate aldığı için Aristoteles sonrası şarihler arasındaki ayrıntı tartışmalara genelde isim zikretmeksizin atıf yapmaktadır. Ancak Tûsî, bu ayrıntılardan konu için daha birincil ve önemli olanların dışındakilerine yer vermeyerek kendi güçlü telifi ve ifadeleriyle *Şifâ*'nın yetkin, güzel ve geniş bir özetini de sunmuş olmaktadır.

Esâsü'l-İktibâs ile ilgili şöyle bir genel tespit yapılabilir: Mantık tarihinin hem nitelik hem nicelik bakımından en büyük eserlerinden biri olan *Şifâ*'nın mantık kısmının kitapları, *Esâsü'l-İktibâs*'ta yine niteliği muhafaza edilmiş bir şekilde yaklaşık beşte bir oranında telhis edilmiştir. Ve bu değerli telhis çalışması, güçlü ve yetkin bir filozof,

matematikçi bilim adamı ve genel itibariyle İbn Sînâcı çizgiyi takip eden ve bu çizginin İbn Sînâ sonrası en büyük temsilcilerinden biri sayılan Nasîrüddin Tûsî tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Tûsî, kendi görüş ve yorumlarından, İbn Sînâ sonrası müelliflerden ve müteahhir dönem meselelere dair tespitlerden çok değerli ilaveler, önemli katkılar ve kıymetli nüktelerle eserini son derece zengin ve kıymetli-zirve bir eser haline getirmiştir.

***Esâsü'l-İktibâs*'ın Ana Bölümleri-Makaleleri:**

Esâsü'l-İktibâs'ı oluşturan dokuz makale-ana bölüm, aşağıda *Şekil-1*'de toplu bir şekilde gösterilmiş; Topkapı III. Ahmed No: 3428'de bulunan mütercim Molla Hüsrev'in istinsah ettiği nüsha üzerinden varak aralıkları belirtilmiştir:

1. Makale	Medhal (İsâgûcî) مدخل - ایساغوجي	4 fen, 15 fasıl Topkapı III. Ahmed No: 3428 (vr. 3b-10a)
2. Makale	Mekûlât (Kategoriler) مقولات - قاطيغورياس	9 fasıl (vr. 10a-16b)
3. Makale	İbâre (Peri Hermeneias) في العبارة - باری ارميناس	2 fen 27 fasıl (vr. 16b-50a)
4. Makale	Kıyâs (I. Analitikler) قياس - أنولوطيقاء الأولي	2 fen 2 kısım 29 fasıl (vr. 50a-98a)
5. Makale	Burhân (II. Analitikler) برهان - أنولوطيقاء الثاني	2 fen 30 fasıl (vr. 98a-124a)
6. Makale	Cedel (Diyalektik) جدل - طوبيقا	3 fen 14 fasıl (vr. 124a-143a)
7. Makale	Mugâlata (Sofistika) مغالطة - سوفسطيقا	3 fasıl (vr. 143a-146b)
8. Makale	Hatâbe (Retorik) خطابة - ريطوريقا	3 fen 16 fasıl (vr. 146b-161a)
9. Makale	Şiir (Poetika) شعر - بيطوريقا	3 fasıl (vr. 161a-164b)
		Toplam: 16 fen 2 kısım 145 fasıl, 164 vr.

Şekil-1: Esâsü'l-İktibâs 'ın Ana Bölümleri Tablosu

Esâsü'l-İktibâs'ın birinci *İsâgûcî* makalesine; delalet çeşitleri, lafız-anlam ilişkisi, lafızların kısımları gibi mantığa hazırlık-temhîd kabilinden olan konular ele alınarak başlanmıştır. 'Lafızlar Hakkında' başlığını taşıyan bu fasıldan sonra küllî-cüz'î, küllî-cüz', haml-vaz' gibi önemli konuların ele alındığı 'Küllî-Cüz'î' faslı gelmektedir. Ardından mantıktaki kullanımı merkezinde 'Zâtî-Arazî' faslı gelmekte; peşinden de tür ve cins, fasıl, hâssa ve araz-ı âmm olmak üzere beş tümel konusunu ele alan 'külliyyât-ı hams' (beş tümel) isimli fasılla birinci makale sona ermektedir (vr. 3b-10a).⁷¹

İkinci makalede *Organon*'daki *Kategoriler* bölümüne tekabül eden konular işlenmiştir. Öncelikle kategorilerin mantıktaki genel konumu ele alınmış; daha sonra cevher ve ona yüklenen arazlarla ilişkili değerlendirmeler yapılmıştır. Akabinde dokuz temel kategori detaylarıyla incelenmiştir. Ayrıca bu bölümün sonunda karşıtlık, öncelik, sonralık ve beraberlik gibi 'levâhiku'l-mekûlât' (kategorilerin eklentileri) diye isimlendirilen kavramlar, müstakil başlıklar altında incelenmiştir. (vr. 10a-16b)

Üçüncü makalede *Organon*'da *Peri Hermenias (fi'l-İbâre)* bölümüne tekabül eden önermeler konusu ele alınmıştır. Varlık-zihindil-yazı ilişkisine dair girişten sonra kesin söz (*kavl-i câzim*), önermenin telifi, ispat ve nefy, îcâb ve selb gibi önermenin temel konuları, tüm detaylarıyla incelenmiştir. Daha sonra farklı itibarlarla önermenin çeşitleri, şartlı önermeler, önermede birlik ve çokluk, önermenin

⁷¹ *Esâsü'l-İktibâs* tercümesinin yapılan neşri eksik olduğu için bütünlük içinde makalelerin yerlerini gösterebilmek adına Fatih'e sunulan ve Topkapı, III. Ahmed Kütüphanesi, nr. 3428'de kayıtlı olan mütercim nüshasının varak numaraları burada gösterilmiştir. Diğer makalelerin yerleri de ayrıca belirtilmeksizin aynı nüshanın varak aralıklarına işaret edecektir.

cüz'leri, nitelikleri ve nicelikleri; önermelerin ademiyye, muhassala, ma'dûle olup olmamaları, telâzüm, döndürme (*aks*), münharifât gibi konular işlenmiştir. Bu bölümün ikinci kısmı ise önermelerin cihetlerine (kiplerine) ayrılmış; tenakuz ve aks konuları kipler de dikkate alınarak ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Zorunluluk ve imkân gibi temel cihetlerin zihinde ve hariçteki durumları tartışılmış; dâime ve zarûriyye ilişkisi; mümkünlerin ve mutlakların sınıfları; mutlaka, meşruta, örfiyye gibi temel kipler ve bunlarla birlikte tenâkuz, aks, aks-i nakîz konuları detaylarıyla incelenmiştir. (vr. 16b-50a)

Dördüncü makalede *Kıyas* ele alınmıştır. İki alt kısımdan (*fenden*) oluşan bu makalenin ilk fenni kıyasa, ikincisi ise levahıkına-eklentilerine ayrılmıştır. İlk fen de iki kısma ayrılmış ve ilk kısımda kıyasın tarifi, kısımları ve salt yüklemli öncüllerden oluşan kıyaslar ele alınırken ikinci kısımda ise şartlı öncüllerin de kullanıldığı iktirani ve istisnâî kıyaslar ayrıntılı bir şekilde incelenmiştir. *Esâsü'l-İktibâs*'ın bu en büyük bölümünde, kıyasın şekillerinin detaylı incelemesi, iktirânî ve istisnâî kıyaslar; hamliyye, şartiyye ve her ikisinden karışık önermelerle kurulan kıyas çeşitleri örneklendirilerek şekil ve darplarıyla anlatılmış; yer yer geniş tablolarla anlatım zenginleştirilmiştir. Kıyaslarda kiplerin nasıl itibara alınacağına dair tartışmalara değinilmiş; kipli öncüllerle yapılan kıyaslar, yani muhtalitât konusu, yine ayrıntılı şemalarla incelenmiştir. Daha sonra cüz'leri dikkate alınarak muttasıla ve munfasıla önermelerle yapılan kıyasların kaç farklı tarz olabileceği ele alınmıştır. İstisnâî ve iktirânî kıyaslar arasındaki ilişki değerlendirilerek kıyasın levâhıkı olarak adlandırılan ek bölüme geçilmiştir. Bu alt bölümde basit ve mürekkep kıyas; doğru kıyas ile doğru sonuç ilişkisi, matluba binaen kıyas talebi; kıyasın tahlil ile tabî tertibe döndürülmesi;

devr kıyası, hulfi kıyas; kıyasın müteakiblerden telif edilmesi; ilim-cehil ve ilim-zan arasındaki taâruz; istikrâ ve temsil; mukâvemet kıyası, zamîr, delîl, alâmet ve fîraset kıyasları gibi ek konular işlenmiştir. Eserin en hacimli bölümü olan *Kıyas* ile *Önermeler* bölümü, hacim olarak eserin neredeyse yarısını oluşturmaktadır. (vr. 50a-98a)

Beşinci makalede *Burhan* ele alınmıştır. Bu makale de iki fenne ayrılmış, ilk fende yakînî tasdiklerin burhan ile elde edilmesi incelenmiştir. Giriş kısımlarında burhan ilminden matlubun ne olduğu ve mantık bakımından bu ilmin üstünlüğü ortaya konmuş, ardından beş sanatın maddesini oluşturması bakımından kıyasların ilkeleri konusu incelenmiştir. Daha sonra asıl ve fer olmak üzere temel soru kalıpları (*metâlib*); mevzû, matlûb, mesâil, mebâdî gibi tüm ilimlerin sistematığı için temel olan terimler ele alınmıştır. Sebep ve illet kavramlarına, tümel ve tikellerin ilimlerde kullanımına değinilmiştir. Ardından burhanın çeşitleri ve birbirleri olan ilişkileri; orta terim (*hadd-i evsat*) olarak illetlerin çeşitleri; istikrâ ve tecrübenin bilgi değeri; bilginin elde edilme süreci; duyuların bilgi sürecindeki yeri; burhanın şartları gibi meseleler tartışılmıştır. Bunu takiben evvelî (apriori) bilgi, tümel bilgi, yakînî ve zorunlu önermeler, burhani ilkeler ve konular ele alınmıştır. İlimlerin birbirleriyle ilişkileri, ortak oldukları noktalar detaylarıyla incelenmiştir. Bilgi-İlim, zan, şüphe gibi bilginin farklı kategorileri tartışılmıştır.

Beşinci makalenin ikinci kısmı ise tanım bahsine hasredilmiştir. Burada tasavvurların tanım yolu ile iktisabının aşamaları ele alınmış; bilginin, bütünden parçaya giderek mi yoksa parçadan bütüne giderek mi elde edildiği konusu tartışılmıştır. Tarif ve tarifin çeşitleri, örnekleriyle incelenmiş; tanım-burhan ortaklığı ve ayrılığı; tanım ve

bölme (*taksîm*) ilişkisi, tanımın terkip ile elde edilmesi (*iktisabı*), illetlerin ve zâtî arazların tanımlarda vukuu, tanım ve tanımlanan ilişkisi, tikel şahıslar üzerine ne tanımın ne de burhanın getirilemeyeceği gibi konular fasıllar altında etraflıca işlenmiştir. (vr. 98a-124a)

Altıncı makalede *Cedel* (diyalektik) ele alınmıştır. Üç alt kısımdan (*fenden*) oluşan bu kitabın giriş mahiyetindeki ilk fenninde cedelin tanımı, faydası ve unsurları ortaya konmuş; cedelin önerme ve kıyas düzeyinde kullanıldığı yaygın konular incelenmiştir. Cedelin maddesini oluşturan meşhûrât kabilinden önermelerin ayrıntılarına girilmiş; cedelî kıyasların çeşitleri ve parçaları etraflıca tartışılmış ve mebâdi, mesâil ve mevzu bağlamında cedel sanatının mahiyeti incelenmiştir. Ardından hem bireysel hem de toplumsal boyutu olan burhandan farklı bir şekilde bizatihi salt toplumsal boyutu ile öne çıkan cedelde meleke sahibi olan kişilerin, bu yeteneklerini hangi amaçlar için kullanabileceği ve hangi menfaatlere erişebileceği belirlenmiştir. Cedelî melekeyi geliştiren edatlar-yöntemler, başlıklar halinde tespit edilmiştir. Giriş kısımlarından sonra *Mevâzı Cedeliyye* olarak da anılan bu kitapta, özel bir terim olarak kullanılan mevzi-mevâzı, “kendilerinden pek çok hükmün dallanarak çıktığı ana hüküm” şeklinde tarif edilmiş ve ardından ikinci fen, tamamıyla altı başlık altında ispat ve iptal mevâzı, evleviyyet ve tercih mevzileri, cins, hâsse, tanım ve ‘hüve hüve’ mevâzına hasredilmiştir. Son üçüncü fende ise cedeli yapan taraflar olarak soran (*sâil*), cevaplayan (*mucîb*) ve her ikisine yönelik tavsiyeler (*vasâya*), maddeler halinde ele alınmıştır. (vr. 124a-143a)

Yedinci makalede *Safsata-Muğalata* konusu incelenmiştir. Sofistlerin ileri sürdükleri iddia ve önermelere nasıl cevap verileceği konusu ile başlayan bölümde, sofistlerin hangi muğalataları niçin

kullandıklarına değinilmiştir. Tebkît, muğalata sınıfları, safsatanın insanlar ve toplumlar arasında niçin ve nasıl ortaya çıktığı ve bunun bir sanat haline gelişi, muğalata sanatının ne amaçla kullanılabileceği konularına değinilmiştir; safsatanın özünün, öyle olmadığı halde Burhan ve Cedel sanatı gibi gözükme; bu sanatların otoritesini suistimal etme; maddesi-içeriği açısından ise yakînî ve meşhur öncüllere benzer ama aslında yanlış olan öncülleri kullanma; yani kısaca ‘müşebbehât türü öncüllere dayanma’nın oluşturduğu vurgulanmaktadır. Ardından lafız ve anlam boyutunda ortaya konan basit ve bileşik muğalata çeşitleri maddeler halinde ve çarpıcı örnekler üzerinden incelenmektedir. (vr. 143a-146b)

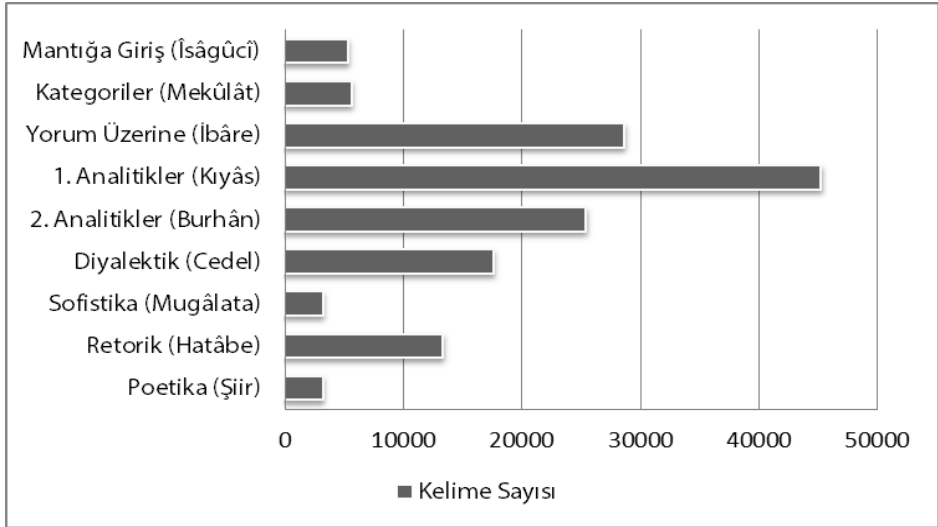
Sekizinci makalede *Hatâbe-Retorik* konusu incelenmiştir. Bu makale de üç ana bölümden (fenden) oluşmakta ve ilkinde retorik sanatının esasları ve kuralları, ikincisinde türleri ve üçüncüsünde eklentileri işlenmiştir. Retoriğin mahiyeti, faydası ve beş sanattan diğerleriyle ilişkisinin incelenmesiyle başlayan ilk kısım retoriğin temel ve yardımcı cüz’leri ve retorik kıyas çeşitleri ile devam etmiştir. Retorik kıyaslarda kullanılan form ve içeriklere değinildikten sonra retoriğin kullanım alanları ve amaçlarına değinilmiştir. Müşâverât (siyasî/mülkî), münâferât (seramonik/törenselle) ve müşâcerât (adli/hukukî)⁷² gibi retorikte amaçlanan toplumsal konular ve bağlamlar maddeler halinde zikredilerek retoriğin hedeflediği amaçların genellikle hangi temalarla-amaçlarla (*garaz*) kullanıldığı belirginleştirilmiştir. Daha sonra retorik söylemin muhataplarda meydana getirdiği psikolojik etki incelenmiştir. Bu psikolojik etkilerin

⁷² Konusu bakımından retorik, adli (*müşâcerât*), siyasî (*meşveriyât*) ve törenselle (*münâferiyât*) olmak üzere üçe ayrılır. Bkz. Abdülkadir Coşkun, *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*, (İstanbul: Litera Yay., 2014), 129.

olumlu ve faydalı olduğu kadar zararlı olabileceğine dikkat çekilmiş; cihazları ve yaklaşımları farklı olsa da retorığın ahlak ile ortak mevzuya sahip olduğu vurgulanmıştır. Bu makalenin son fenninde ise retorikte kullanılan yaygın lafızlar, etkili bir retorik için gerekli ifade, üslup, tavır ve tutumlar ile çeşitli teknikler; retorik sözlerin düzen ve tertibi gibi bahisler işlenmiştir. (vr. 146b-161a)

Dokuzuncu ve son makalede ise *Şiir-Poetika* konusu ele alınmıştır. Şiirin mahiyeti, faydası ve temel unsurlarının incelenmesiyle başlayan bölümde sırasıyla hayal oluşturma (*tahyil*) ve taklit (*muhâkât*) gibi kavramlar ele alınmış ve bunların kullanım yönleri tartışılmıştır. Son olarak şiirsel tekniklere ve şiirde lafızların kullanım tarzlarına değinilerek eser tamamlanmıştır. (vr. 161a-164b)

Esâsü'l-İktibâs'taki ana bölümlerin-makalelerin, Arapça kelime sayısı üzerinden hacimleri ve hacimleri itibariyle karşılaştırması, *Şekil-2*'de grafik olarak gösterilmiştir.



(Toplam kelime sayısı 161. 144)

Şekil-2: Esâsü'l-İktibâs'taki Ana Bölümlerin Hacimleri İtibariyle Karşılaştırması

SONUÇ

13. yüzyılın büyük felsefe, mantık ve matematik alimi Nasîrüddin Tûsî'nin mantık ilmine dair Farsça kaleme almış olduğu *Esâsü'l-İktibâs* isimli çalışması, İbn Sînâ'nın *Şîfâ*'sının mantık kısımlarını kendine model alan ve yüzyılının karakteristiğinden farklı olarak meşşâî geleneği takip eden kaynak bir eserdir. Yer yer *Şifâ* mantığının özünü yetkin bir filozof elinde telif eden özelliği, yer yer *Şifâ* sonrası mantık birikimini derç edip çağının tartışılan meselelerine çözümler getiren yönü, yer yer de Tûsî'nin katkı, yorum ve tertibinin özgünlüğü ile öne çıkan bu şah eseri, Fatih Sultan Mehmed, fethettiği İstanbul'un aynı zamanda ilmî bir merkez olması adına bizzat tertip ve teşvik ettiği ilmî faaliyetleri bağlamında, büyük kadı ve şeyhülislam Molla Hüsrev'e Arapçaya tercüme ettirmiştir.

Fıkha dair yazmış olduğu *Mir'âtü'l-Usûl* ve *Dürerü'l-Hükkâm* isimli eserleriyle şöhret bulan Molla Hüsrev, Fatih'in ilmî faaliyetlerine üst seviyede katkı sunmuş, Sahn-ı Semân medreselerinin tesisi ve müfredatının oluşturulmasında aktif görev almış ve resmen de kadılık, kazaskerlik, İstanbul Müftülüğü gibi üst düzey görevlerde bulunmuş büyük bir alimdir.

Fatih döneminde, ilmi faaliyetlerde ve telif edilen eserlerde dikkat çekici bir artış yaşanmış; Sultan'ın bizzat himaye edip teşvik ettiği bu ilmî hareketlilik, pek çok ilmî tartışmanın yapılması, telif eserin kaleme alınması yanında tercüme faaliyetlerinde de kendisini göstermiştir.

Fatih Sultan Mehmed, öncelikle İslam dünyasının iki yaygın bilim dili olan, dolayısıyla eserlerin çoğunun bu dillerde yazıldığı Arapça ile Farsça arasında karşılıklı tercüme yaptırmıştır. Özellikle otorite metinler haline gelmiş önemli eserlerin, kaynak kitapların,

ulema ve talebeler arasında daha fazla yaygınlık kazanmasını; iki dilden de okunarak içeriklerine nüfuzun ve istifadenin artırılmasını hedefleyen Fatih'in, bu eserlerin tercümelerini bizzat kendisinin talep ettiği ve en üst seviyede yetkin alimlere bizzat kendisinin sipariş ettiği çalışmamız neticesinde açıkça görülmektedir.

Bu noktada önemli ve çarpıcı teşebbüslerden biri olarak, Molla Hüsrev'den önce İstanbul'un ilk kadısı olan Hızır Bey'e Fatih'in, Sirâceddin Urmevî'nin mantık, tabiiyyat ve ilahiyat bölümlerini içeren meşhur eseri *Metâliu'l-Envâr*'ı Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmesi öne çıkmaktadır. Hızır Bey, tercümeden maksadı izah bağlamında, ibaredeki çeşitliliğin konulara intikaldeki sürati artıracağını ve delillerin çoğalmasının manaların daha kolay anlaşılmasını sağlayacağını ileri sürmüştür; onun ifadeleriyle anlam ne kadar açık-anlaşılır olursa o kadar faydalı olur.

Hakikaten klasik eserlerin bu şekildeki karşılıklı tercümeleri, sadece tek bir dile hakim olanların da kaynak eserlerden faydalanmalarının yanı sıra her iki dilden de bu eserleri okuyabilecek kişilere, konulara her iki dilden alternatifli bir şekilde vakıf olma imkanı sunmakta; ifade kalıpları, zamirlerin mercileri, edatların kullanımı vb. açılardan farklı yapıdaki iki dil üzerinden birbirinin eksiklerini tamamlama ve doğru anlamın teyidi ve pekiştirilmesi bakımından, bir kerede okunup tüketilemeyecek kaynak eserlerden istifadeyi üst seviyelere çıkarmaktadır.

Bu minvalde makale çalışmamız sürecinde önemli neticelere ulaştık. Doğrudan Fatih Sultan Mehmed'e ithafla ve çoğu zaman müzehhep madalyonlu '*bi resm-i mütâlaati's-Sultan*' ifadesiyle Fatih'in okuyup mütalaa etmesi için özel istinsah edilen, yaklaşık 200

nüsha arasından, bu türden tercüme faaliyetlerine yönelik şu çalışmaları tespit ettik: Fatih Sultan Mehmed, zikri geçen Hızır Bey ve Molla Hüsrev tercümeleri dışında Kutbüddin Râzî'nin mantığa dair, medreselerde en üst seviyede okutulan meşhur eseri *Levâmiu'l-Esrâr Şerhu Metâli'i'l-Envâr*'ını Alâüddîn Alî b. Muhammed et-Tûsî'ye Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmiştir. Yine mantığa dair Kâtibî'nin meşhur *Şemsiyye* risalesini Musannifek Alâüddîn Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî, Fatih'in emrine binaen Farsçaya tercüme etmiş ve bu tercüme ile birlikte *Şemsiyye*'nin yine meşhur Kutbüddin Râzî şerhini de çevirmek yerine bizzat kendisi eseri Farsça şerh etmiştir.

Ayrıca Fâtih, Ahmed-i İlâhî'den de, Sadreddin Konevî'nin *Miftâhu'l-Gayb* isimli tasavvufa dair meşhur eserini Farsçaya tercüme ve şerh etmesini istemiştir. Bu çalışmanın da hem Fatih'e sunulan madalyonlu nüshasına hem de müellif nüshasına ulaştık. Yine Fatih, tıbbâ dair Hekim Ebû İbn Cezle el-Bağdâdî'nin, Abbasi halifesi Muktedî-Biemrillâh'a ithaf ettiği ve 352 çeşit hastalığın teşhis ve tedavisine yer verdiği *Takvîmü'l-Ebdân* isimli eserini, Osmanlı hekimlerinden Muîn b. Mahmûd el-Kirmânî'ye Arapçadan Farsçaya tercüme ettirmiştir.

Bu bağlamda tespit edilebilecek başka çalışmalar da bulunabileceği ve bunlara yönelik özel çalışmalar yapmanın hem bilim tarihi hem de özelde Fatih dönemi ilmî faaliyetleri bakımından önem arz edeceği görülmüştür.

Bu tercüme çalışmaları neticesinde ortaya çıkan eserlerin bir diğer katkısı da pek çok dil bildiği ve ilmî seviyesinin yüksek olduğu söylenen Fatih Sultan Mehmed'in, devrinin kroniklerinde açık ve güçlü referanslara rastlanamıyorken özellikle Arapça ve Farsçayı iyi

bildiğinin ve tercüme edilen eserlerin içeriğine yüksek derecede vakıf olduğunun, Hızır Bey ve Molla Hüsrev gibi en üst seviyede alimler tarafından tercümelerin girişlerinde kayda geçirilmiş olması ve bu değerli yazma nüshaların, bu bakımdan da önemli bir referans kaynağı hüviyeti taşımalarıdır.

Yine gerçekleştirilen işin büyüklüğü ve yüksek başarısı, dönemin Osmanlı alimlerinin çok iyi seviyede yetişmiş olduğunun, zamanının iki önemli bilim dili olan Arapça ve Farsçaya son derece hakim olduklarının önemli delillerinden biridir. Nitekim dönemin bazı büyük alimleri her ne kadar dışarıdan İstanbul'a gelmiş olsalar da mesela Molla Hüsrev ve Hızır Bey, tamamıyla Osmanlı ülkesinde eğitimlerini tamamlamış ve bu yeterliliğe ulaşmış alimlerdendir.

Ayrıca bu başarılı çalışmalar, Fatih'in böylesine büyük ilmî faaliyetleri başarıyla organize etmesinin arkasında, bunu layıkıyla yapabilecek en yetkin alimleri seçip liyakatlerine binaen işleri tevdi etme ve neticesinde yüksek ödüllerle onları taltif etme iradesinin bulunduğu göstermektedir; bu da onun ilme verdiği değeri daha açık bir şekilde gözler önüne sermektedir.

Nasîrüddin Tûsî'nin 1244'de 43 yaşında iken telif ettiği *Esâsü'l-İktibâs*'ın, Molla Hüsrev'den önce 13.-14. yüzyıllarda Arapçaya çevrildiği bazı kaynaklarda geçmektedir. Hakkında fazla bilgi olmayan ve Tûsî'nin çoğu Farsça eserini Arapçaya çeviren Rükneddin Muhammed b. Ali Fârisî Esterâbâdî el-Cürcânî tarafından yapıldığı söylenen bu tercümeden hiçbir nüsha veya katalog kaydı günümüze ulaşmış değildir.

Hızır Bey, *Metâli* tercümesini 1458 (h. 862) yılında tamamlayıp Fatih'e sunmuştu. Molla Hüsrev'in ise *Esâsü'l-İktibâs* tercümesini

Ekim 1464'de (h. Safer 869) tamamlayıp Sultan'a sunduğunu, bizzat kendi hattıyla yazdığı mütercim nüshasından tespit ettik. Aynı zamanda hattat olan Molla Hüsrev, bundan altı ay sonra, Mayıs 1465'de (h. 869 Ramazan), tercümesinden bir nüsha daha istinsah etmiş; bundan da iki ay sonra Ağustos 1465'te (h. 869 Zilhicce) eserin Farsça aslını bizzat Fatih'in mütalaası için yazmıştır.

Esâsü'l-İktibâs'ın Farsça orijinalinin pek çok yazma nüshası bulunmaktadır ve eserin tahkikli neşri de yapılmıştır. Biz Türkiye kütüphanelerinde on iki yazma nüsha tespit ettik ki bunlar arasında Tûsî'nin vefatından sekiz yıl sonrasına tarihlenen bir nüsha başta olmak üzere önemli ve muhkem nüshalar bulunmaktadır.

Molla Hüsrev'in tercümesinin ise ikisi bizzat mütercim hattı olmak üzere sekiz nüshasını tespit ettik ki bu tercümenin yarısının, yani baştan kıyâs makalesinin ilk fenninin sonuna kadar olan kısmının, 2004'te Kahire'de yapılan eksik ve yetersiz neşri, tek bir nüshaya dayanmaktadır ve bu nüsha da oldukça geç tarihlidir (5 Zilkade 1244/ 9 Mayıs 1829). Bu çalışmamızda tercümenin bu önemli nüshalarını da tanıtmaya imkanı bulduk. Bu nüshalara dayanan ve tercümenin tamamını kuşatan tahkikli neşrimizin, yakında yayınlanacağını duyurduk.

Mütercim olarak Molla Hüsrev'in hemen hemen birebir tercüme yaptığını gördük. Ancak bazen Farsça cümleyi biraz ihtisarla çevirdiği; Farsçasında tekraren açık bir şekilde zikredilen bazı sözcüklere zamirle işaret ettiği durumlar vaki olmaktadır. Ancak netice itibariyle yaptığı tercümenin, "Tûsî eserini Arapça yazsaydı, ancak buna çok benzer bir şekilde kaleme alırdı" dedirtecek tarzda; klasik Arapça telif eser tadında, oldukça başarılı bir tercüme olduğu görülmektedir. Özellikle mantık gibi özel bir uzmanlık alanındaki böylesine yüksek seviyeli,

ayrıntı konulara giren ve oldukça hacimli bir eseri çevirmek için iyi bir mantıkçı olmak gerektiği aşikardır.

İçeriği bakımından *Esâsü'l-İktibâs*, *Şifâ* gibi, *Îsâgûci* ile birlikte *Organon* mantık külliyatını kuşatır bir şekilde dokuz ana bölümden-makaleden oluşmaktadır. Bu açıdan Tûsî'nin, *Esâsü'l-İktibâs*'da kendi çağının hakim tertibini değil de Fârâbî ve İbn Sînâ'da olduğu gibi hem dokuzlu mantık kitapları-bölümlemesi hem de bu ana bölümler altındaki fasılların içerdiği konular bakımından meşşâî geleneği izlediği görülmektedir.

Bu noktada en dikkat çekici hususlardan biri Tûsî'nin, beş tûmeli (*külliyât-ı hams*) anlattıktan hemen sonra tanım konusuna hiç girmeden *Kategoriler*'e geçmesidir. Tanım konusu ise Aristoteles ve İbn Sînâ *Şifâ*'da olduğu gibi *Burhan*'ın ikinci bölümünde genişçe ele alınmıştır. Ayrıca artık mantık kitaplarında kategoriler konusuna yer verilmezken Tûsî, aynen Aristoteles ve şarihlerindeki gibi levâhıklarıyla birlikte kategorileri ikinci makalede ele almıştır. Ancak ufak inisiyatifler de almıştır. Hem Aristoteles'in hem de *Şifâ Kategoriler*'in başında bulunan isim sınıfları konusuna Tûsî, *Îsâgûci* kısmının içinde, özgün ve kuşatıcı bir tasnifle yer vermiştir.

Yine dikkat çekici tespitlerden biri de Aristoteles'in *Peri Hermeneias* isimli önermelere dair kitabının girişinde ele alınan varlık-zihin-dil ilişkisi konusuna Tûsî'nin de eserin başlarında değil aynen önermelere ayırdığı üçüncü makalenin girişinde yer vermesidir ki Tûsî döneminin meşhur ve mütedavil mantık kitaplarında artık önerme bölümlerinin girişinde bu konuya değinilmemektedir.

Esâsü'l-İktibâs'ın en hacimli bölümü, *Kıyas*'a tahsis edilen dördüncü makaledir. *Önermeler*'i ele üçüncü makale ile birlikte bu iki

bölüm, hacim olarak eserin yaklaşık yarısını oluşturmaktadır ve özellikle bu iki bölümde detaylı ve kuşatıcı çok sayıda tablo yer almaktadır. Beş sanata dair Burhan, Cedel, Hatabe-Retorik, Safsata ve Şiir-Poetika makaleleri de son derece değerli, *Şifâ*'nın ve bizatihi konuların anlaşılması noktasında son derece faydalı, yetkin, doyurucu ve mantık tarihi bakımından asla göz ardı edilemez teliflerdir. Özellikle hiç neşredilmeyen bu bölümlere Arapça neşri üzerinden ve imkan dahilinde Türkçeye tercümesi üzerinden erişim imkanı sunulduğunda bu durum, kanaatimizce günümüz klasik mantık çalışmalarına ve İslam mantık tarihine dair güncel akademik faaliyetlere büyük ivme kazandıracaktır.

Esâsü'l-İktibâs'ın öne çıkan özelliklerinden biri, Tûsî'nin konuların derinliğini kaybetmeden, meseleleri basitleştirmeden, ayrıntı görüş, itiraz ve tartışmalara pek yer vermemesidir. Nitekim İbn Sînâ, *Şifâ*'da kendinden önceki meşşai geleneği dikkate aldığı için Aristoteles sonrası şarihler arasındaki ayrıntı tartışmalara genelde isim zikretmeksizin göndermeler yapmaktadır.

Esâsü'l-İktibâs ile ilgili şöyle bir genel tespitle makalemizi sonlandırabiliriz: Mantık tarihinin hem nitelik hem nicelik bakımından en büyük eserlerinden biri olan *Şifâ*'nın mantık kısmının kitapları, *Esâsü'l-İktibâs*'ta yine yüksek nitelikte yaklaşık beşte bir oranında telhis edilmiştir. Ve bu özgün telhis çalışması, güçlü ve yetkin bir mantıkçı, filozof, matematikçi, bilim adamı ve genel itibarıyla İbn Sînâcı çizgiyi takip eden ve bu çizginin İbn Sînâ sonrası en büyük temsilcilerinden biri sayılan Nasîrüddin Tûsî tarafından gerçekleştirilmiştir. Ayrıca Tûsî, kendi görüş ve yorumlarından, İbn Sînâ sonrası müelliflerden ve müteahhir dönem meselelere dair

tespitlerden çok değerli ilaveler, önemli katkılar ve kıymetli nüktelerle eserini son derece zengin ve kıymetli bir eser haline getirmiştir. Ve bu kıymetli eserin değerine vakıf olan Fatih Sultan Mehmed, Molla Hüsrev'e bu eseri Arapçaya çevirterek önemli bir ilmî katkıda bulunmuştur. Temennimiz böylesine çalışmaların Türkçeye çevrilmesi yönünde de Fatih'in kapsamlı bir faaliyet başlatmış olması yönünde olurdu; belki de Fatih'in erken vefat etmesi buna imkan vermese de bu temenninin gerçekleşmesi için günümüzde de oldukça elverişli bir ortamın/imkanın bulunduğunu söylemek mümkündür.

KAYNAKÇA

Adivar, A. Adnan. *Osmanlı Türklerinde İlim*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1982.

Âgâ Büzürg-i Tahrânî. *ez-Zerî'a ilâ Tesânifi 'ş-Şî'a*, Haz. Alî Nakî Münzevî ve Ahmed Münzevî, Beyrut 1403/1983.

Ahmed Efendi, Taşköprîzâde. *eş-Şakâ'iku'n-Nu'mâniyye*. Haz. Muhammet Hekimoğlu. İstanbul, Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

Ahmed-i İlähî. *Tercüme-i Miftâhu'l-Gayb*. Yusuf Ağa 414: 1b-423a (1-845 sayfa). Konya Yusuf Ağa Ktp.

Ahmed-i İlähî. *Tercüme-i Miftâhu'l-Gayb*. Pertev Paşa (Selimiye) 278M: 1b-145b. Süleymaniye Ktp.

Atçıl, Abdurrahman. "Mobility of Scholars and Formation Self-Sustaining Scholarly System in the Lands of Rûm during the Fifteenth Century". *Islamic Literature and Intellectual Life in Fourteenth- and Fifteenth-Century Anatolia*. Ed. Andrew Peacock - Sara Nur Yildiz. 315-332. Würzburg: Ergon, 2016.

- Atçıl, Abdurrahman. *Âlimler ve Sultanlar*. Çev. Gürzat Kami. İstanbul: Klasik Yayınları, 2019.
- Aydın, Cengiz. “Ali Kuşçu”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 2:408-410. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- el-Bağdâdî Alî Yahyâ b. Îsâ b. Alî b. Cezle . *Tercüme-i Takvîmü'l-Ebdân fi Tedbiri'l-İnsân*. Ayasofya 3587: 1b-56b. Süleymaniye Ktp.
- el-Bistâmî, Musannifek Alâüddin Ali b. Muhammed eş-Şahrûdî. *Şerhu'r-Risâleti's-Şemsiyye bi'l-Fârisiyye*. Ayasofya 2557: 1b-261a. Süleymaniye Ktp.
- Cihan, Ahmet Kamil. “Fatih Dönemi İlim Hayatı ve Hocazâde”. *Uluslararası Hocazâde Sempozyumu, Bursa, Ekim 22-23, 2010*. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2011. 59-85.
- Coşkun, Abdülkadir. *İbn Sînâ Felsefesinde Retorik*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2014.
- Çelik, İmam Rabbânî. “XV. yy. Osmanlı Düşüncesinde Telvîh Hâşiyeleri: Teklîfe Dair Tartışmalar”. Doktora Tezi. Marmara Üniversitesi. 2020.
- Demirkol, Murat. *Tûsî'nin İbn Sina Savunması*. Ankara: Fecr Yayınları, 2010.
- Durusoy Ali ve Mehmet Demir. “Ebû's-Senâ Şemseddin El-İşfahânî'nin Nâzir u'l-'Ayn Adlı Mantık Eserinin Takdim ve Tahkiki”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, sy. 2, (Güz 2015): 119-146.
- Durusoy, Ali. “İbn Sînâ'nın El-Mu'cezû's-Sağîr fi'l-Mantık Adlı Risâlesi”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 13-14-15, (1995-1997): 143-166.

- Erünsal, İsmail E.. “Fatih Sultan Mehmed’in İlgi Duyduğu Kitaplar ve Kütüphanesi”. *Düşten Fethe İstanbul*. 203-212. İstanbul: Üsküdar Belediyesi Başkanlığı Kültür Yayınları, 2015.
- el-Fârâbî, Ebû Nasr. *Şerhu'l-Fârâbî li Kitâbi Aristûtâlis fi'l-İbâre*. Nşr. Wilhem Kutsch-Stanley Marrow. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1971.
- Fazlıoğlu, İhsan. “er-Risâletü'l-Muhammediyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 129-130. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Gafarov, Anar. “Nâsiruddin Tûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 442-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Gutas, Dimitri. *Avicenna and Aristotelian Tradition*. Leiden-Boston: Brill, 2012.
- Hızır Bey. *Tercüme-i Metâliu'l-Envâr*. Ayasofya 2488. Süleymaniye Ktp.
- Hüsrev, Molla. *Tercemetü Esâsi'l-İktibâs fi'l-Mantık*. nşr. Hasan eş-Şâfiî ve Muhammed Sâid Cemâlüddin. 1. Cilt. Kahire: el-Meclisu'l-A'la li's-Sekâfe, 2004.
- Hüsrev, Molla. *Tercemetü Esâsi'l-İktibâs fi'l-Mantık*. Topkapı III. Ahmed, 3428. Topkapı Saray Ktp.
- Hüsrev, Molla. *Düreru'l-Hukkâm fi Şerhi Gureri'l-Ahkâm*. 2. Cilt. İstanbul: Şirket-i Sahafiyye-i Osmaniyye, 1319/1901-02.
- Hüsrev, Molla. *Gurerü'Ahkâm*. Topkapı III. Ahmed, 1032/1: 3b-152b. Topkapı Saray Ktp.
- Hüsrev, Molla. *Risâle fi Usûli'l-Fıkh*. Topkapı III. Ahmed, 1032/2; 153b-159b. Topkapı Saray Ktp.
- İbn Nedîm, *el-Fihrist*. Trc. Ramazan Şeşen. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.

- İnalçık, Halil. “Mehmed II”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 28: 395-407. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- İpşirli, Mehmet. “Şeyhülislâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 39: 91-96. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.
- el-Kâtibî, Necmeddin. *Şemsiyye Risalesi*. Thk. Çev. ve Şerh Ferruh Özpilavcı. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2020.
- Koca, Ferhat. “Molla Hüsrev”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 30: 252-254. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Koca, Ferhat. “Molla Hüsrev’in Hayatı, Eserleri ve Kişiliği”. (Uluslararası Molla Hüsrev Sempozyumu, Bursa, Kasım 18-20, 2011), Bursa 2013.
- Merkez-i Büzürg-i İslâmî. “Cürcânî, Rükneddin”. *Dânişnâme-i Büzürg-i İslâmî*. C. 17. 6490. Erişim 12.06.2021. <http://lib.eshia.ir/23022/17/6490>
- Müderres-i Razavî, Muhammed Takî. “Medhal”. *Kitâbu Esâsü'l-İktibas* içinde. Thk. Seyyid Mîrzâ Muhammed Takî Müderres-i Razavî. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1989.
- Özpilavcı, Ferruh. *Ebherî Îsâgûcî ve Şerhi*. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2021.
- Özcan, Tahsin. “Veliiyüddin Cârullah”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43: 38-40. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.
- Râzî, Fahreddin. *el-Mantıku'l-Kebîr*. Thk. Turgut Akyüz. Kuveyt: Dâru Fâris, 2021.
- al-Rouayheb, Khaled. *The Development of Arabic Logic (1200–1800)*. Germany: Schwabe Verlag, 2019.

- Şirinov Agil ve Anar Gafarov. “Nâsirüddin Tûsî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 437-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Sirinov Agil. “Nâsirüddin Tûsî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 41: 437-442. İstanbul: TDV Yayınları 2012.
- Tûsî, Alâüddîn Alî. *Terceme-i Levâmiu'l-Esrâr*. Ayasofya 2486. Süleymaniye Ktp.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Kitâbu Esasi'l-İktibâs*. Thk. Seyyid Mîrzâ Muhammed Takî Müderris-i Razavî. Tahran: Danişgah-ı Tahran, 1367/1988.
- Tûsî, Nasîrüddin. *Esâsu'l-İktibâs fi'l-Mantık*. Trc. Molla Hüsrev. Thk. Hasan Şâfî ve M. Saîd Cemâlüddin. Kahire: Meclisü'l-A'lâ li's-Sekâfe, Kâhire 2004.
- Uludağ, Süleyman ve Hamid Algar, “Abdullah-ı İlahî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1:110-112. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Unan, Fahri. “Sahn-ı Semân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35: 532-534. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Yaşaroğlu, M. Kâmil. “Musannifek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31:239-240. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- Yazıcıoğlu, Mustafa Said. “Hızır Bey”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12:413-415. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.
- Yılmaz, Okan Kadir. *İsam Tahkikli Neşir Kılavuzu*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2021. 3. B

EXTENDED ABSTRACT**AN INVESTIGATION ON THE TRANSLATION OF ASÂS AL-IQTIBÂS Fİ'L-MANTIĞ, WHICH WAS TRANSLATED INTO ARABIC BY MULLÂ HÛSREV BY THE ORDER OF MEHMED II THE CONQUEROR**

The great philosopher, logician and mathematician of the 13th century, Nasîr al-Dîn al-Tûsî's (d. 1274) work titled *Asâs al-Iqtibâs* (*The Basis of Acquisition*), written in Persian on the science of logic, takes the logic parts of Avicenna's (d. 1037) *Kitâb al-Şifâ* (*The Cure*) as a model and, unlike the characteristic of his century, follows the peripatetic tradition. This great work, which also encompasses the post-Avicennian logical accumulation and brings solutions to the debated issues of his own age and stands out with the originality of al-Tûsî's contribution and interpretation, Ottoman Sultan Mehmed II The Conqueror (r. 855/1451–886/1481), asked the great Qadi and Shaykh al-Islam Mullâ HÛsrev (d. 1480) to translate it into Arabic.

During the Mehmed II's reign, there was a remarkable increase in scientific activities, which was personally protected and encouraged by the Sultan, as well as in the field of translation. Fatih Sultan Mehmed had reciprocal translations made between Arabic and Persian, which are the two common scientific languages of the Islamic world, so most of the works were written in these languages. It is clearly seen as a result of our study that Sultan aimed with these translations, to make important works, source books, which have become authoritative texts, more widespread among the scholars and students; also aimed to increase the benefit to be gained from them by reading them in both

languages and to be more aware of their contents; so he personally ordered the translations of these works to the highest-level scholars.

At this point, it stands out as one of the important and striking initiatives that Fatih Sultan requested from Hızır Beg (d. 1459), who was the first judge of Istanbul before Mullā Hüsrev, to translate the Sirāj al-Dīn al-Urmawī's (d. 1283) famous work *Maṭāli' al-Anwār* from Arabic to Persian, which includes the logic, physics and theology sections.

We have reached important results in the process of our article: Among the approximately 200 copies that were specially copied for Fatih Sultan Mehmed to read and comment, we identified the following studies for such translation activities: Apart from the translations of Hızır Beg and Mullā Hüsrev mentioned, Fatih Sultan also ordered Alauddin Ali b. Muhammad al-Tūsī to translate Quṭb al-Dīn al-Rāzī's (d. 1365) famous work on logic *Lawāmi' al-Asrār Şerhu Maṭāli' al-Anwār*, from Arabic to Persian, which was taught at the highest level in madrasahs. Also Musannifek Alâuddîn Alî b. Muhammed eş-Şahrûdî (d. 1470) translated the famous treatise on logic called *Şamsiyya* into Persian based on the order of Sultan, and instead of translating *Şamsiyya*'s famous Quṭb al-Dīn al-Rāzī's commentary, Musannifek himself wrote commentary on the *Şemsiiyye* in Persian with his translation.

In addition, Fatih Sultan asked Ahmed-i İllâhî (d. 16th century) to translate from Arabic to Persian and write commentary on Sadr al-Dīn al-Qunawi's (d. 1274) work called *Miftāḥ al-Ghayb*. We have reached both the medallion copy presented to Sultan and the author's copy of this translation and commentary. Moreover Fatih Sultan ordered

Ottoman physician Muîn b. Mahmud al-Kirmanî (15th century), to translate from Arabic to Persian the work of Physician Ebû İbn Cezle el-Bağdâdî (d. 1100) called *Takwim al-Abdân*, which includes the diagnosis and treatment of 352 kinds of diseases.

These translation activities during the reign of Mehmed the Conqueror also show that he was especially well versed in Arabic and Persian languages and was highly proficient in the content of the translated works, while there were no clear and strong references to be found about this in the chronicles of his reign. For this has been recorded by top scholars such as Hızır Beg and Mullâ Hüsrev in the entries of their translations.

It is mentioned in some sources that *Asâs al-Iqtibâs*, which was written by Nasîr al-Dîn al-Tüsî in 1244 when he was 43 years old, was translated into Arabic before Mullâ Hüsrev in the 13th-14th centuries by Rükneddin Muhammed b. Ali al-Cürcânî. Unfortunately, no copy or catalog record of this translation has survived.

Hızır Beg had completed the *Maṭâli 'al-Anwâr* translation in 1458 and presented it to Sultan Fatih. We have determined that Mullâ Hüsrev completed the translation of *Asâs al-Iqtibâs* in October 1464 and presented it to the Sultan, from the translator's copy that he wrote with his own calligraphy. Mullâ Hüsrev copied another copy of his translation six months later, in May 1465. In addition, two months later, in August 1465, he wrote the Persian original of the work for Sultan to read and review.

There are many manuscripts of the Persian original of *Asâs al-Iqtibâs*, and the work has been published. We have identified twelve

copies in Turkish libraries, among which there are important copies, especially one-dated eight years after al-Tūsī's death.

On the other hand, we identified eight copies of Mullā Hüsrev's translation, two of which were written by the translator himself. The incomplete and inadequate publication of half of this translation, that is, the part from the beginning to the end of the first chapter of the *Qiyas* book, made in Cairo in 2004, is based on a single copy. The copy is also dated quite late (9 May 1829). In this article, we had the opportunity to introduce these important manuscripts of the translation we identified. We have announced that our critical text work, based on these manuscripts and encompassing the entire translation, will be published soon.

As a translator, we saw that Mullā Hüsrev did almost one-to-one translations. However, sometimes he translated the Persian sentence with a bit of shortening. There are cases where he refers to some words that are clearly mentioned clearly in Persian with a pronoun. As a result, his translation made one say, "If al-Tūsī had written his work in Arabic, he would have written it in a very similar way". It is seen that it is a very successful translation in the taste of classical Arabic work. It is obvious that it is necessary to be a good logician to translate such a high level, detailed and very voluminous work, especially in a special science such as logic.

CEM‘U‘L-KUR‘AN BAĞLAMINDA ZÜRKÂNÎ‘NİN KUR‘AN‘IN MUSHAFLAŞMA SÜRECİNE İLİŞKİN GÖRÜŞLERİ

Araştırma Makalesi

Süleyman Yıldız*

Makale Geliş: 07.05.2021

Makale Kabul: 10.06.2021

Öz

Kur‘ân âyetlerinin mushaf haline getirilip çoğaltılma süreçlerini ifade eden *cem‘u‘l-Kur‘ân* meselesi, Kur‘ân ve kıraat tarihinin en önemli konularından birini teşkil etmektedir. İlk dönemlerden itibaren bu konuda yazılmış müstakil eserler olduğu gibi hadis, tefsir, kıraat, tarih gibi farklı sahalarda telif edilmiş eserlerde de bu konuya yer verilmiştir. Müsteşriklerin de öteden beri ilgisini çeken ve Kur‘ân‘a yönelik bir istismâr konusu yaptıkları bu mesele, hâlen güncelliğini korumaktadır. Bu sebeple güncel soru ve sorunları dikkate alarak Kur‘ân‘ın mevsûkiyeti konusuna cevap vermek, Kur‘ân araştırmalarında gereklilik ve süreklilik arz eden bir husustur. Modern dönemin ‘ulûmu‘l-Kur‘ân müelliflerinden olan Zürkânî de *cem‘u‘l-Kur‘ân* meselesinde fikir beyan eden âlimlerden birisidir. Bu bağlamda Zürkânî, Kur‘ân‘ın metinleşme sürecini çağdaş bir üslupla ele alması ve bu konuda Kur‘ân‘la ilgili zihinlerde oluşacak güncel şüphe ve tereddütleri ortadan kaldırmaya çalışmasıyla dikkat çekmektedir. Bu çalışmada, *cem‘u‘l-Kur‘ân* çerçevesinde Zürkânî‘nin Kur‘ân‘ın mushaflaşma sürecine ilişkin

* Dr. Öğr. Gör., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur‘an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı, e-mail: suleyman.yildiz@istanbul.edu.tr, ORCID: 0000-0002-7521-6258.

Atıf için; Süleyman Yıldız, “Cem‘u‘l-Kur‘an Bağlamında Zürkânî‘nin Kur‘an‘ın Mushaflaşma Sürecine İlişkin Görüşleri”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 57-94, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.02>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUISTEM‘e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

yaklaşımları irdelenecektir. Konuyla bağlantılı olması bakımından mushafta tahrif iddiasına da -müellif vechesinden- kısaca temas edilecektir.

Anahtar Kelimeler: Kur'ân, Zürcânî, Mushaf, Cem', Kitâbet, Tahrif.

Zurqânî's Ideas on the Compilation Process of *Qur'ân* in the the Context of *Jam' al-Qur'ân*

Abstract

The process of compiling the *Qur'anic* verses (*jam' al-Qur'ân*) between two covers into a single mushaf, and hence reproducing copies whereof constitutes one of the most important stages in regard to both history and recitation (qirâ'âh) of Qur'an. From the earlier periods, it is possible to see individual works written on the subject as well as works that are produced within different fields of expertise such as *hadîth*, tafseer, qirâ'ât and history. This issue which has grabbed the attention of orientalist and was used as a manipulating tool against the Qur'an for so long, still stands to be contemporary too. Therefore, answering the question of the authenticity of the Quran by taking current questions and problems into consideration is both a necessity and begs for continuity. Zurqânî, who is among the authors of *'ulûm al-Qur'ân* of the modern period, has expressed opinions on the issue at stake. His work is attention-grabbing in the sense that it deals with the of compilation process of Qur'ân with a contemporary edge in order to prevent and overcome any current doubts. This study examines Zurqânî's approaches to the compilation process of Qur'ân in the context of *jam' al-Qur'ân*. Also, it seeks to touch upon the allegation of distortion in the mushaf since it is related to the subject.

Key Words: *Qur'ân*, al-Zurqânî, Mushaf, Jam, Kitâbât, Tahrif.

GİRİŞ

İslam tarihi boyunca Müslümanlar, Kur'ân'ı muhâfaza etme hususuna azami derecede önem vermişlerdir. İslam'ın ilk dönemlerinden başlamak üzere Kur'ân âyetlerinin hıfz ve kitâbeti,

derlenerek mushaf haline getirilişi, çoğaltılıp farklı coğrafyalara gönderilişi bu gayeye matuf çalışmalardır. Söz konusu süreçleri ifade eden cem‘u‘l-Kur‘ân faaliyeti, şüphesiz Kur‘ân ve kıraat tarihinin en temel konularından birisi olmuştur. Önemine binâen konu hakkında çok sayıda eser yazıldığı gibi birbirinden farklı görüşler de dile getirilmiştir. Cem‘u‘l-Kur‘ân konusunda görüş bildiren âlimlerden birisi de Muhammed Abdülazim ez-Zürcânî (ö. 1948) dir.¹ Zürcânî, konuyla ilgili görüşlerini *Menâhilü‘l-‘irfân fi ‘ulûmi‘l-Kur‘ân* adlı eserinde tafsilatlı bir şekilde ele almıştır. Modern zamanın Kur‘ân’a yönelik meydan okumalarına karşı cevap sadedinde yazılan bu eserde,² klasik konular çağdaş bir dille harmanlanmıştır. Bu yönüyle müellifin cem‘u‘l-Kur‘ân sürecine ilişkin görüşleri önem arz etmektedir. Bu çalışmada, cem‘u‘l-Kur‘ân bağlamında Zürcânî‘nin konuyla ilgili görüşleri etraflı bir şekilde incelenecektir.

1. Cem‘u‘l-Kur‘ân: Kavramsal Çerçeve

Cem‘ kelimesi sözlükte “bir şeyi başka bir şeye katmak, ilâve etmek, dağınık olan şeyleri toplamak, birbirine yaklaştırmak”³ gibi

¹ Hayatı ve eserleri hakkında bk. Muhammed Hayruddîn ez-Zirîklî, *el-A‘lâm: Kâmusu terâcîm li-eşheri‘r-ricâl ve‘n-nisâ*, (Beyrut: Dâru‘l-‘İlm li‘l-Melâyîn, 1992), 6: 210; Halid b. Osman es-Sebt, *Kitâbü Menâhili‘l-‘irfân li‘z-Zürcânî: Dirâse ve‘l-takvîm*, (Kâhire: Dâr-u İbn Affân, ty.), 1: 44; Suat Mertoğlu, “Zürcânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: TDV Yay., 2012), 579; Süleyman Yıldız, “Zürcânî‘nin Menâhilü‘l-‘irfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi”, *‘Ulûmu‘l-Kur‘an Kaynaklarında Kıraat İlmi* içinde, ed. Yaşar Akaslan (Ankara: İlahiyat, 2019), 155-156; Faruk Vural, “Zürcânî‘nin Menâhilü‘l-‘irfân‘ı Üzerine Bir İnceleme” *Bilimnâme: Düşünce Platformu* 29 (Şubat 2015): 267-269.

² Bk. Muhammed ez-Zürcânî, *Menâhilü‘l-‘irfân fi ‘ulûmi‘l-Kur‘ân*, (Kahire: Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ty.), 1: 4-5.

³ Ebû Nasr İsmail b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü‘l-lüğa ve sîhâhu‘l-‘Arabîyye*, nşr. Abdülğafûr ‘Attâr (Beyrut: 1407/1987), 3: 119; Ebü‘l-Huseyn İbn Fâris el-Kazvîni, *Mu‘cemü mekâyisi‘l-lüğa*, nşr. Muhammed Hârûn (y.y.: Dâru‘l-Fikr, 1399/1979), 1: 479; Ebü‘l-Kâsım Huseyn b. Muhammed Râğîb el-İsfahânî, *el-Müfredât fi ğarîbi‘l-Kur‘ân*, nşr. Safvân ‘Adnân (Beyrut: Dâru‘l-Kalem, 1412/1992), 201; İbn

anlamalara gelmektedir. Literatürde bu kelime daha çok vahiy malzemesini “ezberlemek” veya yazılı bir metin olarak “derlemek, yazmak” manasında kullanılmaktadır. Kavram, kaynaklarda her iki anlama da muhtemel olan rivâyetlerin yorumlanmasında ortaya çıkmaktadır. Nitekim, Kastallânî'nin (ö. 923/1517), “Allah Rasülü döneminde Kur’ân’ı dört kişi cem’ etmişti...”⁴ şeklindeki rivâyette geçen “cema‘a'l-Kur’ân” ibâresini, “istezheruhû hifzan” “onu ezberlemişti” olarak yorumu,⁵ kavramın “ezberlemek” faaliyeti olarak anlaşılmasına bir örnektir. Zürkânî de aynı terkibi, “Kur’ân’ı ezberledi” biçiminde açıklamıştır.⁶ Yine Muhammed b. Sîrîn'in (ö. 110/729), Hz. Osman'ın Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’ı ezberlemesini ifâde eden “cema‘a'l-Kur’ân” lafzına, “hafizahû” “onu ezberledi” kaydını koyması⁷ konuyla ilgili bir başka örnektir.

Kavramın ikinci anlamı olan “derlemek ve yazmak” ise “Allah, Ebû Bekir'e rahmet etsin! O, Kur’ân’ı cem’ eden/toplayan ilk zât olmuştur.”⁸ rivâyetinde yer almaktadır. Söz konusu rivâyetteki

Manzûr, Ebü'l-Fadl Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-'Arab*, nşr. Muhammed Sâdık el-'Ubeydî ve Emin Abdülvehhab (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâs, 1997), 8: 53.

⁴ Bâkîllânî'nin, “Menâkıbu Zeyd b. Sâbit” başlığı altında yer verdiği rivâyet şu şekildedir:

"حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى حَدَّثَنَا شُعْبَةُ عَنْ قَتَادَةَ عَنْ أَنَسِ بْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ - "جَمَعَ الْقُرْآنَ (أَيَّ اسْتَظْهَرَهُ حَفْظًا) عَلَى عَهْدِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ- أَرْبَعَةً كُلُّهُمْ مِنَ الْأَنْصَارِ: أَبِي وَمُعَاذُ بْنُ جَبَلٍ وَأَبُو زَيْدٍ وَزَيْدُ بْنُ ثَابِتٍ. قُلْتُ لِأَنْسِ: مَنْ أَبُو زَيْدٍ؟ قَالَ: أَحَدُ عُمُومَتِي"

⁵ Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdî's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323/1905), 6: 162.

⁶ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 240.

⁷ Ahmed b. Yahyâ el-Belâzûrî, *Ensâbü'l-eshrâf*, nşr. Süheyl Zekkâr-Riyâd ez-Ziriklî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1417/1997), 5: 489. İlgili rivâyet şu şekildedir:

"عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سَيْبِرِينَ قَالَ: جَمَعَ عُمَمَانُ الْقُرْآنَ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، يَقُولُ: حَفِظَهُ"

⁸ Ebü 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm el-Herevî, *Fedâilü'l-Kur'ân*, thk. Mervân el-Atiyye vd. (Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1416/1995), 283. İlgili rivâyet metni şu şekildedir: "عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: رَجِمَ اللَّهُ أَبَا بَكْرٍ، كَانَ أَوَّلَ مَنْ جَمَعَ الْقُرْآنَ"

“cema‘a‘l-Kur‘ân” lafzı “derlemek ve yazmak” manasında kullanılmıştır.⁹

Zürkânî‘nin cem‘u‘l-Kur‘ân‘ın kapsamı ile ilgili yorumu yukarıdaki bilgileri özetler mâhiyettedir. Zürkânî‘ye göre cem‘u‘l-Kur‘ân ifadesiyle, Kur‘ân‘ın bazen kalplerde ve hafızalarda ezberlenmesi (hıfz) kastedilmiş, bazen de âyet ve sûrelerinin yazılması (kitâbet) kastedilmiştir. Bunlardan birincisi Kur‘ân‘ın kalplerde ve hafızalarda toplanmasını, ikincisi ise sahifelerde ve satırlarda toplanmasını ifade etmektedir. Kur‘ân‘ın yazılmak suretiyle cem‘ faaliyeti, Hz. Peygamber dönemi, Hz. Ebû Bekir dönemi ve Hz. Osman dönemi olmak üzere üç aşamada gerçekleşmiştir.¹⁰ Sonuç itibariyle cem‘u‘l-Kur‘ân ifadesiyle, Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerini dikkate alarak vahiy malzemesinin hıfzı, kitâbeti ve bir araya getirilerek derlenmesi kastedilmiş olmaktadır.

2. Cem‘u‘l-Kur‘ân Bağlamında Zürkânî‘nin Kur‘ân‘ın Mushaflaşma Sürecine İlişkin Görüşleri

Zürkânî, konuyu eserinin sekizinci bölümünde birçok başlık altında ele alıp incelemiştir. Hz. Peygamber döneminde hıfz ve kitâbet anlamında Kur‘ân‘ın toplanması, Hz. Peygamber döneminde Kur‘ân‘ın mushaf haline getirilmeme nedenleri, Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634) döneminde Kur‘ân‘ın toplanması, mushaf yazımında Hz. Ebû Bekir‘in belirlediği ilkeler ve toplanan sayfaların özellikleri, Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde mushafın çoğaltılma sebepleri ve çoğaltılan mushafların özellikleri, Kur‘ân‘ın toplanması konusunda ileriye

⁹ Ahmed Aliyyü‘l-İmâm, *Tarih ve Dilbilim Kaynakları Işığında Kur‘an‘ın 10 Kiraati*, trc. Süleyman Gündüz (İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2010), 76.

¹⁰ Zürkânî, *Menâhîlü‘l-‘irfân*, 1: 393.

sürülen itirazlar ve bunlara verilen cevaplar gibi başlıklar müellifin konuyla ilgili ele alıp incelediği meseleler olmuştur.¹¹

2.1. Cem'in İlk Aşaması: Kur'ân'ın Hz. Peygamber Döneminde Hıfz ve Kitâbeti

Kur'ân âyetlerinin hem hıfzı hem de kitâbeti ilk defa Hz. Peygamber döneminde gerçekleştirilmiştir.¹² Zürcânî'ye göre, Kur'ân'ın bu dönemde hıfzı, Hz. Peygamber'in ümmilere gönderilmiş ümmî bir peygamber olmasının zorunlu sonucudur. Buna, o devirde yazı malzemelerine ulaşmanın kolay olmaması da eklenmelidir. Bu sebepten olsa gerek, hafızalardaki ezbere itimat, satırlardaki yazıya itimattan daha fazla olmuştur. Nitekim o dönemde Arap geleneği bunun üzerine kurulmuştur. Onlar hafızalarını, şiirlerinin, övünç günlerinin, nesep bilgilerinin, savaşlarının divânı haline getirmişlerdir.¹³ Kur'ân'ın nüzûl döneminde Arap toplumu böyle bir karakteristiğe sahipti. Ayrıca bu ümmî toplum, güçlü bir hafıza, dakik bir zihne sahip olmak gibi hâlis Arap olma vasıflarına hâizdi.¹⁴

Zürcânî'ye göre Kur'ân böyle bir ortamda nâzil olmuştur ve bu süreçte Hz. Peygamber, Kur'ân'ı ezberlemek ve hafızasında tutmak için

¹¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 239-338.

¹² Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-Bâkillânî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Amman: Dâru'l-Feth, 1422/2001), 1: 64.

¹³ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 246. Bu bağlamda İbn Hişâm, sözlü kültürün Araplar nezdinde ne derece ehemmiyetli olduğunu şu şekilde anlatmaktadır: "Araplar'ın, Allah Rasûlü'nün nübüvvetinden önceki döneme yönelik şifâhî nakilleri haricinde yazılı kaynakları bulunmamaktadır. Sözlü nakilleri de içlerinde cömertlikleri, vefâları ve kahramanlık hikayeleri gibi konuların bulunduğu cedleri ve neseplerinden bahseden ilk dönem Câhiliyye haberleridir. Bu anlatımda sözler kalemlerin, hatıralar da kitapların yerini almıştır. Arap toplumu, bu haberleri dinliyor, zihinlerinde tutuyor ve kuşaktan kuşağa aktarıyordu." Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişâm, *es-Sîratü'n-Nebeviyye*, thk., Mustafa es-Sekâ vd. (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004), 6.

¹⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 240.

aşırı derecede gayret sarf etmiştir.¹⁵ Bu şekilde Hz. Peygamber, Kur'ân'ı ezberleyen ilk kişi ve Kur'ân'ın ilk muhâfızı olmuştur. O, Cebrâil'e Kur'ân'ı her sene arz etmiş ve ashâbına Kur'ân'ı Allah'ın emrettiği ölçüde, namazlarda ve sâir zamanlarda, tane tane okumuş; ayrıca onların da öyle okumalarını istemiştir. Hz. Peygamber, evi uzakta olanlara Kur'ân ezberletip öğretecek muallimler göndermiştir. Nitekim o, hicretten önce Mus'ab b. 'Ümeyr (ö. 3/625) ve Abdullah İbn Mektûm'u (ö. 15/6369 Medine'de yaşayanlara Kur'ân öğretmek için görevlendirmiştir. Benzer şekilde hicretten sonra da Muaz b. Cebel'i (ö. 17/638) Kur'ân okutup ezberletmesi için Mekke'ye göndermiştir.¹⁶ Zûrkânî'ye göre, bütün bu faaliyetlerle birlikte Hz. Peygamber'in hayatında hâfız sahâbilerin sayısı¹⁷ kısa sürede hızla artmıştır.¹⁸

¹⁵ Bu çerçevede Kur'ân, Hz. Peygamber'e şöyle hitap eder: “Onu zihninde bir an önce kaydetmek için, okumada acele etme. Doğrusu o vahyolunanı zihnine yerleştirmek ve okumayı sağlamak bize aittir. O halde biz Kur'an'ı okuduğumuzda, sen de onun okunuşunu takip et. Ayrıca onu açıklamak da bize ait bir iştir.” (el-Kıyâme, 75/16-19).

¹⁶ Gönderilen beldeler ve sahâbiler için bk. Buhârî, “Menâkıbü'l-Ensâr”, 45; Ebû Abdillâh ez-Zencânî, *Târihu'l-Kur'an*, (Kahire: Müessesetü Handâvî, 2012), 41; Necati Tetik, *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi* (İstanbul: İşaret Yay., 1990), 36-38; Ahmet Gökdemir, “Hicrî I. Yüzyıl Kıraat İlmi Merkezleri”, *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler -I-* içinde, ed. Hidayet Aydar vd. (İstanbul: Ensar Yay., 2020), 780-781.

¹⁷ Bu hâfızların bir kısmını şu şekilde sıralamak mümkündür: Muhâcirûndan Ebû Bekir es-Siddîk, Ömer b. Hattâb, Osman b. Affân, Ali b Ebî Tâlib (ö. 40/660), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656), Sa'd b. Ebî Vakkâs (ö. 55/675) Abdullah İbn Mes'ûd, Huzeýfe b. el-Yemân (ö. 36/656), Sâlim Mevlâ Ebû Huzeýfe (ö. 12/633), Ebû Hureyre (ö. 58/678), İbn Ömer (ö. 73/693), İbn Abbas (ö. 68/687) Ümmü Seleme (ö. 62/681). Ensârdan ise Übey b. Ka'b, Muaz b. Cebel, Ebü'd-Derdâ (ö. 32/652), Zeyd b. Sâbit, Ebû Zeyd Sâbit b. Zeyd el-Ensârî, Mücemmi' b. Cârîye (ö. 60/680), Enes b. Mâlik (ö. 93/711). (Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 242. Krş. için bk. Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kırâati'l-'aşr*, thk. Muhammed Dabbâ' (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-'Âlemiyye, t.y.), 1: 6).

¹⁸ Buhârî'nin (ö. 256/870) *es-Sahîh*'i ile diğer pek çok kaynakta nakledilen, Enes b. Mâlik'ten gelen bir rivâyete göre, Hz. Peygamber'in sağlığında Kur'an'ı sadece dört sahâbînin (Muaz b. Cebel (ö. 17/638), Zeyd b. Sâbit (ö. 45/665), Ebû Zeyd Sâbit b. Zeyd el-Ensârî ve Übey b. Ka'b (ö. 33/654) ezbere bildikleri belirtilmiştir. (Bk. Buhârî, “Fezâilü'l-Kur'an”, 8). Bu rivâyetteki isim listesi başta Ebû Ubeyd

Nitekim kaynakların bize aktardığına göre, Bi'rîmaüne fâciâsı ve Yemâme savaşında şehit düşen hafızların sayısının yüz kırkı aşması, o dönemde hâfızların sayısının ulaştığı noktayı göstermesi bakımından önemlidir.¹⁹

Zürkânî'ye göre, Kur'ân'ın nakli hususunda, hâfızaya olan itimadı ortaya koyması bakımından kırâat âlimi İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) şu ifadeleri dikkat çekicidir: “Kur'ân'ı nakil konusunda; mushaf ve kitaplarda yazılanlara değil, hafızalarda ve kalplerde korunanlara itimat edilir. Bu, Allah Teâlâ'nın bu ümmete bahşettiği en değerli hususiyettir.”²⁰

Vahyin ilk başladığı günlerden itibaren Hz. Peygamber'in vahyi yazı ile tespit etmek amacıyla, vahiy kâtipleri edildiği bilinen bir husustur. Ne var ki Mekke döneminde davetin içinde bulunduğu şartlar,

Kâsım b. Sellâm (ö. 224/839) ve Süyûtî olmak üzere pek çok âlim tarafından değerlendirmeye tabi tutulmuş; buradaki “yalnızca dört sahâbî” şeklindeki sınırlandırma kaydı tevil edilmiştir. Zürkânî de bu hadisi tevil etmiştir. Ona göre, hadisde görülen hasr, hakiki değil göreceli hasırdır. Dolayısıyla bu ifade, Hz. Peygamber döneminde zikredilen bu dört kişi dışında Kur'an'ı hafızeden sahâbîlerin bulunmadığını göstermez. Bk. Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz*, thk. Muhammed Sâlih el-Müdeyfir (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997), 2: 154; Ebü'l-Fadl Celâlüddîn es-Süyûtî, *el-İtkân fi'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim (Kahire: Heyetü'l-Mısriyye, 1394/1974), 1: 245; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 243; Aliyyü'l-İmâm, *Kur'an'ın 10 Kırâati*, 77

¹⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 242. Bazı kaynaklar özellikle Yemâme savaşında şehit olan askerlerin tamamının kurrâ olduğunu öne sürmüşler ve konuyla ilgili yedi yüz civarında rakam zikretmişlerdir. Bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer Vâkîdî, *Kitâbü'r-Ridde*, thk. Yahyâ Cübûrî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1990), 140. Diğer bazıları ise doğru rakamın yetmiş olduğu kanaatindedir. Rakam ne olursa olsun rivâyetlerden çok sayıda kurrâ şehit olmuştur, anlamı çıkmaktadır. Süyûtî bu hususta şöyle demektedir: “Yemâme savaşı gününde yetmiş kurrâ öldürülmüştür. Yine Hz. Peygamber döneminde cereyân eden Bi'rîmaüne fâciâsında da çok sayıda kurrâ şehit edilmiştir” Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 245. Konuyla ilgili rivâyetin ayrıntılı değerlendirmesi için bk. Yaşar Akaslan, “Kur'an'ın Cem'i Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış”, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020), 153.

²⁰ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 6; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 240.

bu süreçte vahyin yazılı olarak tespiti noktasında fazla fırsat tanımamıştır.²¹ Hz. Peygamber bu dönemde kendisine nâzil olan âyetleri okuyarak çevresindekilerle paylaşmış ve onun okuyup öğrettiği âyetler, kendisinden vahyi direkt alamayan uzak çevrelere de iletilmiştir.²² Medine dönemine gelince burada vahyin yazıya aktarımı daha aktif bir şekilde sürdürülmüştür.²³ Bu dönemde vahiy kâtipliği daha kurumsal bir şekle bürünmüş, özellikle Medine döneminin ortalarına doğru daha sistematik hâle gelmiştir.²⁴

Zürcânî'ye göre ne zaman Kur'ân'dan bir bölüm inse, Hz. Peygamber, hemen kâtiplere o âyet pasajının yazılmasını emretmiştir. O, Kur'ân'ın yazıya geçirilip kayıt altına alınması hususunda hassasiyet göstermiş ve Allah'ın kitabının güvenilirlik ve zabtı konusunda titiz davranmıştır. Nihayet yazı ezbere yardımcı olmuş, kâğıtlar üzerindeki işaretler telaffuzu desteklemiştir.²⁵ Neticede Kur'ân'ın tamamı belli sahâbîler tarafından,²⁶ o dönemin imkânları ölçüsünde, elde edilen farklı malzemelere²⁷ yazılmak suretiyle ilk defa Hz. Peygamber

²¹ Mehmet Emin Maşalı, *Kur'an'n Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı* (Ankara: Avrasya Yay., 2004), 49-50.

²² Muhammed Hamîdullah, *İslam'a Giriş*, trc. Cemâl Aydın (Ankara: TDV Yay., 1996), 30.

²³ Zeynel Abidin Aydın, *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2017), 80.

²⁴ Ziya Şen, *Kur'an'ın Metinleşme Süreci* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007), 86.

²⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 242.

²⁶ Ebû Bekir, Ömer, Osman, Ali, Muâviye b. Ebî Süfyân, Ebân İbn Saîd, Hâlid b. Velîd, Übeyy b. Ka'b, Zeyd b. Sâbit ve Sâbit b. Kays, sahâbenin önde gelen vahiy kâtiplerindendi. Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 246.

²⁷ Zürcânî, Hz. Peygamber döneminde üzerine Kur'an âyetlerinin yazıldığı nesneleri şu şekilde sıralamıştır: Yapraksız hurma dalları (el-'usûb/العُصْبُ), yassı taşlar (el-lihâf/الرخاف), yaprak ya da kâğıttan parçalar (er-Rikâ'/الرِّقَاعُ), işlenmiş deri (kat'u'l-edîm/قطع الأديم), kürek ve kaburga kemikleri (el-ektâf ve'l-izlâ'/عظام الأكتاف والأضلاع). Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1/246-247. Vahyin yazıldığı malzemeler ve bunların ifade ettikleri anlamlar için bk. Muhammed Hamîdullah, *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İFAV, 1983), 43; Kâsım Şulul, "Cem'u'l-Kur'an (Kur'an-ı

döneminde bir araya getirilmiştir. Şu kadar var ki Kur'ân'ın bu şekilde bir araya getirilmesi, Hz. Peygamber'in yönlendirmesine göre âyetlerin sıraya konulmasından ibaret olmuştur. Zira o dönemde Kur'ân, farklı gerekçelerle,²⁸ genele yönelik bir şekilde, sahifelerde ve mushaflarda bir araya getirilmemiştir.²⁹

Hız. Peygamber döneminde farklı malzemelere yazılmak suretiyle kayıt altına alınan Kur'ân âyetlerinin ne şekilde ve nerede muhâfaza edildiğine gelince, bu hususta farklı görüşler ileriye sürülmüştür. Zürkânî; Bedreddin ez-Zerkeşî (ö. 794/1392)³⁰ ve Celâleddin es-Süyûtî (ö. 911/1505)³¹ gibi âlimlerin yolundan giderek yazılan vahiy malzemelerin Hz. Peygamber'in evinde korunduğunu belirtmiştir.³²

Kerîm'in Mushaf Hâline Getirilmesi)", *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak-Haziran 2017): 17-23.

²⁸ Zürkânî, Kur'an'ın Hz. Peygamber döneminde bir araya getirilmeme gerekçelerini şu şekilde izâh etmiştir: 1. Hz. Ebû Bekir ve Osman dönemindeki gibi Kur'an'ın bir araya getirilmesini gerektirecek söz konusu olaylar mevcut değildi. Karîler çoktu, henüz İslâm beldesi genişlememişti ve insanlar fitneden emindi. Hâlâ insanlar yazıdan çok ezbere itimat ediyorlardı. Üstelik yazı malzemeleri bulmak da zordu. 2. Âyetlerin neshedilme ihtimali bulunmaktaydı. 3. Kur'an bir defada nâzil olmamıştı. Kur'an'ın nüzûlü devam etmekteydi. Bk. Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 248; İsmail Hakkı İzmirli, *Tarihi Kur'an* (İstanbul: Böre Yay., 1956), 10.

²⁹ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 247-248. Kur'an'ın bugünkü hâliyle iki kapak arasında Hz. Peygamber döneminde derlendiğini söyleyenler de olmuştur. Bunlardan birisi Şîu müfessir Abû Ali et-Tabersî'dir (ö. 548/1154). Tabersî, "Kur'an, Allah Rasûlü döneminde, toplanmış ve şu anda elimizde bulunduğu mevcut haliyle telif edilmiştir." diyerek Kur'an'ın Hz. Peygamber'in hâli hayatındayken mevcut şekliyle cem' edildiğini ileri sürmüştür. Bk. Ebû Ali b. Hasen Fazl et-Tabersî, *Mecme'u'l-Beyân*, thk. Lecne mine'l-Muhakkîkîn (Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995), 1: 43.

³⁰ Berüddin Muhammed b. 'Abdillâh b. Bahâdır ez-Zerkeşî, *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*, nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm (Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübî'l-'Arabiyye, 1376/1957), 1: 238. Zerkeşî bu görüşünü, Hâris el-Muhâsibî'den (ö. 243/857) nakille, Hz. Ebû Bekir'in Kur'an-ı cem' faaliyeti sırasında, Hz. Peygamber'in evine gelerek orada dağınık vaziyette bulunan yazılı âyet metinlerini balyaladığını haber veren rivâyete dayandırır.

³¹ Bk. Süyûtî, *el-İtkân*, 2: 385.

³² Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 247.

Ancak bazı âlimler, yazıya geçirilen bu vahiy metinlerinin Hz. Peygamber'in evinde değil de vahyi yazan vahiy kâtibinin elinde kaldığını savunmuşlardır. Muhammed Hamîdullah (1908-2002), bu düşüncededir. Hamîdullah'a göre "resmî" vahiy kâtipleri vasıtasıyla kaydedilen âyet metinleri, Allah Rasûlü'nce değil de vahiy kâtipleri tarafından muhâfaza edilmiştir. Bu durum, söz konusu âyet metinlerinden kopya edip çoğaltmak isteyen diğer sahâbiler için de kolay bir yol olmuştur.³³ Her ne şekilde olursa olsun bütün bunlar, vahyin Hz. Peygamber döneminde hem hıfz hem de kitâbet yönüyle bir bütün olarak kayda geçirildiğini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Nihayetinde yazılı metin hâfızaya yardımcı olmuş, her ikisi birlikte, Kur'an'ın mevsûkiyetinin dayandığı ana temelleri teşkil etmişlerdir.

2.2. Cem'in İkinci Aşaması: Kur'ân'ın Hz. Ebû Bekir Döneminde Derlenmesi

Kur'ân'ın kitâbet yoluyla toplanmasının ikinci aşaması Hz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilmiştir. Şöyle ki Kur'ân, bu dönemde ilk defa Hz. Ömer'in (ö. 23/644) tavsiyesi sonucunda Hz. Ebû Bekir tarafından mushaf hâline getirilmiştir. Zûrkânî, bu süreci şöyle izah etmektedir. Hz. Ebû Bekir'in hilâfeti döneminde büyük olaylar ve ciddi problemlerle karşı karşıya kalınmıştır. Bunlardan en önemlisi hicretin 12. yılında vukû bulan Yemâme Savaşı'dır. Bu savaş Müslümanlar ile tarihte ridde olayları olarak isimlendirilen Müseylemü'l-Kezzâb bağlıları arasında yapılmıştır. Çok çetin geçen Yemâme Savaşı'nda,

³³ Muhammed Hamîdullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yay., 1414/1993), 2: 700.

sayıları yetmişi bulan³⁴ Kur'ân hâfızı ve kurrâ şehit düşmüştür. Bu durum tüm Müslümanları korkuya sevk etmiştir. Meselenin tehlikesini ve önemini anlayan Hz. Ömer, bundan sonraki savaşlarda da benzer durumların yaşanabileceği, bu sebeple Kur'ân'ın büyük bir kısmının kaybolacağı endişesiyle, Hz. Ebû Bekir'e Kur'ân'ı toplamasını teklif etmiştir. Hz. Ebû Bekir, ilk başta olaya tepkiyle yaklaşırsa da Hz. Ömer'le yaptığı istişâreler neticesinde bu fikrin doğru olduğuna kanaat getirmiş; bu iş için de sahâbenin en iyilerinden olan Zeyd b. Sâbit'i (ö. 45/665) görevlendirmiştir.³⁵ Bu noktada Zürkânî, Buhârî'den (ö. 256/870) nakille olayı şu şekilde aktarmıştır: Ebû Bekir Yemâme'de hâfızların şehit edilmesinden sonra haber gönderip Zeyd'i çağırmıştır. Yanında Hz. Ömer de bulunmaktadır. Hz. Ebû Bekir, Zeyd'e hitâben: "Ömer bana gelip, 'Yemâme'de Kur'ân hâfızlarından birçoğu şehit düştü. Ben başka savaşlarda da hâfızların şehit düşmesinden ve Kur'ân'ın bir kısmının zâyî olmasından endişe ediyorum. Bu yüzden senin Kur'ân'ın kitap halinde toplanmasını emretmen gerektiğini düşünüyorum.' dedi. Ben ona 'Hz. Peygamber'in yapmadığı bir işe nasıl koyuluruz.' diye itirazda bulundum. Ömer bana 'Allah'a yemin olsun ki bu hayırlı bir iştir.' diyerek bu teklifinde ısrarcı oldu. Nihayetinde Allah Teâlâ bu işi gönlüme ısındırdı. Ben de Ömer gibi düşünmeye başladım. Sen genç ve akıllı birisin. Bugüne kadar senin bir kusurunu gören ve seni bir konuda ithâm eden olmadı. Sen Allah Rasûl'nün vahiy kâtipliğini de yapıyordun. O hâlde, Kur'ân'ı araştır ve onu bir araya getir!" demiştir. Nihayetinde Zeyd, Kur'ân'ı toplama işine önce tereddütle yaklaşırsa da Hz. Ebû Bekir'in bu işin hayırlı bir iş

³⁴ Zürkânî'ye göre kimi kaynaklar bu rakamı beş yüze kadar çıkarmıştır ki İbnü'l-Cezerî beş yüz sayısını zikretmiştir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 7.

³⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 249.

olduğuna yönelik ısrarı üzerine, zor olan bu görevi üstlenmiştir. Zeyd, olayın kendisi üzerinde bıraktığı zorluğu şu cümleleriyle ifade etmiştir: “Allah’a yemin olsun ki şayet Ebû Bekir bir dağı başka bir yere taşımakla yükümlü tutsaydı, bu iş bana, emrettiği Kur’ân’ı toplama görevinden daha ağır gelmezdi.” Sonunda Kur’ân’ı, o güne kadar sahifeler, hurma dalları ve yassı taşlara yazılmış kayıtlardan ve insanların hafızalarında bulunanlardan toplamaya başlamıştır. Bir kitap hâlinde toplanan mushaf, vefâtına kadar Hz. Ebû Bekir’in yanında kalmış, onun vefâtıyla Hz. Ömer’e intikâl etmiş, sonra ise kızı Hz. Hafsa’ya (ö. 45/665) emanet edilmiştir.³⁶

Zürcânî, Zeyd b. Sâbit’in derleme işinde görevlendirilmesinin sebepleri üzerinde de durur. Buna göre, Hz. Peygamber döneminde Kur’ân’ı ezberleyen sahabîler arasında yer alması, vahiy kâtipliği yapmış olması, Hz. Peygamber’in hayatının sonlarında gerçekleşen arza-i ahîreye katılmış olması; bütün bunların ötesinde ileri zekâsı, aşırı takvası, emânete riâyet etmesi, mükemmel ahlâkı ve düzgün dinî yaşantısı bu işte görevlendirilmesindeki etkili unsurlardandır.³⁷ Her ne kadar Zürcânî’de geçmese de Zeyd’in merkez şehir Medine’de yaşıyor olması ve “en iyi yazı yazan sahabî”³⁸ olduğu yönündeki rivâyetler de

³⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 250. Konuyla ilgili rivâyet için Bk. Buhârî “Fedâilü'l-Kur’an” 3. (بابُ جَمْعِ الْقُرْآنِ); İbn Ebî Dâvûd Abdullah b. Süleymân es-Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, thk. Muhammed b. Abduh (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002), 55, 93; Ebû ‘Amr Osmân b. Sa’îd ed-Dânî, *el-Mukni‘ fî resmi mesâhifi'l-emsâr*, nşr. Muhammed Sâdık Kamhâvî (Kahire: Mektebetü'l-Kulliyâtü'l-Ezheriyye, 2010), 14-15; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 203.

³⁷ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 248.

³⁸ Ebû'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*, ths. Muhibbiddîn el-Hafîb (Beyrut: Dâru'l-Ma‘rife, 1379/1959), 9: 19.

onun gerek derleme gerekse istinsâh faaliyetlerinde baş aktör olarak bulunmasına imkân tanımıştır.³⁹

Zürkânî'ye göre, Hz. Ebû Bekir, mushafın yazımında belli ilkeler ortaya koymuştur. Konuyla ilgili iki rivâyete yer vermiştir. İbn Ebî Dâvûd'un (ö. 316/929) Yahyâ b. Abdurrahman kanalıyla naklettiği bir rivâyette, Hz. Ömer'in Müslümanlardan, Hz. Peygamber'den bizzat aldıkları vahiy malzemelerini getirmelerini istediğini, sahâbenin de Kur'ân'ı sayfalara, levhalara, hurma dallarına kaydettiğini, Zeyd'in de bu işi ancak iki kişinin şahitliği eşliğinde kabul ettiğini zikretmektedir.⁴⁰

Yine İbn Ebî Dâvûd'da geçen bir başka rivâyette Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Zeyd b. Sâbit'e mescid'in kapısında oturmalarını, iki şahit ile kendilerine vahiy malzemesi getirenlerin bu getirdiklerini yazmalarını onlardan istemiştir.⁴¹

Zürkânî, zikri geçen bu "iki şahid" in ne olduğu hususunu İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) ve Alemüddîn es-Sehâvî'den (ö. 643/1245)'den yaptığı nakilde açıklamıştır. Buna göre İbn Hacer, iki şahitten maksadın, hıfz ve kitâbet olduğunu belirtmiştir.⁴² Sehâvî ise, iki şahitten maksadın, yazılı metnin Hz. Peygamber'in huzurunda yazıldığına şahitlik eden iki âdil kişi anlamında kullanıldığını söylemiştir.⁴³

³⁹ Maşalı, *Kur'an'ın Metin Yapısı*, 56.

⁴⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 62, 113; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 252.

⁴¹ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 51; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 252.

⁴² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 14-15.

⁴³ Ebü'l-Hasen Alemüddîn es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Abdüdüym el-Kâdî (Beyrut: Muessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1419/1999), 1: 302.

Zeyd b. Sâbit, Kur'ân'ı toplarken Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in belirlediği bu sağlam ve hassas yöntemi takip etmiştir. Bu ilkeler bağlamında Zeyd, Hz. Peygamber'in huzurunda yazılan metinlere ve insanların hafızalarındaki ezberlerine itimat ederek Kur'ân'ı derleme işine koyulmuştur.⁴⁴ O, işte bu sağlam esaslar çerçevesinde Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve sahâbenin ileri gelenlerinin gözetiminde ümmetin icmâsı ile Kur'ân'ı iki kapak arasında derlemiştir. Zeyd'in derlemiş olduğu bu mushaf, büyük bir hüsn-ü kabüle mazhar olmuştur. Çalışmayı, önce Hz. Ebû Bekir kendi uhdesine almış, sonra Hz. Ömer muhâfaza etmiştir. Hz. Ömer'in vefatı üzerine bu sayfalar kızı Hz. Hafsa'ya intikâl etmiştir. Nihayet Hz. Osman bu nüshaları ondan istetmiş ve mushafları istinsâh ederken bunu esas almıştır. Sonra tekran ona teslim etmiştir.⁴⁵

Zürkânî'ye göre, Zeyd b. Sâbit'in derlediği bu mushaf, belli özellikleri kendisinde barındırmıştır: Bunlardan birincisi bu sayfalarda tilâveti neshedilmemiş âyetlerle yetinilmesidir. İkincisi ümmetin bu mushafın mütevâtirliği hususunda icmâ etmesidir. Üçüncüsü ise bu mushafın Kur'ân'ın kendisiyle nâzil olduğu “yedi harfi”⁴⁶ içermesidir.⁴⁷

Zürkânî'ye göre, Kur'ân'ın iki kapak arasında zikredilen bu tarz ve özelliklerde Hz. Ebû Bekir'den önce başka birisi tarafından toplandığı bilinmemektedir. Bu durum sahâbenin daha önce yazdıkları;

⁴⁴ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 252.

⁴⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 253.

⁴⁶ Ahuruf-i seb'a hakkında yapılan tartışmalarla ilgili daha ayrıntılı bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, *Kur'an-ı Kerim'in İndirildiği Yedi Harf ve Kirâatler* (İstanbul: Ensâr Yay. 2010); Kerim Buladı, “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”, *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2*, sy. 2 (2016): 113-139.

⁴⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 253.

kendilerine mahsus olan mushaf veya sayfaların bulunduğu gerçeği ile çelişmez. Bazı kaynaklarda geçen “Hz. Ali, Hz. Peygamber’den sonra Kur’ân’ı ilk cem’ eden kişidir”⁴⁸ sözü bu kapsamda değerlendirilmelidir. Bu ve benzeri rivâyetler⁴⁹ Hz. Ali veya diğer sahâbîlerin Kur’ân’ı bir mushafta yazdıklarını ortaya koyar. Ancak bu mushaf kendisi hakkında icmâ edilmiş sıfatını taşımadığı gibi Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen mushafın özelliklerini de barındırmaz. Doğrusu bunlar kişisel mushaflar olup ne Hz. Ebû Bekir’in derlediği mushaf gibi güvenlidir ne de onun vasıflarına sahiptir. Her ne kadar bu mushaflar varlık düzlemine daha önce çıksa ve zaman bakımında daha önce yazılmış olsalar da Hz. Ebû Bekir’in cem’i her halükârda türünün ilkidir. Zürkânî, Hz. Ali’nin şu sözüne işaret eder: “Mushaflar konusunda en büyük mükafat Hz. Ebû Bekir’e aittir. Allah’ın rahmeti

⁴⁸ İmâmiyye Şîası’nda genel yaklaşım Allah Rasûlü’nün ahirete irtihâlinden sonra Kur’an’ı ilk cem’ ve tertib eden kişinin Hz. Ali olduğu yönündedir. Mesala bu hususta Küleynî’de geçen ve Muhammed Bâkır’a dayandırılan bir rivâyet şu şekildedir: “Câbir’in, Ebû Ca’fer’den -Muhammed b. Bâkır- işittiğine göre, o şöyle demiştir: İnsanlardan her kim, Kur’an’ın tamamını -nâzil olduğu şekliyle- cem’ ettiğini söylerse, o yalancıdır; zira onu -Allah’ın inzâl buyurduğu şekliyle- ilk cem’ ve hıfz eden kimse Hz. Ali ve ondan sonraki gelen imamlardır.” Bk. Muhammed b. Ya’kûb Küleynî, *Furû’u’l-kâfi*, nşr. Âlî Ekber el-Ğıfârî (Tahrân: Dâru’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1388/1968), 1: 228. Yine Kummî’de geçen ve Muhammed Bâkır’a dayandırılan bir rivâyete göre, “Hz. Peygamber’in Ehl-i beyt’i dışında hiçbir kimse Kur’an’ı cem’ etmemiştir.” Bk. Ebû’l-Hasan Ali b. İbrâhim Kummî, *Tefsîru’l-Kummî*, thk. Tayyib Musevî (Kum: Dâru’l-Huce 1426/2005), 2: 405. Üstelik bu derleme işini o, Hz. Peygamber’den aldığı bir vasiyet üzerine gerçekleştirmiştir. Bk. Hâdî Ma’rifet, *et-Temhîd fî ‘ulûmi’l-Kur’ân* (Beyrût: Dâru’t-Ta’ârufi li’l-Matbûât, 1432/2011) 1: 292.

⁴⁹ İlgili rivâyetlerin geçtiği bazı kaynaklar için bk. Ahmed b. İshâk el-Ya’kûbî 284, *Târihu’l-Ya’kûbî*, (Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1432/2011), 2: 135; Sicistânî, *Kitâbü’l-Mesâhif*, 59; Ebû’l-Ferec Muhammed b. İdris en-Nedim, *el-Fihrist*, nşr. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 1417/1997), 45-46; Ebû’l-Huseyn İbn Fâris el-Kazvîni, *es-Sâhibî fî fikhi’l-lügati’l-Arabiyye ve mesâilihâ ve süneni’l-Arabi fî kelâmihâ*, nşr. Muhammed Ali Beydûn (y.y.: 1418/1997), 151; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 216.

onun üzerine olsun. O, Kur'ân'ı iki kapak arasında ilk toplayan kişidir.”⁵⁰

Kaynakların bize nakletmiş olduğu rivâyetler bütüncül olarak gözden geçirildiğinde Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'la ilgili resmî anlamda ilk cem' faaliyetinin yapıldığı net olarak ortaya çıkmaktadır. Bunun yanı sıra başta Hz. Ali olmak üzere⁵¹ farklı sahâbîlerin kendilerine ait bir mushaf derlemiş olmaları kuvvetle muhtemel gözükmektedir. Ancak gerek Hz. Ali'ye nispet edilen mushaf gerekse diğer sahabîlerin özel mushafları kişisel birer mushaf olup, Hz. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushafın resmîyet ve otoritesine sahip olmamışlardır. Zaten Hz. Ali'nin Hz. Ebû Bekir'in derlemiş olduğu mushafla ilgili açık ifadesi bunu destekler niteliktedir.

2.3. Cem'in Son Aşaması: Mushafın Hz. Osman Döneminde Çoğaltılması

Kur'ân'ın kitâbet yoluyla toplanmasının en önemli ve son aşaması ise Hz. Osman döneminde olmuştur. Hz. Osman döneminde fetihler artmış, İslâm coğrafyasının sınırları genişlemiş, Müslümanlar farklı bölgelere dağılmış ve Kur'ân öğretimine ihtiyaç duyan yeni bir nesil yetişmiştir. İnsanlar kendi bölgelerinde, tanınmış olan sahabîlerin kırâat ve mushaflarını esas alarak Kur'ân tilâvet etmişlerdir. Şamlılar Übeyy b. Ka'b (ö. 33/654) ve Ebü'd-Derdâ'nın (ö. 32/562), Kûfeliler

⁵⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 49. İlgili rivâyet metni şu şekildedir: «أَعْظَمُ: عَنْ عَلِيٍّ قَالَ: «النَّاسُ أَجْرًا فِي الْمَصَاحِفِ أَبُو بَكْرٍ فَإِنَّهُ أَوَّلُ مَنْ جَمَعَ بَيْنَ اللُّوْحَيْنِ»

⁵¹ Hz. Ali'ye ait olduğu iddia edilen (aslında onun Yemen Valisi'nin çocuklarına ait olduğu tahmin edilen) ve Yemen'in başşehri San'a'da bulunan mushaf neşredilmiştir. Bu mushafın da gerek sûre, gerekse sûreler içindeki âyet düzeni ve sıralaması açısından mevcut mushaflardan herhangi bir farkının bulunmadığı tespit edilmiştir. Bu hususta bk. Tayyar Altıkulaç, *Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerîf (San'a Nushası)* (İstanbul: IRCICA, 1432/2011), 153; Tayyar Altıkulaç, “Hz. Ali ve İlk Mushaf Nushaları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012): 24.

Abdullah İbn Mes'ûd'un (ö. 32/652), Basralılar Ebû Musû el-Eş'arî'nin (ö. 42/662) kıraatlerine⁵² tabi olmuşlardır. Harflerin edâsı ve kırâat vecihleri konusunda ayrılıkların ve çekişmelerin kapısını aralayacak şekilde farklılıklar ortaya çıkmıştır. Sonunda bu çekişmeler Müslümanların birbirlerini tekfir etmesine kadar varmıştır.⁵³ Zürkânî, İbn Ebî Dâvûd'un *el-Mesâhif* adlı eserinden nakilde bulunarak insanların bu dönemde harflerin edâsı ve kırâat vecihleri konusunda düştükleri ayrılıkları şu şekilde aktarmaktadır: "Hz. Osman'ın hilâfeti sırasında Kur'ân muallimlerinden biri bir kıraati, bir başkası farklı kıraati öğretiyordu. Bu sebeple öğrenciler birbirleriyle karşılaştıklarında aralarında tartışma çıkıyor, bu tartışma hocalara kadar sirâyet ediyordu. Münakaşalar esnasında birbirlerinin kırâatini inkâr edenler, hatta birbirlerini tekfir edenler bile bulunuyordu. Durum Hz. Osman'a ulaştınca bir hutbe irâd ederek şunları söyledi: 'Siz benim yanı başımda bile Kur'ân kırâati hakkında ihtilâf ediyorsunuz, benden uzak şehirde olanlar daha şiddetli ihtilâfa düşeceklerdir. Ey Muhammed ashâb! Birleşin ve insanlara bir imam mushafı yazınız.'"⁵⁴

Bütün bunlara farklı bölgelerde yaşayan insanların "yedi harf" ruhsatını⁵⁵ bilmemeleri ve aralarında çıkan ihtilaf ve derin ayrılıklarda müracaat edecekleri kuşatıcı bir mushafın olmaması eklenmelidir.

⁵² İsmi geçen geçen sahâbiler daha önceki süreçlerde bu bölgelere Kur'an muallimi olarak gönderilmişlerdir. Bk. Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 71.

⁵³ Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 255.

⁵⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'ul-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'an*, thk. Abdülmuhsin et-Türkî (b.y.: Dâr-u Hıcr, 1412/2001), 1: 57; Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 95; Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 255-256.

⁵⁵ Bilindiği üzere, bir ruhsat ve kolaylık olmak üzere, Kur'an'ın çeşitli kabilelerin lehçelerine göre okunmasına imkân tanıyan "yedi harf" ruhsatı, Kur'an'ın halk kesimine kadar ulaşmasına yardımcı olmuş, buna bağlı olarak İslam'ın yayılmasına vesile olmuştur. Bu hususta bk. Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *Te'vîlü müşkili'l-Kur'an*, nşr. İbrahim Şemsüddîn (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.), 31-32. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 22.

Müslümanlar arasındaki bu münâkaşalar daha çok farklı bölgelerde yaşayan insanların savaş ve benzeri sebeplerde bir araya geldikleri ortamlarda zuhûr etmiştir. Azerbaycan ve Ermenistan seferlerine katılmakta olan Suriyeli ve Iraklı Müslüman askerler arasında cereyan etmiş olan farklı okuma biçiminden kaynaklı tartışmalar, bunun bir örneğini teşkil etmektedir. Zürcânî'nin aralarında Buhârî'nin de yer aldığı kaynaklardan aktardığı⁵⁶ rivâyete göre, burada, İslâm ordusu bünyesinde yer alan Müslüman askerler arasında Kur'ân kıraatine yönelik ihtilâf yaşanmıştır. Bu münakaşa öyle bir noktaya gelmişti ki insanlar okuyageldikleri kendi kırâatlerinin daha üstün olduğunu iddia etmekle kalmamış, birlerini tekfir edecek derecede ileri gitmişlerdir. Bu durum Huzeyfe b. el-Yemân'ı (ö. 36/656) endişeye sevk etmiştir. Hz. Osman'a gelerek, ümmetin yahudi ve hıristiyanların kitaplarında düşmüş oldukları ihtilâfa düşmeden çözüm için acilen harekete geçmesi gerektiğini söylemiştir. Bütün bu sebepler ve olaylardan dolayı Hz. Osman, Müslümanlar arasındaki fitne ateşini söndürmek ve kıraat ihtilaflarına bir sınır koymak için, sahabeden ileri gelenlerin görüşlerine de başvurarak, Hz. Ebû Bekir döneminde derlenen mushafları çoğaltıp belli bölgelere göndermeye, bunların dışındaki mushafların yakılmasına karar vermiştir. Hz. Osman, Hz. Ömer'den Hz. Hafsa'ya intikal eden Kur'an sayfalarını istetmiştir. Aralarında Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. ez-Zübeyr (ö. 73/692), Saîd b. el-Âs (ö. 59/679) ve Abdurrahmân b. Hâris'in (ö. 43/663) olduğu biri ensardan, üçü Kureys kabilesine mensup dört kişilik⁵⁷ komisyona Kur'ân nüshalarını

⁵⁶ Ebû 'Ubeyd, *Fedâilü'l-Kur'an*, 282; Buhârî, "Fedâilü'l-Kur'an", 8; Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 88, 9; Dâni, *el-Mukni*, 14-16; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 7.

⁵⁷ Kimi kaynaklarda mushafı çoğaltmakla görevlendirilen komisyonun on iki kişiden oluştuğu ve bunların arasında Übeyy b. Ka'b'ın da bulunduğu bilgisi yer almaktadır.

çoğaltmalarını emretmiştir. Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın toplandığı bu sayfalar, aralarında Zeyd b. Sâbit'in de bulunduğu dört kişilik komisyon tarafından çoğaltılmıştır.⁵⁸

Kaynakların belirttiğine göre Hz. istinsâh heyetini tespitinde dilde fesâhati, kitâbette güzelliği esas almıştır. Bu çerçevede Hz. Osman sahabeye, dili en fasih olan ve yazısı en güzel olan kimseyi sormuştur. Sahabe, dili en fasih kimse olarak Saîd b. Âs'ı, yazısı en güzel kimse olarak ise Zeyd b. Sâbit'i teklif etmişlerdir. Bu tespitin ardın Hz. Osman, âyetleri Saîd'in okuyup Zeyd'in yazmasını emretmiştir.⁵⁹

Zürkânî'ye göre Hz. Osman'ın çoğaltma konusunda belirlediği kriterlerden biri komisyona verdiği şu talimat olmuştur: “Zeyd b. Sâbit ile Kur'ân'ın herhangi bir yerinde ihtilâfa düşerseniz, onu Kureyş lehçesiyle yazın. Zira Kur'ân Kureyş lehçesi ile inmiştir.”⁶⁰ Komisyon üyeleri bu talimat çerçevesinde sayfaları mushaflar halinde çoğaltınca, Hz. Osman Hafsa'ya onu geri göndermiş, çoğaltılan mushafları İslâm

Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 19; Ebû Muhammed Bedruddîn el-'Aynî, *'Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dâr-u İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, t.y.), 18: 281; Süyûtî, *el-İtkân*, 1: 239; Kastallânî, *İrşâdü's-sâri*, 449; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 257.

⁵⁸ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 255-256.

⁵⁹ Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Numeyrî, *Târihu'l-Medîne*, thk. Alî Muhammed Dendel-Yâsin Sa'düddîn Beyân (b.y.y: Dârü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1417/1996), 2: 118; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 9: 19. Kaynaklar, Saîd b. el-Âs için, lehçesi Hz. Peygamber'in diline en fazla benzeyen kişi olarak nitelendirmektedir. Bu sebeple Kur'an'ın Saîd'in telaffuzunu dikkate alarak yazıldığı belirtilmektedir. Bk. Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 102; Ebû Şâme Şihâbüddîn el-Makdisî, *el-Mürşidü'l-vecîz*, nşr. Tayyâr Altıkulaç (Beyrut: Dâr-u Sâdir, 1395/1975), 65; Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Târihu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-müşâhîr ve'l-a'lâm*, nşr. Beşşâr Marûf, (y.y.: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1423/2003), 2: 497.

⁶⁰ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 88-9; Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 259. “Yedi harf” hadisi de dikkate alınca, Hz. Osman'ın “Kur'an, Kureyş lehçesine göre inmiştir” sözüyle işaret ettiği mânanın “Kur'an'ın ilk nüzûlünün Kureyş lehçesine göre olduğu” veya “Kur'an'ın çoğunun bu lehçeye göre indiği” şeklinde anlaşılması daha uygun düşmektedir. Bk. Ebû Şâme *el-Mürşidü'l-vecîz*, 69, 92.

beldelerine sevk ederek bunun dışında kalan mushafların yakılmasını emretmiştir.⁶¹

Hız. Osman'ın çoğaltıp belli merkezlere gönderdiği bu mushaflar, şu vasıflarıyla temâyüz etmiştir: Mushaflar farklı kırâat vecihlerini ve yedi harfi ihtiva edecek şekilde noktasız ve harekesiz olarak yazılmışlardır.⁶² Ayrıca bir hattın göstermediği kırâat vecihleri, farklı mushaflara dağıtılmak suretiyle yazılmıştır. Tilâveti mensuh olan ve arza-i ahîrede kesinlik kazanmayan âyetler dikkate alınmamıştır. Bu nüshalar, sahabenin bir kısmının şahsî mushafına bir manayı açıklamak için yazdığı, Kur'ân olmayan her türlü ziyâdeliklerden arındırılmıştır.⁶³

Mushafta âyet ve sûrelerin tertibininin tevkîfi olup olmadığına gelince, ümmet Kur'ân âyetlerinin bugün mushafta gördüğümüz hâli ile tertip edildiği hususunda hem fikirdir. Tertip işi de Hız. Peygamber'in Allah'tan aldığı bilgiye göre yapılmıştır, dolayısıyla âyetlerin tertibi tevkîfidir. Bu hususta ictihâdda bulunmak ve fikir beyan etmek gereksizdir.⁶⁴ Mushafta sûrelerin tertibinde ise farklı görüşler ortaya

⁶¹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 260.

⁶² Zürcânî, İbn Cerir et-Taberî ve onun yolunda gidenlerin yedi harfle ilgili ileriye sürmüş oldukları görüşe karşı çıkmıştır. Bu görüşe göre, "yedi harf, İslâm'ın ilk yıllarından Hız. Osman'ın hilâfetinin başlangıcına kadarki süreçte söz konusudur. Daha sonra Hız. Osman önderliğinde İslâm ümmeti, Müslümanları birleştirmek gayesiyle yedi harf içinden sadece birisi ile yetinmeyi uygun görmüşlerdir. Bu sebeple onlar, bir harfi dikkate almış diğerlerini terk etmişlerdir. Hız. Osman da çoğalttığı mushafları, ümmetin kalmasını istediği harf ile istinsâh ettirmiştir." Bk. Taberî, *Câmi'ul-beyân*, 1: 59-60; Mekkî b. Ebî Tâlib Hammûş b. Muhammed el-Kaysî, *el-İbâne 'an me'âni'l-kur'ât*, thk. Abdülfettâh İsmail Şelebî (Kahire: Dâru Nehdati Mısır, ts.), 43. Zürcânî'ye göre, bu görüş zayıf ve temelsizdir. Şöyle ki mushaflar farklı kırâat vecihlerini ve yedi harfi ihtiva edecek şekilde noktasız ve harekesiz olarak yazılmıştır. Ayrıca bir hattın göstermediği diğer vecihler, farklı mushaflara dağıtılmak suretiyle kaleme alınmıştır. Böylelikle çoğaltılan mushafların hepsi dikkate alınınca, yekün olarak yedi harfin tamamını kapsadıkları ortaya çıkmaktadır. Bk. Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 169, 171-178, 260-261.

⁶³ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 260-261; Muhsin Demirci, *Kur'an Tarihi* (İstanbul: İFAV Yay., 1997), 153.

⁶⁴ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 346.

çıkıştır. İctihâdî olduğunu söyleyenler olduğu gibi tevkîfî olduğunu söyleyenler de olmuştur.⁶⁵ “Bazı sûrelerin tertibi tevkîfî, bazı sûrelerin tertibi ise sahabenin ictihâdına dayanmaktadır”, şeklinde uzlaştırmacı üçüncü bir görüş daha mevcuttur. Zürkânî’ye göre, önde gelen âlimlerin de benimsediği bu son görüş, en isabetli görüştür.⁶⁶

Hiz. Peygamber, Ebû Bekir ve Hiz. Osman dönemlerinde yapılmış olan cem‘ faaliyetleri mukâyese ettiğimiz zaman şu hususlar ön plana çıkmaktadır:⁶⁷

Hiz. Peygamber döneminde Kur‘ân‘ın toplanması; onun yönlendirmesine göre âyetlerin sûre içerisindeki özel konumlarına yerleştirmekten ibaret olmuştur. Ancak o dönemde âyetler ulaşılabilen yazı malzemelerine dağınık halde yazılmış, farklı gerekçelerle Kur‘ân, genele yönelik bir şekilde iki kapak arasında bir araya getirilmemiştir. İtimat hafızaya olmuştur.

Hiz. Ebû Bekir döneminde gerçekleştirilen cem‘ faaliyetinde, hafızalarda ve farklı malzemelerde dağınık halde bulunan vahiy malzemeleri iki kapak arasında kayıt altına alınmış, âyetlerin zayi olmasının önüne geçilmiştir.

Hiz. Osman döneminde gerçekleştirilen cem‘/istinsâh faaliyetinde ise Hiz. Hiz. Ebû Bekir mushafı referans alınarak tüm sahîh kıraat birikimi bir mushaf (imâm) aktarılmış ve bundan birçok mushaf çoğaltılmıştır. Bu dönemde yapılan cem‘ faaliyetindeki amaç, farklı okuyuş biçimlerine yönelik kıraat ihtilaflarını ortadan kaldırmak, Müslümanları bir mushaf etrafında birleştirerek Allah‘ın kitabını değişiklik ve tahriften korumak olmuştur.

⁶⁵ Konu hakkında ileriye sürülen fikirler için bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 256-257.

⁶⁶ Zürkânî, *Menâhilü‘l-‘irfân*, 1: 356-356.

⁶⁷ Bu hususta bk. Zerkeşî, *el-Burhân*, 1: 235; Zürkânî, *Menâhilü‘l-‘irfân*, 1: 262-263.

2.3.1. Hz. Osman'ın İstinsâh Ettirdiği Mushafların Sayısı

Zürcânî'ye göre, istinsâh edilen mushafların sayısı ve gönderildiği merkezlerle ilgili de farklı rakamlar dile getirilmiştir. Ebû Hâtîm es-Sicistânî, yedi adet istinsah edildiğini, bir tanesinin de Medine'de tutulduğunu kaydetmiştir.⁶⁸ Mekkî b. Ebû Tâlib (ö. 437/1045) kaynaklarda yedi veya beş nüsha çoğaltıldığının dile getirildiğini, ancak yedi nüsha yazıldığını rivâyet edenlerin daha çoğunlukta olduğunu belirtmiştir.⁶⁹ Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444/1053), dört nüsha çoğaltılmış olmasını daha sahih bulmuş ve bunu umumun görüşü olarak zikretmiştir.⁷⁰ İbnü'l-Cezerî, mushafların sayısını sekiz olarak kaydetmiştir. Buna göre Hz. Osman, Kûfe, Basra, Şam, Mekke, Medine, Yemen ve Bahreyn'e birer tane göndermiş, bir tanesini de kendi nezdinde tutmuştur ki ona "el-İmâm" denmiştir.⁷¹ Zürcânî'ye göre sekiz olarak ifade edilen mushafların beşi hakkında ittifak söz konusudur. Bunlar, Medine, Kûfe, Basra, Şam ve Hz. Osman'a özgü Medine mushafıdır. Üçü hakkında ise ihtilaf söz konusudur. Bunlar, Mekke, Bahreyn ve Yemen mushaflarıdır.⁷² İbn Âşir (ö. 1040/1631)⁷³ Hz. Osman'ın Mekke, Basra, Şam ve Kûfe'ye birer nüsha gönderdiğini, bir tanesini Medine halkı için ayırdığını, "İmâm mushafı" diye ifade edilen diğer bir nüshayı ise kendi nezdinde tuttuğunu ileri sürmüştür

⁶⁸ Sicistânî, *Kitâbü'l-Mesâhif*, 133.

⁶⁹ Mekkî b. Ebû Tâlib, *el-İbâne*, 65.

⁷⁰ Dânî, *el-Mukni'*, 19.

⁷¹ İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 7.

⁷² Zürcânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 403.

⁷³ İbn Âşir el-Fâsî, aslen Endülüslü kırâat ve fıkıh âlimidir. *Fethu'l-ennân el-mervî bi mevridi'z-zamân* adlı resmü'l-mushafâ dair bir eseri bulunmaktadır. Muhammed Eroğlu, "İbn Âşir el-Fâsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 19 (İstanbul: TDV Yay., 1999), 330-331.

ki,⁷⁴ Zürkânî'ye göre mushafların sayısını altı olarak belirten bu görüş kabule en yakın görüştür. Bu ifadelerden her hâlükârda Hz. Osman'ın İslâm ümmetinin ihtiyacını karşılayacak, fitne ateşini söndürecek sayıda mushaf çoğalttığı anlaşılmaktadır. Mushafların sayısını tespit etmede büyük fayda bulunmamaktadır. Âlimlerin mushafların sayısını belirleme hususunda delillerin el verdiği ölçüde farklı görüşler ileriye sürmesi doğal karşılanmalıdır.⁷⁵

2.3.2. Hz. Osman'ın İstinsâh Ettirdiği Mushaflarının Âkıbeti

Hz. Osman'ın çoğaltıp dönemin belli merkezlerine gönderdiği mushafların âkıbeti meselesi, Kur'ân tarihinin merak edilen ve haklarında pek çok şeyler söylenen meselelerinden birini oluşturmaktadır.⁷⁶

Bugün Hz. Osman'a nispet edilen mushafların yerini tespit etmek bir yana var oldukları konusunda bile elimizde kesin bilgi ve delil bulunmamaktadır. Bu hususta bildiğimiz tek şey, İbnü'l-Cezerî'nin kendi yaşadığı dönemde, Şam mushafını gördüğü ve Mısır'da başka bir mushafın varlığına şâhit olduğu bilgisidir.⁷⁷

⁷⁴ Abdülvâhid İbn Âşir el-Endülüsî el-Mağribî, *Fethu'l-mennân el-mervî bi mevridi'z-zamân*, dirâse ve tahkik Abdülkerim Bûgazala (b.y.y: Dâr-u İbn Hafsa, 1436/2016), 1: 438.

⁷⁵ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 403.

⁷⁶ İstinsâh edilen mushafların sayısı ve akıbeti hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Maşalı, *Kur'an'n Metin Yapısı*, s. 80-111; Mustafa Altundağ, "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* sy. 1 (Bahar 2002): 53-87.

⁷⁷ Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, 1: 404. İbnü'l-Cezerî, farklı kırâat vecihlerini tahlil ederken, bu okuyuşa destek mahiyetinde, Emevî Camii'nde bulunan Şam Mushafı'nda ve Mısır'da bulunan mushafta kendisinin de benzer şekilde gördüğünü dile getirir. Bk. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1: 447, 452, 455, 456, 458; 2: 337, 246, 451, 346.

Mısır'da yazma eserlerin bulunduğu kütüphanelerde yer alan tarihî mushafların Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği mushaflar olduğu söylenmiştir. Zürcânî, eldeki veriler ışığında bu mushafların Hz. Osman'a nisbeti hususuna kuşkululu yaklaştığını dile getirmiştir. Kahire nüshasının ise büyük bir ihtimalle daha sonraki süreçlerde Hz. Osman mushaflarından birisinin yazısı esas alınarak çoğaltılmış olabileceğini belirtmiştir.⁷⁸

Hz. Osman'ın istinsâh ettiği mushafların hiçbirinin günümüze kadar ulaşmaması, Kur'ân'ın mevsûkiyetine ve mütevâtirliğine halel getirecek bir durum değildir. Zira Kur'ân, sika bir kişinin sika bir kişiden, bir imâmın başka bir imâmdan, nakil ve telakkî esasına göre öğrenilmiştir. Ayrıca Hz. Osman'ın istinsâh ettirdiği resm-i Osmânî tarzı dikkate alınarak her dönemde ve her coğrafyada binlerce mushaf çoğaltılmıştır. Hepsinde de resm-i Osmânî muhâfaza edilmiştir.⁷⁹

3. Mushafta Tahrif İddiası

Zürcânî'nin cem' u'l-Kur'ân bağlamında üzerinde önemle durduğu konulardan birisi de mushafta tahrif iddialarıdır. Zira, Kur'ân'ın mevsûkiyetine gölge düşürecek bu tür söylemler, özellikle müsteşrikler tarafından da öteden beri dile getirilen bir husus olmuştur.⁸⁰

Gulât-ı Şîa'nın⁸¹ bir kısmı, Kur'ân'ın cem'i sırasında Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın Kur'ân'ı tahrif ettiklerini, özellikle Ehl-i beyt

⁷⁸ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 405.

⁷⁹ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 405.

⁸⁰ Konuyla bilgi geniş bilgi için bk. Abdurrahman Çetin, "Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Oryantalizm Özel Sayısı)* 2, sy. 3 (2002): 65-106;

⁸¹ "Gâlf"nin çoğulu, "ğulât" şeklindedir. "Haddi aşmak, aşırıya gitmek" manasına gelen "ğulûv" kökünden türemiştir. "Ehlü'l-Ğulûv" ve "ashâbu'l-ğulûv" terkipleri itidâl çizgisini aşanlar için kullanılan bir terimdir. Kelâm ve mezhepler tarihi

ve imamların fazileti, Hz. Ali'nin velâyetini ilgilendiren birçok sûre ve âyeti tahrif ederek mushaftan çıkardıklarını iddia etmişlerdir. Zürkânî'ye göre bu meyanda çok sayıda örnek vardır.⁸² Ancak, bu temelsiz iddialar bizzat Şîa'nın mutedil âlimleri tarafından reddedilmiştir.⁸³ Onlar, bu tür saçmalıklardan uzak durmuşlar, aynı mezhepten olmalarına rağmen bunlara karşı çıkmışlardır. Tabersî (ö. 548/1154) onlardan biridir. O, *Mecme'u'l-beyân* adlı eserinde bu iddialara cevap vermiştir. Onun bu husustaki görüşleri özetle şu şekildedir:

Kur'ân'da fazlalık ve eksikliğin bulunduğu yöneltik ortaya atılan iddialar, te'vili mümkün gözükmeyen çirkin yakıştırmalardır. Çünkü onda ziyadelik iddiası, icmâen reddedilmiştir. Kur'ân'dan bazı

âlimlerince “ğâliyye”, imâmları beşeriyet derecesinden çıkarıp nübüvvet derecesine yükselten ve haklarında ulûhuyyet iddiasında bulunan gruplar olarak nitelendirilmiştir. Bk. Bekir Topaloğlu ve İlyas Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: İSAM Yay., 2010), 99.

⁸² Zürkânî, konuyla ilgili şu örnekleri vermektedir. Hişâm b. Sâlim kanalıyla Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini rivâyet etmişlerdir: “Cebrâil'in Hz. Peygamber'e getirdiği Kur'an, on yedi bin âyetten oluşmaktaydı.” Bk. Küleynî, *Furû'*, 2: 634. Muhammed b. Ebû Nasr (ö. 221/837), Ca'fer es-Sâdık'ın şöyle dediğini nakletmiştir: “Beyyine sûresinde Kureys'ten yetmiş kişinin babalarıyla birlikte isimleri tek tek yazılmıştı.” Küleynî, *Furû'*, 2: 631. Yine onların iddiasına göre, “Kur'an'da velâyet isminde bir sûre vardı. Bu sûre tamamen mushaftan çıkarılmıştır.” Ayrıca sahâbe, Ahzâb sûresindeki “وَكَفَى اللَّهُ الْمُؤْمِنِينَ الْقِتَالَ” “Allah, müminlere savaşta yetip arttı.” (Ahzâb 33/25.) âyetinde yer alan “بِعَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ” ibaresini âyet metninden çıkarmışlardır. Bir de “وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا - آل محمد حَقَّهُمْ - أَيَّ” “Ehl-i beyt'in haklarına zulmedenler, hangi akıbetlerle karşılaşacaklarını yakında göreceklerdir” (Şuara 26/227) şeklinde Ehl-i beyt'in haklarının gözetilmediğini ifade eden âyetteki “آل محمد حَقَّهُمْ” ibaresi mushaftan düşürülmüştür. Zürkânî'ye göre, bunların örneklerini artırmak mümkündür. Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 280. Bu ve benzeri rivâyetlerin bir kısmı için ayrıca Bk. Kummî, *Tefsîru'l-Kummî*, 1: 22.

⁸³ Konuyla ilgili müstakil olarak yazılmış eserlerin bir kısmı için bk. Muhsin Hakîm et-Tabâtabâî, *Bürhân'ala 'ademi tahrîfi'l-Kur'an* (Tahran: Mustafâ, 1374/1955); Rasûl Ca'feriyan, *Ükzûbatü tahrîfi'l-Kur'an beyne's-Şîa ve's-Sünne* (Kum: Mümessiliyyetü'l-İmâm, 1993); Hâdî Ma'rifet, *Siyânetü'l-Kur'an mine't-tahrîf* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007).

şeylerin eksiltildiği iddiasına gelince, mezhepdaşlarımızdan bir topluluk ve *haşeviyye-i âmme*'den⁸⁴ (ehl-i sünnet) bir grup tarafından Kur'ân'da değiştirme ve noksanlık bulunduğu hakkında rivâyetler nakledilmiştir. Mezhepdaşlarımızın ileri gelen âlimlerine göre sahih olan görüş, tahrife dönük iddianın doğru olmadığı yönündedir.⁸⁵

Zürcânî'ye göre, mushafta tahrife yönelik böylesi bir durum vaki olsaydı, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman'dan sonra hilâfet makamına geçen Hz. Ali'nin bu işe müdahil olup Kur'ân'ı düzeltme yoluna gitmesi gerekirdi. Bilakis, Hz. Ali'nin kendi diliyle Hz. Ebû Bekir döneminde Kur'ân'ın toplanmasını, Hz. Osman döneminde de çoğaltılmasını takdir edip onaylaması, bu iddiaların boş olduğunun en büyük kanıtlarından biridir.⁸⁶

⁸⁴ *Haşvîyye*, daha çok dinî konularda akıl yürütmeyi reddedip sadece rivâyetin olması gerektiğine inanan ve özellikle ulûhiyyet meselelerinde naslar arasında bağlantıyı kuramayarak teşbih ve tescîme kadar ifrât yaklaşımlarda bulunan gruplar için kullanılan bir kavramdır. Bunlar tarihi süreç içerisinde “ashâbu'l-ahbâr”, “ehlü'l-ahbâr”, “ehlü'l-hadîs”, “ashâbü'l-hadîs” gibi değişik isimlerle de zikredilmiştir. Benzer isimler aynı anlayışa sahip olan hem İmâmiyye şîası hem Ehl-i sünnet fırkaları için kullanılmıştır. Muhammed Abdülhasan Muhsin Garavî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1992/1412), 51; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârilik-* (İstanbul: Ayışığı, 2000), 66.

⁸⁵ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 281. Zürcânî, tahrif iddiasının reddi bağlamında Tabersî'nin şu açıklamalarına da yer verir: “Kur'an'ın mütevâtir olarak naklinin doğruluğunu bilmek; şehirleri, önemli hâdiseleri, büyük olayları, meşhur kitapları ve şiirleri bilmek kadar yakîn olduğu; hatta bunların hiçbirinin Kur'an'ın sıhhat bakımından ulaştığı seviyeye ulaşamamıştır. Zira Kur'an, nübüvvet mucizesi, şer'î hükümlerin ve dinî ilimlerin kaynağıdır. Bu sebeple Müslüman âlimler, Kur'an'ın muhafazasında ve hıfzında en yüksek derecede titizlik göstermişlerdir. Onlar; Kur'an'ın i'rabı, kırâati, âyet ve hatta harflerinin sayısına varıncaya kadar onda bulunan her türlü detayı dikkatle incelemişler ve bunun bilgisini elde etmişlerdir. Dolayısıyla bu kadar inâyet ve özen gösterilen, kaydı, zabtı ve koruması yönünde ciddi çabalar sarfedilen Kur'an'ın değiştirilmesi yahut ondan bazı şeylerin eksiltilmiş olması nasıl mümkün olabilir?” Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 280. Krş. için bk. Tabersî, *Mecme'u'l-bevân*, 1: 42.

⁸⁶ Zürcânî, *Menâhilü'l-irfân*, 1: 281.

Açıkçası Zürkânî'nin dikkat çektiği bu husus Şîa'nın akl-i selim âlimlerince de dile getirilmiştir. Şeyh Müfid (ö. 413/1022),⁸⁷ Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044),⁸⁸ Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067)⁸⁹ ve Tabersî⁹⁰ gibi Şîi-Usûlî geleneğin öncüleri olarak kabul edilen âlimler, bizzat kendi eserlerinde Şîa içerisinde bu düşünceye sahip olan gruplara işaret ederek onları eleştiriye tâbi tutmuşlar, Kur'an'ın lafız yönünden tahrif edildiğine yönelik rivâyetleri, haber-i vâhid olduğu, bu yüzden kesin hüccet ve bilgi değeri taşıyamayacağı gerekçesiyle reddetmişlerdir.

SONUÇ

Bu makalede, “cem'u'l-Kur'an” bağlamında Muhammed Abdülazim ez-Zürkânî'nin Kur'an'ın mushaflaşma sürecine ilişkin görüşleri incelenmiştir.

Kur'an âyetlerinin mushaf haline getirilip çoğaltılma süreçlerini ifade eden cem'u'l-Kur'an meselesi, Kur'an ve kıraat tarihinin en önemli konularından biri olmuştur. Literatürde “ezberlemek, derlemek, yazmak” gibi anlamlara gelen bu kavramla daha çok Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemlerini dikkate alarak, vahiy malzemesinin hıfzı, kitâbeti ve bir araya getirilerek derlenmesi kastedilmiştir.

Kur'an ilk defa Hz. Peygamber döneminde ezber yoluyla cem' edilmiştir. Bu durum, Hz. Peygamber'in ümmîlere gönderilmiş ümmî bir peygamber olmasının zorunlu sonucudur. Buna, o dönemde yazı

⁸⁷ Bk. Garavî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 43.

⁸⁸ Bk. Seyyid Murtazâ Razavî, *el-Bürhân fî 'ademi tahrîfi'l-Kur'an* (Beyrut: İrşâd li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1991), 239-261; Ca'feriyân, *Ükzûbetü tahrîf*, 117-121.

⁸⁹ Bk. Ebû Cafer Muhammed b. Hasen et-Tûsî, *et-Tibyân fî tefsîri'l Kur'an*, thk. Ahmed Habib Âmilî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.), 1: 3-4.

⁹⁰ Bk. Tabersî, *Mecma'ul-beyân*, 1: 42-43.

malzemelerine ulaşmanın zor olması da eklenmelidir. Bu sebepten olsa gerek, hafızalardaki ezbere itimat, satırlardaki yazıya itimattan daha fazla olmuştur. Bu noktada Hz. Peygamber, Kur'ân'ın ilk hâfız ve muhâfızı olmuştur. Süreç sahâbeden farklı sayıdaki hâfızlarla desteklenmiştir.

Kur'ân'ın yazılmak suretiyle cem' faaliyetine gelince, bu süreç; Hz. Peygamber, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman dönemleri olmak üzere üç aşamada gerçekleşmiştir. Bu dönemlerde yapılan cem' faaliyetleriyle ilgili şu hususlar dikkat çekmektedir.

Hz. Peygamber döneminde Kur'ân'ın toplanması; âyetlerin Hz. Peygamber'in direktifleriyle yazıya geçirilerek sûre içerisindeki özel konularına yerleştirilmesinden ibaret olmuştur. Bu dönemde âyetler, ulaşılabilen yazı malzemelerine dağınık bir şekilde yazılmak suretiyle Hz. Peygamber'in hanesinde korunmuştur. Şu kadar var ki Kur'ân, farklı gerekçelerle genele yönelik bir şekilde iki kapak arasında bir mushaf şeklinde bir araya getirilmemiştir. Bu şekildeki cem'in amacı, Kur'ân'ın güvenilirliğini artırmaktır. Zira o dönemde esas olan ezbere itimattır.

Hz. Ebû Bekir dönemindeki gerçekleştirilen derleme faaliyeti, hafızalarda ve farklı malzemelerde dağınık bulunan vahiy malzemelerinin bir mushafa yazılıp aktarılmasından ibaret olmuştur. Bu dönemde gerçekleştirilen eylemdeki temel sâik, yapılan savaşlarla hâfızların şehit düşmesi nedeniyle, vahiylerin bir kısmının kaybolması endişesidir. Bu sebeple Kur'ân, sağlam esaslar çerçevesinde ve ümmetin icmâsı ile iki kapak arasında kayıt altına alınmış, böylece âyetlerin zayi olmasının önüne geçilmiştir. Kendisi hakkında icmâ sıfatı taşınması ve güvenilirliği bakımından bu mushaf, türünün ilki olmuştur.

Hız. Ali ve farklı sahabîlere nispet edilen mushaflar, her ne kadar varlık düzlemine daha önce çıkmış ve zaman bakımından daha önce yazılmış olsalar da bunlar özel mushaflar olup, Hız. Ebû Bekir'in cem' ettirdiği mushafın resmîyet ve otoritesine sahip olamamışlardır. Ancak halifenin uhdesinde bulunan bu mushafın, genişleyen İslâm coğrafyasındaki tüm toplulukların erişimine uzak olması, ümmet için sorun sebebi olmuştur.

Hız. Osman döneminde gerçekleştirilen cem' /istinsâh faaliyeti ise Hız. Ebû Bekir mushafının referans alınarak sahîh kıraat birikimin bir mushafa (imam) aktarılması ve bundan birçok mushafın çoğaltılmasından ibarettir. Bu dönemde yapılan cem' deki temel sâik, farklı kıraat birikimlerinin özellikle şahsi mushafların içeriğinin sorun teşkil etmesi ve kıraat ihtilaflarından kaynaklanan bu durumun Müslümanlar arasında keskin ayrışmalara sebebiyet vermesidir. Denilebilir ki bu dönemde yapılan cem' faaliyetinin amacı, kıraat ihtilaflarını sınırlandırmak, fitne ateşini söndürmek, Müslümanları bir mushaf etrafında birleştirerek Allah'ın kitabını tahriften korumaktır.

Hız. Ebû Bekir ve Hız. Osman dönemindeki cem' faaliyetinde Zeyd b. Sâbit'in rolü önemlidir. Zeyd'in bu göreve tercih edilmesinde farklı sebepler bulunmakla birlikte, onun merkez şehir Medine'de yaşıyor olması ve "en güzel yazı yazan sahabî" olduğu yönündeki genel temâyülün bunda etkili olduğu anlaşılmaktadır. Zaten Hız. Peygamber döneminde de Zeyd'in vahiy katipliği görevinde bulunması bu durumu desteklemektedir.

Zürkânî, gerek Hız. Ebû Bekir döneminde cem' edilen ilk mushafın gerekse Hız. Osman döneminde istinsâh edilen mushafların, yedi harfin tamamını kuşattığı düşüncesindedir. O, Taberî ve onun yolundan gidenlerin ileriye sürmüş olduğu, Hız. Osman'ın istinsâhta altı

harfi terk edip bir harfle yetindiğine yönelik görüşleri zayıf ve temelsiz görmüştür. Ancak Hz. Ebû Bekir döneminde cem' edilen mushafta yedi harf meselesinin Müslümanlar arasında sorun teşkil ettiği düşünülürse, Hz. Osman döneminde çoğaltılan mushaflarda yedi harfin varlığına yönelik bu düşünce tartışmaya açık gözükmektedir.

Zürkânî, Kur'ân'ın mushaflaşma sürecine ilişkin sistematik bilgiler ortaya koymakla beraber bu hususta yeni bir çığır açamamıştır. O, geleneksel anlayışa itimadından dolayı olsa gerek, aslı kaynaklarda yer alan bazı rivâyetleri ya tevil etmiş yahut görmezden gelmiştir.

Bununla birlikte Zürkânî, Kur'ân'ın metinleşme sürecine ilişkin konuları akıcı bir üslûpla ele alması, geniş izâhatlarda bulunması, bu konuda zihinlerde oluşacak güncel şüphe ve tereddütlere cevap vermesi bakımından modern dönemdeki en önemli 'ulûmü'l-Kur'ân âlimi olarak addedilmektedir.

KAYNAKÇA

Akaslan, Yaşar. "Kur'ân'ın Cem 'i Meselesine Süyûtî Vechesinden Bir Bakış". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (Haziran 2020): 139-168.

Aliyyü'l-İmâm, Ahmed. *Tarih ve Dilbilim Kaynakları Işığında Kur'an'ın 10 Kıraati*. trc., Süleyman Gündüz. İstanbul: İnkılab Basım Yayım, 2010.

Altıkulaç, Tayyar. "Hz. Ali ve İlk Mushaf Nushaları". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (2012): 5- 26.

Altıkulaç, Tayyar. *Hz. Ali'ye Nispet Edilen Mushaf-ı Şerîf (San'a Nushası)*. İstanbul: IRCICA, 1432/201.

Altundağ, Mustafa. "İstanbul Topkapı Mushafı Hz. Osman'a mı Aittir". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 2/1 (Bahar 2002): 53-87.

- Aydın, Zeynel Abidin. *Kur'an'ın Metinleşme Tarihi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017.
- ‘Aynî, Ebû Muhammed Bedruddîn. *‘Umdetü'l-kârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-‘Arabî, t.y.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib el-. *el-İntisâr li'l-Kur'ân*. Muhammed ‘İsâm el-Kudât. Amman: Dâru'l-Feth, 1422/2001.
- Buladı, Kerim. “Klasik Tefsir Mukaddimelerinde Yedi Harf Meselesi ve Yorumları”. *Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2, sy. 2 (2016): 113-139
- Ca'feriyân, Rasûl. *Ükzûbatü tahrîfi'l-Kur'an beyne's-Şîa ve's-Sünne*. Kum: Mümessiliyyetü'l-İmâm, 1993.
- Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammâd, *Tâcü'l-lüğa ve sıhâhu'l-'Arabiyye*, nşr. Abdülğafûr ‘Attâr. Beyrut: Dâru'l-‘İlm li'l-Melâyîn, 1407/1987.
- Çetin, Abdurrahman. “Kur'an Kırâatlarına Yönelik Oryantalist Yaklaşımlar”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi (Oryantalizm Özel Sayısı)* 2/3 (2002): 65-106.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'an-ı Kerîm'in İndirildiği Yedi Harf ve Kırâatler*. İstanbul: Ensâr Yayınları, 2. Basım, 2010.
- Dânî, Ebû ‘Amr Osmân b. Sa‘îd. *el-Mukni‘ fi resmi mesâhifi'l-emsâr*. nşr. Muhammed Sâdik Kamhâvî. Kahire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye, 2010.
- Demirci, Muhsin. *Kur'an Tarihi*. İstanbul: İFAV Yayınları, 1997.
- Ebû Şâme, Şihâbüddîn el-Makdisî. *el-Mürşidü'l-vecîz*. nşr. Tayyâr Altıkulaç. Beyrut: Dâr-u Sâdır, 1395/1975.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'âni'l-'Azîz*. thk. Muhammed Sâlih el-Müdeyfir. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1418/1997.

- Ebû 'Ubeyd, Kâsım b. Sellâm el-Herevî. *Fedâilü'l-Kur'ân*. thk. Mervân el-Atiyye vd. Beyrut: Dâr-u İbn Kesîr, 1416/1995.
- Eroğlu, Muhammed. "İbn Âşir el-Fâsî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/330-331. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Garavî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-usûliyyîn ve'l-ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1992/1412.
- Gökdemir, Ahmet. "Hicrî I. Yüzyıl Kıraat İlmi Merkezleri". *Hicrî I. Asırda İslâmî İlimler -I-* içinde, ed. Hidayet Aydar vd. 779-791. İstanbul: Ensar Yayınları 2020.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayıncılık, 1414/1993.
- Hamîdullah, Muhammed. *İslam'a Giriş*. trc. Cemâl Aydın. Ankara: TDV Yayınları, 1996.
- Hamîdullah, Muhammed. *Kur'ân-ı Kerîm Tarihi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İFAV, 1983.
- İbn Âşir, Abdülvâhid el-Endelûsî el-Mağribî. *Fethu'l-mennân el-mervî bi mevridi'z-zamân*. Dirâse ve tahkik Abdülkerim Bûgazala. y.y: Dâr-u İbn Hafsa, 1436/2016.
- İbn Ebû Dâvûd, Abdullah b. Suleymân es-Sicistânî. *Kitâbü'l-mesâhif*. thk. Muhammed b. Abduh. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîse, 1423/2002.
- İbn Fâris, Ebü'l-Huseyn el-Kazvînî. *es-Sâhibî fî fikhi'l-lügati'l-'Arabîyye ve mesâilihâ ve süneni'l-'Arabi fî kelâmiyhâ*. nşr. Muhammed Ali Beydûn. y.y: 1418/1997.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fadl Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî şerhu Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhibbüddîn el-Hafîb. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379/1959.

- İbn Hişâm, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîratü'n-Nebeviyye*. thk. Mustafa es-Sekâ vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 2004.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim. *Te'vîlü müşkili'l-Kur'ân*. nşr. İbrahim Şemsüddîn. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, t.y.
- İbn Şebbe, Ebû Zeyd Ömer b. en-Numeyrî. *Târîhu'l-Medîne*. thk. Alî Muhammed Dendel-Yâsin Sa'düddîn Beyân. y.y: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Muhammed Dabbâ'. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Âlemiyye, t.y.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. İdris. *el-Fihrist*. nşr. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.
- İzmirli, İsmail Hakkı. *Tarih-i Kur'an*. İstanbul: Böre Yayınları, 1956.
- Kâsım Şulul, "Cem'u'l-Kur'an (Kur'an-ı Kerim'in Mushaf Hâline Getirilmesi)". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 1 (Ocak-Haziran 2017): 11-55.
- Kastallânî, Muhammed, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. Mısır: Matba'atü'l-Kübrâ'l-Emîriyye, 1323/1905.
- Kazvînî, Ebü'l-Huseyn İbn Fâris, *Mu'cemü makâyisi'l-lügâ*. nşr. Muhammed Hârûn. y.y: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. İbrâhim. *Tefsîru'l-Kummî*. thk. Tayyib Musevî. Kum: Daru'l-Hucce, 1426/2005.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *Furû'u'l-Kâfi*. nşr. Âlî Ekber el-Gıfârî. Tahrân: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1388/1968.
- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *et-Temhîd fi'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrût: Dâru't-Ta'ârufi li'l-Matbûât, 1432/2011.

- Ma'rifet, Muhammed Hâdî. *Sıyânetü'l-Kur'ân mine't-tahrîf*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428/2007.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Kur'an'n Metin Yapısı: Mushaf Tarihi ve İmlâsı*. Ankara: Avrasya Yayınları, 2004.
- Mekkî b. Ebî Tâlib, Hammûş b. Muhammed el-Kaysî. *el-İbâne 'an me'âni'l-kirâât*. nşr. Abdülfettah Şelebî. Kahire: Dâr-u Nahdati Mısır, t.y.
- Mertoğlu, Suat. "Zürcânî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/579. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Râğîb el-İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Huseyn b. Muhammed. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. nşr. Safvân 'Adnân. Beyrut: Dâru'l-Kalem, 1412/1992.
- Razavî, Seyyid Murtaazâ. *el-Bürhân fî 'ademi tahrîfi'l-Kur'ân*. Beyrut: İrşâd li't-Tıbâa ve'n-Neşr, 1991.
- Sebt, Halid b. Osman. *Kitâbü Menâhili'l-irfân li'z-Zürcânî: Dirâse ve't-Takvîm*. Kâhire: Dâr-u İbn Affân, ty.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn. *Cemâlü'l-kurrâ' ve kemâlü'l-ikrâ'*. thk. Abdüdâyim el-Kâdî. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, 1419/1999.
- Süyûtî, Ebü'l-Fadl Celâlüddîn. *el-İtkân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhim, Kahire: Heyetü'l-Mısıryye, 1394/1974.
- Tabâtabâî, Muhsin Hakîm. *Bürhân 'ala 'ademi tahrîfi'l-Kur'an*. Tahran: Mustafâ, 1374/1955.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmi'ul-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an*. thk. Abdulmuhsin et-Türkî. b.y.y: Dâr-u Hicr, 1412/2001.

- Tabersî, Ebû Ali b. Hasen Fadl. *Mecme' u'l-beyân*. thk. Lecne mine'l-Muhakkıkîn Beyrut: Müessesetü'l-A'lâ, 1415/1995.
- Tetik, Necati. *Başlangıçtan IX Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi*. İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.
- Tûsî, Ebû Cafer Muhammed b. Hasen. *et-Tibyân fî tefsîri'l Kur'ân*. thk. Ahmed Habib Âmilî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Topaloğlu, Bekir ve İlyas Çelebi. *Kelâm Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-*. İstanbul: Ayışığı Yayınları, 2000.
- Vâkıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer. *Kitâbü'r-Ridde*. thk. Yahyâ Cübûrî, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1990.
- Vural, Faruk. "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân'ı Üzerine Bir İnceleme". *Bilimnâme: Düşünce Platformu* 29 (Şubat 2015): 263-293.
- Yıldız, Süleyman. "Zürkânî'nin Menâhilü'l-İrfân Adlı Eserinin Kıraat İlmi Açısından Değerlendirilmesi". *Ulûmu'l-Kur'an Kaynaklarında Kıraat İlmi* içinde, ed. Yaşar Akaslan, 155-181. Ankara: İlahiyat, 2019.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-müşâhîr ve'l-a'lâm*. nşr. Beşşâr Marûf. y.y.: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1423/2003.
- Zencânî, Ebû Abdillâh. *Târîhu'l-Kur'an*. Kahire: Müessesetü Handâvî, 2012.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdillâh. *el-Burhân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. nşr. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrâhîm. Kahire: Dâr-u İhyâi'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1376/1957.
- Ziriklî, Hayruddîn. *el-A'lâm: Kamûsu terâcîm li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ*. Beyrut: Dâru'l-İlim li'l-Melâyîn, 1992.

Zürkânî, Muhammed. *Menâhilü'l-'irfân fî 'ulûmi'l-Kur'ân*. 3. Baskı.
Kahire: Matbaatü İsâ el-Bâbî el-Halebî, ty.

EXTENDED ABSTRACT

ZURQĀNĪ'S IDEAS ON THE COMPILATION PROCESS OF QUR'ĀN IN THE CONTEXT OF JAM'AL-QUR'ĀN

This article aims to explore the views of Muhammad 'Abdal-'Azīm al-Zurqānī regarding the process of codification of Qur'ān in the context of "jam' al-Qur'ān". *Jam' al-Qur'ān*, which corresponds to the process of collecting the verses, codifying them, and duplicating the copies, has been one of the most important issues in the history of both Qur'ān and history of recitation. Although the term expresses "memorizing, collecting and writing"; it is mostly meant memorization, inscription and compilation of the materials of revelation with regard to the periods of Prophet Muhammed, Abū Bakr and 'Uthmān.

Jam' activity through writing, took place in three different phases during the time of Prophet, Abū Bakr and 'Uthmān. The following matters draw attentions regarding the jam' activity in these periods.

The compilation of Qur'ān during the time of Prophet was to write the verses down by his directives and place them in their relevant places in the chapters. During the period, the verses were preserved on the available materials in a scattered fashion, and kept in Prophet's house. So much so that the Qur'an was not compiled as a Muşhaf between two covers for different reasons.

As for the period of Abū Bakr, the process consisted of transferring the verses that were written on different materials and which stayed in people's memories, into a Muşhaf. The main motive of the period was the concern that some of the revelation would get lost

due to the martyrdom of hāfiz (a person he memorized entire Qur'ān) during the wars. For this reason, the Qur'an was preserved between two covers based on sound principles and consensus of the Ummah and thus any possible loss of the verses was prevented. This Muşhaf was the first of its type in terms of its authenticity and consensus. However, since the Muşhaf was kept under the preservation of the Caliph and since the Muslims marched through different places, it has become a problem for the Ummah to have access to it.

The jam'istinsāh activity carried out during the period of 'Uthmān was done by transferring the authentic recitation knowledge to a Muşhaf (imam) by referring to the Muşhaf of Abu Bakr and duplicating many Muşhafs from it. The main incentive of the period was due to the problems posed by the content of different accumulations of recitation, especially by the personal Muşhafs which eventually prepared situations in which the disagreements on the recitation caused sharp divisions among Muslims. The aim was to reduce the disagreements on recitation and unite Muslims under a single Muşhaf.

Although al-Zurqānī' presents systematic informations regarding the codification process, it would be hard to say that he made a huge contribution. Probably because of his reliance on the traditional understanding, he either interpreted or ignored some of the narrations that existed in the original sources. However, he was portrayed as one of the most important 'ulūmal-Qur'ān scholars in the modern period due to his fluent style in engaging with the issues regarding the codification process, his extensive explanations, and his responses to the doubts and hesitations that may arise in the minds.

TATAR EDEBİYATINDA HAC SEYÂHATNÂMELERİ VE MUSA CARULLAH'IN HAC SEYÂHATNÂMESİ

Araştırma Makalesi

Seydi Kiraz*

Makale Geliş: 15.05.2021

Makale Kabul: 18.06.2021

Öz

Hac yolculuklarında tutulan notlar, müelliflerin gözlem, izlenim ve tespitleri hac seyâhatnâmeleri olarak adlandırılan türün teşekkülünü sağlamıştır. Bu türün hem Anadolu sahasında hem de Anadolu sahası dışında birçok örneği kaleme alınmıştır. Anadolu dışında hac muhtevalı eser yazmanın edebî bir geleneğe dönüştüğü toplumlardan biri de Tatar Türkleridir. Bu çalışmada bir Tatar mütefekkeri olan Musa Carullah'ın *Hac Seyâhatnâmesi* ele alınacaktır. Yazma, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5924'te kayıtlıdır. *Seyâhatnâme*, tamamı 66 varak olan bir not defterinin, 1a-28a varaklarında bulunmaktadır. Deniz yoluyla yapılan seyâhatte, güzergâhtaki ülkeler ve olaylar dikkatli bir gözlemlerle sunulmuştur. Eserde başta Türkiye olmak üzere Suudî Arabistan, Yemen, Mısır, İngiltere, Rusya, Hindistan, Çin gibi birçok ülke; Atatürk, İbn Suud, Muhammed Esedullah, Karim Khakimov, Ferdinand de Lesseps gibi mühim simalar; Süveyş Kanalı, İstanbul Boğazı, Mağrib Boğazı ve Cenup Boğazı ile kutsal topraklar hakkında yapılan önemli tespitlere yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hac Seyâhatnâmeleri, Türk Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri, Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri, Musa Carullah Bigiyef.

* Doç. Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı, Çorum/Türkiye, seydikiraz@hitit.edu.tr, ORCID: 0000-0003-4941-3909.

Atıf için; Seydi Kiraz, "Tatar Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri ve Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 95-140, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.03>

Haj Travelbooks in Tatar Literature and Musa Jarullah's Haj Travelbook

Abstract

The notes kept during the pilgrimage journeys and the observations, impressions and determinations of the authors provided the formation of the type called pilgrimage travelnames. Many examples of this species have been written both in and outside the Anatolian area. Tatar Turks are one of the societies in which writing works with pilgrimage content outside Anatolia has turned into a literary tradition. In this study, the *Haj Seyâhatnâme* of Musa Jarullah, a Tatar thinker, will be discussed. The manuscript is registered at 06 Mil Yz A 5924 in the National Library Manuscripts Collection. *Seyâhatnâme* is located on the sheets 1a-28a of a notebook, all of which are 66 sheets. The countries and events on the route are presented with careful observation in the sea route. In the work, many countries such as Saudi Arabia, Yemen, Egypt, England, Russia, India, China, especially Turkey; important figures such as Atatürk, Ibn Saud, Muhammed Asadullah, Karim Khakimov, Ferdinand de Lesseps; important observations about the Suez Canal, the Istanbul Strait, the Maghrib Strait and the Cenup Strait and the holy lands are included.

Keywords: Haj Travelbooks, Haj Travelbooks in Turkish Literature, Haj Travelbooks in Tatar Literature, Musa Jarullah Bigiyef.

GİRİŞ

Seyâhatnâme, Arapça “gezmek, gezi” anlamındaki seyâhat ile Farsça nâme (risâle, mektup) kelimelerin birleşiminden meydana gelerek “gezi mektubu, gezi eseri” anlamında kullanılmıştır. Bu terim Arap edebiyatında daha çok “rihle”, Fars edebiyatında ise “sefer-nâme” tabirleriyle ifade edilmiştir. Arap, İran ve Osmanlı edebiyatında birçok seyâhatnâme yazılmıştır. Arap edebiyatında Mekhûl b. Ebû Müslim, Yahya b. Hakem el-Bekrî, Sellâm et-Tercüman ve İbrâhim b. Yakub et-Turtuşî'nin eserleri, ilk

seyâhatnâme örnekleri olarak kabul edilmiştir. İbn Batuta'nın yaklaşık otuz yıllık bir gözlemin mahsulü olan *Seyâhatnâme*'si, diğer seyâhatnâmelerden farklı bir anlayışla kaleme alınmıştır. Eserde coğrafya ve bölgenin özellikleri geri planda bırakılarak insan ve toplum merkeze alınmıştır.¹ Bu türün İran edebiyatındaki ilk örnekleri, gerçek dünyada yapılan bir seyâhatnâme özelliğinde olmayıp hayalî ve farazî bir mahiyette telif edilmiştir. Zerdüş bir din adamı olan Ardâ Vîrâf'ın cennet ve cehennem yolculuğunu tasavvur ettiği *Ardâ Vîrâfnâme*'si, Feridüddin Attâr'ın tasavvufî mesnevisi *Mantiku't-tayr*'i ve Şemseddin Berdsirî-yi Kirmânî'nin *Misbâhu'l-ervâh* 'ı bu türün önemli örnekleri arasında zikredilebilir. İslâm sonrası Fars edebiyatında gerçek bir seyâhate dayanan ve günümüze ulaşan ilk Farsça eser ise Nâsır-ı Hüsrev'in İran, Anadolu, Suriye ve Mısır gözlemlerini anlattığı *Sefernâme*'sidir.²

Osmanlı edebiyatında kısmen ya da tamamen seyâhatnâme niteliği taşıyan zengin bir literatür oluşmuştur: Evliya Çelebi'nin *Seyâhatnâme*'si, Seydi Ali Reis'in *Mir'âtü'l-memâlik*'i ve Bayburtlu Zihnî'nin *Hikâye-i Garîbe*'si “Yolculuğun Esas Alındığı Seyâhatnâmeler”; Cem Sultan'ın on üç yıllık gurbet hayatının ele alındığı *Vâkiât-ı Sultân Cem* ile Mâcuncuzâde Mustafa'nın *Sergüzeşt-i Esîrî-i Malta* “Esâretnâmeler”; Güvâhî'nin *Gurbetnâme*'si, İzzet Molla'nın *Mihnet-keşân*'ı ve Bayburtlu Zihnî'nin *Sergüzeştname*'si “Sergüzeştname ve Hasbihâl Türünde Yazılan Manzum Seyâhatnâmeler”; Pîrî Reis'in *Kitâb-ı Bahriyye*'si, Seydi Ali Reis'in

¹ Hüseyin Yazıcı, “Seyâhatnâme”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/9-10.

² Kaan Dilek, “Seyâhatnâme/Fars Edebiyatı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/11-12.

Kitâbu'l-muhît fî ilmi'l-eflâk ve'l-ahbâr'ı ve Evliya Çelebi'nin on ciltlik *Seyâhatnâme*'si “Coğrafya ve Tarih Kitabı Niteliğindeki Seyâhatnâmeler”; II. Mahmud'un seyâhatlerinin anlatıldığı *Sefernâme-i Hayr* ile *Âyâtü'l-hayr*'ı “Tarih ve Biyografi Türünün Bir Parçası Olarak Yazılan Seyâhatnâmeler”; Viyana sefiri Kara Mehmed Paşa, İngiltere sefiri Abdurrezzak Bâhir Efendi ile Paris sefiri Yirmisekiz Çelebi Mehmed'in kaleme aldıkları eserler “Sefâretnâmeler”; edebiyat tarihinde önemli eserler olarak tavsif edilmiştir.³

Seyâhatnâmeler arasında mühim bir yer tutan türlerden biri de şüphesiz hac seyâhatnâmeleridir. Türün literatürü zikredilmeden önce bu türle ilgili bazı temel bilgilerin verilmesi yerinde olacaktır.

1. Türk Edebiyatında Hac Seyâhatnâmeleri

Kelime anlamı “gitmek, yönelmek; ziyaret etmek” olan hac, fikhî bir terim olarak “imkânı olan her Müslümanın belirli bir zaman içinde Kâbe, Arafat, Müzdelife ve Mina'yı ziyaret etmesi ve buralarda bazı dinî görevleri yerine getirmesiyle yapılan ibadeti” ifade eder.⁴ Bir ibadet olarak hac, Kur'ân ve hadislerde bahis konusu edilmiş, bu ibadeti ifa etmenin farziyeti ve fazileti anlatılarak teşvik edilmiş ya da terk edilmemesi hususunda şiddetli ikazlar yapılmıştır. Bu konu, ayrıca fıkıh kitaplarında “*Kitâbu'l-hac*” başlığı altında ele alınarak bilgiler verilmiştir.

Hac ibadetinin merkezinde Mekke ve Medine bulunmaktadır. Bu şehirler, bütün Müslümanlar için olduğu gibi Osmanlılar için de

³ Menderes Coşkun, “Seyâhatnâme/Türk Edebiyatı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2009), 37/13-16.

⁴ Ömer Faruk Harman, “Hac”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/382-386.

kutsal belgelerdir. Osmanlı Devleti için bu şehirlerin önemi, Mekke ve Medine yönetiminin Yavuz Sultan Selim (1512-1520) tarafından devralınmasıyla daha da artmıştır. Bölgenin Osmanlı Devleti tarafından idare edilmesiyle birlikte padişahlar, Yavuz Sultan Selim'den itibaren “Hâdimü'l-Haremeyn” unvanıyla anılmaya başlamıştır. Bu yeni unvan sultanlara, birçok vazifenin yanı sıra uzun hac yolculuklarında kabilelerin güvenliğini sağlama sorumluluğu da vermiştir. Bu maksatla oluşturulan askerî birlikler,⁵ daha çok Osmanlı hacılarının tercih ettikleri Suriye (Şam) ve Mısır (Kahire) güzergâhlarında kabilelere eşlik etmiş, yolculuğun güven içinde tamamlanmasını sağlamıştır.⁶ Osmanlı dönemi edebiyatında haccın hikmet, mahiyet ve muhtevasını anlatan birçok dinî ve edebî eser yazılmıştır. Muhtevası hac seyâhâti olan bu eserler şöyle tasnif edilmiştir:

a) Hac rehberleri veya hac el kitapları,

b) Rehber niteliği olanlar,

c) Rapor niteliği olanlar,

d) Edebî, mistik veya diğer eğilimlerle yazılan eserler.⁷ Bu

mahiyette eserler incelendiğinde müelliflerin daha çok, hac kervanlarının güzergâhındaki menziller ile haccın ifa edilme usulü ve esasının anlatıldığı menâsikler üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür. Bu

⁵ Abdulkadir Özcan, “Osmanlı Dönemi/Hac”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/400-408.

⁶ İzzet Sak - Cemal Çetin, “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti'nde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”, *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2004): 180-202.

⁷ Menderes Coşkun, *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i* (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002), 189-191.

durum, “menâzil-i hac”⁸ ve “menâsik-i hac”⁹ denilen iki edebî türün teşekkülünü sağlamıştır.¹⁰

Türk edebiyatında hac muhtevalı birçok eser kaleme alınmıştır: Ahmed Fâkih’in (XIII. yy.) *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi ‘ş-Şerîfe*’si,¹¹ Evliya Çelebi’nin (ö.1096/1685) *Seyâhatnâme*’sinin Dokuzuncu Cildi,¹² Nâbî’nin (ö.1124/1712) *Tuhfetü’l-haremeyn*’i,¹³ Hüseyin Vassâf’ın (ö.1872-1929) *Hicaz Hâtırası*,¹⁴ Mehmed İlhâmî’nin (d.1901 ö.1954) *Hac Seyâhatnâmesi*...¹⁵ Adı geçen eser ve müellifler, hac seyâhatnâmeleri ana başlığı altında değerlendirilebilecek pek çok örnekten sadece birkaçıdır.

2. Tatar Hac Seyâhatnâmeleri

Tatar edebiyatında seyâhatnâme yazma geleneği güçlü bir eğilim olarak varlığını devam ettirmiştir. “Yulyazması” olarak da

⁸ Türün literatürü için bkz. Seydi Kiraz, “Fethî’nin Manzum Menâzil-i Hacc’ı”, *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Mart 2020): 312.

⁹ Türün literatürü için bkz. Ahmet Karataş, “Türk-İslâm Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi’ye Atfedilen Menâsik-i Hac (Edisyon Kritik)” (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi M.Ü., 2003), 1-12; Seydi Kiraz, *İndî’nin Manzum Menâsik-i Hacc’ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)* (Erzurum: Fenomen Yay., 2020), 10-20; Seydi Kiraz, “Konyalı Seyyid Mehmed Efendi’nin Manzum Menâsik-i Hacc’ı”, *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 10 (2020): 3.

¹⁰ Rahmi Yaran, “Hac”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1996), 14/412.

¹¹ Ahmed Fakih, *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi ‘ş-Şerîfe*, nşr. Hasibe Mazioğlu (Ankara: TDK Yay., 1974).

¹² Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî, *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (9. Kitap)*, nşr. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff (İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005).

¹³ Nâbî, *Tuhfetü’l-Haremeyn*, nşr. Mahmut Karakaş (Şanlıurfa: Özdal Yay., 1989).

¹⁴ Osmanzâde Hüseyin Vassaf, *Hicaz Hatırası*, nşr. Mehmet Akkuş (İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011); Meliha Sarıkaya, “Hüseyin Vassâf’ın Hicaz Hatırası veya Bir Asır Öncesinin Hicaz Günlüğü” *Keşkül* 10 (2006): 62-66.

¹⁵ Raşit Çavuşoğlu, *Hicaz Yollarında Bir Süfi Mehmed İlhâmî’nin Hac Seyâhatnâmesi* (İstanbul: Okur Akademi, 2020).

adlandırılan seyâhatnâmelerin ilk örnekleri, hac seyâhatnâmeleridir.¹⁶ Farklı bilgilerin elde edildiği bu tür eserlerden Rusya'daki Müslümanların hangi hac güzergâhlarını takip ettikleri de görülmüştür. Tatar Türkleri de dahil olmak üzere bu bölgede ikamet eden Müslümanlar, yaşadıkları şehrin coğrafi özelliklerine göre şu yolları tercih etmiştir: Birincisi, Kafkas ve Kuzey Fars güzergâhı; ikincisi, Semerkand ve Buhara üzerinden Afganistan yolu ve üçüncüsü de Karadeniz istikametidir. Rusya'nın Avrupa kısmında ve Sibirya bölgesinde yaşayan Müslümanlar ile Türkistan'dan gelen Müslümanlar genellikle bu üçüncü yolu seçmişlerdir. Bu istikametın kabul görmesinde, güzergâhın diğerlerine göre daha az tehlikeli olmasının yanı sıra fizikî şartların elverişliliği etkili olmuştur. Karadeniz yoluyla kutsal topraklara hareket eden hacı adayları, önce Ukrayna liman kentlerinden Odessa'da toplanmış; ardından Süveyş Kanalı, Cidde, Yanbu istikameti gözetilerek Mekke ve Medine'ye ulaşmışlardır.¹⁷

Tespit edilebildiği kadarıyla Tatar edebiyatında öne çıkan hac seyâhatnâmeleri şunlardır:

1. İsmail Bikmuhammad-Muhammad Amin Gumar (XVIII. Yüzyıl): *İki Hacının Seyâhat Notları*

XVIII. yüzyılda yazılan eser, Tatar edebiyatında şimdilik bilinen ilk eserdir. Eserin isminden anlaşıldığı üzere muhtevası hacca

¹⁶ Mustafa Öner, "Abdullah Tukay ve Seyâhat Yazıları", *Geçmişten Günümüze Seyâhat Edebiyatı Elginkan Vakfı 4. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 24-25-26 Nisan 2019* (İstanbul: Kitabevi Yay., 2019), 276.

¹⁷ Mustafa Kütükçü, "Rusya'da Haccın Tarihi Serüveni", *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 12 (2011): 186.

birlikte giden iki yoldaşın müşterek notlarının kaleme alınmasıyla oluşmuştur. Bu hacnâme muhtasar bir özellik taşımaktadır.¹⁸

2. Şihabuddin Mercânî (1818-1889): *Rihletü'l-Mercânî*

Hac mutevalı önemli eserlerden biri de meşhur Tatar âlimlerinden Şihabuddin Mercânî tarafından telif edilmiştir. 1880 yılında yapılan hac ziyaretinde izlenimlerden; kutsal topraklardaki farklı milletlerin kültürel ve dinî anlayışlarından, mezhepsel farklılıkların namazdaki yansımalarından söz edilmiştir. Yolculukta Kazan, İstanbul, İzmir, İskenderiye, Kahire ve Süveyş güzergâhı takip edilmiştir.¹⁹ Yazarın yaklaşık on iki gün kaldığı İstanbul'da dikkatini çeken ilk şey, minarelerin çokluğudur. Aynı kafilede bulunan hacı adayları Ayasofya, Sultan Ahmed, Beyazıd gibi şehrin tarihi camilerini ziyaret etmiş, özellikle Sultan Ahmed Camii'nden etkilenmişlerdir. Gerek İstanbul gerekse diğer merkezlerle ilgili bilgiler günlük tarzında ve bir rapor mahiyetinde verilmiştir.²⁰

3. Hamidullah Almuşev (1855-1929): *Hacnâme*

Hamidullah Almuşev, 1899 yılında hac seferine çıkmıştır. Almuşev hac yolculuğundan önce bazı Avrupa şehirlerini gezmiş, St. Petersburg, Viyana, Budapeşte, Belgrad ve Sofya'dan sonra İstanbul'a gelmiştir. Notlarında en çok Viyana hakkında bilgi vermiştir. Kutsal topraklara Lehistan, Macaristan, İstanbul,

¹⁸ Aidar Garifutdinovich Khayrutdinov, "Musa Bigeev's Hajjnâme 'It May Be Said I Am The Only One From Russia...' (Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, Можно Сказать, Я Один...»)", *Islam in the Modern World (İslam в современном мире)* 12/4 (ts.), 29-30.

¹⁹ Kütükçü, "Rusya'da Haccın Tarihi Serüveni", 182.

²⁰ Tatar hac seyâhatnâmeleri literatürü hakkında bilgi verilirken büyük oranda şu kaynaktan yararlanılmıştır: Aigul Aslaeva, "XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnameler" (Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi: Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 15-24.

Yunanistan, Lübnan, Suriye, Filistin ve Mısır yolunu takip ederek ulaşmıştır. Eserinde yolculuk boyunca geçtiği ülkelerin kültürel, tarihî ve tabii özelliklerinden, etnografik yapısından, Mısırlı Muhammed Abduh gibi mühim âlimlerle görüşmesinden söz etmiştir.

4. Gali Çokrıy (1826-1889): *Destan-ı Hacnâme*

Gali Çokrıy, birincisi 1872 yılında olmak üzere dört kez hacca gitmiştir. Dostlarının talebi üzerine bu eseri kaleme alan müellif, kitabın telif sebebini hacca gidecekler için rehberlik yapma ve hacca gitme arzusu uyandırma olarak belirtmiştir. Eserinde ülkeler arasında bir mukayese yapmış, Rusya'nın iktisadî ve teknolojik bakımdan Osmanlıdan daha üstün; Rusya'nın düzen ve intizam bakımından Arabistan'dan çok ileri düzeyde olduğunu ifade etmiştir.

5. Abdulaziz Abdulloviç Davletşin (1861-XX. Yüzyılın İlk Çeyreği): *Otçet Ştabs-Kapitana Davletşina o Komandirovke v Hicaz (Davletşin'in Hicaz Görevine Dair Raporu)*

Babası Çarlık Rusya ordusunda albay olan Davletşin, iyi bir eğitim almış, askerî okuldan mezun olduktan sonra askerî istihbaratla ilgili görevlerde çalışmıştır. Hicaz'a gidişi de devletin verdiği istihbarî bir görev vesilesiyledir. Davletşin'in Arapça ve Türkçeye vakıf olması bilgiye hızlı ulaşmasında kolaylık sağlamıştır. Hicaz hakkında hazırladığı raporunda bölgenin coğrafi özellikleri, Fransa, İngiltere ve Osmanlının etkisi, Hicaz politikası, hacı adaylarının Türkçülük ve İslâmcılık fikirlerine karşı tutumları ve kökenleri ile ilgili ayrıntılı bilgilere yer verilmiştir. Rapor, bir hacı adayının gözleminden çok Rus Çarı için hazırlanmış istihbarî bir malumattır. Nitekim bu rapor yönetim tarafından değerlendirilmiş ve Rusya'da yaşayan Müslümanların Mekke'ye gitmelerine imkân sağlayan

“Müslüman Hacılara İlişkin Geçici Kurallar” adlı bir kanun çıkarılmasını sağlamıştır.

6. Rıza Gali (XX. Yüzyıl): *Hajilarga Rafik (Hacılara Refik/Hacılara Yoldaş)*

1908 yılında Kazan’da yazılan *Hacılara Refik* hac rehber kitapları grubuna dahil edilebilecek bir eserdir. Eser, hacı adaylarının Hicaz seferinde aldatılmalarını önlemek ve yanlarında bulundurmaları gereken temel ihtiyaç maddelerinin neler olduğunu bildirmek amacıyla yazılmıştır. Eserde döviz kurları, otel yerleri ve fiyatları, tren ve vapur bilet ücretleri, vize ve gümrük vergileri, çeşitli cezalar, hediyelik eşya olarak nelerin alınabileceği, rehberlik eden ve “delil” adı verilen mihmandarların hacı adaylarını zaman zaman nasıl aldattıklarına varıncaya kadar hemen her konu hakkında bilgi verilmiştir.

7. Şakirzyan İşayev (XIX. Yüzyıl): *Mekka-Sveşenny Gorod Müsülman (Müslümanların Kutsal Şehri Mekke)*

Hacla ilgili literatürde geçen bu metin, müstakil bir eser olmayıp bir makale boyutunda kaleme alınmıştır. İşayev’in Cidde’de Rus konsolosluğunda görev yaptığı sırada yazdığı bu makale, 1896’da Petersburg’da *Sredneaziyatskiy Vestnik* dergisinde yayımlanmıştır. Eserde sadece hacca dair mevzular anlatılmamış, Avrupa ve Doğu’ya ait gözlemlerden, Mekke’deki Arapların geri kalmışlığından, şehirdeki kötü ekolojik yapı ve sağlık durumundan, salgınların hacı adaylarının ölümüne yol açmasından, Hicaz’daki Türk makamlarının idarî yetersizlikleri gibi konulardan da söz edilmiştir.

8. Bilalov Ehlullah (XX.Yüzyıl) *Hâcî Zârî (İnleyen Hacı)*

Müellif hakkında yeterli bilgiye ulaşılamamıştır. *Hâcî Zârî*, hac seferi mahiyetindeki notlardan teşekkür etmiş olup 1912'de Kazan'da yayımlanmıştır. Diğer hac seyâhatnâmeleri mensur olarak kaleme alınırken bu eser, manzum olarak tertip edilmiştir. Müellif 1906 yılında hacca gitmiştir. Eserde, ziyaret ettiği ya da yolu düştüğü türbe, cami ve liman isimleri verilmiş; Arap ülkelerinin toplumsal yapısı ve yaşam tarzları dikkatli bir gözlemlerle sunulmuştur. Bütün bunlarla beraber eserde asıl yekûn teşkil eden mevzu, deniz yolculuğunda çekilen sıkıntının anlatıldığı bölümlerdir.²¹

Haklarında bilgi verilen eserlerin dışında adını zikretmekle yetindiğimiz şu hac seyâhatnâmelerinden de söz edilebilir:

9. Abulmanikh Kargaly (1782-1833): *Seyâhatnâme*.²²

10. Muhammed Veli Bagdânî (XX. Yüzyıl): *Risâle-i Mir'âtü'l-hac yâhûd Hac Küzgüse (Hac Aynası)*, Kazan, 1913.

11. Zeynüddin b. Şerefeddin el-Bulgarî (XX. Yüzyıl): *Uşbu Risâle Menâsikü'l-hac ve Na't-ı Rasûlullâh*, Kazan, 1901.

12. Muhammedî b. Salih el-Ömerî (XIX. Yüzyıl): *Sefernâme*, Kazan, 1890.

13. Abdulaziz Hacı Tarhanî (XX. Yüzyıl): *Hacnâme*: Esterhan, 1910.

14. Şeyh Magâzi el-Orıy (XX. Yüzyıl): *Rihlat İbn el-Magâzi el-Hicâz*, Orenburg 1913.

²¹ Aslaeva, XIX-XX. YY. *Tatarca Yazılan Hacnameler*, 4-25.

²² Khayrutdinov, "Musa Bigeev's Hajjnâma 'It May Be Said I Am The Only One From Russia...'" (Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, Можно Сказать, Я Один...»)", 29-30.

15. İmam Ahmetşah b. Ahmetcan el-Kazani (XX. Yüzyıl):
Sefer el-Hicâz, Esterletamak 1911.²³

Tatarca Yazılan Hâcnâmeler adlı çalışmada Kasım Bikkulov'un *Hacı* adlı eserinden de söz edilmiştir. Müellifin kutsal topraklarla ilgili bu eseri, daha önce yazılanlardan kurgusal bir metin olması bakımından farklıdır. Hacca gitmediği bilinen Bikkulov'un eseri aslında bir hikâyedir. Eserin konusu, İstanbul'a medrese tahsili için gelen bir talebenin başından geçenlerdir. Çalışmada bu eser, her ne kadar hacla ilgili bir metin olarak zikredilmişse de metnin hacla ilgisi kanaatimizce hikâye kahramanının isminden ibarettir. Bundan dolayı eser, klasik anlamda bir hac seyâhatnâmesi olarak değerlendirilemez.

Verilen bilgileri özetlemek gerekirse Tatar edebiyatında ilk hac seyâhatnâme örneği hacimsiz iken XIX. yüzyıldan itibaren yazılan eserler daha hacimlidir. Bunlar arasında en dikkat çeken İsmail Bikmuhammad ile Muhammad Amin Gumar'ın yazdıkları *İki Hâcinin Seyâhat Notları*'dır. Eseri diğerlerinden ayıran en önemli husus, Tatar hac edebiyatına ait ilk metin olması ve müşterek yazılan bir hac seyâhatnâme özelliği taşımasıdır. Şihabuddin Mercânî'nin *Rihletü'l-Mercânî*, Hamidullah Almuşev'in *Hacnâme*, Gali Çokrıy'ın *Destan-ı Hacname*, Şakirzyan İşayev'in *Mekka-Sveşenny Gorod Müsülman (Müslümanların Kutsal Şehri Mekke)*, Riza Gali'nin *Hacılara Rafik*, Abulmanikh Kargaly'nin *Seyâhatnâme*, Muhammed Veli Bağdânî'nin *Risâle-i Mir'âtü'l-hac yâhûd Hac Küzgüse (Hac Aynası)*, Muhammedi b. Salih el-Ömeri'nin *Sefernâme*, Abdulaziz

²³ Alfina Sibgatullina, "Tatarca Hacnâmelerdeki İstanbul", *Türk Edebiyatında İstanbul Sempozyumu (03-05 Nisan 2008) Bildirileri*, (İstanbul: Beşir Kitabevi, 2009): 634.

Hacı Tarhani'nin *Hacnâme*, Şeyh Magâzi el-Orıy'ın *Rihlat İbn el-Magâzi el-Hicâz*, İmam Ahmetşah b. Ahmetcan el-Kazani'nin *Sefer el-Hicâz*'ı hac elkitapları ya da rehber mahiyetinde eserlerdir. Zeynüddin b. Şerefetdin el-Bulgarî'nin *Uşbu Risâle Menâsikü'l-hac ve Na't-ı Rasûlullâh*'ı ise hac farızasının usûl ve esaslarının anlatıldığı menâsik-i hac türünden bir eserdir. Geriye kalan iki eserden biri olan E. A. Davletşin'in *Otçet Ştabs-Kapitana Davletşina o Komandirovke v Hicaz (Davletşin'in Hicaz Görevine Dair Raporu)*, Çarlık Rusya'sının talebi üzerine hazırlanmış bir istihbarat raporu ve Bilalov Ehlullah'ın *Hâcî Zârî*'si ise manzum bir hac seyâhatnâmesidir.

Bahsi geçen eserlerin dışında varlığından haberdar olduğumuz metinlerden biri de Musa Carullah'ın *Hac Seyâhatnâmesi*'dir.²⁴ Türkiye'de yapılan çalışmalarda müellif ve eserleri incelenirken sadece *Hac Seyâhatnâmesi*'nin adı zikredilmekle yetinilmiş, ayrıntılarına ait bir bilgiye yer verilmemiştir. Metinle ilgili ilk çalışma Aidar Garifutdinovich Khairutdinov tarafından Rus alfabesiyle yayımlanmıştır.²⁵ Aslı Osmanlı Türkçesiyle yazılan eser, Ankara Millî Kütüphane envanterinde kayıtlıdır. Çalışmanın bu bölümünde kısaca müellifin hayatı anlatılacak, ardından çalışma konusunu oluşturan eserin nüsha tavsifi, muhteva ve biçim özellikleri üzerinde durulacaktır.

²⁴ Tarafımızdan hazırlanan bu eser, yayın aşamasındadır.

²⁵ Aidar Garifutdinovich Khairutdinov, *Rusya'dan, Demek Mümkün Yalnız Ben (Musa Bigiyef'in 1927 Yılı Hacnâmesi) Русиядән, димәк мөмкин, йалғыз бән... (Муса Бигиевнең 1927 нче елгы хажнамәсе)*. (Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Shigabutdin Marjani Tarih Enstitüsü, 2016).

3. Musa Carullah Bigiyef (1875-1949)

Tatar âlimi ve düşünürü Musa Carullah, aslen Güney Rusya'dandır. Rusya'da üniversite başvurusu kabul edilmeyen yazar, dinî tahsil için on beş yıl süren bir seyâhate çıkmıştır. Bu seyâhatinde İstanbul, Kahire, Mekke, Medine, Hindistan/Diyûbend, Şam ve Beyrut'ta bulunmuş, dinî ilimlerde derinleşmiş, Arapça ve Farsçasını iletmiştir. Gezilerinde İslâm coğrafyasında hayal kırıklıklarıyla karşılaşmış, çağın ihtiyaçlarını karşılamayan ezber ve taklide dayalı eğitim sistemine karşı çıkmış, İslâmî ilimlerde ıslah ve yenilik fikrinden etkilenmiştir. 1926'da Mekke'de yapılan Umumi Dünya İslam Kongresi ile Kahire Hilâfet Kongresi'ne katılmıştır. Ömrü seyâhatlerde geçen Carullah, 1927'de hacca ve oradan da II. Hilâfet Kongresi'nde bulunmak üzere Kudüs'e gitmiştir. Ardından farklı dönemlerde Afganistan, Hindistan, Mısır, Almanya, Irak, İran, Japonya'da kalmıştır. Son olarak Kahire'ye dönen Carullah, 25 Ekim 1949 tarihinde burada vefat etmiştir.

Carullah, Rus kültürünü ve İslâm dünyasının problemlerini iyi bilen, İslâmî yenileşme hareketlerinden haberdar olan, Kur'an ilimlerine, İslâm hukukuna, hadis ilmine hâkim bir âlimdir. Yenileşmeye taraftar olmasına rağmen İslâmiyet'in reforma ihtiyacı bulunmadığını savunmuştur. Ona göre Rusya Müslümanlarının en önemli meseleleri mektep ve medreselerin ıslahı, içtimaî, siyasî ve iktisadî yapıdaki aksaklıkların düzeltilmesidir. Medreselerin ıslahını kabul etmeyen Kadîmciler ve sadece modern ilimlerin okutulmasına taraftar olan bazı Cedîdcilere karşı çıkmıştır. Fıkhi ve kelâmı eleştirirken aklın yanında keşfin de önemine inanmış; tasavvufa değer vermiş; fakat Ruhbaniyete dönüşen tasavvufî anlayışı reddetmiştir.

Müellifin kırktan fazla eseri vardır: *Hâtun, Edebiyyât-ı Arabiyye ile Ulûm-i İslâmiyye, Şeriat Niçin Rû'yeti İtibar Etmiş?, Kavâid-i Fıkhiyye, Rahmet-i İlâhiyye Bürhanları, Uzun Günlerde Oruç, Halk Nazarına Bir Niçe Mesele, Büyük Mevzularda Ufak Fikirler, Zekât, Şeriat Esasları, Müskirat, Kitâbü's-Sünne, Hâfız Divanı Şerhi...*²⁶ Millî Kütüphane'de kayıtlı başka eserleri de vardır: *Fihrist-i Kutub* 06 Mil Yz A 2083, *Mecmû'a-i Fevâ'id*, 06 Mil Yz A 4536, *Not Defterleri* 06 Mil Yz A 5909, 06 Mil Yz A 591, 06 Mil Yz A 5911, 06 Mil Yz A 5912, 06 Mil Yz A 5913, 06 Mil Yz A 5914... Çalışma konumuzu teşkil eden *Hac Seyâhatnâmesi* ise 06 Mil Yz A 5924'te kayıtlı bir not defterinin 1a-28a varaklarında bulunmaktadır.

4. Musa Carullah'ın Hac Seyâhatnâmesi

4.1. Nüsha Tavsifi

Eser, Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu'nda 06 Mil Yz A 5924'te kayıtlı bir not defterinin 1a-28a varaklarında bulunmaktadır. Yazmanın tamamı 66 varak olup 28b-30, 32b-37b arası boştur. Rik'a hattıyla çizgili deftere yazılan eserin söz başları ve söz üstleri kırmızıdır. 212x170 -195x165 mm ölçülerde olup satır

²⁶ Ahmet Kanlıdere, "Mûsâ Cârullah", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2006), 31/214-216; Mehmet Görmez, *Musa Carullah Bigiyef* (Ankara: TDV Yay., 1994); Musa Carullah Bigiyef, *Hatun*, çev. Mehmet Görmez (Ankara: Otto Yay., 2018); Ferhat Koca, *İslâm Nazarında Müskirat ve Meyyit Yakmak Meseleleri* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003); Musa Carullah Bigiyef, *Zekat*, çev. Ferhat Koca (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019); Musa Carullah Bigiyef, *Kavâid-i Fıkhiyye*, çev. Ferhat Koca v.dğr. (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018); Musa Carullah Bigiyef, *Uzun Günlerde Oruç*, çev. Abdullah Kahraman (İstanbul: İz Yayıncılık, 2010); Musa Carullah Bigiyef, *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*, ed. Ferhat Koca, çev. Hasan Şahin (Kazan, 2020); İ. Çetin Derdiyok, "Musa Bigiyef ve Tatar Türkçesiyle Yazılmış Hâfız Divanı Şerhi", *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2004); Musa Carullah Bigiyef, *Hâfız Divanı'nın Kazan-Tatar Türkçesine Şerhi*, çev. Ömer Küçükmehtemoğlu (İstanbul: Akademi Titiz Yay., 2017); Hamdi Mert, "Musa Carullah Bigiyef -Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri", *Bilig* 8 (1999): 125-141.

sayısı muhtelifdir. Eser, sırtı gri bez kaplı, cilt kapakları pandizot bezli mukavva bir cilt içerisinde. Rekabesi ve eserin adına dair bir kayıt yoktur.

Eser, muhteva itibarıyla iki bölüme ayrılabilir: Birinci bölümde (1a-28a) Carullah'ın hac seyâhatindeki izlenimlerine yer verilmiştir. İkinci bölümde (30b-66a) ise müellifin İslâm âlemi hakkındaki tespit ve kanaatleri kısa notlar hâlinde tutulmuştur. Bu bölümde Arapça yazılmış notlara da yer verilmiştir. Başlıklar, zaman zaman siyah yazılsa da genellikle kırmızı mürekkeple yazılmıştır (31b, 48b, 55a, 58b). Arapça yazılmış bazı metinlerde Türkçe başlık kullanılmıştır (48, 60b-61a). Nadir görülse de sonradan ilave edildiği anlaşılan farklı bir kalemle ve mürekkeple yazılan bazı Arapça notlar da bulunmaktadır (38a). İkinci bölümün başlıkları şöyle tespit edilmiştir:

Türkiye-Âlem-i İslâm, Türkiye Hocaları 31a; Abdulazîz b. Abdurrahman (Arapça) 31b; Min-akvâl Muhammed b. Abdulvehhâb (Arapça) 32a; Ümmü'l-kurrâ, Mübâya'a 38; İbn Su'ûd 39a; Halife Tard Kılındı 39b; Hilâfet (Arapça) 40a; Hindistan Hakkında İngiliz Siyâseti, Hind'de İslâm 40b-41b; Hicâz Ta'limât-ı Esâsiyesi 42a; Kabru'n-nebiyyü'l-yevm (Arapça), Defn-İhrâk 42b; Mekke'de Yenilik, Ziyâret, İbn Su'ûd 43; Mülkiyyet Acelesi, Akabe-Me'an Hakkında 44a; Su'ûd Hakkında Reyhânî, Mu'temer Bahisleri 44b; Hac Da'veti, Emn, Ufâ İtirâzı, Bedevî Arabların İnkıyâdı, Mu'temer Da'veti 45a; Şekl-i Hükûmet Hicâz'da, İdrisî-Necd 45b; Âlem-i İslâm İhtiyârı, Ebü'l-Azâim, İ'tizâr-ı Su'ûd, 46a; Su'ûd'un Evvelki Da'vetleri Va'atleri 46b-47a; Reşid Rızâ 47b; Almanya-Türkiye, Arab Da'vası (Arapça), Hâşimî Da'vası İsyânı Hakkında (Arapça)

48; Hasan Fehmî Bey, Türkiye-Âlem-i İslâm, Arab Da'vası 49; Bâtıl İ'tizâr, Nehdiyye-i Arabiyye 50ab-51a; Türklük, İttihâd, 51b; İran-Hac 52; Umumî Muhârebede Üç Devir 53a; Hutbelerinde Du'â İbâresi (Arapça), Acîb, Belâğ-ı Umumî (Arapça) 53b-54a; el-Kuds Sukutu, Acîb Da'vâ, Kıyâm Özürleri, Stockholm 54b-55a; Hâşimiyye İ'tirâfı İ'tizârı, Acîb 55b; Üç Tecriye Sulh Hakkında, Bâtıl Bir Özr 56a; Baba-Sulh Hakkında, Baba Sulhî (Kısmen Arapça) 56b-58b; Ehemmiyetli Üç Karar 59a; Arapça Metin 59b; Hilâfet, Osman Hilâfeti 60a; Hilâfet Hakîkatı (Arapça) 60b-61a; Evvelki Mu'temer Kâhire'de 61b; Kâhire Mu'temer'i, Hükûmetin Elleri Elbette Mu'temer'de Vardı 62a; Hilâfet Şerâiti, Zeki Paşa Nazarı 62b; Öyle mi Acaba, Hilâfet Bedeli (?) 63a; Kâhire'de Hilâfet Meclisi, Hilâfet, Kâhire 63b; Da'vet-Hilâfet, Hilâfet, Kâhire Mu'temer'i 64a; Zağlûl-Hilâfet 64b; Acîb, Bolşevizm, Hind'de 65; Hilâfetü'l-Fâsî (Arapça) 66a.

4.2. Dil ve Üslup Özellikleri

Musa Carullah, seyâhat boyunca başından geçen ya da şahit olduğu olayları, tanıştığı/izlediği kişileri dikkatli bir gözlemle tasvir etmiştir. Tasvirlerinde başarılı olan müellif, eserin tertibinde ve konuların takdiminde savruk ve dağınıktır. Olaylar, eserin 5a sayfasına kadar birbiriyle bağlantılı iken 5b'den itibaren konu bütünlüğü kaybolmuş, her sayfada aralarında kompozisyon bütünlüğü olmayan kısa notlara yer verilmiştir. Olayın sıcaklığı geçtikten sonra müellif tarafından eklendiği anlaşılan bu bilgiler, bazen çapraz, dikey bazen de alttan yukarıya doğru yazılmıştır. Çoğunluğu birbirinden bağımsız olan bu paragrafların arasına çekilen çizgi ya da konulan işaretler mevzu değişikliğinin habercisidir. Bu minvaldeki

paragraflarda bütünlük ve ifade gücü zayıflamış, zaman zaman tekrarlar yapılmış ve birbiriyle çelişkili bilgilere rastlanmıştır. Art arda gelen iki cümle: “*Maaşlı ve nizamî askeri az ise de bütün Arabistan gayet kuvvetli askerdir, heme cihazları kabilelerden. Yazmak lazım oldu, “Yazarım dedim.” de çıktım (5b-6a).* Çelişkili ifadeler: “*Arafat’ta bin kadar, **Mina’da sekiz yüz**, iki yüz kadar vefat. **Mina’da bin dört yüz kadar vefat** (10b); **Mina’da bin dört yüz** vefat 11a.” Tekrarlar: “*Hacılar mikattan kabl ihrâm ettiler. Bende **muhrim (ihramlı) idim.** Lakin izârım ve ridam yoktu; fakat **muhrim idim** 4b...”**

Carullah, bazen geçtiği coğrafyalar hakkında verdiği bilgileri yeterli görmemiş, geri dönüşlerle o konu hakkında ek bilgiler verme ihtiyacı duymuştur. Buna Süveyş Kanalı örnek olarak verilebilir. Yazar, önce 20 Mayıs’ta Süveyş Kanalı’nın görünüşü, sanat ve mühendislik yönüne, bu vesileyle tabiat ve insan mücadelesinde insanın aczine değinmiş, buna delil olarak da İstanbul, Mağrip ve Cenup Boğazlarını göstermiştir (3a). Daha sonra tarihini tam belirtmemiş olsa da 27 ya da 28 Mayıs’ta yazdığı anlaşılan, Süveyş Kanalı’nın Firavun, Hz. Ömer ve Osmanlı padişahlarından II. Selim dönemlerinde yapılışı, uzunluğu, genişliği, derinliği ve coğrafi konumu gibi daha önce bahsetmediği tamamlayıcı bilgilere yer vermiştir (6b).

Hac Seyâhatnâmesi farklı dillere ait kelimelere yer vermesi bakımından önemli bir eserdir. Musa Carullah’ın birkaç Arapça risalesi dışında 1905-1935 yılları arasında kaleme aldığı önemli çalışmaların tamamı Tatar Türkçesiyle, 1935’ten sonrakiler Arapça

yazılmıştır.²⁷ Müellifin bu eseri ise Osmanlı Türkçesiyle kaleme alınmıştır. Eserde âyet ve hadis iktibasları, Arapça ibare ve ifadeler; Rusça cümleler, Kazak ve Tatar Türkçesinden birçok kelimenin kullanıldığı görülmüştür. Farklı dillere ait kelimelerin varlığı, bu dillerin kelime kadrosu ve müellifin dil birikimi hakkında bilgi vermesi bakımından kıymetlidir. Tespit edilebildiği kadarıyla Kazak-Tatar Türkçesi ve Rusçaya ait ibareler aşağıda bir liste hâlinde verilmiştir:

4.2.1. Dillerin Kelime Listesi

Arımak: Yorulmak, takatsiz kalmak: Tatar Türkçesi.²⁸

Bala: Çocuk; bülüğa ermemiş, toy çocuk; yavru: Kazak-Tatar Türkçesi.

Baytak: Birçok, oldukça, bir hayli, epey, epeyce, hayli: Kazak-Tatar Türkçesi.

Baz: Kazılmış büyük çukur: Tatar Türkçesi

Bik: Tabii ki, şüphesiz; mutlaka; pek fazla: Tatar Türkçesi.

Birge: Birlikte, beraber: Kazak-Tatar Türkçesi.

Kagılma: Değmek, dokunmak, temas etmek; ait olmak, bağlı olmak: Tatar Türkçesi.

Kaytumak: Geri gelmek, dönmek; yeniden başlamak: Tatar Türkçesi.

Kayuta: Gemi kamarası: Tatar Türkçesi.

Koyaş: Güneş; aydınlık ve mutluluk kaynağı: Tatar Türkçesi.

Küp/köp: Çok, fazla, hayli: Kazak-Tatar Türkçesi.

²⁷ Kanlıdere, “Mûsâ Cârullah”, 31/215.

²⁸ Kelimelerin anlamları verilirken şu kaynaklardan faydalanılmıştır: Mustafa Öner, *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü* (TDK Yayınları, 2009); Hasan Oraltay v.dğr., *Kazak Türkçesi Sözlüğü* (İstanbul, 1984).

Ochen strogo karat: Çok ağır cezalandırmak: Rusça.

Özgermek: Bir hâlden başka bir hâle geçmek, değişmek, dönüşmek: Kazak-Tatar Türkçesi.

Palas: Halı, kilim; paspas: Tatar Türkçesi.

Sağımak: Özlemlerle yad etmek, hasret çekmek: Tatar Türkçesi.

Taşlanmak: Bırakılmak, atılmak, terk edilmek; yukarıdan atlamak: Tatar Türkçesi

Tuktamak: Duraklamak, hareketi durdurmak, dinmek, durmak, bitmek: Tatar Türkçesi.

Tügel: Değil: Tatar Türkçesi.

Yartı: Yarım, buçuk: Tatar Türkçesi.

4.2.2. Eserdeki Tarihler ve Kullanımı

Seyâhatin seyri hakkında bilgi veren en önemli unsurlardan biri tarihler ve bunların verilmiş usulüdür. Kayıtlarda standart bir yöntem takip edilmemiştir. Bundan dolayı tarihler girift ve belirsizdir. Olaylar, yolculuğun başlangıç tarihi olan 15 Mayıs 1927 ile Mekke'ye varış tarihi olan 29 Mayıs 1927 tarihleri arasında neredeyse günü gününe kaydedilmiştir. Fakat 29 Mayıs tarihinden sonra verilen ilk tarih, müellifin Cebel-i Nur'a gittiği 07 Zilhicce (08 Haziran) Çarşamba günüdür. Bu arada yaşananlara dair bir tarihin düşünülmemesi ve ağustos ayına dair sadece 08 Ağustos'a ait bir kayda yer verilmesinden dolayı anlatılanlar arasında hangisinin bu aya ait gözlemler olduğu belirlenememiştir. Diğer olayların anlatımında da kronolojiye dikkat edilmemesi, tarihler arasındaki kopukluklar ile bazı tarihlerin mükerrer ya da hatalı yazılmaları (3a) eserle ilgili bazı hususların tespitini zorlaştırmıştır.

Seyâhat notlarında tarihler yazılırken bazen “21 Mayıs'ta irta saat üç dördte Port Said sahiline yanaştı (3a). 21 Mayıs Şenbe gün saat üçte Kanal'a girdik (4a).” örneklerinde olduğu gibi ayrıntılı verilmiş, bazen de “Bir rakb (süvari kafilesi) 1341 senede 1921 senede hac kastiyla Ebha vilayetine Necd hükûmetine tâbi bir yerden geçtiler.” (22a) sadece yıl gibi daha genel bir zaman dilimiyle yetinilmiştir.

Tarihler hususunda karışıklığın görüldüğü noktalardan biri de Carullah'ın Mekke İslâm Kongresi'ne katılma tarihi ile *Hac Seyâhatnamesi*'nin yazılma tarihidir. Aslında müellifin hac yolculuğuna düştüğü kayıttan seyâhatin 15 Mayıs 1927 Pazar (1a) günü başladığı hususunda bir tereddüt yoktur. Hac yolculuğunun 1927 yılında gerçekleştiğine dair başka tarihler göze çarpmaktadır: 17 Zilhicce 1345 (18 Haziran 1927, 11b), 03 Zilhicce 1345 (04 Haziran 1927, 20a)... Eserin sonunda yolculuğun bitiş tarihi yazılmamış olsa da bu seyahatin “dört ay on iki gün” (28a) sürdüğü belirtilmiş, dolayısıyla müellifin hacdan dönüş tarihinin 27 Eylül 1927 olduğu düşünülmektedir. Bununla beraber eserde Mekke Hac Kongresi'ne dair bazı bilgilerin paylaşılması bir belirsizliğe neden olmuştur.

Eserin birçok yerinde mu'temere (Mekke İslâm Kongresi)²⁹ atıflar yapılması, kongrenin yapılacağı yer, katılımcı üye ve

²⁹ Mu'temer kavramıyla Mekke İslâm Kongresi kastedilmiştir. 03 Mart 1924 tarihinde Türkiye Büyük Millet Meclisi tarafından halifelik kaldırılması, Mu'temerü'l-âlemi'l-İslâm (İng. World Muslim Congress=WMC) organizasyonunun teşekkülüne zemin hazırlamıştır. Müslüman ülkeler, halifelik kaldırılmasıyla İslâm dünyasında ortaya çıkan sorunları çözmek, yeni bir toparlanma ve Müslümanların birliğini sağlamak amacıyla bazı teşebbüslerde bulunmuştur. İlk olarak Mısır, Libya, Tunus, Fas, Güney Afrika, Hindistan, Hollanda Hindistanı (Doğu Hint adaları, Endonezya), Yemen, Johor Malay Devleti, Hicaz, Filistin, Irak ve Polonya'dan temsilcilerin katıldığı Kahire İslâm Kongresi (13-19 Mayıs 1926) düzenlenmiştir. Burada öncelikle İslâm dünyasının

devletlerle ilgili yorumlara yer verilmesi, kongrede geçen konuşmalar, alınan kararlar... hakkında bilgilerin bulunması, kongre ile hac seyâhatinin aynı yılda yapıldığı intibahı uyandırmıştır. Kaynaklara göre kongrenin yapılma tarihi Haziran 1926 tarihi olduğuna göre; müellif, 1927 yılında yaptığı hac seyâhat izlenimleri ile 1926'da katıldığı Mekke Hac Kongresi'ne dair gözlem ve tespitlerini birleştirerek *Hac Seyâhatnâmesi*'nde anlatmış olması kuvvetle muhtemeldir.

Tarihlerin yazımında dikkat çeken başka bir husus da gün ve ay adlarının Farsça, Türkçe Arapça ve İngilizce yazılmasıdır: “15 Mayıs 1927 Yekşenbe (1a), 18 Mayıs (2b) 23 Mayıs Düşenbe, 24 Mayıs Seşenbe (4b), 25 Mayıs (5a), 07 Zilhicce Çarşamba (8a), 12 Zilhicce Pazar (9b), Oktabr, Noyabr (6a), 8-9 Sentabr (24b)...”

Olayların ayı ve yılı kaydedilirken birinde Hicri, diğerinde Miladi takvimin kullanılması, tarihler konusunda yaşanan karışıklığın bir başka örneğidir: “Zilhicce üçte 1927 sene Mekke-i Mükerrreme'de Cava hacılarından yüzde 10 adam hapis kılınıp...” (20a). Bazı olayların Rumî takvime göre yazılması tarih yazımındaki dağınık üslubun farklı bir yansımasıdır: “Teşrin-i Evvel 8'de 1927 sene İstanbul'da...” (26a).

birliği ve bütünlüğüyle birlikte halifelik meselesi tartışılmıştır. Haziran 1926'da Mekke'de toplanan ikinci kongrede Mu'temerü'l-âlemi'l-İslâmî adında bir teşkilâtın kurulması ve her yıl hac zamanında bir toplantı tertip edilmesi kararı alınmıştır. Fakat toplantılar düzenli yapılmamış, bir sonraki toplantı ise ancak 1931 yılında Kudüs'te yapılabilmektedir. M. Naeem Qureshi, “Dünya İslâm Kongresi”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 1994), 10/25; Davut Dursun, “İslâm Konferansı Teşkilâtı”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yay., 2001), 23/49.

4.3. Muhtevası

Eserin ismiyle ilgili herhangi bir kayda rastlanmamıştır. Metnin içeriği, müellifin Hicaz seferi ve gözlemleri olduğundan eser, “*Hac Seyâhatnâmesi*” olarak adlandırılmıştır. Eserde, yolculuk boyunca şahit olunan olaylar, yaşanan sıkıntılar, güzergâh üzerinde bulunan ülkeler ve Hicaz yönetimi, çoğunlukla eleştirel fakat dikkatli bir gözlemle kaydedilmiştir. Ayrıca Batı, Doğu, özellikle Müslüman devletlerin içtimaî, siyasî ve idarî yapıları ile ilgili tespit ve mukayeseler; dinî ve siyâsî şahsiyetler hakkındaki izlenimler; aile özlemine kadar birçok konu merak uyandıracak şekilde verilmiştir. Yolculuğun başlangıç noktası Odessa’dır.

Odessa’dan Mekke’ye³⁰

Hac kafilisi, 15 Mayıs 1927 tarihinde Odessa Limanı’ndan hareket etmiş, 17 Mayıs Salı günü İstanbul’a ulaşmıştır. Hacı adayları, şehrin girişinde dışarıdan gelenler için karantina merkezi olarak kullanılan Kavak’ta muayene için bekletilmiş, yolcuların vapurdan çıkmasına, limandakilerin vapura girmesine ve geminin kıyıya yanaşmasına izin verilmemiştir. Bu esnada vizesi olan ve gemiden inmeyi başaran yaklaşık altmış-yetmiş yolcu, ailelerine telgraf çekerek iyi olduklarını bildirmiştir. Bekleme sırasında hacıların can sıkıntılarını azaltmak amacıyla gemideki görevlilerin müzik eşliğinde şarkı söyleyip dans etmelerine hacı adayları da³¹ eşlik etmiş, bunların

³⁰ Metnin muhtevasının daha iyi anlaşılacağı düşünülerek bazı başlıklar tarafımızdan ilave edilmiştir.

³¹ Gemi görevlilerin eğlenceleri anlaşılabilir bir durumdur. Bu eğlence hac farizasını yerine getirmeye karar veren hacı adaylarının seyâhat amacıyla çalışmaktadır. Çünkü kutsal yolculuğa çıkmaya karar veren biri, öncelikle kendini ruhî açıdan hazırlaması gerekir. Kalben ve ruhen hazır olma hâli hac yolculuğunda ve sonrasında da devam ettirilir.

arasında uyumlu dansları ve güzel sesleriyle Kaşgar hacılarının öne çıktığı belirtilmiştir. Yolcuların burada ne kadar kaldıklarına dair bir bilgi verilmemiş; fakat aynı kabile hac dönüşü burada yaklaşık beş gün bekletilmiştir. Makul karşılanan bu uygulama, hacı adaylarının mahremiyetlerine dikkat edilmeden çıplak muayene edilmesi, adaylara kaba ve sert davranılması eleştirilmiştir; bu muamelenin sadece hacı adaylarına reva görüldüğüne dikkat çekilmiştir. Hacılardan korkulmasına, onlara kin ve nefretle bakılmasına bir anlam verilmemiştir. Çünkü şu ana kadar hiçbir hacının hiçbir vakit, hiçbir yerde, hiçbir bulaşıcı hastalık taşıdığına dair bir örneğe rastlanmamıştır. Müellif, hacılar için hayati olan bu sorunun yapılacak hac kongresinde alınacak bir kararla hiç olmazsa Türk-Rus hükümetleri arasında çözüme kavuşturulabileceğine dair bir saptamada bulunmuştur.

Önce Ankara'dan, İstanbul yakında bulunan Kavak muayene merkezine yolcuların limana inebileceklerine dair bir telgraf gönderilmiş, sonra nedense bundan vaz geçilmiştir. Bu kararın alınmasında taşıma şirketinin masrafa girmek istememesi, şirketin hacıları zahmetten kurtarma düşüncesi ya da başka bir faktörün etkili olduğu söylenebilir. Bu meselenin çözüme kavuşturulmasının Rus ticaretine bakan yönüne dikkat çekilmiştir. Hacı adaylarının geçişinin dönemin yöneticileri tarafından yasaklanması hâlinde hacca gitme arzusu azalacak, dolayısıyla Rus ticareti bundan olumsuz etkilenecektir. Müslümanların İstanbul üzerinden hacca gitmeyi tercih etmeleri, hacı adaylarının İslâm beldelerini görme arzusunun bir yansıması olarak değerlendirilmiştir (1a-2a).

18 Mayıs'ta gemide yaşanan bir hırsızlıktan söz edilmiştir. Böyle bir olayın bir daha yaşanması hâlinde suçu işleyen kişiye kaptan tarafından şiddetli bir ceza verileceği bildirilmiştir. Müellif ve birkaç arkadaşı Müslümanlar için utanç vesilesi olan böyle bir olayın bir daha meydana gelmemesi için hacı adaylarıyla görüşmüş ve onlara telkinlerde bulunmuştur.

Çin

Seyâhatnâme'de bazen olay akışı kesilerek ülkelere dair çarpıcı siyasî tahlillere yer verilmiştir. Ülke kararlarının arka planını okuyan müellif, Çin'le ilgili dikkate değer bir tespitte bulunmuştur: Çin, kendi ülkelerini hac güzergâhı için tercih eden Rus Müslümanlarının vapurlarını büyük saygıyla karşılamış, hacı adaylarına kalacakları yerleri hazırlamış ve hac yollarını açmıştır. Çin'in tanıdığı bu kolaylıkları Müslüman ülkelere herhangi biri göstermemiştir.

20 Mayıs'ta gemideki bir su kıtlığından söz edilmiştir.

Mısır

Gemi, 21 Mayıs'ta sabahın erken vakitlerinde Mısır'ın önemli liman kentlerinden Port Said sahiline yanaşmış, erzak alırken motorlu polis tekneleri tarafından kuşatılmış ve denetimden geçirilmiştir. Müellif burada ailesine bir telgraf çekerek Odessa'yı, Port Said'i sanatı ve doğasıyla kendine hayran bırakan Süveyş Kanalı'nı³² sorunsuz geçtiklerini ve sağlığının iyi olduğunu bildirmiştir.

Kanal'dan övgüyle söz edilmiştir. Müellife göre Kanal, adeta dümdüz bir çizgi, büyük bir sanat ve hesabın eseridir; aynı zamanda insanın tabiat karşısında ne kadar zayıf olduğunu da bir işarettir.

³² Süveyş Kanalı bundan sonra "Kanal" kısaltmasıyla yazılacaktır.

Eğitim ve ilim ne kadar önemli olsa da tabiat karşısında yok hükmündedir. İstanbul Boğazı, Mağrib Boğazı ve Cenup Boğazı ile Süveyş Kanalı bir bütün olarak göz önüne alındığında bu hakikat, yani insanın acziyeti daha iyi anlaşılacaktır.

Mısırdaki Kanal'la birlikte kurucusu yabancılar olan büyük bir kültür inşa edilmiştir. Buradaki inkılabın en büyük ispatı bizzat bu Kanal'dır. Burada Türk ve Rus kuvvetinin etkisi yoktur.

Gemi, Süveyş Kanalı'nın kıyı kentlerinden biri olan İsmailiyye'ye vardığında vakit gece yarısıdır ve artık yolun yarısı tamamlanmıştır.

Kanal ve yolculukla ilgili başka ayrıntılara da yer verilmiştir. Bazen dağların arasından geçen Kanal, kum sahraları arasında akan dar bir nehir olarak düşünülmüştür. Buralarda fark edilir derece bir serinlik hissedilmiştir. Kanal'ın Asya tarafının kumluk, köy ve bağların sıralandığı Afrika tarafının bayındır olması dikkatten kaçmamıştır.

21 Mayıs'ta başlayan Kanal'daki yolculuk 22 Mayıs saat yedide sona ermiş ve bu yolculuk on altı saat sürmüştür (2b-4a).

24 Mayıs Salı günü duyulan sirenle geminin Rabiğ toprağında bulunan ihrama girme sınırına eriştiği anlaşılmış ve burada ihrama girilmiştir.

25 Mayıs Çarşamba günü Cidde'ye varan kabile saygıyla karşılanmıştır. Kabile, bir müddet karantinada bekletilirken daha önce yaşananların aksine doktorların iyi muameleleriyle karşılaşmıştır. Cidde Limanı'nda İnönü, Rumeli gibi birçok Türk vapurunun varlığından söz edilmiştir. Bu kısımda verilen bilgilerde Cidde suyunun tarıma faydasının olmadığı da belirtilmiştir.

Müellif, Cidde'de otomobil kullanmak yasak olduğundan bir hamal tutmuş ve dostu Muhammed Nâsîf'ın evine misafir olmuştur. İçtiği su ona çok lezzetli gelmiştir. Bu kısımda bu suyun sarnıçlarda bekletilen yağmur sularından elde edildiği ve ancak Cidde'nin ileri gelen aileleri tarafından içilebildiği ifade edilmiştir. Ayrıca Cidde evlerinde telefon bulunduğundan Mekke ile konuşmanın mümkün olduğu ve Cidde-Mekke arası ulaşım için yüz elli kadar otomobilin aktif olması da verilen bilgilere eklenmiştir.

Cidde'de çeşitli ziyaretlerde bulunan yazar, Suud yönetimi ile ilgili bazı değerlendirmelere yer vermiştir. Kongreye olan ilgisizlikten, İslâm milletlerinin gereken önemi vermemelerinden yakınmış; hacı adaylarının temizliğe dikkat etmemelerini eleştirmiştir.

Konu bütünlüğünü ve akışını bozsa da Carullah, zaman zaman geri dönüşlerle daha önce bahsi geçen yer, olay ya da şahıslarla ilgili farklı bilgiler vermiştir. Daha önce Kanal'dan insanı sanatı ve doğasıyla kendine hayran bırakan bir eser olarak söz eden yazar, Cidde gözlemlerini anlatırken konuyu birden değiştirmiş, yeniden Kanal'ı bahis konusu yapmıştır. Kanalın yapılış tarihi, Firavun ve Hz. Ömer dönemi, kim tarafından inşa edildiği, mevcut hâlinin yapılış tarihi, uzunluk, genişlik ve derinlik ölçüleri ile Osmanlının, Kanal'ı iyileştirme çabaları yazarın bilgi verdiği diğer hususlardır (4b-6b).

Carullah ile yanındaki arkadaşı otomobile binerek 29 Mayıs Pazar günü Bahra üzerinden Mekke'ye gelirler. Carullah arkadaşından ayrılır, Hamidiye'den sonra otomobil kullanımı yasak olduğundan eşyalarını hamala verir. Ardından arkadaşı Kazanlı Abdüşekûr'ün evine giderek orada üç gün misafir olur.

Saat dokuzda Harem'e gider, tavaf ve sa'y yaptıktan sonra biraz dinlenir, ezandan sonra öğle namazını eda eder. Hava çok sıcak olduğundan iştahı kaçar, katık adı verilen bir gıdadan başka bir şey yiyemez hâle gelir.

Bundan sonraki tarihler, kısmen hicrî takvime göre verilmiştir. 05 Zilhicce (06 Haziran) Çarşamba. O yıl yapılan hac, "hacc-ı ekber"³³ olarak zikredilmiştir. Suudî yöneticiler hakkında yapılan bazı değerlendirmelerden sonra Mekke'nin edep, din, temizlik ve ahlâk cihetiyle geri kalmışlığından söz edilmiştir. Bu olumsuzlukların yanı sıra Mekke'nin İslâm âlemini birleştirebileceğine de işaret edilmiştir.

Müellif, 06 Zilhicce'de (07 Haziran) ihrama girmiş, kalabalığa rağmen zahmetsizce tavaf ve sa'yını yapmıştır. 07 Zilhicce (08 Haziran) Çarşamba günü erken saatlerde Nur Dağı'na hareket etmiş, ardından Hira Mağarası'na gitmiştir. İslâm tarihi açısından oldukça önemli olan mağaranın ihmal edildiği ve bakımsız bırakıldığı ifade edilmiştir.

Carullah, birkaç mil yürüdüktan sonra Mina'ya ulaşır ve orada Seyyid Ali'yle karşılaşır. Beraber Nemire Mescidi'nin bulunduğu alana gelirler. Mescit temiz olmadığından namazını dışarıda kılmak zorunda kalır. Daha sonra Arafat'a hareket başlar. 200-300 bin

³³ "Hacc-ı ekber" ifadesi Kur'an-ı Kerim'de, "*Hacc-ı ekber gününde, Allah ve Resûlü'nden bütün insanlara bir bildiridir.*" (Tevbe, 9/3) şeklinde geçmektedir. Bu âyetteki "hacc-ı ekber" in hangi anlamda olduğu konusunda farklı görüşler vardır. Genel kabul gören görüşe göre, hac mevsimi dışında Kâbe'ye yapılan ziyarete (umreye) "hacc-ı asgar"; hac mevsiminde yapılan ziyarete de "hacc-ı ekber" denir. Bayramın birinci gününe de "hacc-ı ekber" denilir. Halk arasında ve bazı kaynaklarda arefe günü veya Kurban Bayramı'nın birinci gününün cumaya rastladığı dönemde yapılan hacca, "hacc-ı ekber" denildiğine dair bir anlayış vardır. Ancak bunun güçlü bir dayanağı yoktur Hayrettin Karaman v.dğr., *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006), II, 724.

deveden oluşan kervan, son derece yavaş hareket eder. Yazar, bir eşek kiralamak suretiyle önce Müzdelife'ye, sonra Akabe'ye geçer. Ardından uzaktan izlemek suretiyle de olsa Kâbe örtüsünün değiştirilme merasimine katılır. Burada dinlediği hutbenin zayıflığından, tavaf edebinin bilinmemesinden; Müzdelife ve Mina'da temizliğe riayet edilmemesinden yakınır. Bu davranışlardan yola çıkan müellif, "Arafat, Mina, tavaf, ihram gibi haccın usul ve esasları ile namaz gibi vecibelerde ibadet ruhu önemsenmemiş, şekilcilik ibadet ruhunun önüne geçmiştir." tespitinde bulunur. Ayrıca Arafat ve Müzdelife'deki düzensizliğin buraya özgü olmadığı, aslında İslâm âleminin bütün işlerinde, hareketlerinde, kararlarında ve ibadetlerinde hatta her şeylerinde intizamsızlığın hâkim olduğu görüşünü ileri sürer.

Arafat ve Mina'yla ilgili başka değerlendirmeler de yapılır. Örneğin bu bölgelerdeki tertipsizlikten ve çadırlardaki intizamsızlıktan söz edildikten sonra Arafat meydanını çukurlar, hendekler yahut minare ve alemler vasıtasıyla bölümlere ayırıp her sıra için bir rakam verilmesi şeklinde bir çözüm önerisi de sunulur.

Her yıl, bahsi geçen yerlerde binlerce insanın vefat ettiği; ölümlerin bu denli çok olmasının asıl sebebinin insanların tedbirsizliği ve dikkatsizliği olduğu belirtilir. Bunun sonucu olarak o yıl (1927) Arafat'ta bin, Mina'da üç bin kadar insan vefat etmiştir. Vefat eden insanlar kadar vefat edenlerin defnediliş şekli de müellifi üzmüştür. Defin merasimi dehşetli bir manzara olarak tasvir edilmiştir. Mevtalar önce Hayf denen yere, -bir tepe büyüklüğüne erişinceye kadar- yığılmış; ardından büyük bir çukur kazılmış ve buraya özensizce doldurulmuştur. Vefat edenlere reva görülen bu muameleler, onlara karşı bir hürmetsizlik olarak değerlendirilmiştir. Sorunun çözümü için

defin işlemlerinin hükûmet tarafından belirlenecek bir heyetle yürütülmesi önerilmiştir.

O yıl yapılan hac emniyet içerisinde gerçekleşmiştir. Mezhepsel farklılığa sahip olan İranlı hacılar da herhangi bir sorunla karşılaşmamıştır.

Yazar farklı konular hakkında bazı değerlendirmelere yer vermiştir: İslâm dünyasındaki dinî, edebî ve içtimaî sorunların kaynağı, şeriat değil onu uygulayanlarda aranmalıdır. Hilafet konusunda bir güvensizlik, İngilizlere karşı bir korku hâli hâkimdir. Mekke-Medine arasında otomobil ücretleri hususunda hükûmet ile şirketler arasında bir ihtilaf yaşansa da sorun çözüme kavuşturulmuştur.

Müellif, 17 Zilhicce'de (18 Haziran) dinlediği hutbeyi yetersiz, basit ve zamanın ruhuna hitap etmeyen bir hutbe olarak değerlendirmiştir. Hacılar, 19 Zilhicce (20 Haziran) Pazar günü Kâbe'ye ulaşmıştır. Yazar, aynı gün Taif yolculuğuna çıkmıştır. Gördüğü şey, insanı dehşete düşüren bir manzaradır: Hava çok sıcak, yolda ölü develer ve her yerde tepe tepe kurbanlar. 20 Zilhicce'de (21 Haziran) biri Mina, diğeri Müzdelife'de iki cenazeye tesadüf eder. Kervan el-Kara'yı geçip Hada'da mola verir.

Kafile, pazartesi günü saat dörtte Mekke'den çıkar ve aynı gün saat altı sıralarında Taif'e ulaşır. Yolculuk yirmi altı saat sürmüştür. Yol boyunca su gibi temel ihtiyaçların karşılandığı bir yere rastlanmamıştır. Taif, arazisi dar ve az gelişmiş bir şehirdir. Evlerin çoğu boş, şehrin nüfusu az, pazarı küçük ve telgrafı yoktur. Postası ise yük eşekleridir. Burası adeta harap bir şehir gibidir. Taif'te bazı dostlar, camiler ve türbeler ziyaret edilmiş ve haklarında bazı bilgiler

verilmiştir. Yanı sıra Suud, Hind, İngiliz, hilafet ve mühim simalar hakkında bazı değerlendirmeler yapılmıştır.

Carullah, 24 Zilhicce (25 Haziran) Cuma günü Taif'ten ayrılarak yirmi altı saat süren bir yolculuktan sonra tekrar Mekke'ye dönmüştür. Burada Muhammed Esedullah'la karşılaşmış ve Esedullah'ın ailesi hakkında bilgi vermiştir (6b-14a).

Mekke İslam Kongresi tertip edilmiştir. Kongreye 1. Musa Carullah, 2. Avgust Salim, 3. Abdulkadir el-Kusurî, 4. Abdulğani Pencâbî, 5. Ahmed Züheyr Irakî, 6. Hâfız Vehbe, 7. Kâmil Kassab, 8. İsmail Gaznevî katılır. Hâfız Vehbe Kâmil ve Kassab, Suudî hükûmetini temsilen katılmıştır. Alınan kararların bir sureti melik hazretlerine gönderilmiştir.

Carullah, Fransız ve İngilizlerin engellerine rağmen toplantıya davet edilmiştir. Müellif, toplantıda bulunan delegelerin bazılarının ehil olmadığı tespitinde bulunmuş, İslâm rehberlerinin lisanda zayıf ve efkarda kâsır oldukları belirtilmiştir. Heyetteki bazı üyelerin fikirlerini benimsemiş ya da eleştirmiştir. Bu üyelerden biri de Avgust Salim'dir. Salim'in; Mekke'de içinde hükûmet temsilcilerinin de bulunduğu heyetlerin tesisi, böyle bir heyetin ittihadı, Hicaz'ın ıslahına ve alınan kararların yayılmasına vesile olması hakkındaki tekliflerini benimsemiştir. Onun bağımsız İslâm devletlerinin Hicaz'a yardım etmeleri mukabilinde Hicaz'da nüfuzlarını şart koşmaları gibi bazı fikirlerini ise garipsemiştir. Müellif kendi görüşlerini Arapça dört sayfa hâlinde sunmuştur. Müzakerelerde baskın bir fikir öne çıkmadığından ayın yedisinde perşembe günü ikindiden sonra yeniden toplanma kararı alınmıştır (14a-16a).

Yazar, 07 Muharrem (08 Temmuz) Çarşamba günü Kâbe'yi ziyaret eder. Dört rükünde ikişer rekât namaz kıldıktan sonra dostları, kardeşleri, çocukları, ailesi, akranları kısaca herkes için dua eder. Bunlar arasında en çok önemsedığı “Ya Rab, dinini, şeriatını benim elimde ihya et, şeriatını tedvin edeyim, şeriatını beldelerimde neşredeyim!” duasıdır. Bu duanın Harem’de her vakit kalbine düşmesini ve lisanına gelmesini bir ilham eseri olarak değerlendirmiş, duanın kabul olacağına dair kuvvetli bir umut taşımıştır.

Hind ve Suudî hükûmetleri ile ilgili değerlendirmelerden sonra Hindliler hakkındaki tespiti dikkat çekicidir: Hind âlimlerinin bazıları İngilizlerin siyasî fikirlerini ve telkinlerini kutsal topraklara getirerek zezem sularıyla temizler, takdis eder; sonra da bunları isabetli bir maslahat ya da faydalı bir fikir gibi sunarlar.

13 Muharrem (14 Temmuz) Çarşamba. Yazar, günbatımından önce saat 11:30’da Cidde’den ayrılmış, 14 Muharrem (15 Temmuz) akşama doğru Medine’ye varmıştır. Yolculuk izlenimleri paylaşılmış, Hindistan’dan Mekke’ye göçen Hindli Ahmed Yanars Banars adında fabrika sahibi bir zattan övgüyle söz edilmiştir (16b-18b).

15 Muharrem (16 Temmuz) Cuma günü yazar cuma namazını Medine’de kılmıştır. Burada dinlediği cuma hutbesi, nasihatlerden oluşan oldukça basit bir hutbe olarak değerlendirilmiştir. Şehirde eski binalar azalmış, Baki Mezarlığı tamamen yıkılmış, şehrin dışı adeta harabeye dönmüştür.

Eserin bu kısmında, Suud hükûmetinin malî açıdan iyi durumda olması ve vergileri maslahat için kullanması; Akabe-Me’an meselesinden dolayı İngiliz ve Suud ilişkileri; 03 Zilhicce (04 Haziran) 1927’de Cava hacılarının yüzde 10’u teslim alınarak

Hamidiye'de hapsedilmesi ve talep üzerine Hollanda hükûmetine teslim edilmesi; Suriye'de siyasî birlik kurma planı; Mısır'la Hicaz arasındaki mahmil-i kisve meselesi gibi farklı konular hakkında kısa bilgiler verilmiştir. Ardından Türkiye izlenimleri paylaşılmıştır (19a-20b).

Türkiye

Türkiye ile ilgili bilgi verilirken öncelikle Ankara'nın ülkenin yeni başkenti olduğu, bu şehrin iyi planlandığı ve Fatih'in kuvveti olan Türklerin öteden beri devletlerin başkentlerini ele geçirdikten sonra o şehri kendi başkentleri olarak ilan ettikleri ifade edilmiştir. Ancak yeni başkent olan Ankara ise diğer şehirlerden farklıdır. Zira ilk kez bir şehir farklı bir yolla başkent olarak ilan edilmiştir.

Türk askerinin her zaman İslâm'ın koruyuculuğunu yaptığı, o dönemde İslâm milletlerinin Türk uçaklarına ve deniz kuvvetlerine yardım etmelerinin büyük bir vazife olduğu; çünkü hiçbir yerden para desteği gelmediği ifade edilmiştir. Yazar, Gazi'nin (Millî Mücadele ve Cumhuriyet'in kuruluşuyla ilgili değerlendirmelerini ele alan) *Nutuk*'unu her yerde neşir suretiyle yardım toplama önerisinde bulunmuşsa da bu teklif, dikkate alınmamıştır.

Bütün bu yaşananlardan sonra Türkiye'nin İslâm aleminden uzaklaşması hâlinde buna şaşılmamalıdır. Birinci Dünya Savaşı neticesinde Osmanlı Devleti tamamen yok edilirken İslâm dünyası, Türk dünyası, Türkistan ve Turan'ın Osmanlı'nın kurtarılmasında hiçbir faydası olmamıştır. Bundan dolayı Türkiye ile bu bölgeler arasındaki bağ kopmuş, Türkler kendi başına kalmıştır.

Afgan Emiri ile Mustafa Kemal Atatürk'ün Görüşmesi

Türkiye'ye gelen emir Emanullah Han, Mustafa Kemal Atatürk'ü ziyaret etmiştir. Bu ziyaret, iki İslâm devletinin ittifakına vesile olmuştur. Emir bu sırada yanında bulunan kız kardeşini de Mustafa Kemal'le tanıştırmıştır.

Atatürk

Yazar, bütün medenî devletlerin Türkiye'ye büyük bir saygıyla baktığı, TBMM, Gazi Hazretlerinin her sözüne isteyerek itaat ettiği ve böylesine bir itaatin başka milletlerde ya hile ya da silah yoluyla tesis edildiği, Atatürk'ün bunu hakkaniyetle, ehliyetle, içtihat yoluyla yaptığı ve başkumandan da devletin başı da Atatürk olduğu tespitinde bulunur.

Carullah'ın hürriyet için imanlı birkaç Türkün bulunmaması halinde mücadele için Anadolu'dan başka Türklerin çıkacağına dair inancı tamdır.

Atatürk'le ilgili şu tespitlerde de bulunmuştur: O gün herkesten ziyade Türkiye maslahatlarından haberdar olan şahıs, Gazi Hazretleridir. Gazi Hazretleri, himmeti ve imanı büyük bir rehberdir. Halkın gözünde ve kalbindedir. Hürmet ve muhabbetin büyüklüğünden her sözü makbul, her arzusu geçerli ve her fikri bir kanundur. Türkiye'de yalnız bir şahıs vardır. Gazi ölürse bu boşluğu dolduracak bir lider yoktur. Şimdi 14 milyon olan milletine, harp meydanlarına yürü dese yetişkini, çocuğu tek bir adam gibi yürür.

Türk Halkının Dinî Meselelere İlgisi

Müellifin dönemin Türkiye'sinin dinî değişim ve dönüşüme dair saptamaları da dikkat çekicidir: Daha önce, Türk halkının dinî meselelere olan ilgisi kuvvetliydi; dine ait bir şey söylene ya da

yazılsa halkın tamamı alakadar olur; biri reddederse diğeri taraftar olurdu. Bugün, İslâm dünyasında dinî meselelerle ilgilenen yoktur. Bâtıl anlatılsa itiraz edilmez, hak ilan edilse kabul edilmez. Din hamlesinde Türkiye’de izzet ve ehemmiyet yoktur, denilebilir.

Türkiye’de Eğitim Siyaseti

Türkiye’nin iyi bir idarî yapısının olduğu, idarî vazifenin yaşlı ve tecrübeli kimselere verilmesi gerektiği, tam bir intizamın bulunmadığı; fakat idare cihetiyle makul olduğu vurgulanmıştır.

Türkiye’de eğitim ve adliye başta olmak üzere bütün idarî yapılarda önemli ıslahat hareketleri yapılmakta; uçak, demir yolları, ticaret, ziraat alanlarında önemli faaliyet yürütülmektedir.

Türkiye Toprakları

Rum, Bulgar ve Ermeniler Türkiye’den göçerken geride birçok toprak bırakmıştır. Oldukça bereketli olan bu yerlerin muhacirlere verileceğini işiten yazar, Tatar muhacirlerin de bu topraklardan istifade etmesini ummaktadır.

Türkiye’deki Rum halkı din ve edep, hemen her bakımdan gayet alçalmıştır. Türkler arasında da dinini ve edebini kaybedenler vardır. Alçalma, Rumlar ve Ruslar arasında oldukça fazladır.

Daha önce birkaç defa Türkiye’ye gelen Carullah, geliş sebebini şöyle izah eder: “Türklerin imanlarına, himmetlerine, cihatlarına muhabbet ve ihtiram arzusuyla Türkiye’de birkaç defa kalmıştım. Bir amacım ve açgözlülüğüm yoktur. Maksadım yalnız saygı, iyilik ve övgüde bulunmaktır.”

Türkiye’de Mevlid

O yıl 08-09 Eylül, mevlid gece ve günlerine tesadüf eder. Bu gecelerde şehir şenlenmiş, minareler nurlanmış, cuma saatlerinde

toplar atılmış, camilere kalabalık bir cemaat toplanmış ve mevlid okunmuştur. Mevlid, büyük bir sevinçle kutlanmıştır. Bu şenlik, aynı zamanda millî bir bayrama tesadüf etmiştir. Bu günlerin büyük bir coşkuyla kutlanmasında millî bayram ya da mevlid kandilinden hangisinin etkili olduğuna dair bir kanaat belirtilmemiştir.

Türklerin galip gelmesinin sırrı şöyle izah edilmiştir: Çanakkale ve Sakarya Savaşlarında Türk askerinin muzaffer olması, imanın gücü ve Kur'an-ı Kerim'e olan hürmetleri sayesinde olmuştur. *Allâhu ekber* âvazları Türk askerini sevk etmiş, askerlerin koyunlarındaki Mushaf, kalplerine can vermiştir.

Çanakkale

Çanakkale istihkâmlarını, şehitlerini ve harp sahalarını da ziyaret eden Carullah, buralarda İngilizler için gayet güzel inşa edilmiş kırktan fazla mezarın bulunduğunu gözlemlemiştir. Türk şehit mezarlarına dair iki üç alamet varsa da bunların önem arz etmediği, Çanakkale'de Türk şehitlerinin mezarları az olsa da Hind, Haydarâbad, Ballari ve Ranfun'da Türkler için yapılan büyük mezarlıkların varlığından söz etmiştir. Yanı sıra Irak'ın Remadi kasabasında on altı Türk-Tatar mezarının bulunduğu, burada yatanların her birinin birer şehit olduğu, namaz ve oruç gibi ibadetlerini eda eden birer mücahit ve âbit oldukları bilgisine yer vermiştir (21b).

Yemen-Hicaz Münasebeti

Metnin bu kısmında farklı rivayetleri olan (Yemenîlerle Necdîler arasındaki dinî ihtilaf) bir katliamdan söz edilmiştir. 1341/1921 yılında Yemen'den bir süvari takımı hac maksadıyla seyâhate çıkar. Yolları, Necd hükûmetine tâbi bir yerden geçer. Süvari

birliği, Emir Abdulaziz İbrahim'e misafir olur. Emir, Necdîlerle Hüseyinîler arasındaki çatışmalardan bahsederek kafiye uyarır. Tavsiye ettiği yoldan giderlerse tehlikeden uzak olacaklardır. Aksi takdirde Necdîlerden bir grup olarak telakki edilecek ve düşman olarak görülecekler. Bu tavsiyeyi dinlemeyen Yemenîler, Hüseyinîlerin baskımına uğramış ve Yemenîlerin bazı adamları katledilmiştir.

Ermeni-Arap-Hristiyan Âlemi

Ermeniler, Suudî Arabistan Krallığı'nın kurulması üzerine Arapları tebrik etmiş, gazetelerinde Arap-Ermeni dostluğunu öven yazılar kaleme almıştır. Bunun mukabilinde dönemin halifesi de bir telgrafla teşekkürünü beyan etmiştir. Suudî Arabistan Krallığı'nı sadece Ermeniler değil, bütün Hristiyanlık âlemi tebrik etmiştir.

İbn Suud Hakkındadır

İbn Suud'un tütüne tavizi yok, nefreti büyüktür; o, namaza çok özen gösterir, adaletle hükmederdi. Adaletin ilk görüldüğü alan emniyettir. Şimdi, Necd ve Hicaz'daki emniyet her yerden daha ziyadedir. Türkler kale, İbn Suud adalet ve şiddet inşa etmiştir.

Haliç-i Fârisi'de İngilizlerin hâmisî İbn Suud'dur. İngilizler, İbn Suud'un kuvvetiyle Arabistan'da nüfuz sahibi olmuştur.

İbn Suud'un Hazreti Ömer'e tabi olma arzusu vardır. Şiddeti de adaleti de Fâruk gibi olursa şad olur, kanaat eder, cezalar hakkında hiçbir vakit müsamaha göstermez. Suud hükûmetinin idarecileri ve memurları ıslah için makul tedbirler alırlar.

Abdulaziz, Arapları ittihadı davet eder. Rengarenktir. Rızası da gazabı da gayet çabuktur (21a-26b).

Şimdi, Arabistan'ı bütün tafsilatıyla bilen bir Müslüman ülke yoktur. Yalnız, İngiliz hükûmeti, bütün İslâm âlemini ve bütün Arabistan'ı tamamen bilir.

Kisve-i Kâbe

Kâbe'ye kisve gönderilmesi Mısır hükûmeti tarafından yasaklanınca Kâbe örtüsü, İbn Suud tarafından hazırlanmıştır. Yapımına 05 Zilhicce'de (06 Haziran) başlanan örtü, Zilhicce'nin 10'unda (11 Haziran) bitirilmiştir. Örtünün altın yaldızlı bölümünde *Ve kul câel-Hak*³⁴ âyet-i kerimesi ile İbn Suud'un elkabının azametli görüntüsüne dikkat çekilmiştir.

Şu Sene Hac Nasıl Oldu?

Yazmada Carullah'ın kutsal topraklardan dönüşü hakkında tam bir bilgiye rastlanmamıştır. Yazmanın son varlığında o yıl Necd'den 50 bin, Yemen'den 10 bin, Hicaz şehirlerinden 18 bin, Hicaz çölünden 20 bin, diğer katılımlarla birlikte çeyrek milyondan fazla hacının katıldığı belirtilmiştir. Dönüşün de deniz yoluyla gerçekleştiği bu hac yolculuğu, dört ay on iki günde tamamlanmıştır (27a-28b).

SONUÇ

Tatar edebiyatında hac muhtevalı ilk eserlere XVIII. yüzyılda rastlanmıştır. Başlangıçta hacimce az olan bu eserler, yerini XIX. yüzyıldan itibaren muhtevası daha zengin ve bahisleri daha ayrıntılı metinlere bırakmıştır. Rapor, not, günlük, anı şeklindeki bu eserler, hacılar için daha çok birer rehber niteliği taşımaktadır. Bunlar arasında Bilalov Ehlullah'ın *Hâcî Zârî*'si hariç eserlerin tamamı mensur olarak telif edilmiştir. Zeynüddin b. Şerefetdin el-Bulgarî'nin

³⁴ “De ki: Hak geldi...” İsrâ 17/81.

Uşbu Risâle Menâsikü'l-hac ve Na't-ı Rasûlullâh adlı eseri dışarıda tutulduğunda diğerleri menâzil-i hac ve menâsik-i hac sınıfına dahil edilemezler. Çalışma konusunu oluşturan Musa Carullah'ın eseri, hac seyâhatnâmeleri türünden bir eserdir. Deniz yoluyla yapılan *Seyâhatnâme*'de Odessa, Karadeniz, İstanbul, Çanakkale, Port Said, Süveyş Kanalı, İsmailiyye, İskenderiye, Kahire, Cidde ve Mekke güzergâhı takip edilmiştir. Günü gününe tutulan kısa notlardan terkip edilen bu eser, edebî, tasavvufî, hikemî ya da mistik bir endişenin haricinde farklı eğilimlerle yazılmış bir eserdir. Eseri önemli kılan unsurların başında muhtevasının zengin olması gelir. Bu eserde Carullah, İslam coğrafyasında yaşanan problemleri tespit etmekle yetinmemiş onlarla ilgili bazı çözüm önerileri de sunmuştur. Bu çalışmada gözlem ve mukayeseler göz önünde tutularak müellifin birbirinden bağımsız birçok mevzu hakkındaki görüşlerine ulaşılabilir. Eserde Arabistan'ın tarihî, siyasî ve dinî-mezhepsel yapısı, emniyeti, ulaşımı, iletişimi, temizliği, hac ibadetindeki organizasyonu, iklimi, müslim/gayrı müslim ülkelerle ilişkileri; Rusya, Çin, İran, Hindistan, Java, Mısır, İngiltere, Yemen, Ermenistan, özellikle Osmanlı, Türkiye ve Mustafa Kemal hakkındaki kanaatler paylaşılmıştır. Hacı adaylarının karantinaya alınması ve karantinadaki muamele şekilleri, ülkeler arasındaki anlaşmazlıkların sebep olduğu sorunlar, temizlik, su hususunda yaşanan zorluklar, hac ibadeti sırasındaki intizamsızlığın doğurduğu acı sonuçlara dair tespitler yapılmıştır. Eserde dikkat çeken diğer bir husus, müellifin Mekke İslam Kongre'sine (Haziran 1926) katılması ile (15 Mayıs 1927) hac maksadıyla yaptığı ziyaretindeki gözlemlerinin iç içe verilmesidir. Eser bu bakımdan Musa Carullah'ın 1926'da yapılan

Mekke İslam Kongresi'ne katılması, kongre hakkındaki düşünceleri, kongreye katılan delegelerin yetersizliği, burada alınan kararların İslam devletleri nezdinde itibar görmemesi gibi dikkat çeken konulara dair mühim değerlendirmelerini de kapsamaktadır. Bu çalışma aynı zamanda müellifin; dinî, politik, tarihî şahıslara dair çarpıcı tespitleri, Doğu-Batı mukayeseleri gibi haricî meseleleri algılama biçimi; yaşadığı coğrafyada dini neşretme ve ihya etme arzusu, eşine olan sevgisi gibi iç dünyasına ait bazı özel bilgileri de ortaya çıkarmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmed Fakih. *Kitâbu Evsâfi Mesâcidi 'ş-Şerîfe*. nşr. Hasibe Mazıoğlu. Ankara: TDK Yay., 1974.
- Aslaeva, Aıgul. "XIX-XX. YY. Tatarca Yazılan Hacnâmeler". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Necmeddin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hac Seyâhatnâmesi*. Millî Kütüphane Yazmalar Koleksiyonu 06 Mil Yz A 5924 1a-28a.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hâfız Divanı'nın Kazan-Tatar Türkçesine Şerhi*. çev. Ömer Küçükmehtemoğlu. İstanbul: Akademi Titiz Yay., 2017.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Halk Nazarına Bir Niçe Mesele*. ed. Ferhat Koca. çev. Hasan Şahin. Kazan, 2020.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Hatun*. çev. Mehmet Görmez. Ankara: Otto Yay., 2018.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Kavaid-i Fıkhiyye*. çev. Ferhat Koca v.dğr. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018.
- Bigiyef, Musa Carullah. *Uzun Günlerde Oruç*. çev. Abdullah Kahraman. İstanbul: İz Yayıncılık, 2010.

- Bigiyef, Musa Carullah. *Zekat*. çev. Ferhat Koca. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2019.
- Coşkun, Menderes. *Manzum ve Mensur Osmanlı Hac Seyahatnameleri ve Nâbî'nin Tuhfetü'l-Harameyn'i*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yay., 2002.
- Coşkun, Menderes. “Seyâhatnâme/Türk Edebiyatı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/13-16. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Çavuşoğlu, Raşit. *Hicaz Yollarında Bir Sûfi Mehmed İlhamî'nin Hac Seyâhatnâmesi*. İstanbul: Okur Akademi, 2. Basım, 2020.
- Derdiyok, İ. Çetin. “Musa Bigiyef ve Tatar Türkçesiyle Yazılmış Hâfız Divanı Şerhi”. *Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 13/2 (2004): 105-116.
- Dilek, Kaan. “Seyâhatnâme/Fars Edebiyatı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/11-13. İstanbul: TDV Yay., 2009.
- Dursun, Davut. “İslâm Konferansı Teşkilâtı”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 23/49-53. İstanbul: TDV Yay., 2001.
- Evliya Çelebi b. Derviş Mehmed Zillî. *Evliyâ Çelebi Seyahatnâmesi (9. Kitap)*. nşr. Yücel Dağlı, Seyit Ali Kahraman ve Robert Dankoff. İstanbul: Yapı Kredi Yay., 2005.
- Görmez, Mehmet. *Musa Carullah Bigiyef*. Ankara: TDV Yay., 1994.
- Harman, Ömer Faruk. “Hac”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/382-386. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Karaman, Hayrettin v. dğr. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2006.
- Kanlıdere, Ahmet. “Mûsâ Cârullah”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 31/214-216. İstanbul: TDV Yay., 2006.

- Karataş, Ahmet. “Türk-İslâm Edebiyatında Manzum Menâsik-i Haclar ve Nâli Mehmed Efendi’ye Atfedilen Menâsik-i Hac (Edisyon Kritik)”. Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2003.
- Khairutdinov, Aidar Garifutdinovich. *Rusya’dan, Demek Mümkün Yalnız Ben (Musa Bigiyef’in 1927 Yılı Hacnâmesi) Русиядән, димәк мөмкин, йалһыз бән... (Муса Бигиевнең 1927 нче елгы хажнамәсе)*. Kazan: Tataristan Cumhuriyeti Bilimler Akademisi Shigabutdin Marjani Tarih Enstitüsü, 2016.
- Khayrutdinov, Aidar Garifutdinovich. “Musa Bigeev’s Hajjnâme ‘It May Be Said I Am The Only One From Russia...’ (Хаджнаме Мусы Бигеева. «Из России, Можно Сказать, Я Один...»)”. *Islam in the Modern World (İslam в современном мире)* 12/4 (ts.), 25-50.
- Kiraz, Seydi. “Fethî’nin Manzum Menâzil-i Hacc’ı”. *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi* 18 (Mart 2020): 261-285.
- Kiraz, Seydi. *İndî’nin Manzum Menâsik-i Hacc’ı (İnceleme Metin Dizin ve Sözlük)*. Erzurum: Fenomen Yay., 2020.
- Kiraz, Seydi. “Konyalı Seyyid Mehmed Efendi’nin Manzum Menâsik-i Hacc’ı”. *KÜLLİYAT Osmanlı Araştırmaları Dergisi* 10 (2020): 1-21.
- Koca, Ferhat. *İslâm Nazarında Müskirât ve Meyyit Yakmak Meseleleri*. Ankara: Ankara Okulu Yay., 2003.
- Kütükçü, Mustafa. “Rusya’da Haccın Tarihi Serüveni”. *Karadeniz Uluslararası Bilimsel Dergi* 12 (01 Aralık 2011): 178-190.
- Mert, Hamdi. “Musa Carullah Bigiyef -Hayatı, Mücadelesi, Fikirleri”. *Bilig* 8 (1999): 125-141.
- Nâbî. *Tuhfetü’l-Haremeyn*. nşr. Mahmut Karakaş. Şanlıurfa: Özdal Yay., 1989.

- Oraltay, Hasan v.dğr. *Kazak Türkçesi Sözlüğü*. İstanbul, 1984.
- Osmanzâde Hüseyin Vassaf. *Hicaz Hatırası*. nşr. Mehmet Akkuş. İstanbul: Kubbealtı Neşriyatı, 2011.
- Öner, Mustafa. “Abdullah Tukay ve Seyahat Yazıları”. *Geçmişten Günümüze Seyahat Edebiyatı Elginkan Vakfı 4. Uluslararası Türk Dili ve Edebiyatı Kurultayı Bildirileri 24-25-26 Nisan 2019*. 275-286. İstanbul: Kitabevi Yay., 2019.
- Öner, Mustafa. *Kazan-Tatar Türkçesi Sözlüğü*. TDK Yay., 2009.
- Özcan, Abdulkadir. “Osmanlı Dönemi/Hac”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/400-408. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Qureshi, M. Naeem. “Dünya İslâm Kongresi”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 10/25-26. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Sak, İzzet - Çetin, Cemal. “XVII. ve XVIII. Yüzyıllarda Osmanlı Devleti’nde Menziller ve Fonksiyonları: Akşehir Menzilleri Örneği”. *Selçuk Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları Dergisi* 16 (2004): 179-221.
- Sarıkaya, Meliha. “Hüseyin Vassâf’ın Hicaz Hatırası veya Bir Asır Öncesinin Hicaz Günlüğü” *Keşkül* 10 (2006): 62-66.
- Sibgatullina, Alfina. “Tatarca Hacnamelerdeki İstanbul”. *Türk Edebiyatında İstanbul Sempozyumu (03-05 Nisan 2008) Bildirileri* ed. Erol Ülgen - Emin Özbaş. 933-938. İstanbul: Beşir Kitabevi, 2009.
- Yaran, Rahmi. “Hac”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 14/410-413. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Yazıcı, Hüseyin. “Seyâhatnâme”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 37/9-11. İstanbul: TDV Yay., 2009.

EXTENDED ABSTRACT

HAJ TRAVELBOOKS IN TATAR LITERATURE AND MUSA JARULLAH'S HAJ TRAVELBOOK

Notes taken during pilgrimage journeys in Islamic literature; observations, impressions, and determinations of writers or poets have provided the formation of the type called pilgrimage travel names. Many travelogues have been written about pilgrimage in Arabic, Iranian and Turkish literature. Many examples of this species have been written both in the Anatolian area and outside the Anatolian area. One of them is Tatar literature pilgrimage travelbooks. The first example of this genre in Tatar literature was written in the 18th century. The works were originally written without volume. They have been copyrighted more voluminously since the 19th century. These works were mostly written in the form of reports, notes, diaries, and memoirs. Among these, the work of İsmail Bikmuhammad and Muhammad Amin Gumar's *Travel Notes of Two Pilgrims* is distinguished from the others in that it is co-written. A large part of such works have been copyrighted as pilgrimage handbooks, guidebooks, or a report. Zainuddin b. Şarafatdin al-Bulgari's *Uşbu Risâla Manâsiku al-haj and Na't-ı Rasûlullâh* is a work of pilgrimage type, and Bilalov Ahliullah's *Haji Zârî* is distinguished from others in that it is a verse pilgrimage travelbook. Apart from the aforementioned works, one of the texts that we are aware of is Musa Jarullah's *Haj Travelbook*. Written in prose in Ottoman Turkish, this work is registered at 06 Mil Yz A 5924 in the Ankara National Library Manuscripts Collection. The work is on pages 1a-28a of a notebook. The entire manuscript is 66 leaves. The work can be divided into two

parts in terms of its subject: In the first part (1a-28a), Jarullah's impressions on his pilgrimage, and in the second part (30b-66a), the author's determinations, and opinions about the Islamic world are written in short notes. The author, who is successful in his descriptions, is messy and careless in the arrangement of the work and the presentation of the subjects. Not writing the dates of some events, not including a record of some periods (August), not paying attention to the chronology in the narration of the events, gaps between the dates, and incorrect writing of some dates made it difficult to determine some information about the work. The fact that there are references to the mu'tamar (Mecca Islamic Congress) in many parts of the work, the place where the congress will be held, the comments about the participating members and states, the speeches made in the congress, the decisions are taken... have led to the misconception that the Mecca Islamic Congress and the author's pilgrimage were made in the same year. According to sources, the Mecca Islamic Congress was held in June 1926, and according to the author's *Haj Travelbook*, the author went on a pilgrimage one year later, on May 15, 1927. In our opinion, the author combined his observations, and determinations about the Mecca Islamic Congress, which he attended in 1926, with his impressions of the pilgrimage he made in 1927. No record of the title of the work has been found. Since the content is the Hijaz expedition and observations of the author, the work has been named "Haj Travel" by us. During the pilgrimage, the route of Odessa, Black Sea, Istanbul, Port Said, Suez Canal, Ismailia, Alexandria, Cairo, Jeddah, and Mecca was followed. The meeting center of the journey is Odessa. Chinese and Kashgar Muslims took part in the pilgrimage

convoy consisting of three hundred and thirty-seven people. Quotations of verses and hadiths, Arabic phrases and expressions in the work; it has been seen that many words from Kazakh and Tatar Turkish are used in Russian sentences. Musa Jarullah's *Haj Travelbook* is a work written with different tendencies apart from a literary, mystical, scholarly or mystical concern. The fact that its content is quite different and rich is one of the features that make it important. The author is not content with identifying the problems experienced in the Islamic geography, but also offers some solutions for them. In this study, the views of the author on many independent issues can be reached by considering observations and comparisons. In the work, Arabia's historical, political and religious-sectarian structure, safety, transportation, communication, cleanliness, organization in pilgrimage worship, climate, relations with Muslim/non-Muslim countries; opinions about Russia, China, Iran, India, Java, Egypt, England, Yemen, Armenia, especially Ottoman, Turkey, and Mustafa Kemal were shared. The quarantine of the pilgrims and their treatment in quarantine, the problems caused by the conflicts between the countries, the difficulties in cleaning and water, and the painful consequences of the irregularity during the pilgrimage were determined. This study is also the author's; the striking determinations about religious, political, and historical figures, the way of perceiving external issues such as East-West comparisons; he also revealed some special information about his inner world, such as his desire to spread and revive religion in the geography he lived in, and his love for his wife.

H. V. ASIR CAFERÎ FIKIH USÛLÜNDE AKIL DELÎLİ*

Araştırma Makalesi

Samire Hasanova Aydın**

Makale Geliş: 17.11.2020

Makale Kabul: 10.03.2021

Öz

Şia mezhebi içerisinde iki önemli ekolün varlığından söz etmek mümkündür. Bunlardan ilki Ahbârîlik, diğeri ise ondan sonra ortaya çıkan Usûlîliktir. H. 260/873 yılında onikinci imamın gaybetiyle ortaya çıkan Ahbârîlik, dinin sadece imamların ahbariyle anlaşılabilceğini ileri sürerek, akla dayalı yorum ve disiplinlere hayat hakkı vermemiştir. Bu sebeple h.V/XI. asrın başlarına gelinceye kadar imamî ulemânın büyük çoğunluğunun akli istinbat metotlarını reddettikleri bilinen bir gerçektir. On ikinci imamın gaybetinin (h.260/873) uzamasıyla imamların ahbârındaki ihtilaf ve yeni sorunlara çözüm bulamaması bu selefi anlayışın zayıflamasına yol açtı. Bu ise, imamların görevlerinin sadece ahbârları incelemekten ibaret olmayıp, söz konusu kaynaklardan fikhî hükümleri nasıl çıkarılacağına dair prensipler de ortaya konması gerektiğine inanan ve akli istidlal metotlarından istifade eden yeni bir düşünce sisteminin meydana çıkmasına neden oldu. Usûlî düşüncenin oluşumunda Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün önemli tesirleri de makalede göz ardı edilmemiştir. Makalemizde h. V/XI. asırdan itibaren Ahbârîlere karşı bir hareket olarak ortaya çıkan Usûlî ekolün Mu'tezileden ne derece etkilendiğine değinilmiş ve aslî delillere bakış açıları kapsamında, bu ekolün esasını koyan Caferî Fıkıh

* Bu makale Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı İslam Hukuku Bilim dalında yapılmış *Hicrî V-VI. Asır Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı* isimli Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

** Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, KKTC, samira.hasanova@neu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-1595-6107.

Atıf için; Samire Hasanova Aydın, "H. V. Asır Caferî Fıkıh Usûlünde Akıl Delîli", *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 141-172, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.04>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Usûlî âlimlerinden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî'yi örnek olarak h. V/XI. asırda Usûlî ekolün Akıl deliline yaklaşımları değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. Özellikle, söz konusu usûl âlimlerinin Fıkıh usûlüne dair yazdıkları eserlere dayanarak Akıl Kitap, Sünnet ve İcmâ'dan sonra dördüncü delil olarak görüp görmediklerinin incelenmesi çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Caferî Fıkıh Usûlü, Ahbârîlik, Usûlîlik, Akıl delili

Proof of Reason in Hijri V. Century in Methodology of Caferî Fiqh

Abstract

Ahbarism, which emerged with the absence of the twelfth imam in 260/873, did not grant the right to life to rational interpretations and disciplines, claiming that religion can only be understood by the information provided by the imams. For this reason, it is a known fact that most of the imami scholars rejected the methods of mental revelation until the beginning of the hijri 6th / 11th century. With the prolongation of the twelfth imam's absenteeism (h.260/873), the disagreements among the imams and the inability to find solutions to new problems led to the weakening of this Salafî understanding. This has led to the emergence of a new system of thought but also principles of how to derive fiqh from the sources in question, and that makes use of the methods of Reasoning. In our article, it is mentioned to what extent the Usûlî School, which emerged as Mutazila affected a movement against Ahbâris since the V/XI century. Based on the examples of Sheyh Müfid, Sherif Murtazâ and Abû Cafer et-Tûsî, who set the basis of this school, the approaches of the Usûlî School to the evidence of reason in the V/XI century were evaluated. In particular, the main theme of our study is to examine whether the scholars of the aforementioned principles, based on the works they wrote on the fiqh method, see the mind as the fourth evidence after the Book, Sunnah and Icmâ.

Keywords: Methodology of Caferî Fiqh, Ahbârî School, Usûlî School, Evidence of Reason

GİRİŞ

Şîi fikhı ve usûlü "h. V. asırdan önce ve sonra" olmak üzere bir tasnife tâbi' tutulmaktadır. H. V. asra kadar mevcut Şîi fikhını Ahbârîlik olarak adlandırılan ekol temsil etmekte idi. Ahbârîlik, imamların otoritesine mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fıkıh alanlarında tek kaynak olduğunu savunmaktaydı.¹ Nitekim bu asra kadar şîiliğin temel inançlarından biri olan masum imamın varlığı, hüküm istihracında masumların yorumlarıyla açıklanan Kitap ve masum imamların kavlinden başka bir delilin aranmasına ihtiyaç bırakmamaktaydı.

Ahbârîlere göre şer'i hükümlerin delilleri, Hz. Peygamber ve on iki imamdan ibaret olan masumların söz, fiil ve takrirleridir. Bunlar, sünnet aracılığı ile anlaşılın Kur'an-i Kerim ile Sünnetten ibarettir. Bu konuda bu düşünce akımının müesseseseleşerek "Ahbârî Ekol" adını almasında önemli katkıları olan Muhammet Emin el-Esterâbâdî'nin (d. 1036/1626-1627) anlayışı örnek olarak gösterilebilir. O, kıyamete kadar ümmetin ihtiyaç duyacağı her şeyin, Allah tarafından bildirildiğini ifade ettikten sonra, Kitap ve Peygamber'in Sünneti'nde zikredilen şeylerin, âm-hâs ve mutlak-mukayyed gibi hususları içerdiğinden, bunların ancak 'itret² yoluyla bilinebileceğini ifade etmektedir. Ona göre, bu sebepten gerek asli ve gerekse fer'i şer'i hükümlerle ilgili bütün bilgiler, ancak imamlar ve onların kanalıyla bilinebilir.³ İnsanlar yaşadıkları sürece ihtiyaç duydukları tüm bilgi ve

¹ Metin Yurdağül, "Ahbariyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, (Ankara: TDV Yayınları, 1988), 490.

² İtret - Masum imamların da dâhil olduğu Ehl-i Beyt ailesidir.

³ Mazlum Uyar, "İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik", Yayınlanmamış Doktora Tezi Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996, s. 259.

açıklamalar bu kaynaklarda mevcut olması sebebiyle akla, içtihat ve kıyasa, birer ser'i delil olarak gerek yoktur.⁴

Fakat Büyük Gaybet'in⁵ uzamasıyla sona eren nass döneminden sonra ahbâr yetersiz kaldığından günlük problemlere cevap vermek zorlaştı.⁶ Bu yüzden ortaya çıkan Usûlî ekolünün, başka bir taraftan söz konusu dönemde yükselen Mu'tezîle düşüncesinin de etkisinde kaldığını söylemek gerek. Bu durum ise h. V. asırda ortaya çıkan fıkıh usûlünün rasyonel karakter taşımasına tesir eden amillerden biri oldu. Tabi bu dönemde Usûlî düşünceyi destekleyen Büveyhîlerin rolünü de göz ardı etmemek gerek. Çünkü Şîî siyasi fıkının oluşumunda en önemli merhale Büveyhîlerin hâkimiyeti dönemi kabul edilmektedir. H. V. asırda gelişmeye başlayan Şîî fıkıh usûlünün en başta gelen temsilcileri Şeyh Müfid (ö. 413/1022), Şerif Murtazâ (ö. 436/1044), Şeyhü't-tâife ünvanıyla ün kazanmış Ebû Cafer et-Tûsî (ö. 460/1067)'ye de en önemli destek Büveyhî hanedanlığından gelmiştir.⁷

Caferî usûl ilminin temelini atan ve ilk usul kitabını yazan Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif Murtazâ'nın gayretleri sonucu bu asırdan itibaren Ahbârî okulu müessiriyetini büyük ölçüde kaybetmiş durumda

⁴ Hayreddin Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi, İstanbul, 1993, s. 329.

⁵ Gaybetin başlangıcı tartışmalı olmakla birlikte, çoğunluğa göre 11. İmam Askerî'nin ölüm tarihi 8 Rebülevvel 260 (1 Ocak 873) esas alınmaktadır. Nitekim onun ölümüyle imamlığın 5 yaşındaki oğlu Muhammed el-Kaim'e geçtiğine ve onun da bilinmeyen sebepten ortadan kaybolduğuna inanılmıştır. (Daha geniş bilgi için bkz. Ethem Ruhi Fırlı, *Çağımızda İtikadî Mezhepler*, Selçuk Yayınları, Ankara 1995, s. 147.

⁶ Ahbârî düşüncenin zayıflaması, usûlî düşüncenin oraya çıkma sebepleri için bkz: Habîp Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı 33, (Haziran 2016): 76.

⁷ Daha geniş bilgi için bkz: Mazlum Uyar, "Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar*, c.2, sayı 5, (1999): 302.

idi. Onların yerini daha ziyade kelimî usûle eğilimli Usûlîler okulu almıştı. Şöyle ki, haberlere dayalı anlayış, Müfid'in zamanına kadar Caferî toplumuna hâkim olan görüştü. Bağdad kelim ekolünün ilk lideri olan Müfid, hocası Şeyh Sadûk'u tenkit ederek onun şahsında Ahbârîliğe karşı savaş açmış ve Şii toplumdaki ahbâra dayalı sistemin tutarsızlığını ortaya koyarak rasyonalizme, yani kelamın akla dayalı delillerine başvurmuştur. Müfid'in rivayetlerin anlaşılmasında akıldan istifade edilmesini, rivayetlerin sıhhati söz konusu olursa, senet bakımından değerlendirilmesini esas alan çabaları ve bu konudaki mücadeleleri Ahbârîlerin zayıflamasına sebep olmuş ve Usûlî anlayışın revaç bulmasına yol açmıştır. Daha sonra bu anlayış, talebeleri ve aynı zamanda da halefleri olan Şerif Murtazâ ve Şeyh Tûsî tarafından sistematize edilerek geliştirilmiştir. Çünkü Murtazâ, hocasını bir adım geride bırakarak rasyonalizmi bir az daha ileri götürmüş, vahiyle desteklenmeyen aklın dinin esaslarını keşfedebileceğini söyleyerek Usûlî düşüncüyü ilerletmiştir. Tûsî hem rasyonel, hem de Ahbârî okula bağlılığının göstergesi olan ahad haberlerin fıkıhta şer'i hükmün çıkarılmasında delil olabileceğini iddia ederek Ahbârî metodu Usûlî metod ile birleştiren eklektik ve yeni bir tavır ortaya koymuştur. Şii fıkıhında yeni bir yol açan Tûsî, Mabsût'un girişinde, fikhî konuları Usûlî metoda göre kaleme aldığını açık bir şekilde dile getirmiş ve bu metodun, Ahbârî anlayışla hüküm vermekten daha farklı ve tutarlı olduğunu belirtmiştir.⁸

Sünnî fıkıh usûlü eserlerinde Kitap, Sünnet, İcma ve Kıyas şeklinde istikrar kazanmış edille-i şer'iyeye'nin ilk üçü Caferî Fıkıh

⁸ Ebu Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali et-Tusi, *el Mabsut fi Fikhi'l-İmamiyye*, Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, 1387/1967, c. I, s. 2-3.

Usulünde de aynen mevcut olup, aralarında her hangi bir farklılık göze çarpmamaktadır.⁹ Fakat dördüncü delil dört büyük mezhepte tartışmasız Kıyas iken, Caferî Usûlünde Akıl olarak yerini almıştır.

Akıl Kavramı ve Delil Olarak Kullanışı

Akıl, bir felsefe ve mantık terimi olarak "varlığın hakikatini idrak eden, maddi olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç" demektir.¹⁰ Bu bakımdan akıl sadece meleke olmayıp, özdeşlik, çelişmezlik ve üçüncü şıkkın imkânsızlığı gibi akıl ilkelerinin bütün fonksiyonlarını belirleyen, insanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden, güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak ahlaki, siyasi ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu haizdir.¹¹

Kur'an-ı Kerim'e göre insanı insan yapan onun bütün davranışlarına anlam kazandıran ve dinen mükellef olmaya esas teşkil eden akıldır. Kur'an-ı Kerim el-Ankebut 29/43'de "ancak bilenlerin akledebileceğini" söyler. Bu bilgiyi iyi kullanmadıkları için kâfirleri, "Onlar sağırdırlar, dilsizdirler, kördürler; bu yüzden akledemezler"¹² şeklinde tarif etmiştir. Allah Teâlâ aklını kullanmayanları kötü bir azapla uyarmış¹³, akıllarını kullananların azaptan kurtulacaklarını belirtmiştir.¹⁴

⁹ Daha geniş bilgi için bkz. Samire Hasanova, "H. V-VI. Asırlarda Caferî Usûl Alimlerine Göre Delil Anlayışı", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.

¹⁰ Süleyman Hayri Bolay, "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. I, (Ankara: TDV Yayınları, 1989), 238.

¹¹ Bolay, "Akıl", c. I, s. 238.

¹² Bakara, 2/171.

¹³ Yunus, 10/100.

¹⁴ Mülk, 67/10.

Şeyh Müfid, akılı insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyiz gücü, düşünme ve anlama melekesi sayarak nübüvvet ve Peygamberlerin gönderilmesinin vacipliğinin akıl vasıtasıyla tespit edileceği görüşünü savunmaktadır. Ona göre, hayvanların, akıl hastalarının ve çocukların akıllı olmamaları sebebiyle mükellefiyetten uzak olmaları aklın özellikle dinde taşıdığı önemi daha açık bir şekilde göstermektedir.¹⁵

Eğer akılı, insana verilmiş olan ontolojik bir imkân şeklinde tanımlamak mümkünse, insanın davranışlarını yönlendiren yargıların teşekkül etmesinde önemli roller oynayan bu melekeye verili akıl denilir. İslam düşünce geleneğinin önde gelen akımlarından Mu'tezile ve Selefiye'ye göre verili akıl insana özgüdür ve insanla birlikte vardır. Meşşâî ve Sûfî bakış açısına göre ise akıl insana özgü olmakla birlikte ontolojik kökeni itibariyle insandan evvel ve hatta varlık âleminin varoluş düzeylerine çıkmasından önce de vardı. Çünkü her iki akıma göre Allah'ın ilk yarattığı şey akıldır.¹⁶ Reyşehrî'ye göre de, Allah Teâla'nın ilk yarattığı şey ve en sağlam esas olan akıl¹⁷ hakkında Mu'tezîlîler "iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen bir yetenektir" şeklinde tanım vermektedirler. Mu'tezîlî yaklaşım tarzına göre Allah'ı bilmeyi gerekli kılan akıldır. Bu bilme imkânını farz olarak insana yükleme de aklın ortaya koyduğu bir hükümdür. Aslına bakılırsa Allah nazar yoluyla bilinir ve bu nazarın da akılla bilinmesi görüşü Ehl-

¹⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *el-'Akl fi Usuli'd-Din*, Beyrut: Daru'l-Alemiyye, 1992, s.72.

¹⁶ Buna el-Aklu'l-Evvel denir.

¹⁷ Muhammedi er-Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, Tahran: Mektebu'l-İlam el-İslami, 1. bsk, h.1404, c. VI, s. 396.

i Sünnet kelmacıları tarafından da kabul edilmiştir.¹⁸ Bu tariflerden anlaşıldığı kadarıyla Mutezile kelmacıları, akılı mahiyeti itibariyle genellikle araz olarak kabul etmişler, onu insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı saymışlar. Nazzam ise, bunlara muhalefet ederek akıl yürütme eylemini gerçekleştiren kalpteki düşünceleri maddi mevcudiyeti bulunan cisimler olarak kabul etmiştir. Şîi usûlcüler Mu'tezîlî kelmacıların tesiri altında kaldıklarını itiraf etmeseler de onlardan etkilendikleri eserlerinde kendisini göstermektedir. Nitekim Şii kelmacıların çoğuna göre akıl hak ile batılı, güzel ile çirkini birbirinden ayırt eden ve bilginin esasını teşkil eden ilahi bir güçtür. Filozofların tesirinde kalan bir kısım Şîi kelmacılarına göre akıl Allah'ın ilk önce yarattığı ruhî bir cevher olup ilim, kudret, irade ve nurdan oluşmuştur.¹⁹ Onlara göre aklın en belirgin fonksiyonu nazariyatı idrak etmesidir. Önce kendi varlığını idrak eden akıl beş duyu vasıtasıyla nesnelere, iç duyularla da manaları kavrar.²⁰

Akıl, idrak aracıdır. Bütün insanlar bununla bir şeyin güzel olduğunu idrak edebilince, idrak sahiplerinin en kâmil olan Allah'ın da o şeyi iyi ve güzel olarak bildiğine hükmolunur. Çünkü O, akılı yaratmıştır ve akıl sahiplerinin en kâmilidir. Akıllar O'nun kötü olarak bildiği her şeyi iyi ve güzel olarak idrakte birleşemez. Böylece iyi ve güzel olduğu idrak edilen fiil yerine getirenin övülmeye layık olduğu fiildir. Kötü olduğu idrak edilen fiil de yapanın yerilmeyi, kınanmayı hak ettiği fiildir. Burada iyi ve kötünün manası budur. Allah'ın bir fiil sahibini övmesi, mükâfatlandırması, yermesi ise cezalandırması

¹⁸ Hüseyin Atay, "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, sayı 1, (1987): 6-7.

¹⁹ Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, VI, 395.

²⁰ Reyşehri, *Mizânu'l-Hikme*, VI, 410 vd.

demektir. Yani övme mükâfatlandırmaya, kınanma cezalandırmaya eşittir. Şu halde akılı hüsün ve kubhunu idrak ettiği fiilin faili yine aklın delaleti ve rehberliği ile anlaşıldığına göre Allah tarafından mükâfat ve ceza görecektir. Medh ve zemmin bundan başka mânası olamaz. "Allah ve Rasulü'ne itaat" gibi aklın hüsnünü idrak ettiği bir konuda Kitap ve Sünnette emirlerin gelmiş olması te'yit maksadına yöneliktir, yani bu emirler te'sis emri değil, te'yit yahut irşat emirleridir.²¹

Mu'tezilî kelimcilerin akıl kavramına yükledikleri anlamlara değinmemizin sebebi, görüşlerini esas aldığımız ilk şîî usulcülerin, fakihden daha çok kelamcı olmaları ve Mu'tezilî kelamından esinlenmiş olduklarını gösterebilmektir. Çünkü fıkıh usulü sahasında sünni ulemadan geri kalan şîî ulemanın h. V. asırdan itibaren fıkıh usûlünü geliştirme çabası içine girdiklerini söyleyebiliriz. Şeyh Müfid bir kelamcı olsa da fıkıh usulüne duyulan ihtiyaç sonucu *Tezkire bi Usûl-i Fıkh* adlı risalesi ile şîî fıkıh usûlünün temelini atmıştır. Talebesi Şerif Murtazâ da fıkıh usûlünü kelim yoğunluklu olarak çalışmıştır. Şîî fıkıh usûlü ancak Tûsî döneminde yaygınlaşmıştır.

H. V/XI. asrın başlarına kadar akla hayat hakkı vermeyen, istinbat ve tahlil metotlarını reddeden Ahbârîler aklın şer'i hükümleri anlamadaki yetersizliğinden bahsederek ondan istifade etmenin hiç bir şekilde mümkün olmadığına işaret etmişlerdir. Din işlerinde akla itibar

²¹ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru't-Taâruf li'l-Mahbûât, 1983, c. I, s. 188, 200, 217 vd; c. I, s. 109-116; Muhsin el-Emin el-Âmilî, *A'yânu's-Şîa*, nşr: Emin Hasan, 1983, c. I, s. 113; Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el-Murtazâ, *Resâilu's-Şerif Murtazâ*, nşr. Es-Seyyid Mehdi Recai, Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, h. 1405, c. I, s. 210; c. II, s. 91.

eden kimsenin doğrudan ziyade hataya daha yakın olduğunu iddia etmişlerdir.²²

Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmalar daha çok akıl delili etrafında cereyan etmektedir. Usûlî ekol ahbârîlere karşı bir reaksiyon olarak ortaya çıktı. Ahbârîler Kitap ve Sünnet'ten başka delil kabul etmezlerken Usûlîler Kitap ve Sünnet'ten başka bir de İcma ve Aklı şer'i delil olarak kabul etmektedirler. Bununla birlikte Usûlîlerin başından itibaren akli, çok açık bir şekilde diğer üç delilin yanında, mustakil bir delil olarak kabul etmedikleri hususunun da burada belirtilmesi gerekmektedir. Şîî âlimler h. VI. asrın sonlarına gelinceye kadar akli şer'i hükümlerin istinbatında müstakil bir delil olarak kabul etmediler. Şöyle ki, akli müstakil delil olarak, ilk defa diğer üç delilin yanında açık bir şekilde zikreden İbn İdrîs Hillî (v.598/1201-2)'dir.²³ Ona kadar Usûlî düşüncenin prensiplerini derli toplu bir şekilde ortaya koyan Şeyh Müfid'dir. Çünkü Müfid'in hocaları İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd, içtihad kapısını aralayarak akli istidlal metodunu ilk ortaya koyan ulemeden olsalar da, düşünceleri Ahbârîler tarafından kötü karşılanarak tepki gördü. Onların görüşleri sistemli bir şekilde ortaya konulmadığı için hâkim muhafazakâr çevreler tarafından dışlandı.²⁴ Müfid ise, sistemli bir şekilde akla ilk işaret eden kişidir. O, şer'i delillerin Kitap, Sünnet ve İcma olmak üzere üç asıldan ibaret olduğunu ve aklın ise ancak bu asıllara ulaştıran üç yoldan birisi olduğunu zikretmiştir. Diğer ikisi ise

²² Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbârîyyîn*, Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1412/1992, s. 215.

²³ Uyar, *Ahbârîlik*, s. 120.

²⁴ Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi İnde's-Şiati'l-İmâmiyye*, Beyrut, 1977, s.194.

lisan ve ahbârdır.²⁵ Görüldüğü gibi Müfid akılı, diğer üç delilin yanında dördüncü bir delil olarak zikretmeyip, söz konusu üç asıldan şer'i hükümlerin çıkarılmasında sadece bir vasıta olarak kabul etmiştir. Murtazâ Allah'ı bilmede akletmenin gerekli olduğu hususunda Müfid'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, akletmenin tek ve vazgeçilmez yol olduğu düşüncesiyle ondan ayrılır.²⁶ Murtazâ dinin temel esaslarının sadece akılla kurulabileceğine dair tezi kabul etmek suretiyle akılı müstakil ve bağımsız bir delil haline getirmiştir. O, Müfid'den farklı olarak vahiy tarafından desteklenmeksizin, sadece akıl kanalıyla Allah'ı ispatlamanın mümkün olduğunu savunmaktadır.²⁷ Murtazâ inanç yahut kelimâ konularda, yani dinin temel esaslarının sadece akıl tarafından kurulabileceğine dair Mu'tezilî tezini tamamen kabul etmek suretiyle, akılı müstakil ve bağımsız bir delil haline getirirse de, şer'i hüküm istinbatına gelince akla ancak değerlendirme aleti gibi bakmaktadır. Şöyle ki, o, hadislerin sıhhat derecesini tayin etmede akılı kullanmış ve hadisi akılla karşılaştırdıktan sonra akla aykırı bir durum yoksa Kur'ân gibi güvenilir bir delille değerlendirmek gerektiğini ileri sürmüştür.²⁸ Talebesi Tûsî de, akla "bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'i delilin delil olduğunu idrak eden" bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.²⁹ Görüldüğü gibi Şeyh Müfid'den sonra Şii usûlcüler akılı şer'i delil olarak

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh*, Beyrut: Daru'l-Müfid, 1414/1993, s. 28; Muhammed b. Ali Keracikî, *Kenzu'l-Fevâid*, nşr: Allâme eş-Şeyh Abdullah, Kum: Daru'z-Zehâir, c.II, s. 15.

²⁶ Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid (d. 413/1022)*, Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978, s. 373-374.

²⁷ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 377.

²⁸ Murtazâ, *Resâil*, c. I, s. 211., Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el-Murtazâ, *Zeria' İlâ Usûli'ş-Şerîa*, nşr: Ebu'l-Kâsım Gircî, Tehran, 1363 s. 498-500.

²⁹ Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *el-'Udde Fi Usûli'l-Fıkh*, nşr. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum: Matbaatu's-Sitâra, 1417, c. I, s. 101.

zikretmişler, fakat müstakil delil olarak akıldan neyi kastettikleri açık olarak bilinmemektedir. İlk dönem Usûlî düşüncede aklın şer'i hükümleri belirleme ve ortaya koymadaki yeri pek o kadar net değildir ve bu konuda ilk adımı atan İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202)'dir. O, aklı dördüncü delil olarak zikretmiş; fakat bundan neyi kastettiğini açıklamamıştır.³⁰ Bu konu Muhakkık Hillî (ö. 676/1277) ve Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384) gibi âlimler tarafından geliştirilmiş ve ancak h. VII/XIII. asrın birinci yarısında yaşayan Seyyid Muhsin el-Kâzîmî ve öğrencisi Muhammed Takî el-İsfahânî gibi usulcüler tarafından asıl çerçevesine oturtulmuştur.³¹ Buna göre bir tarif yapılması gerekirse, Şer'i hüküm hakkında kesin bilgiye ulaştıran aklî kaziyedir. Tarifi daha açık anlayabilmek için aklî delilin kısımlarını görmek gerekecektir. Şeri hükmün sabit olduğu aklî delil iki kısma ayrılmaktadır: müstakil aklî delil ve müstakil olmayan aklî delil.³²

Buradaki akıl, mantıkî kıyastan başka bir şey değildir. Bir mantık kıyasında iki öncül (mukaddime) ve bir netice bulunur. Eğer mukaddimenin ikisi de şer'i bilgi yahut hüküm olup hiçbiri akla dayanmıyorsa, bu delile şer'î denir. Akli delilde ise mukaddimelerin her ikisi veya birisi şeriatın beyanına dayanmaksızın aklî olması gerekir. İşte mukaddimelerinin her ikisi aklî olursa, buna müstakil aklî delil denir.³³ Örneğin: Adaletin icrası akla göre güzeldir, gereklidir. {Küçük öncül). Aklen icrası güzel olan her şeyin şer'an da icrası güzeldir. (Büyük öncül). Adaletin icrası şer'an güzeldir, gereklidir. (Netice).

³⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c.I, s. 110.

³¹ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, c.I, s. 113.

³² el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s.187.

³³ el-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s.187; Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, il, 115; Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî eş-Şeyh el-Müfid, *el-'Aklî fi Usûli'd-Dîn*, Beyrut: ed-Daru'l-Alemiyye, 1992, s.76.

Bu mantikî kıyas usul ilminin değil, kelim ilminin konusu olması sebebiyle konumuzun dışında kalmaktadır.

Mukaddimelerden biri aklî, diğeri şer'î olursa buna müstakil olmayan aklî delil denir. Örnek: Şu fiil farzdır. (Küçük öncül). Şer'an farz olan bir fiilin mukaddimesinin (olmazsa olmaz şartının) da şer'an farz olması aklen gereklidir. (Büyük öncül). Şu fiilin mukaddimesi şer'an farzdır.³⁴

Böylece, Usûlîlere göre nakil esas olması gerekirken akıl esastır. Usûlîler aklî delille istidlalde bulunup naklî delili daha sonra onu te'yit edici olarak getiriyorlar.³⁵ Akılla nakil çatıştığında Usûlîler nakli akla uygun düşecek şekilde tevîl etmeye çalışıyor ve böyle bir çelişkinin mümkün olmadığını ifade ediyorlar.³⁶ Ancak bu hiç de ilk üç delile başvurmaksızın akıl delilinden hüküm istihrac ettikleri anlamına gelmez. Bilakis, onlar diğeri üç delilde herhangi bir hükme rastlayamayınca, akıl deliline müracaat ederler. Zaten İbn İdrîs de bunu gayet açık bir şekilde ifade etmiştir.³⁷

Şîî toplumunda aklın delil gibi hüccet değeri kazanması ancak VI. asırdan sonra İbn İdrîs el-Hillî tarafından başlatılan hareket sonrası mümkün oldu. Çünkü ilk dönem usul uleması bunun için henüz zeminin uygun olmadığı görüşünde idiler.

İlk Dönem Caferî Usûl Alimlerinin Akıl Anlayışı

1. Şeyh Müfîd (ö. 413/1022)'e Göre Akıl

Aklî delillerden istifade etme metodunu Caferî fıkına ve kelamına ilk defa uygulayan İbn Ebû Akîl (ö. IV./X. Yüzyıl) ve çağdaşı

³⁴ Karaman, "Şîada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", s. 340-341.

³⁵ Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, *el-Hadâiku 'n-Nâdirâ di Ahkâmi 'l-Itrâti 'l-Tâhira*, nşr: Muhammed Tâkî el-İrevânî, Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985, c. I, s. 125.

³⁶ El-Garâvî, *Masâdiru'l-İstinbât*, s. 214-215.

³⁷ Uyar, *Ahbârîlik*, 282.

İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfi'dir. Bilindiği gibi onun dönemindeki şîî âlimlerin yegâne metodu ahbarı toplayıp onunla meselelere çözüm yolları bulmaktan ibaretti. Bu yüzden onlar “Kadimeyn” (iki eski) lakabıyla anılmışlardır. Şeyh Müfid ise onların talebesi olarak hocalarının açmış olduğu yolu takip ederek aklî metotları sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk şahıs oldu. Bağdat'ın entelektüel atmosferinin Müfid'de yansıdığını söylemek yerinde olur. Çünkü Müfid'in zamanında Bağdat medresesi şîî düşüncesinin en önemli merkezi haline gelmişti. Hatta Bağdat yalnız şîî düşüncesini değil, İslam düşüncesinin diğer unsurlarını da barındıran bir yerdi. Müfid, burada diğer gruplarla da temasa geçmiş ve kendi sistemini kurarken bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir.³⁸ Onun görüşlerini temsil eden Bağdat ekolü akıldan istifade etmek hususunda Basra ekolünden daha az radikal bir konumdadır.

Şîî düşüncesi içinde değerlendirecek olursak, Müfid, hem yaşamış olduğu toplumda yükselen Mu'tezili görüşün, hem de Şeyh Sadûk İbn Bâbeveyh (ö. 381/991) tarafından temsil edilen Kum gelenekçilerinin görüşleri olmak üzere iki yönlü bir mirasın varisi idi.³⁹ Zamanında kelama dayalı şîî düşüncesinin yegâne temsilcisi olan Müfid, muhaddislerin reisi ve Kummîlerin lideri durumundaki Şeyh Sadûk'tan dersler almıştır. O, aklî ve kalamî düşünceyi hakim kılabilmek için hocası Sadûk'u bile tenkit etmekten geri durmamıştır. Onun *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye* adlı eserine reddiye olarak *Tashihu'l-İ'tikâd* adlı eserini yazmıştır. *Mesâilü's-Sereviyye* adlı

³⁸ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 51.

³⁹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 51.

eserinde ise bu tenkitlerini daha da yoğunlaştırmıştır.⁴⁰ Müfid ile hocası Saduk arasında en büyük farklılık, Müfid'in gelenekçi düşüncenin bazı unsurlarını kabul etmesine rağmen, akla dayalı kelama daha fazla ağırlık vermiş olmasıdır. Herhangi bir meselede hem akıl ve hem de haberle çözümlenebilir durumda olduğunda, Sadûk'un hilafına o, akli tercih ederek, haberi destekleyici olarak nakletmiştir.⁴¹

Bütün bunlara rağmen, Müfid'in döneminde akıl delili müstakil bir delil olarak kullanılmamıştır. Bu sebeple Müfid kıyasa ilave olarak, re'y ve içtihad da karşı çıkmış⁴² ve akli, şer'i hüküm elde etmek için bir delil olarak değil, ancak nassı anlamada bir vasıta olarak görmüştür. Müfid'e göre asıl şer'i delil üçtür: Kitap, Sünnet ve İcma. Akıl ise, şer'i delillere ulaşabilmek için üç yoldan birincisidir. Diğer ikisi ise Lisan ve Ahbâr'dır.⁴³ O, akletme sayesinde lisanı bilen herkesin nassı anlayabileceği görüşünü ileri sürmektedir.⁴⁴ Aklın hem inancın temel prensiplerini ve hem de ahlakî vecibeleri anlamada, yalnız başına yeterli olduğu düşüncesine karşılık, o, Bağdat Mu'tezîlesini tercih ederek nazarın kullanılmasını savunmuş ve aklın ancak vahiyle birlikte dini bilgi ve gerçekleri anlayabileceğini ileri sürmüştür.⁴⁵

Müfid, akıl konusunda hocası Sadûk'la talebesi Murtazâ arasında orta yolu takip etmiştir. O, bilgiye ulaşmak için vahyin mutlaka gerekli olduğu konusunda Şeyh Sadûk ile aynı görüşü paylaşırken, diğer taraftan doğru sonuçlara ve ahlaki sorumluluklar

⁴⁰ Daha fazla bilgi için bkz. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 41, 367.

⁴¹ Müfid, *et-Tezkire*, s. 43.

⁴² Müfid, *et-Tezkire*, s. 28.

⁴³ Müfid, *et-Tezkire*, s. 29.

⁴⁴ Müfid, *et-Tezkire*, s. 29.

⁴⁵ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 7-8.

hakkındaki ilk prensiplere ulaşabilmek için akla da ihtiyaç olduğunu belirtmektedir. Müfid, öncüllerde ve sonuçlarda, aklın vahyin yardımına ihtiyacı olduğunu özellikle vurgulamıştır.⁴⁶

Müfid, akli idrak bakımından nazari ve amelî olmak -üzere ikiye ayırmıştır. Nazari akıl Şâri'in beyanına gerek kalmaksızın idrak ettiği bedihiyata dair hususları içermektedir. Nazari akıl şer'i hükümler arasında ilişkiyi anlamada gereklidir. Amelî akıl ise, mutlak olarak Şâri'in beyanına dayanmak zorunda kaldığı hususlardır.⁴⁷ Burada aklın, vahyin yardımı olmadan şeriatan müstakil olarak söz konusu şeyleri kavraması mümkün değildir. Şöyle ki akıl, husun ve kubuhu anlamada yeterli olabilir, fakat anlamış olması amelî akılla şer'i hüküm verebilir anlamına gelmez. Çünkü ceza ve sevap yalnız şeriat kanalıyla olabilir.⁴⁸ Dolayısıyla, Müfid, vahyin desteği olmadan aklın dini bilgi ve gerçekleri anlayamayacağını ileri sürmüş ve akli şer'i delil olarak değil, yalnız delile ulaşmak için bir vasita olarak görmüştür.

2. Şerif Murtazâ (ö. 436/1044)'ya Göre Akıl

Şerif Murtazâ'dan önceki ulemâ dikkate alındığında, Kuleynî ve Şeyh Sadûk tamamen nassa dayandığını, Şeyh Müfid'in ise akılla vahyi birleştirmiş olduğunu görmekteyiz. Murtazâ da Müfid kadar Ahbârîliğe karşı mücadele etmiş ve Ahbârîliğin zayıflamasında önemli bir rol oynamıştır. Ona göre Şia ve muhaliflerinin hadis kitapları, birtakım yanlışlar ve gerçek dışı hususlar içeren hadislerle doludur.

Şerif Murtazâ da Müfid gibi her bir hadisin ilk olarak akılla karşılaştırmanın zorunluluğunu ortaya koyar. O da, eğer akla aykırı bir durum olmazsa, ancak bundan sonra Kur'an gibi güvenilir bir delille

⁴⁶ Müfid, *el-'Akl*, s. 90-91.

⁴⁷ Müfid, *el-'Akl*, s. 73. el-Garâvi, *Masâdiru'l-Istinbât*, s. 187-188.

⁴⁸ Müfid, *el-'Akl*, s. 78-79.

değerlendirmek gerektiğini ileri sürer. Fakat Şerif Murtazâ'nın akla Müfid'den çok önem verdiği görülmektedir. Onun akla Müfid'den daha çok önem vermesi, mensup olduğu Basra Mutezili ekolünden kaynaklanmaktadır. Bu ekolün takip ettiği metot Bağdat ekolünden daha radikaldir. Bu yüzden Bağdat ekolünü tercih eden Müfid, kendinden önceki geleneksel imamî düşünceye daha yakın bir çizgi takip etmiştir. Murtazâ ise akla ve akli bahislere çok ağırlık vermiş ve tartışmalarında hadise nadiren başvurmuş ve başvurduğunda bile, ona yardımcı bir kaynak gözü ile bakmıştır.⁴⁹ Bu ekolün etkisinde kalan Murtazâ akı, araz olarak nitelendirmekte ve insanın düşünce ve davranışlarına yön veren bilgi kaynağı olarak görmektedir.⁵⁰ O, ilk eğitimini Müfid'den almasına rağmen, Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025) gibi İmamî olmayan Mu'tezile ulemâsından da dersler almıştır. Bundan dolayı o, akılcı Basra ekolünü tercih ederek akı tamamen bağımsız hale getirmiştir. O, Allah hakkında bilgiye ulaşmak için insanın ilk görevinin aklını kullanması olduğunu ileri sürmektedir. Buradan hareketle dini bilgiye ulaşmak vahiy tarafından desteklenmeden de mümkün olabileceğini söylemektedir.⁵¹

Murtazâ'ya göre dini sorumluluğun başlangıç noktası, Allah'ı bilmek için akı kullanmaktan ibarettir ve ahbârın, başlangıçta hiçbir fonksiyonu yoktur. Bu yüzden Allah'ın bilgisine ulaşmanın tek yolu akıldır. Müfid'in kesinlikle karşı çıkmasına rağmen o, Allah'ın isim ve sıfatlarını tamamen rasyonel zemine dayandırmanın caiz olduğunu savunur. Ona göre insan, Allah hakkındaki zorunlu bilgiye, onun

⁴⁹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 396.

⁵⁰ Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî el- Murtazâ, *eş-Şafi fi'l-İmâme*, Tahran: Müessesetu's-Sadık yayınları, h.1410, c. II, s. 8.

⁵¹ McDermott, *The Theology of al-Shaikh al Mufid*, s. 374-375.

haricindeki bütün şeylerin fani olduğu düşüncesinden ulaşır. Bu bilgiye taklitle ulaşan kişi Allah'ı bilmiş sayılmaz ve bunun üzerine de, vacip olan bilgiyi elde edemediğinden dolayı kâfir olarak kabul edilmesi mukadderdir.⁵² Kısacası, ona göre Allah'ı bilme yolu sadece akıl ile dir ve o akli, inancın oluşmasının başlangıç noktası olarak görür.

Mu'tezîle ekolünden etkilenen Murtazâ hüsün ve kubuh nazariyesini aklın çerçevesi dâhilinde inceleyerek onun savunucularından biri olmuştur.

Hüsün ve kubuh nazariyesi, aklın gücü ve sınırıyla ilgili olup Ahbârî ve Usûlîler arasında en tartışmalı konulardan biridir. İnsan fiillerinin hüsün ve kubuh açısından değerlendirilmesinde, bu ekollerin birbirinden tamamen farklı düşündükleri dikkat çeker. Ahbârîler, ilahi adaleti inkâr etmemekle birlikte, şeriatın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek hüsün ve kubhunu idrak edemeyeceğini iddia etmekte ve aklın varabileceği en son noktanın yalnız iyilik ve kötülük olayını tespit edebilmek olabileceğini ileri sürmektedirler.⁵³ Usûlî ekolün temelini atan Şeyh Müfid bu konuda ahbârîliğe yakın bir çizgide bulunsa da, Murtazâ, Mu'tezîlî ekolden etkilenerek tamamiyle Mu'tezîlenin iyilik ve kötülük nazariyesini savunmuştur. Şöyle ki, ona göre insan irade hürriyetini iyi yönde kullanabilmek için iyiyi kötüden ayırabilme yeteneği olarak akıl gücüne sahip olmalıdır.⁵⁴ Aklın idrak edip failini medh ve zemm ile hükmettiği bir şey aynısıyla şeriat için de geçerlidir.⁵⁵ Dolayısıyla, aklen vacip olan şer'an da vacip, aklen kabih

⁵² Murtazâ, *Resâil*, c. I, s. 127.

⁵³ el-Garâvî, *Masâdiru'l-Istînbât*, s. 189.

⁵⁴ Murtazâ, *Resail*, c. I, s. 369.

⁵⁵ Murtazâ, *Resail*, c. I, s. 382.

olan ise şer'an haramdır. Bu genellikle Usûlîler tarafından kabul edilen bir görüştür.⁵⁶

Şunu da zikretmemiz gerekir ki, Şerif Murtaẓâ akılı müstakil olarak çalışmadığından dolayı onun ismi akılı, delil olarak kabul edip şer'î delillerden dördüncüsü gibi kabul eden usulcülerle beraber geçmemektedir.

3. *Şeyh Tûsî (ö. 460/1067)'ye Göre Akıl*

Tûsî, İsnâaşeriyye geleneğinde dönüm noktası olan Usûlî ekolü kurup geliştiren üç âlimden biri kabul edilir. Dinî ilimlerin hemen her alanında eser telif etmiş, Usûlî ekolün gelişiminde etkili olmuş ve daha çok “Şeyhü't-tâife” unvanıyla ün kazanmıştır.⁵⁷

Kelamî ağırlıklı da olsa, ilk olarak Usûlî düşüncenin prensiplerini toplu bir şekilde ortaya koyan Şeyh Müfid olduğundan akla ilk işaret eden kişi de odur. Ondan sonra akılı bağımsız ve müstakil yapan Murtaẓâ'nın akılla ne kastettiği tam olarak bilinmemektedir. Daha sonra gelen Tûsî ise, bu konuda Müfid'in görüşünü ve Murtaẓâ'nın görüşüne tercih etmiştir. Şöyle ki, şer'î deliller ona göre Kitap, Sünnet ve İcma olmak üzere üçtür. O, akılı şer'î hükmün delilleri arasında zikretmemiş ve el-'Udde'nin usul konusunda o döneme kadar yazılmış olan en geniş ve kapsamlı kitap olmasına rağmen, onun için ayrı bir bahis bile ayırmamıştır. Onun ifadelerinden anlaşıldığı gibi kendi döneminin zihniyeti akılı ahkâma dair hususlarda müstakil bir delil olarak kabul etmeğe hazır değildir.⁵⁸ Tûsî akılı, yalnız iyiyi ve kötüyü ayırt edebilecek şekilde nitelendirmiştir. Örneğin inkârcılık, zulüm,

⁵⁶ el-Garâvî, *Masâdiru'l-Istinbât* s. 186.

⁵⁷ Abdullah Kahraman, “Tûsî, Ebû Ca'fer”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 41, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 435.

⁵⁸ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 110.

nankörlük, haksız yere adam öldürme gibi hususların kötülüğü zorunlu rasyonel bilgilerle sabittir. Akıl, katl ve zulmün kubuh (haram) olduğunu bilir. Fakat herhangi bir konuda şer'î hüküm vermek gerektiği zaman akıl şer'i delil olarak değerlendirilemez.⁵⁹

Şeyh Tûsî fıkıh usûlünün hazırlık dönemine bir nokta koyarak kemal ve olgunluk dönemini başlatmıştır. Onunla şîi fikhî ayrı bir özellik ve ilmi zihniyet kazanmıştır. İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd'in Şia tarafından ilk müçtehitler olarak kabul edilmelerine rağmen, usûl ilminin gerçek kurucusu Ebû Cafer et-Tûsî'dir. O, içtihat ismini kullanmamakla birlikte, ondan sistemli bir şekilde istifade eden ilk şîi âlimidir.⁶⁰ Tûsî'nin bulunduğu dönem, sadece rivayetlerin nakliyle yetinen bir anlayıştan daha üstün bir anlayış dönemine geçiş sürecidir. O, rivayet metnini nakilden ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak şîi fikhîni daha geniş bir platforma taşımıştır. Sünnî fikhînden büyük ölçüde faydalanmış ve şîi fikhîni genişletmek için şîi fikhînden çok önce gelişmiş olan sünnî fikhînden istifade etmiştir. Tûsî'nin içtihadı yumuşak yaklaşımı da bu yüzden olmalıdır. O, Kıyas ve İçtihat bahislerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini zikretmiş, fakat söz kendisine gelince, usûlünde şer'î delil olarak kıyas ve içtihadı yer olmadığını ve şer'î hükümlerin istinbatında onlardan istifade etmenin yasak olduğunu söylemektedir.⁶¹ Onun fikrinde, Hz. Peygamber kıyas ve içtihadı cevaz vermemiştir ve bu yüzden ne onun döneminde, ne de ondan sonra içtihat ve kıyasla amel etmek caiz değildir.⁶²

⁵⁹ Ebu Cafer Muhammed el-Hasan et-Tûsî, *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*, Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslam, ts, s. 83.

⁶⁰ el-Muzaffer, *Usûlü'l-Fıkh*, s. 112.

⁶¹ Tûsî, *el-'Udde*, c. 1, s. 8-9; c. II, s. 733.

⁶² Tûsî, *el-'Udde*, c. II, s. 733.

Gördüğümüz gibi Tûsî, Kıyas'a ayrıca bir bahis ayırıp onu incelese de mezhebinin kurallarına uymadığı için kabul etmemiş, akli kıyasa tercih etmiştir. Akla bazı iyi ve kötü şeyleri ve bu arada şer'î delilin delil olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.

Sünnî Fıkıh Usûlünde Aklın Yeri

Şîî kaynaklar şer'i delillerin dördüncüsü olarak akli, sünnî kaynaklar ise, kıyası zikretmişlerdir. Sünnî usulcüler genellikle kıyası bir delil olarak benimsemişler, buna karşı Gazzâlî ve Şevkânî gibi bazı istisnalar dışında akla şer'i deliller arasında yer vermemişlerdir.⁶³ Gazzâlî hükümlerin dayandığı kaynakları zikrederken Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra dördüncü delil olarak Kıyas'ı değil, Akli zikretmiştir.⁶⁴ Ona göre Kıyas şer'î bir delil değil, lafzın mâna ve mefhumundan hüküm çıkarma metodudur.⁶⁵ Onların her ikisinin akıldan maksatları asl-ı berâettir; yani hüküm getiren bir delil bulunmadıkça hükmün ve yükümlülüğün bulunmadığına aklın hükmetmesidir.⁶⁶ Şevkânî'ye göre, Akıl nassın dayanağı ve hem de aslî bir dayanaktır.⁶⁷ Şeriat gelmedikçe dini hükmün de bulunmayacağı aklen sabittir. Bir konuda şer'i hüküm yoksa şer'i hükmün ve yükümlülüğün de bulunmayacağı sonucu aklın bu genel hükmünün teşmilinden çıkarılmakta ve bu delile akıl da

⁶³ Hayreddin Karaman, "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. VI, (Ankara: TDV Yayınları, 1993), 7.

⁶⁴ Ebu Hâmid Muhammed el-Gazzâlî, *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arâbî, 1324, c. II, s. 316-317.

⁶⁵ استمرار الاحكام من الالفاظ و الاقتباس من معقول الالفاظ بطريق القياس için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 228.

⁶⁶ اما العقل فلا يدل علي الاحكام الشرعية بل يدل علي نفي الاحكام عند انقضاء السمع فبسمية العقل اصلا من الدلة için bk. Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. I, s. 100, 226 vd; Muhammed b. Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl ilâ Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*, Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts, s. 236 vd.

⁶⁷ Şevkânî, *İrşâdu'l-Fuhûl*, s. 222.

denilmektedir. Buna göre akıl dini hükme delil ve kaynak olmakta, dini hükmün bulunmadığını gösteren bir delil olarak değerlendirilmektedir.⁶⁸

Şii usulcüler ise, sünni usulcülerin kıyasını reddetmiş ve Akıl delil olarak zikretmişler. Şunu hatırlatmakta fayda vardır ki, şîi fıkıh usûlünün ortaya çıkışı h. V-VI. asırlardır. Bu yüzden de akıllı delil olarak zikredenler ondan neyin kastedildiğini tam olarak ortaya koymuş değillerdir. *Tezkire bi Usûli'l-Fıkh* isimli risalesinde Şeyh Müfid akıllı dördüncü şer'i delil olarak değil, Kitap, Sünnet ve imamlarının kavli bulunan delilleri anlama ve bunlardan hüküm çıkarma vasıtalarından birisi olarak zikretmiştir. Şerif Murtazâ akıllı bağımsız ve müstakil duruma getirse de, hiç bir açıklamada bulunmamış ve akla iyiyi kötüden ayırma yeteneği gibi bakmıştır. Tûsî ise, akıllı, husnu ve kubhu ve şer'i delilin delil olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı şeklinde tanımlamıştır. Akıllı dördüncü delil olarak ancak İbn İdris Hilli zikretmiştir, fakat o da kavramı açıklığa kavuşturmamıştır.

Bütün İslam bilginleri akıllı, insanın her türlü dini emir ve yasaklara uymakta mükellef tutulmasının temel şartı olarak görmüşler ve akıldan yoksun bulunanlara hiç bir sorumluluğun yüklenmeyeceği görüşünde birleşmişlerdir.⁶⁹ İslam ceza hukukunda akıl ve irade fonksiyonlarından mahrum olanların fiillerinden cezai yönden sorumlu tutulmaması dikkat çekmektedir. Kişinin fiillerinden cezai yönden

⁶⁸ Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, c. II, s. 279, Karaman, "Şiada Fıkıh Usulü ve Şer'i Deliller", s. 339.

⁶⁹ Muhammed b. Afifi el-Bacurî el-Hudari, *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire: Mektebetu'l-Ticâreti'l-Kübrâ, 1398/1969, s. 94-95.

sorumlu tutulması onun mükellef olmasına, yani temyiz kudretine ve hür iradeye sahip olması ön şartına bağlı olmuştur.⁷⁰

Kıyası kabul ve reddeden sünnî usûl âlimleri görüşlerine şer'î yorum getirdikleri gibi aklı yorum da getirmektedirler. Bu yüzden sünnî usûl eserlerinde akıl delil gibi değil, salt akıl şeklinde işlenmişler. Sünnî usulcüler istidlal ve nazarın gerekliliği ile kıyasın hücciyeti bahisleri içinde akla büyük yer vermişlerdir. Bâcî'ye göre akılla bilinen hiçbir şey şeriata muhalif olamaz.⁷¹ Bu yüzden kıyasın hücciyeti için getirilen aklî delillerin geçerli olması gerekir. Çünkü Serahsi'nin fikrinde, nasslar sınırlı olup sınırlı olmayan olayların hepsini içine almaz. Oysa her olayın bir hükmünün bulunması gerekir. Hakkında nass bulunmayan hükümlerin dayanağını teşkil eden hüccet ya istinbat veya istishab ile olur. Istishab cehle dayanır ve zaruret olmadıkça ona başvurulmaz.

Geriye istinbat kalıyor ki, bu da kıyas ile yapılır.⁷² Sünnî usûl âlimlerinin akla bakış açılarındaki çeşitlilik burada kendini göstermektedir. Bazı sünnî usûl âlimlerinin kıyası kabul ederken getirdikleri akli deliller, kıyası reddedenlerin getirdikleri aklî delillerden ne kadar farklıdır. Çünkü onların akıl kavramına yükledikleri mânalar çok farklıdır. Örneğin, İbn Hazm akli cevher değil de, aksine ruhun bir kuvveti ve fiilinden ibaret olan bir araz kabul ederek insanın doğru ve faydalı olanı bilip davranışlarına bu doğrultuda

⁷⁰ Şamil Dağcı, *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*, Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1996, s. 20; Subhi Mahmesânî, *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Keşşaf li'n-Neşr, 1952, s. 12.

⁷¹ Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef el-Bâcî, *İhkâmu'l-Fusûl fi Ahkâmi'l Usûl*, nşr: Abdullah Muhammed el-Cubûrî, Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1409/1989, s. 1766.

⁷² Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl es-Serahsi, *el-Muharrer fi Usûli'l-Fıkıh*, Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996, c. II, s. 200-201.

yön veren bir tabiat olarak benimser. Dolayısıyla, akılla kavranılan hususların kabulünün gerekliliğini vurgulamaktadır.⁷³

Ayrıca sünnî usûlü ile ilgili eserlerde delillerin naklî ve aklî ayırımı sırasında Kitap, Sünnet ve İcma naklî deliller, Kıyas ve İstihsan, el-Masalihu'l-Mürsele, İstishab gibi fer'î deliller de Kıyasa ilhak olunarak aklî deliller sayılmışlardır.

Neticede şunu söyleyebiliriz ki, akıl ezelden var olan bir melekedir. Şeriat hiçbir şekilde aklın yerini almamış, fakat akıl prensipleri onun yanında ve onun tamamlayıcısı olarak ayrıca bir hukuk kaynağı olmuştur. Şîî usûlcüler gibi sünnî usûlcülerin de akla yükledikleri anlamlar kendi aralarında bile çok farklıdır. Ancak her iki mezhep akli delil olarak kullanmıştır. Fakat şîî usûlcüler bunu olduğu gibi akli bağımsız olarak müstakil bir delil şeklinde, sünnî usûlcüler ise, akıl yürütme sonucu elde edilen kıyas şeklinde almışlardır.

SONUÇ

On ikinci imamın uzayan gaybeti çerçevesinde oluşan sorunlar ve bu sorunları bile akli gerekçelerle açıklanması ihtiyacı şîî fikhının temelini oluşturan Ahbârî düşüncenin zayıflamasına yol açmış, Büveyhi hanedanlığının da siyasi çıkarlarını besleyen Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasına neden olmuştur. Gaybet sürecinde imamın fonksiyonlarının fakihlerin üstlenmesi, ortaya çıkan problemlere fakihlerin çözüm getirmesi ve imamların değil, fakihlerin açıklamalarına itibar edilmesi usûlî düşünceye vus'at vermiştir. Şeyh Müfid'le başlayan bu akım h. V. asırda Şerif Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî ile şekillenmiştir. Söz konusu döneme kadar nassı anlamada

⁷³ Ebû Muhammed Ali İbn Hazm, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr: Ahmed Muhammed Şâkir, Kahire: Matbaatu'l-Âsime, 1970, c. V, 105 vd.

ahbârın yeterli olduğunu savunan ve fıkhıta aklı istidlal yöntemlerine hayat hakkı tanımayan ahabârî düşünce yerini Usûlî düşünceye bıraktı. Bu değişimde etkisi olan dönemin yükselen düşünce sistemi Mu'tezile'nin de etkisi inkâr edilemez. Şeyh Müfid Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün tesiri altında kalırken, Şeyh Tûsî'nin Basra ekolünden etkilendiğini söyleyebiliriz. Nitekim Müfid akli araç olarak görürken, Murtazâ akılcı Basra ekolünü tercih ederek akli tamamen bağımsız hale getirmiştir. O, Allah hakkında bilgiye ulaşmak için insanın ilk görevinin aklını kullanması olduğunu ileri sürmüş ve buradan hareketle dini bilgiye vahiy tarafından desteklenmeden de ulaşmanın mümkün olabileceğini ileri sürmüştür. Dolayısıyla, ona göre aklen vacip olan şer'an da vacip, aklen kabih olan ise şer'an haram olarak değerlendirilmiştir. Bu düşünce genellikle Usûlîler tarafından kabul edilen bir görüştür.

Şeyh Tûsî ise, şîi fıkıh usûlünde olgunluk dönemini başlatmıştır. Şia tarafından ilk müçtehitler olarak İbn Ebû Akîl ve İbn Cüneyd kabul edilse de, usûl ilminin gerçek kurucusu Ebû Cafer et-Tûsî'dir. O, içtihat ismini kullanmamakla birlikte, ondan sistemli bir şekilde istifade eden ilk şîi âlimidir. Tûsî şîi fikhını rivayet metnini nakletmekten ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak onu geniş bir platforma taşımıştır. Sünnî fikhından büyük ölçüde faydalanmış ve şîi fikhını genişletmek için sünnî fikhından istifade etmiştir. İçtihada yumuşak yaklaşımı ile bilinen Tûsî Kıyas ve İçtihat bahislerinde diğer mezhep mensuplarının görüşlerini zikretmiş, fakat söz kendisine gelince, usûlünde şer'î delil olarak kıyas ve içtihada yer olmadığını ve şer'î hükümlerin istinbatında onlardan istifade etmenin yasak olduğunu söylemektedir.

Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra akli bağımsız delil olarak gören Usûlîler VI. asra kadar çok açık bir şekilde akla diğer üç delilin yanında, şer'î hükümlerin istinbatında mustakil bir delil olarak yer vermediklerini de belirtmek gerek. Akli Kitap, Sünnet ve İcma'dan sonra müstakil delil olarak ilk defa açık bir şekilde zikreden İbn İdrîs Hillî (v.598/1201-2)'dir.

KAYNAKÇA

- Atay, Hüseyin. "Bilgi Teorisi", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XXIX, (1987): 1-39.
- Bolay, Süleyman Hayri. "Akıl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi 2*: 246-247. Ankara: TDV Yayınları, 1989.
- Dağcı, Şamil. *İslam Ceza Hukukunda Şahıslara Karşı Müessir Fiiller*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1996.
- el-Âmilî, Muhsin el-Emin. *A'yânu's-Şîa*, nşr: Emin Hasan. Beyrut 1983, I-XI.
- el-Bâcî, Ebu'l-Velid Süleyman b. Halef. *İhkâmu'l-Fusûl fî Ahkâmi'l-Usûl*, nşr: Abdullah Muhammed el-Cubûrî. Beyrut: Müessesetu'r-risâle, 1409/1989.
- el-Bahrânî, Yusuf b. Ahmed. *el-Hadâiku'n-Nâdirâ di Ahkâmi'l-Itrâti'l-Tâhira*, nşr: Muhammed Tâkî el-İrevânî. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1985.
- el-Câbirî, Ali Hüseyin. *el-Fikru's-Selefi İnde's-Şîati'l-İmâmiyye*. Beyrut, 1977.
- el-Garâvî, Muhammed Abdu'l-Hasan Muhsin. *Masâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Daru'l-Hâdî, 1412/1992.

- el-Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed. *el-Mustasfâ Min İlmi'l-Usûl*.
Beyrut: Dâru İhyai't-Turasi'l-Arâbî, 1324, I-II.
- el-Hudari, Muhammed b. Afifi el-Bacurî. *Usûlü'l-Fıkh*, Kahire:
Mektebetü'l-Ticâreti'l-Kübrâ, 1398/1969.
- el-Muzaffer, Muhammed Rıza. *Usûlu'l-Fıkh*, Beyrut: Dâru't-Teâruf
li'l-Mahbûât, 1983, I-II.
- el-Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-
Hârisî el-Ukberî. *el-'Akl fî Usuli'd-Din*. Beyrut: Daru'l-
Alemiyye, 1992.
- el-Müfid, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-
Hârisî el-Ukberî. *et-Tezkire bi Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Daru'l-
Müfid, 1414/199.
- er-Reyşehri, Muhammedi. *Mîzânu'l-Hikme*, Tahran: Mektebu'l-İ'lam
el-İslami, 1. Bsk, h.1404, I-X,
- es-Serahsi, Ebu Bekir Muhammed b. Ahmed b. Ebî Sehl. *el-Muharrer
fî Usûli'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1417/1996.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed. *Irşâdu'l-Fuhûl ilâ
Tahkiki'l-Hak min İlmi'l-Usûl*. Beyrut: Daru'l-Ma'rife, ts.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ali. *el-Mebsût fî Fıkhî'l-
İmâmiyye*. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazâviyye, 1387/1967, I-
VIII.
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed el-Hasan. *el-'Udde fî Usûli'l-Fıkh*,
nşr. Muhammed Rıza el-Ensâri el-Kummî. Kum: Matbaatu's-
Sitâra, 1417, I-II.
- et-Tûsî, Ebu Cafer Muhammed el-Hasan. *Resâilu's-Şeyh et-Tûsî*.
Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-Islam, ts.

- Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî Mezhepler*, Ankara: Selçuk Yayınları, 1995.
- Hasanova, Samire. "H. V-VI. Asırlarda Caferî Usûl Âlimlerine Göre Delil Anlayışı". Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1999.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali. *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, nşr: Ahmed Muhammed Şâkir, I-VIII. Kahire: Matbaatu'l-Âsime, 1970.
- Kahraman, Abdullah. "Tûsî, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 41: 435-437. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Karaman, Hayreddin. "Ca'feriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 6: 4-10. Ankara: TDV Yayınları, 1993.
- Karaman, Hayreddin. "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'î Deliller", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi, İstanbul, 1993.
- Kartaloğlu, Habip. "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. XVIII, sayı: 33, (2016): 75-90.
- Keracîkî, Muhammed b. Ali. *Kenzu'l-Fevâid*, nşr: Allâme eş-Şeyh Abdullah. Kum: Daru'z-Zehâir, I-II.
- Mahmesânî, Subhî. *Felsefetü't-Teşri' fi'l-İslâm*, Beyrut: Daru'l-Keşşaf li'n-Neşr, 1952.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al Mufid (d. 413/1022)*. Beyrut: Dâru'l-Maşrik, 1978.
- Şerif el-Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Müsevî. *eş-Şâfi fi'l-İlmâme*, Tahran: Müessesetu's-Sadık Yayınları, h.1410.

- Şerif el-Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebû'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Mûsevî. *Zeria' İlâ Usûli's-Şerîa*, nşr: Ebu'l-Kâsım Gurcî. Tahran, 1363.
- Şerif Murtazâ, Âlemu'l-Hudâ Ebu'l-Kasım Ali b. el-Hüseynî el-Mûsevî. *Resâilu's-Şerif Murtazâ*, nşr. Es-Seyyid Mehdi Recai I-III. Kum: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, h. 1405.
- Uyar, Mazlum. “Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, *Dini Araştırmalar*, c. 2, S. 5, (Haziran 1999): 299-315.
- Uyar, Mazlum. “İmâmiyye Şîası'nda Ahbârîlik”. Yayınlanmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1996.
- Yurdagül, Metin. “Ahbariyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 1: 490-491. Ankara: TDV Yayınları, 1988.

EXTENDED ABSTRACT

PROOF OF REASON IN HIJRI V. CENTURY İN METHODOLOGY OF CAFERÎ FİQH

Shiite fiqh and methodology (usûl) are classified as "before and after the hijri 5th century". Until the hijri 5th century, the school called Ahbârîlik represented the current Shiite fiqh. Acting based on absolute loyalty to the authority of the imams, Ahbârîyah argued that the verbal and written narrations transmitted from them were the only sources in the fields of creeds and fiqh. In fact, the existence of the innocent imam, one of the basic beliefs of Shiism until this century, did not leave the need to look for any evidence other than the Book and the interpretation of the innocent imams.

With the prolongation of the twelfth imam's absenteeism, which started in h.260 / 873, the information coming from imams began to fail to answer the demands of the society. Sheyh Müfid (d. 413/1022) put forward the idea that solutions should be produced and laid the basis of the Usûlî understanding. Usûlî thought students who started with Sheyh Müfid in the 5th century continued to rise with Sherif Murtaza (d. 436/1044), Sheyhuttaife et Tûsî (d. 460/1067), the most important representatives of the Shiite fiqh methodology. At that time, the emergence of countless valuable works on the Sunni Fiqh methodology, the training of scholars such as Cüveynî, who became famous in the Islamic world in the hijri 5th century, and his student Gazzâlî, were the most important factors in the change in the direction of Shiite Jurisprudence. The idea of Mu'tazîla, which rose in the period in question, manifests itself in the works of the three great representatives of the Usûlî school.

In the research, the works of Usuli school in the hijri 5th century such as Şeyh Müfid's Tezkire bi Usûli'l-Fıkh, Şerif Murtaza's Resâilu'ş-Şerif Murtaza, Şeyhu't-Tâife et-Tûsî's al-'Udde Fi Usûli Fıkh and Rasâilu 'Ş-Şeyh et-Tusi as well as the sources that have been the subject of their research and evaluated these scholars and works in the recent period are taken as basis.

To investigate whether the evidence of Reason is the fourth evidence such as the Comparison (Kıyas) evidence, which takes its place as the fourth evidence after the Book, Sunnah and Icmâ in Sunni fiqh method in order to answer the issues that the Book, Sunnah and Icmâ cannot judge, and to use the books of the first representatives of the Usûlî school as a source is the main purpose of our study. In our

paper, we tried to find out whether the evidence of Reason was among the primary sources in the first century when Usûlîlik emerged, and to determine the place given to the evidence of Reason.

Mufid in his work titled "Tezkire bi Usûli'l-Fiqh", he presented the first Shiite fiqh methodology book that systematically addressed the fiqh methodology. In his book, he regarded Reason as a means of deducing religious decrees from three main principles, namely the Book, Sunnah and Icma, Reason was definitely not regarded as the fourth evidence, and the author did not mention it as a separate evidence after the Book, Sunnah and Icma. Mufid argued that without the support of revelation, Reason could not understand religious knowledge and facts, and he saw Reason as a means of reaching evidence, not evidence itself.

Unlike Mufid, who is close to Ahbârîs in his understanding of the power and boundaries of Reason, Sherif Murtazâ Basra, who went to the next level in terms of Reason, shared the same view with Mufid that it is necessary to reason in knowing God by being under the influence of the Mu'tazîle school. However, he disagrees with him with the thought that reasoning is the only and indispensable way. He argued that it was possible to prove God only through Reason, without being supported by revelation. He regarded Reason only as an instrument of evaluation when it came to the judgment of Shari'a. That is to say, he used Reason to determine the degree of health of hadiths. Like Mufid, Murtazâ did not include Reason in his Resâil as a separate evidence.

Abu Cafer et-Tûsî, who came later, preferred the views of Mufid to Murtazâ regarding Reason. According to him, the Shiite fiqh and the mentality of the period were not ready to accept Reason as separate

evidence. Although his work al-'Udde was the most comprehensive and extensive book ever written on methodology, he did not even make a separate mention on Reason. In the introduction to the book, he referred Reason as a source of information that "perceives some good and bad things, and by the way, sharia evidence as proof." According to him, Reason had not yet been accepted as an independent essence in matters of judgment. Although he did not use the name *ijtihad* (judicial opinion), he is the first Shi'ite scholar to use it systematically. He benefited greatly from Sunni *fiqh* and made use of Sunni jurisprudence in order to expand his Shi'ite *fiqh*. This must be the reason of Tûsî's soft approach to *ijtihad*. In his book, he mentioned the Comparison and *Ijtihad*, where he referred to the views of other sect members. However, when it comes to him, he said that there was no place for comparison and *ijtihad* as religious proof as the Prophet did not allow it, and that it was forbidden to benefit from them in deducing religious decrees. As we can see, even though Tusi mentioned Comparison and examined it, he did not accept it because it did not comply with the rules of his sect, and preferred the Reason to Comparison.

We have seen that the Usûlîs, who regarded the Reason as independent evidence after the Book, Sunnah and *Icmâ*, did not give Reason a place as an independent evidence in deducing the religious decrees in addition to the other three evidences until the 6th century. It is Ibn İdrîs Hillî (d. 598 / 1201-2) who first mentioned Reason as a separate evidence after the Book, Sunnah and *Icmâ*.

GÜNAHLARA ALIŞMAK: İTİKADİ PROBLEMLERE ALIŞKANLIK VE GÜNAH İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA BAKABİLMEK

Araştırma Makalesi

İsmail Çevik*

Makale Geliş: 27.04.2021

Makale Kabul: 02.06.2021

Öz

İnsanın hayatı boyunca farkında olarak ya da olmayarak sahiplendiği tecrübeleri ve birikimleri bulunmaktadır. Bu kazanımlar genel olarak alışkanlık, itiyat, huy, meleke gibi isimler ile tanımlanmaktadır. Toplumun diğer fertleri tarafından beğenilen ve övülen davranışlar kabul görürken, tasvip edilmeyen davranışlar kötü olarak nitelendirilmektedir. Alışkanlıklarımız günlük hayatın vazgeçilmez unsurlarındandır. Bilinçli olmaktan çok, düşünüp planlamadan ortaya çıktıkları için, hayatı kolaylaştırarak pratik ve akıcı hale getirmektedir. Ahlaki davranış ve erdemleri alışkanlık haline getirmek her ne kadar olumlu olsa da, dinî düşünce ve ibadet hayatı bağlamında düşünüldüğünde, zamanla, bilinç/şuur kaybolmakta, düşünülmeden yapılan hareketler haline gelebilmektedir. Farkındalık ve bilinç devre dışı kaldığında dinî düşünce ve yaşam biçimi yozlaşma belirtileri göstermektedir. Alışkanlık ile şekillenen yaşam biçimi, günlük hayatın akışı içerisinde küçük günah olarak görülen bazı davranışların, pratikte dinî açıdan bir sakıncası yokmuş gibi algılanmasına sebep olmaktadır. Kişiler Kuran ve sünnet ışığında hayatını şekillendirmek yerine, yaşadığı gibi inanmaya başlayan, kendilerine özgü bir din algısı

* Dr., Öğretmen, Milli Eğitim Bakanlığı, ceviki@msn.com, ORCID: 0000-0003-3655-8092.

Atıf için; İsmail Çevik, “Günahlara Alışmak: İtikadi Problemlere Alışkanlık ve Günah İlişkisi Bağlamında Bakabilmek”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 173-206, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.05>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

geliştirmektedir. Ayet ve hadisler, zayıf fetvaların kaynak kabul edildiği tevیل ve zorlayıcı yorumlar ile gerçek anlamının ötesinde anlaşılmaktadır. Bu durum, Müslüman toplumu, itikadi açıdan vahim sonuçlar doğurabilecek noktalara götürmektedir. Bu çalışmamızda söz konusu hususlara dair alışkanlık özelinde değerlendirme ve tespitler ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Alışkanlık, İtikat, Bilinç, Farkındalık, Yozlaşma.

Getting Used To Sins: Looking At the Conditions of Customer Problems in the Context of Habit and Sin

Abstract

There are experiences and accumulations that people have, consciously or unconsciously, throughout their life. These achievements are generally defined by names such as habit, moderation, temperament, and angel. While behaviors that are liked and praised by other members of the society are accepted, behaviors that are not approved are considered bad. Our habits are indispensable elements of daily life. Since they emerge without thinking and planning rather than being conscious, it makes life easier, practical and fluid. Although it is positive to make moral behavior and virtues a habit, when considered in the context of religious thought and worship life, over time, consciousness / consciousness disappears and can become actions taken without thought. When awareness and consciousness are disabled, religious thought and lifestyle show signs of degeneration. The way of life shaped by habit causes some behaviors that are seen as minor sins in the flow of daily life to be perceived as if there is no religious drawback in practice. Instead of shaping their lives in the light of the Qur'an and circumcision, people develop a unique perception of religion that begins to believe as they live. Verses and hadiths are understood beyond their real meaning with interpretations and compelling interpretations, where weak fatwas are accepted as sources. This situation leads the Muslim community to points that can produce dire consequences in terms of belief. In this study, habits-specific evaluations and determinations will be presented regarding these issues.

Keywords: Habit, Obedience, Consciousness, Awareness, Corruption.

GİRİŞ

İnsan alışkanlıkları ile yaşamını sürdüren bir varlıktır. Öyle ki hayat boyu edinmiş olduğu tat ve giyim zevki, ilgileri, yeteneği alışkanlıklarına bağlı olarak şekillenmiştir. Bu durum bireysel bir özellik olarak ortaya çıktığı kadar yaşadığı topluma, medeniyete ve döneme özgü tezahür edebilmektedir. Nitekim bireyin tercih ettiği ve alışkanlık haline getirdiği davranışlar genellikle hoşuna giden ve tatmin edici sonuçlar doğuran davranışlardır. Her bir alışkanlık, duruma göre bireyde fiziksel, ruhsal, dinsel ya da toplumsal haz şeklinde ortaya çıkmaktadır. Bu nedenle hayatın tüm faaliyetlerinde alışkanlık kavramından bahsetmek mümkündür. Alışkanlıklar insanın karakterini, duygularını, davranışlarını ve düşüncelerini şekillendirmektedir. İnsanın karakterini şekillendiren alışkanlıklar, iyi ve kötü nitelemesine bağlı olarak, bireysel kişiliğin oluşmasında, insanın iyi ya da kötü biri olarak kimlik kazanmasında ve toplumda yer edinebilmesinde bir meşruiyet unsuru olarak görülmektedir.

İnsanların karakterleri ve kişiliklerinin önemli kısmı alışkanlıklardan oluşmaktadır. Genellikle kişiler, mutlu hissettikleri ve haz aldıkları davranışları ve duyguları alışkanlık haline getirmektedir. Yapılan tespitlere göre alışkanlık haline gelen tutumlar, çoğunlukla hem doyum sağlayan hem de ihtiyaçları karşılayabilen davranışlardan oluşmaktadır.¹ Bu nedenle bazı davranışları alışkanlık haline getirmeden önce iyi düşünülmelidir. Çünkü insana haz veren alışkanlığı bırakmak kazanmaktan daha zor olabilir. Bilinçli veya bilinçsiz dışa vurulan davranışlar zamanla alışkanlık haline dönüşmektedir. İşe

¹ Feriha Balkış Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılap Yay, 1972), 108.

yarayan ve hayatı kolaylaştıran hazır kalıplar oldukları için de değişime kapalı bir yapısı bulunmaktadır.

Alışkanlık kavramı insan hayatını tüm yönleriyle kuşatan bir gerçekliktir. Sosyal, kültürel, toplumsal ve ahlaki yönden bakıldığında yararlı, zararlı ve nötr olarak nitelendirilebilecek alışkanlıklar bulunmaktadır. İnsanın, sosyal bir varlık olmanın yanında akıllı, ahlaklı, inanan ve irade sahibi olması birtakım sorumlulukları da beraberinde getirmektedir. İşte bu sorumlulukların bir kısmı veya büyük çoğunluğu alışkanlık olarak yaşanmaktadır.² Bireylerin toplumsal alışkanlıklarının ötesinde ibadet, ahlak ve inanç dünyasını şekillendiren alışkanlıkları da vardır. Öğrenmenin ve yaşama tutunmanın pratik yönü olan alışkanlığın pozitif sonuçlarının yanında, özellikle dinî düşünce bağlamında ele alındığında, zaman zaman olumsuz sonuçları da ortaya çıkabilmektedir.

Toplumda rol model olarak görülen insanların sahip olduğu alışkanlıklar, popüler kültürün sağladığı medya ve reklamcılıkla insanlara sunulmakta ve böylelikle doğrudan bir etkilenme durumu ortaya çıkmaktadır.³ Doğrudan ve dolaylı olarak epistemik bir alışkanlık sürecini yaşayan çoğu insan, nihayetinde yeni alışkanlığıyla toplumda kendine yer bulmakta ve bunu ontik bir süreçmişçesine kabullenmektedir. Alışkanlıkların oluşmasında, örneklik teşkil eden insanların tutumları, yaşayış tarzları cezbeden örnekler olarak gösterilmektedir. Bu durum, kişilerin itikadî görüşlerini ve dinî yaşam biçimlerini de olumsuz etkilemektedir. Zira zaman içerisinde insanlar,

² Ahmet Erhan Şekerci, *Gazzali ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, (İstanbul: Fotografika Yay, 2012), 9.

³ Lauren R. Bamberger, *Okuma Alışkanlığını Geliştirme*, çev. Bengü Çapar, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yay, 1990), 306.

alışkanlıkları ile şekillenen hayat şeklini fazlasıyla benimsedikleri için bu şekilde inanmaya başlamaktadır. Yozlaşan din algısı, yaşadığı gibi inanan, materyalist ve seküler bir neslin doğuşuna zemin hazırlamaktadır.

Kişilerin ve toplumun inanç ve idealleri ile alışkanlık hâline getirdiği davranışları arasında bir zıtlık durumu ortaya çıktığında, alışkanlık tarafından yapılandırılan karakter, inanç ve idealleri tahrip edebilir. Kişilerin bilinçaltında ya da öz benliğinde bu şekil bir dejenerasyon yaşanmış olsa da sosyal, tarihsel ve toplumsal baskılar sebebiyle kişi veya toplum, bu tahribatı dışa vurmayaabilir. Günlük hayata ve alışkanlıklara yenik düşen inanç ve idealler, kişi ve toplum tarafından bir anda terkedilememektedir. Fertler, gönülden inanmak yerine, inanıyormuş gibi yapmak, inanıyor rolü oynamak zorunda kalabilmektedir.⁴ Bu bağlamda günümüzde ortaya çıkmış olan dindar ve seküler yaşam biçiminin var olma sebebi, inanç ve ideallerin değişmeye başlaması değil, günlük pratiklerin ve yaşam biçiminin değişmesiyle kazanılan yeni alışkanlıkların arkasında aranmalıdır. Mesela, günlük hayatta artık vazgeçilmez gibi görünen teknolojik süreçler, tekrarlar ile alışkanlık hâlini alarak inanç ile mücadele etmeye başlamıştır. Neticede inanıyormuş gibi davranmaya başlayan yeni bir nesil ortaya çıkmaktadır.

1. Alışkanlığın Tanımı

İnsanın, hayatı boyunca bilinçli ya da bilinçsiz olarak sahiplendiği, tecrübe ve birikim haline getirdiği kazanımları vardır. Toplum tarafından kabul gören ve övülen davranışlar genellikle iyi

⁴ Muhammed Çelik, "Alışkanlıkların Kişi ve Toplum Ahlakını İnşa Etmedeki Etkin Rolü", *Yetkin Düşünce Dergisi* 4, (2018): 62.

olarak nitelendirilirken, aynı şekilde tasvip edilmeyen davranışlar kötü olarak tanımlanmaktadır. Bu iyi ya da kötü olarak kabul edilen davranışları oluşturan temel kavram alışkanlık, itiyat, huy, meleke terimleri ile ifade edilmektedir.⁵ Alışkanlık insan hayatında varlığını yaşam boyu devam ettiren, etkin ve belirleyici bir rol üstlenen, kişilerin tutum ve davranışlarına yön vererek karakterin ve kişiliğin oluşumunda aktif olan davranışlar bütünüdür.

“Alışkanlık tekrar yoluyla kazanılan, çok az bir düşünceyle ya da üzerinde hiç düşünmeden gerçekleştirilen, pek bir dirençle karşılaşmadan ortaya konulan davranış ve eğilimlerdir. Belli eylemlerin tekrarlanmak suretiyle bilinçdışı ve mekanik bir hale gelmesinin sonucu olan, sonradan kazanılmış davranış biçimleridir.”⁶ Sözlükte alışkanlık “Bir şeye alışmış olma durumu, alışkınlık, alışkı, itiyat, huy, meleke, ünsiyet, yordam.”⁷ anlamına gelmektedir. Yine başka bir tanımlamada alışkanlık için “Alıştırma ve yineleme sonucu edinilip düzenli ve sürekli olarak gerçekleştirilen davranış.”⁸ denilmektedir. Kant, alışkanlığı insanların şu ana kadar davranmış oldukları tavrı sürdürmeleri için içten bir zorlama esası olarak anlar. Yine Kant, alışkanlığı aklî etkinlikten yoksun bir şekilde mekanik ve belirlenmiş bir tarzda görür. O’na göre alışkanlık, şu ana kadar davrandığımızı

⁵ Komisyon, *Büyük Larousse I*, (İstanbul: Milliyet Yay, 1986), 376.

⁶ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, (İstanbul: Paradigma Yay, Ekim 2002), 44.

⁷ Türk Dil Kurumu Sözlüğü, son güncelleme 22 Ekim, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>. Özellikle itiyat, ünsiyet ve adet gibi kavramlar Arapça kökenlidir. Dilimizde de yaygın bir şekilde kullanılmaktadır. Bkz. Serdar Mutçalı, *Türkçe-Arapça Sözlük*, (İstanbul: Dağarcık Yay, 2004), 47; Kavram, İngilizce’de Türkçe ve Arapça’da ortak kullanılan alışkanlık ve itiyat anlamında, accustomedness, customary, habitual, usual kelimeleriyle ifade edilmiştir. Bkz. Hamit Atalay, *İngilizce-Türkçe Sözlük*, (Ankara: Türk Dil Kurumu Yay, 1999), 25.

⁸ Rasim Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, (Ankara: Anı Yay, 2012), 53.

devam ettirecek olan içsel bir gerekliliktir.⁹ Alışkanlık kazanırken kişiler belli davranışları aynı şekilde yapmayı sürdürmektedirler. Bu tekrarlar sonucunda ortaya konulan bir iş ya da bir hareket, büyük bir çaba ve yetenek göstermeden yapılabilir hale gelmektedir.

İnsanî faaliyetler ile içli dışlı olan alışkanlığın farklı disiplinlerde meseleyi algılama yöntemlerine göre değişiklik gösteren tanımlamaları bulunmaktadır. Eğitim bilimciler göre alışkanlık, bir edim¹⁰ ya da etki sebebiyle canlılar tarafından gösterilen klasik tavır ve hareketlerdir. Ayrıca sıklıkla tekrar edilen şeyler neticesinde oluşan huy ve alışkı olarak da ifade edilmektedir. Felsefeciler ise alışkanlık hakkında iç ve dış etkiler sonucu daima aynı şekilde davranma şekli demektedir. İnsanbilimciler göre ise eskiden beri görülmekte olan bir şeyi, atalardan öğrenildiği biçimde devam ettirme tutumudur. İşletmeciler, aynı markanın sıklıkla satın alınmasıyla oluşan tüketici davranışlarına alışkanlık ismini vermektedir. Ruhbilimciler göre ise öğrenilerek edinilmiş yalın davranışların, düzenli ve sürekli olarak kendini ortaya çıkarması durumudur.¹¹

Sonuçta bir alışkanlık tanımı yapılırken zihin ile bellek arasındaki ilişki göz ardı edilmemelidir. Zira alışkanlık, iyi derecede ezberlenmiş fikirler ve duyulardan oluşmaktadır. Günlük dilde rutin olarak yapılan sıradan işler için kullanılmakta olan bu terim, psikolojide belli şekillerde düşünmek, zihinden plan ve hesap yapmak gibi düşünceye dayalı beceriler için de kullanılmaktadır.¹²

⁹ Muhammet Enes Kala, "İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine", *Eskiye Sosyal Bilimler Dergisi* 29 (2014): 4.

¹⁰ Dile bağlı olmayan, işe yönelik yetenek; doğuştan gelmeyip sonradan öğrenilen şey. Bkz. Bakırcıoğlu, *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*, 448.

¹¹ <http://www.tubaterim.gov.tr>, son güncelleme 25 Mart 2019.

¹² Baymur, *Genel Psikoloji*, 108.

2. Alışkanlığın Günlük Hayattaki Yeri ve Önemi

İnsanların günlük hayatlarında görülen davranışlar zaman içerisinde alışkanlık haline dönüşebilir. Kişinin günlük hayatında gerek farkına vardığı gerekse farkına varmadan edindiği ve devam ettirdiği alışkanlıkları bulunmaktadır. Bunlar hayatı kolaylaştırarak, birden çok faaliyeti aynı anda yapabilme becerisini sunmaktadır. İnsanın hem kendi içinde barındırdığı hem de dışa yansıttığı karakteri ve kişiliği ile bütünleşen alışkanlıklar bireye özgü niteliklerdir.

İnsan, hayatı boyunca karşılaştığı ve karar vermek zorunda kaldığı durumlarda özgür iradesi ile bir tercihte bulunur. Yapılan seçimler zaman içerisinde alışkanlığa dönüşerek otomatik olarak düşünmeden verilen kararlar şeklinde hayatı şekillendirir. Âdeta kişiliğin bir parçası hâline gelir. İnsan ilişki kurduğu ve ihtiyaç duyduğu her şeye alışabilir. Somut ya da soyut, canlı ya da cansız her şeye alışkanlık kazanmak mümkündür. İnsanın alışkanlık nesnesi; başka bir insan, herhangi bir varlık, herhangi bir yer, bir olay veya bir olgu olabileceği gibi bir tarz ve eylem şekli de olabilir. İnsanın söz konusu alışkanlık nesnelere ile kendisi arasındaki ilişkiyi kendince algılaması, duyumsaması ve değer biçmesine göre alışkanlık insan hayatında belli bir önem kazanır. İnsan psikolojik ve sosyal yönlerini alışkanlıklar ile elde ettiği kazanımlar üzerine eklentilerle sürdürür.¹³

Başarının temel anahtarlarından biri, alışkanlık sonucu elde edilen istikrarlı ve azimli çalışma olarak kabul edilir. Her türlü başarının altında alışkanlık ile elde edilen devamlılık sırrı yatmaktadır. Bu sebeple ebeveyn ve eğitimciler, çocuklara okuma alışkanlığı

¹³ Ömer Demir, “Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci”, *Ekev Akademi Dergisi* 60 (2014): 77.

kazandırabilmek için yoğun çaba harcamaktadır. Okuma becerisi ve okuma alışkanlığı olarak da ifade edilen okuma tutumu, yeni öğrenmelere temel oluşturarak öğrencilerin öğretim hayatının etkinleştirilmesinde önemli rol oynamaktadır.¹⁴

Günlük hayatta insanlar yapılması çok zor gibi görünen başarılarla alışkanlık sayesinde ulaşır. Düzenli ve sürekli olarak tekrar edilen davranışlar sonucu alışkanlık edinilir. Mesela düzenli antrenman yapan sporcular bu gayretleri sayesinde ilerleme kaydetmektedir. Usta bir piyanist, acemi bir piyaniste göre daha hızlı ve daha az gayret göstererek piyano çalabilmektedir. Bedenen yapılan işlerde insan, alışkanlık sayesinde daha çabuk ve becerikli hâle gelebilir. Ayrıca ruhsal ve manevi bakımdan kendini de geliştirebilir. Kişilerin sahip olduğu birçok kabiliyetin ve becerinin temelinde alışkanlığın güçlü etkisi görülebilir.

Bireyler yapısal olarak tüm davranışlarını alışkanlık haline çevirme eğilimine sahiptir. Hayatımızdaki rutinleri alışkanlığa dönüştürerek beynimiz, az çaba çok üretim esasına göre daha az enerji harcamaktadır. Lakin alışkanlık sebebiyle gelinen bu durum, tıpkı bilgisayarlarda olduğu gibi, tasarruf modunda çalışan yani tam kapasite ile çalışmayan bir makinaya benzetilebilir. Hayati bir durumda bilinçli bir tepki verilemediğinde sonuçları ağır olabilir.¹⁵

Alışkanlık insan yaşamına mekanik bir düzen sağlar. Bu sayede insan, rutin işleri sistemli bir şekilde yerine getirerek aynı anda birden fazla işi çok çaba harcamadan ve akıl yormadan yapabilme kolaylığına

¹⁴ Ahmet Koç, "Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi* 15 (2020): 280.

¹⁵ Charles Duhigg, *Alışkanlıkların Gücü*, (İstanbul: Boyner Yay, 2012), 19.

ulaşır. Böylece insan, araç kullanırken, yapacağı diğer işler hakkında düşünüp plan yapabilir ya da telefonla konuşurken çiçek sulayabilir. Kısaca alışkanlık günlük hayatta bazı öğrenilmiş davranışları otomatik hale dönüştürüp bilişsel düzeydeki beceri ve davranışlara yer açarak aklî hareketlerin ortaya çıkmasına yardımcı olur.

İnsanlar tarafından geçmişte yapılan davranışlar öğrenilmiş huylar olarak alışkanlığa dönüşebilmektedir. Birden fazla davranış silsilesinin benzer ortamda ve aynı sıra ile tekrarı sonucunda alışkanlık ortaya çıkmaktadır. Aynı koşullarda gösterilen aynı tepkiler sürekli olarak gösterildiğinde farklı unsurlar arasında etkileşim meydana gelmektedir. Bu etkileşim durumu oluştuğunda artık ortam algısı tepki vermeyi tetiklemektedir. Yani gerekli şartlar oluştuğundan sonra alışkanlık başka bir katalizöre ihtiyaç duymaksızın otomatik olarak harekete geçebilir.¹⁶

Beynin çalışma mantığına göre duygusal ve zihinsel şartlanma ve önyargılar alışkanlığın etkisiyle ortaya çıkmaktadır. Fıtratı gereği insan, karşılaştığı her durum ve olayda, daha önce benzer durumlarla karşılaşarak edindiği tecrübeyi kullanır. Alışkanlık hemen öne atılarak duruma müdahale etmek ister. Bu nedenle aslında birbirinden çok farklı olan, sadece belli yönlerden benziyormuş gibi görünen durumlarda, olayı tüm boyutlarıyla anlayıp dinlemeden önyargılı bir biçimde tavır sergileyebilir. Kronikleşmiş alışkanlık davranışları bilinci devre dışı bırakarak, şuursuz ve otomatik olarak meydana çıkar. Bu sebeple muhakeme etme, genelleme, soyutlama, durum değerlendirmesi yapma

¹⁶ Rüstem Orhan, "Alışkanlık", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 7/2 (2017): 305.

gibi yetiler ya çok az kullanılır ya da hiç kullanılmadığı durumlar da olabilir.

3. Alışkanlığın Güçlü Yapısı

Alışkanlığın gücü, tarih boyunca yadsınamayacak düzeyde büyük olmuştur. Ortaya çıkan her türlü toplumsal ve teknolojik gelişme bu güce daha da büyük bir ivme kazandırmıştır. Modern ve teknolojik bir dönemin sosyolojik ortamını yaşayan günümüz insanları, bugün alışkanlık paradigmasının öznesi olarak her gün bu değişime ayak uydurmaya ya da bununla var olmaya çalışmaktadır.

İnsanda var olan arzu ve istekler alışkanlığa dönüşürken yavaş ilerlediği için farkına varmak zor olabilir. Bireyler, alışkanlıkların etkilerini ve sonuçlarını genellikle gözden kaçırabilir.¹⁷ Gerek yararlı gerekse zararlı olarak nitelendirilebilecek olan alışkanlık, insan haz almaya devam ettiği müddetçe yapmak arzusunda olduğu davranışlardan oluşmaktadır. Zararlarını biliyor ve aklen kabul ediyor olsalar bile yapmaktan kendilerini alıkoyamadıkları görülmektedir. Mesela sigaranın zararlarını gayet iyi bilen doktorlardan bazıları sigara içmeye devam etmektedir.

Sigara içme alışkanlığının sağlık çalışanları arasında benzer yaş grubundaki genel popülasyondan daha düşük düzeyde olduğu bildirilmektedir. Ancak ülkemizde genel olarak sigara içme oranının yüksek olduğu hatta sağlık çalışanları arasında genel popülasyona yakın hatta üstünde sigara içme oranlarının olduğu görülmektedir. Ülkemizde yapılan ve 4110 sağlık çalışanını kapsayan bir çalışmada günde 15 tane veya üstünde sigara içme oranı pratisyen hekimlerde %53, uzman

¹⁷ Duhigg, *Alışkanlıkların Gücü*, 51.

hekimlerde %41.6, ebe-hemşirelerde %23.5 olarak bulunmuştur. Bu değerler ülkemizdeki sağlık çalışanlarında nikotin bağımlılığının oldukça yüksek olduğunu göstermektedir.¹⁸

İnsan, alışkanlık hâline getirdiği istek ve davranışlara zıt bir tavır ortaya koyabilmekte zorlanabilir. Güçlü bir irade gerektirir. Ne kadar anlamsız ve saçma gelirse gelsin, bireyler alışkanlıklarını devam ettirmek eğiliminde olabilir. Mesela din duygusu oldukça güçlü bir güdü olmasına karşın, alışkanlık hâline gelmiş olan davranış, insanlarda akıl ve iradeyi devre dışı bırakarak günah bile olsa tekrarlanabilmektedir.

Alışkanlık ve bağımlılık birbirini tamamlayan, birbirleri ile bütünleşen iki ayrı kavram gibi görünmektedir. Alışkanlıklar bağımlılıkları ya da bağımlılıklar alışkanlıkları doğurabilmektedir. Türkçede yerleşmiş genel kullanımına bakıldığında insanların sürekli yaptığı her türlü davranış için alışkanlık terimi kullanılırken; zarar veren kötü alışkanlıklar için genellikle bağımlılık kavramı tercih edilmektedir. Bu sebeple insanlar bir şeye olan tutkularında alışkanlık denildiğinde rahatsızlık duymazken, bağımlılık denildiğinde olumsuz tepkiler ortaya çıkabilmektedir. Bu durum, kavramların kültürel olarak algılanma biçimiyle ilgili bir çelişkidir. İnsanların günlük hayatın rutin seyrinde sürekli yapmaktan haz duydukları, bir türlü kendilerini alıkoyamadıkları, her gün belli bir miktarda yaparak doyuma ulaştıkları birtakım davranışları bulunabilir. Kişiler bu davranışın doğru olmadığını farkına varsa bile belli bir noktadan sonra vazgeçmek çok

¹⁸ Önder Öztürk, "Sağlık Çalışanları ve Sigara", *Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi* 16/2 (2009): 33.

zor hale gelebilmektedir. Bağımlılık insan hayatında az ya da çok söz sahibi olabilmektedir.

4. İnsanın Yapısı ve Sosyal Çevre

Her insanın sahip olduğu kendisine özgü bir yapısı bulunmaktadır. Bu sebeple herkes için standart bir alışkanlık edinme şeklinden bahsetmek mümkün değildir. Kişilerin hayatında alışkanlık önemli yer tutmasına rağmen, yapısına göre insandan insana farklılık gösterebilir. Kazanma biçimleri ve süreleri, alışmışlık düzeyleri, bırakabilme gücü kişisel niteliklerine göre insanlar arasında aynı koşullarda olmamaktadır. İnsanı anlayabilmenin yollarından biri, ona özgü alışkanlıkları anlayabilmek ile doğru orantılıdır denilebilir. Bilinçli ve özgür irade ile yapılan ve tekrar edilen davranışlar alışkanlık olarak bilinçaltında kodlanır. Benzer durumla karşılaşan birey, bilinçaltında kodlanmış olarak bekleyen rutin davranışı düşünmeden tekrar edebilmektedir. Sahip olduğu alışkanlık bir insanın kişiliği hakkında önemli ipuçları verebilir. Bazı insanlar olduklarından farklı görünmek isteseler de olumlu ya da olumsuz alışkanlıkları onları ele verebilir.

Günlük hayatın akışı içerisinde insanlar, arzu ve istekleri doğrultusunda davranışlarına yön vermek ister. Haz alınan arzular tekrara bağlı olarak genelde alışkanlığa dönüşmektedir. Haz duygumuzun güdülediği alışkanlıklar hayatımızı yönlendirmektedir. Mesela medya sektöründeki ürün reklamlarının ana amacı insanlardaki bu arzu gücünü uyarmaktır. Bu arzular alışkanlığa dönüştüğünde yapılan reklamlar başarıya ulaşır. Aslında çağdaş dünyada karşılaştığımız bu durumun ortaya çıkardığı hakikatin bağlı olduğu kural, insanlık tarihi kadar eskidir. Zira reklam sektörü de yeni ürünleri

insanlara alışkanlığımızın bize sağladığı güç ile tanıtılmaktadır. Nitekim insanoğlu doğası gereği var olan alışkanlıklarından yola çıkarak yeni alışkanlıklar kazanmakta ve daima bir uyum içerisinde hayatını sürdürmeye çalışmaktadır.

Sosyal bir varlık olan insan, içinde yaşadığı toplumun bir parçasıdır. Dolayısıyla dışarıya yansıttığı görüntü de toplumdan alınmış bir yansıma, bir kesittir. İçinde yaşadığı toplumun insana yüklediği sorumluluk, beklentiler, değer yargıları ve toplumsal ahlak, karşılaştığı bir durumda nasıl davranması gerektiği konusunda kişiyi yönlendirir. Genellikle kişi toplumun kendisinden beklediği davranışı boşa çıkarmamak için bu doğrultuda davranmayı tercih eder. Bu, genel ahlaka, insanî durumlara zıt, kötü bir davranış bile olsa, kendi toplumu tarafından alkışlanma ve beğenilme güdüsü kişiyi mecbur bırakabilir. Bazen de insan, özünde gizli bulunan insanî erdemleri bilinçaltına ittiğinden, sadece toplumun beklentileri ile hayatını sürdürebilir. Bu beklentileri karşıladığı ölçüde doğru ve güzel davranışlarda bulunduğunu zannetmektedir.

İnsanın hem akli hem de kalbi belli bir dinî inancın emirlerini yerine getirmeye odaklandığı halde organlar, kazanmış oldukları alışkanlık sebebiyle kimi zaman aklın ve kalbin tam zıddında davranışta bulunmak isteyebilir. Akıl ve kalp, bu davranışın saçma, gereksiz, ahlaka aykırı, günah, toplumsal normlara ve insan olma şerefine zıt olduğunu söylerken, organlar edinmiş olduğu alışkanlıkları tekrarlamakta ısrarcı davranabilir. Mesela sigaranın zararlı olduğunu bilimsel olarak bilen ve hastalarına asla sigara içmemelerini söyleyen bir tıp doktorunun, alışkanlığına yenik düşerek sigara içmeye devam ettiği görülebilir. Kumarın dinen haram olduğunu bilen ve buna

gönülden inanan bir Müslüman, alışkanlık sebebiyle, aklen kesinlikle yanlış bir davranışta bulunduğunu bilse de kumarhanenin yolunu tutabilir.

5. Günahlara Alışmanın Getirdiği İtikâdi Problemler

Dinî açıdan günah kapsamına giren ve insanların yanlış olduğunu bilerek yapmaktan vazgeçemedikleri birtakım alışkanlıklar vardır. Alkol, sigara, kumar, hırsızlık, zina, uyuşturucu madde bağımlılığı bunlar arasında sayılabilir. İnsanları sosyal hayattan koparan internet ve bilgisayar oyunları, cep telefonu gibi çağdaş alışkanlıklar, normalde günah olmamakla birlikte yapılacak olan dinî bir görevi unutturduğunda, ya da internet ortamında günah sayılabilecek bazı olumsuz görüntülere ve bilgilere ulaşıldığında durum değişebilir. Okul gibi örgün eğitim kurumlarının yanı sıra cami, Kur'an Kursu vb. ortamlar, ayrıca bilişim çağında kitle iletişim araçlarının ve sosyal medyanın etkisi gözden kaçırılmamalıdır.

Alışkanlık, insan iradesi ile ortaya çıkan aklî davranışları, içgüdüsel hareketlere dönüştürmektedir. Hayatını otomatige bağlamış, yalnızca alışkanlıkları ile yaşayan insanlar, bir bakıma iradeli bir varlık olma özelliğini kısmen kaybetmiş olmaktadır. Sıradan, monoton, dar kalıplar içerisinde devam eden bu hayat biçimi insanın kendini geliştirmesi ve gerçekleştirmesinin önünde ciddi bir engel olabilir.¹⁹ Sıradan gibi görünen alışkanlıkların arka planında insan ile ilgili birçok psikolojik ve sosyal veriye ulaşılabilir. Zira insanların psiko-sosyal gelişim dönemlerinde edindikleri alışkanlıklar kişiliklerini oluşturur. Hayat boyunca sahiplenilen alışkanlıklar kişilerin dinî kimliğini ve

¹⁹ Felix Ravaisson, *Alışkanlık Üzerine*, çev. Yasin Kara, (İstanbul: Zeplin Yay, 2015), 4.

yaşayış biçimini de belirler. O kadar güçlü güdülerdir ki, zaman zaman toplumsal ahlak kurallarının hatta dinî kaidelerin önüne geçebilmektedir.

Mantıklı düşünmek ve akli kullanarak davranışlarını şekillendirmek insana bahşedilmiş nimetlerden biridir. Duygular, dürtüler ve arzular kişilerin davranışlarını etkilemektedir. Nefsin ve şeytanın kışkırtmaları neticesinde insan, bazen akli devre dışı bırakarak duygularının, arzularının taleplerine itaat edebilmektedir. Bu arzuların birçoğu Allah tarafından yasaklanmış olan günah kapsamına giren davranışları doğurmaktadır. Bireyleri günaha götüren davranışların hemen hepsi, alışkanlık haline gelmiş, yapmaktan haz duyulan, tatmin olunan, akla uygun olmasa da yapmaktan ısrar edilen, hatta yapıldıktan sonra her seferinde pişman olunan hareketlerden oluşmaktadır. Mesela günah olduğunu bilmesine rağmen alışkanlık haline geldiği için alkol alan ya da zina yapan Müslüman kişiler genellikle pişmanlık duygusunu günahı işledikten sonra yaşamaktadır.

Gazali'ye göre tutum ve davranışlarını saldırganlık, öfke, zevk alma vb. dünyevi güdülerine göre yönlendiren ve bunu zamanla alışkanlık hâline getiren insanlar, dinî inanç ve davranışları, arzu ve isteklerinin önüne çekilmiş bir set olarak algılamaktadır. Zira onlara göre istek ve arzular, davranışların temel motivasyonudur. Bu nedenle herhangi bir dini ve değeri kabul etmekte isteksiz davranmaktadırlar. Gazali, her türlü istek ve arzuyu tatmin ederken hiçbir engel tanımayan ve suçluluk duygusu yaşamayan insanların, dinî değerlere karşı tamamen olumsuz bir tutum takındıklarını söylemektedir.²⁰

²⁰ Gazali, *İhyau Ulumi'd-din* 3, çev. Ahmet Serdaroğlu, (İstanbul: Bedir Yay, 1975), 29.

İnsan kötü alışkanlıklarından kurtulmak için çaba göstermediği hatta bu durumu kabullendiği zaman günaha bağımlı hale gelmektedir. Bu durumdaki kişilere davranışları güzel ve doğru görünmektedir.²¹ Vazgeçmek istemediği alışkanlıklara kişi hak ettiğinden çok daha fazla değer vermektedir. Hatta dokunulmaz totemler gibi benimsendiği için küçük bir müdahale bile büyük bir tecavüz olarak görülerek aşırı tepkiler verilebilmektedir. Putlaştırılan alışkanlıklara toplumdan saygı beklenir. Durum vahim bir hal aldığına artık alışkanlık kişi için asla vazgeçilmez, uğruna her şeyin feda edilebileceği bir yaşam biçimi olarak kabul edilmektedir. Zaten kötü olduğu reddedildiği için değiştirilme arzusu da duyulmamaktadır.

İnsan alışkanlıkları yüzünden bir bakıma kendi dinini yaratmaktadır. Toplumda birçok insanın kendi dünya görüşünü, mutlaka olması gereken dinî bir hüküm gibi savunduğunu görmek mümkündür. “Tanrı şöyle yapmalı, Peygamber böyle söylemeli.” şeklindeki ifadeler, insanların alışmış oldukları hayat standartlarında görmek istedikleri Tanrı buyrukları ve Peygamber söylemlerini bilinç altında yarattıklarının göstergesi olabilir.

Alışkanlık ile şekillenmiş yaşam biçimi içerisinde insanlar zamanla yaşadığı gibi inanmaya başlamaktadır. Bu durum, Müslüman toplumu yozlaşmaya götürmektedir. Genel tanımıyla sözlükte yozlaşma “Maddi ve manevi iyi niteliklerini değerlerini yitirmek, soysuzlaşmak, dejenere olmak.”²² anlamına gelmektedir. Yine başka bir tanımlamada yozlaşma için “Özündeki iyi nitelikleri birtakım dış etkenlerle zamanla yitirmek, soysuzlaşmak, özünden

²¹ Enam, 6/43.

²² Yaşar Çağbayır, *Ötüken Türkçe Sözlük*, (İstanbul: Ötüken Yay, 2007), 729.

uzaklaşmak, bozulmak.”²³ denilmektedir. Dini düşünce açısından yozlaşma, Kuran ve sünnet çizgisinden uzaklaşmış bir dinî hayat şeklini benimseyip, bu şekilde yaşamının doğru olduğuna inanma durumudur. Bu durumdaki Müslümanların iman çizgisi sınırları dışına çıkma riski bulunmaktadır.

Bireylerin bilinçli/şuurlu davranışlarda bulunmaları, zihinsel olarak farkındalık düzeylerinin aktif olması ile mümkündür. Farkındalık düzeyi azaldığında alışkanlık günahı meşru gibi göstermeye başlamaktadır. Yaşadığı gibi inanmaya başlayanlar için alışkanlık din gibi işlev görebilir. Müslümanlar, günlük hayatın rutin seyrinde ilk zamanlar küçük günah kapsamında gördükleri ve Allah'ın nasıl olsa affedeceğine inandıkları için yapmayı alışkanlık haline getirdikleri günahları zamanla günah kapsamından çıkararak, yapılmasında bir sakınca yokmuş, günah değilmiş gibi algılamaya başlamaktadır. Bunu yapmak zorunda olduğunu hissettiği için ayet ve hadislerden tevil yoluyla deliller bulmaya çalışır. İslam tarihinde yaşamış, zayıf rivayetlerden yola çıkarak verdiği akli fetvalar ile Kuran ve sünnet çizgisindeki bireylerin akıllarını karıştırmayı görev edinmiş kişilerin yorumlarını kaynak gösterir. İlk zamanlarda çekinerek yaptığı birtakım günah davranışları zaman içerisinde savunacak noktalara gelebilir. Mesela bazı Müslüman erkekler, spor müsabakaları, film, haber ve reklamlarda gördükleri, dinî açıdan günah kapsamına girebilecek potansiyele sahip birtakım görüntüleri izlemeyi sıradan bir günlük etkinlik olarak görüp günah olmadığını düşünmektedir. Yine kadın şarkıcı dinlemenin ya da karşı cins ile tokalaşmanın çağdaş Müslüman olmanın zorunlu koşullarından biri olduğuna inananlar da

²³Türk Dil Kurumu Sözlüğü, son güncelleme 22 Ekim, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>.

bulunmaktadır. Günümüzde bazı Müslüman hanımların sokağa çıkarken makyaj yapmalarının, parfüm sürmelerinin, başörtünün altına dar kıyafetler giymelerinin ardındaki gerçeklik alışkanlıklar ile başlayan güya masum günahlarda gizlidir. Dinî hassasiyetleri olan bazı insanlar modanın ve toplumsal kabullerin dayattığı negatif alışkanlıkların baskısı altında kalmaktadır. Nitekim alışkanlıkların pozitif yönü kadar, bilincin kayb olduğu durumlarda negatif sonuçlarının esiri olma riski her zaman vardır. Bu durum ahlak ve din bağlamında özellikle hurafeler, anlamdan koparılmış ibadet hayatı gibi eylem ve inançlarımızda ortaya çıkmaktadır. Böylece aslında Kuran ve hadislerde olmayan bir yaşayış şekli ve davranışı Müslüman toplumun hayatına dahil olmaktadır.

Ayet ve hadislerde günah işlemekten daha çok üzerinde durulan konu alışkanlık hâline gelmiş olan günahta ısrar etme/etmeme davranışıdır. Kuran'da “Yine onlar ki, bir kötülük yaptıklarında, ya da kendilerine zulmettiklerinde Allah'ı hatırlayıp günahlarından dolayı hemen istiğfar ederler. Zaten günahları Allah'tan başka kim bağışlayabilir ki!”²⁴ “Bir de onlar, işledikleri kötülüklerde, bile bile ısrar etmezler.”²⁵ denilmektedir. Hz. Peygamber de bir hadislerinde “Eğer siz hiç günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyecek (fakat tövbeleri sebebiyle) mağfiret edeceği kimseler yaratırdı.”²⁶ ifadesini kullanmıştır. Bu konuda başka ayet ve hadisler de bulunmaktadır. Anlaşıldığı kadarıyla insanın günahsız olması mümkün görünmemektedir. Arınmak ve temizlenmek isteyen insanlar için tövbe kapısı daima açık tutulmaktadır.

²⁴ Ali İmran 3/135.

²⁵ Ali İmran 3/135.

²⁶ Müslim, Tevbe, 9, (2748); Tirmizi, Daavat 105, (3533).

Kuran tarafından eleştirilen ve karşı çıkılan kötülük, devamlılığı olan, ısrar edilerek alışkanlığa dönüştürülmüş, tövbe edilmemiş kötülüktür. Günahları ısrarlı bir şekilde yapmaya devam ederek hayat şekline dönüştürmek insanı felakete götürebilir. Kuran’da eleştirilen günahta ısrar etme davranışının diğer ismi alışkanlıktır. Alışkanlık hâline gelmiş olan günahlar, akli devre dışı bıraktığı için devamlılık özelliği taşımaktadır. Ayette günahı alışkanlık hâline getirenlere şeytanın arkadaşlık yaptığı²⁷ vurgulanmaktadır. Kuran’da fasık, facir, münafık, zalim gibi nitelermelerle kötülünen insanların hepsi bu davranışı bir defa yaptıkları için değil, devamlı olarak yaptıkları ve tövbe etmeyi de düşünmedikleri için kınanmıştır.

İnsan tarafından küçümsenen hatalı davranışlar, onu adım adım şeytanın peşinden yürümeye ve kişiliğini şeytanın istediği şekilde inşa etmeye götürmektedir. Her an açık olan tövbe kapısı, şeytanın adımlarını izleyen insanlar için pişman olanlara bırakılmış bir acil çıkış olmasına rağmen, günahta ısrar eden insanların önemli bir çoğunluğu bu fırsatı ölene dek kullanmamaktadır.²⁸

Allah insanı günah işleyebilecek bir fitratta ve kapasitede yaratmıştır. Bu sebeple “ismet” sıfatına sahip peygamberler dışında hiçbir insanın günahsız olması mümkün görünmemektedir. Bir hadiste “Eğer siz günah işlemeseydiniz, Allah sizi helak eder ve yerinize, günah işleyip, peşinden tövbe eden kullar yaratırdı.”²⁹ denilmektedir. Yani Allah, günah işledikten sonra pişman olan ve tövbe eden kullarının bu davranışından memnun olmaktadır. Zira yine başka bir hadiste “Bütün âdemoğulları günahkârdır, günahkârların en hayırlıları ise tövbe

²⁷ Şuara, 42/222.

²⁸ Çelik, "Alışkanlıkların Kişi ve Toplum Ahlakını İnşa Etmedeki Etkin Rolü", 56.

²⁹ Müslim, Tevbe, 9, 10, 11.

edenlerdir.”³⁰ ifadesi yer almaktadır. Küçük ya da büyük günah kapsamına giren davranışları yapan Müslüman kişiler, gerek bu günahı işlerken gerek sonrasında vicdani bir huzursuzluk ve pişmanlık duymaktadır. Lakin alışkanlık sebebiyle kişi, zamanla bu pişmanlığı duymamaya başlamaktadır. Dolayısıyla günah işlemekten çok daha sakıncalı bir durum, işlenen günahın rahatsızlık duymamak hatta mutlu olabilmektir. Bu durumda olan Müslümanların iman ile ilgili problemleri ortaya çıkabilir.

Allah’ın rahmetinin sınır tanımadığını müjdeleyen ayet ve hadisler, alışkanlıkları ile şekillendirdiği günahlarla dolu yaşam biçimi içerisindeki bazı insanları cesaretlendirmektedir. Bu kişiler, kesinlikle bağışlanacaklarına dair bir söz almış gibi, Allah’ın rahmeti ile alay edercesine, verilen müjdeyi suiistimal etmektedir. Hâlbuki ayette geçen “Şeytan sizi Allah’ın rahmeti ile kandırmasın.”³¹ uyarısı merhametin sınırlarını belirlemektedir. Dinî literatürde havf/korku ve reca/ümit kavramları ile ifade edilen duygusal durum, hem Allah’ın rahmetinden ümit kesmenin hem de kesinlikle affedileceğine dair yaklaşımın sakıncalı olabileceğini vurgulamaktadır. Dengeli bir dinî hayatın benimsenmesi gerekmektedir.

Birey inanç ve ideallerinden bir türlü vazgeçemediğinden, mevcut davranışlarını aklî bir mantık süzgecinden geçirerek kabul edilebilir hâle getirmeye çalışabilir. İnanıldığı gibi yaşamayı başaramayan insanların, yaşadıkları gibi inanmaya başladığı görülebilir. O halde insanın aklını, davranışlarını, organlarını fitrata uygun alışkanlıklar ve erdemlerle yapılandırması, kendini sürekli

³⁰ İbn Mâce, Zühd, 30.

³¹ Fatır 35/5.

geliştirmeye ve değiştirmeye çalışması, kötü alışkanlıklarını bastırabilmek için nefsi ile mücadele etmesi gerekmektedir.³² Aksi halde bu durum, Müslüman bireylerde itikadi açıdan oldukça vahim sonuçlar doğurabilecek bir yapıyı oluşturmaktadır.

İyi ve kötü alışkanlıkların hepsi tedrici olarak kazanılır. Genelde masum gibi görünen ve yapılmasında beis bulunmadığı düşünülen bir defaya mahsus davranışların hemen hepsi alışkanlıkları doğurmaktadır. Özellikle genç insanların merak ettikleri için bir kez denemeye kalktıkları kötü davranışlar zamanla alışkanlığa dönüşmektedir. Hâlbuki her alışkanlık bu şekilde başlamaktadır. Özellikle günah sınırları içerisinde yer alan davranışlar, bir defa bile denenmiş olsa hassas eşik aşıldığından devamı da gelmektedir. Günahlar ile yaşamaya alışan insanlar, alışkanlık sebebiyle günah işlemekten duydukları rahatsızlığa karşı bağışıklık kazanmaktadır. Neticede alışkanlık, işlenen günahlardan pişmanlık duymayan yozlaşmış bir Müslüman toplumun oluşumuna zemin hazırlamaktadır.

İnsan hayatında ilkler sanıldığından daha büyük bir öneme sahiptir. Fiziki ve ruhi alışkanlıkların hepsine birey ilk adım ile başlar. Sigara ve alkol alışkanlıkları ilk sigaradan ve ilk kadehten başlar. Yalancılık ilk yalandan, dalkavukluk ilk etek öpmeden, iradesizlik ilk zaaftan başlar ve tekrarlandıkça bu hareketler otomatikleşir.³³ Herhangi bir davranışı bir defadan bir şey olmaz zannıyla denemeye kalkışan insanlar, onun kendi varlığında yerleşip kalabilme riskini hiçbir zaman göz ardı etmemelidir. “Oscar Wilde’ın dediği gibi, eğlence hâlinde başlayan hareketlerle ayyaş ve kumarbaz olunur.

³² Çelik, "Alışkanlıkların Kişi ve Toplum Ahlakını İnşa Etmedeki Etkin Rolü", 54.

³³ Ali Fuat Başgil, *Gençlerle Başbaşa*, (İstanbul: Yağmur Yay, 1974), 48.

İyilikler de böyledir. Düzenli ve sürekli çalışma alışkanlığı insanı çalışkan yapar. İnsan, başkalarına iyilik yapmayı tekrarlamakla iyi, âdil olmayı tekrarlayarak adil, nezaketli konuşarak nazik olur. Böylelikle davranışların dizginini eline geçirmek suretiyle alışkanlıklar, kişileri yeniden yoğurur, varlığa yeni bir yapı kazandırır.”³⁴ Bu sebeple kötü alışkanlıklara götürme potansiyeline sahip ilkler, masum ve zararsız görülmemelidir. Şeytan/nefs/arzu gücü kötü bir davranışı ilk defa işletebilmek için çaba gösterir. İnsan nefsi, daha önce tecrübe ettiği bir hazzı ve lezzeti aldıktan sonra onu sürekli istemeye başlar. Zira beden ve nefsin aslında hazza meyyal bir yapısı vardır. Şeytan insanı, Allah’ın rahmeti ile kandırmaya,³⁵ günahı küçük göstermeye, nasıl olsa affedileceğine inandırmaya çalışır. Bu noktaya gelindikten sonra şeytan ve nefis birlikte hareket ederek kötü alışkanlıklara ve günahlara kişiyi sürüklemeye çalışmaktadır. Bu sebeple bir davranışı ilk defa yapmamak tekrarlara göre kolay olmaktadır. Hem nefse hem şeytana hayır diyebilmek daha zordur.

İslami terminolojide sıkça kullandığımız gaflet kavramı, alışkanlığın olumsuz yönünü ifade eden bir yapıya sahiptir. Yaratıcı ve kul arasındaki ilişkide tamamen otomatikleşmiş, bilinçsiz, asıl anlamın yok olduğu davranışlara dair durumları ifade etmek için gaflet kavramı kullanılmaktadır. Gaflet, kişilerin bilinçlerini kaybettiği, alışkanlıkların geçici de olsa kontrolü ele aldığı durumdur. Bir uçağın otomatik pilota bağlanması gibi aklın irade dışı kalması söz konusudur. Yapılan vaazlarda ve dinî konuşmalarda bu gaflet hâli eleştirilmekte ve insanların bu hâlden kurtulmaları gerektiği anlatılmaktadır. Bilinçli bir

³⁴ Nurettin Topçu, *Ahlak*, (İstanbul: Dergâh Yay, 2018), 117-118.

³⁵ Fatır 35/5.

kul olabilmek, hakikati görmeye, bilmeye, duymaya ya da anlamaya engel olan bu manevi sis perdesinin yırtılması ve gaflet uykusundan uyanmak ile mümkün olabilir.

SONUÇ

Hayatının akışında alışkanlıklarıyla hareket eden insan, birçok kez bu davranışının farkında bile olmaksızın yaşamını sürdürmektedir. Farkında olsun ya da olmasın, insanın alışkanlıkları vardır. Dine, genel ahlaka, sosyal kurallara uygun edinilen alışkanlıklar, fertlerin yaşadıkları toplum içerisinde kabul görmelerini, saygı duyulmalarını ve sevimlerini sağlar. Böylece toplumsal hayata entegre olmuş uyumlu kişiler, mutlu bir ailede ve huzurlu bir toplumda yaşama olanağına kavuşur.

Hayat durmaksızın süren bir tercihler dizinidir. Birey, ömür boyu daimî olarak, insan olmanın en önemli ayrıcalığı olan irade sayesinde, yüz yüze kaldığı her anda tercih yapmaktadır. Yapılan bu seçimler/tercihler zamanla alışkanlık halini alarak adeta otomatikleşmekte ve verilen kararları doğrudan etkilemektedir. Süreç içerisinde bu durum bireysel kişiliğimizin ayrılmaz bir parçası hâline gelebilmektedir.

İnsan, fitratı gereği, iyi ya da kötü olma potansiyelini içinde barındırır. İnsanı yaratan Allah, yarattığı bu varlığı, Yüce Yaratıcıyı bilip tanıyacak ve kulluk yapabilecek yetenekte ve safiyette yaratmıştır. Meşhur fitrat hadisinde: “Her çocuk, fitrat üzere doğar. Çocuğun bu hali, konuşma çağına kadar devam eder. Sonra anne-babası onu Yahudi,

Hıristiyan veya Mecusi yapar."³⁶ denilmektedir.³⁷ Fıtrat, her ferдин kendine özgü bireysel yaratılış özellikleri değil, Allah tarafından tüm insanlığa ortak olarak verilmiş olan değerdir. Yani bütün insanların fıtratında potansiyel olarak insanî iyinin ve kötünün ne olduğunu bilebilme yetisi, inanma ihtiyacı gibi duygular bulunmaktadır. Harici sebeplerle fıtrat bozulduğunda insan bu duygularının zıddı davranışlarda bulunabilmektedir.³⁸

İnsan bedenindeki bütün organların da bir fıtratı yani yaratılış amacı vardır. Başka bir etki sebebiyle görevini yapamaz hâle gelmedikçe organlar vazifelerini eksiksiz yapmak ister. Mesela kalp kan pompalamak, mide besinleri sindirmek, akciğerler nefes alıp vermek ister. İnsan acıktığı zaman yemek ve doymak ister. Zira yaşamak için yemek ve içmek zorundadır. Acıkma duygusunun yaratılış amacı yenilebilir helal gıdalar ile arzuyu doyurmaktır. Bu durumda alkol alarak ihtiyacını gidermeye çalışan insan, fıtratı bozulduğu için böyle yapmaktadır. İnsan nefsi de fıtratı gereği tatmin olmak istemektedir. Nefsin bütün arzuları, meyilleri, içgüdüsel davranışları bu fıtrat sebebiyle olabilir. Arzularına helal ya da haram gözetmeksizin kavuşmayı istemek fıtratı bozulmuş nefsin doğasında bulunmaktadır.

İnanma ve aşkın varlığa ibadet ihtiyacı yine insanın fıtratında var olan bir duygudur. Ruh, fıtratı gereği Allah'ı tanımak ve sadece O'na kulluk yapmak istemektedir. Fıtratı bozulmamış olan ruh,

³⁶ Buhari, Cenaiz, 79, 80, 93, Sünnet, 17, Kader, 3; Müslim, Kader, 22, 23, 24, 25; Ebu Davud, Sünne, 17; Tirmizi, Kader, 5.

³⁷ Yaşar Kurt, "Kuran'da Fıtrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/ 2, (2005): 103.

³⁸ Kurt, "Kuran'da Fıtrat Kavramı", 101.

erdemlerle bezenir. İyi bir insan olarak yaşamını sürdürmeye uğraşır. Yalan, iftira, gıybet, cimrilik, hırs, kin, nefret gibi toplumda istenmeyen duygulardan uzak durmaya çalışır. Fıtratı bozulduğunda ise ibadet/kulluk ihtiyacını inanç felsefeleri ile aşkın kabul ettiği somut ya da soyut başka varlıklar ile doldurmaya çalışmaktadır. Lakin Allah'tan başkasında kulluk ve ibadet insan fıtratına aykırı bir durum olabilir. Alışkanlık fıtratı bozarak din duygusu yozlaşmış bir toplumun doğmasına sebep olmaktadır.

İnsan, fıtratı sebebiyle, her türlü eylemini alışkanlık haline dönüştürme potansiyeline sahiptir. Alışkanlık bireylerde meydana gelen bir davranış olmasına rağmen, kavramı iyi-kötü, faydalı-zararlı, olumlu-olumsuz, meşru-gayri meşru vb. olarak değerlendiren sosyal, kültürel, hukukî ve dinî oluşumlardır. İstenilen tutumun meydana gelmesinde pozitif bir etki/katkı sağlayan alışkanlık, zaman zaman istenmeyen durumların oluşmasına da neden olabilmektedir. Özellikle din eğitimi ve inanç dünyası açısından, söz konusu alışkanlıkların olumlu/pozitif yönünden çok, olumsuz/negatif sonuçları görülmektedir. Ortaya çıkan durumun davranış açısından olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirilmesi, hayatı pratik açıdan şekillendirdiği gibi, dinî hayatı ve düşünceyi de derinden etkilemektedir.

Dinî düşünce açısından günahları işlemekten daha kötü olan, bu davranışların günah olmadığına inanmaktır. Zira bu durum iman dairesinin sınırlarını zorlamaktadır. Yozlaşmanın en tehlikeli boyutunu bu durum oluşturmaktadır. İnsanlara dini kolaylaştırmak adına verilen tavizler, dinin özünü tahrip etmektedir. İnsanların kendi benliğiyle karar verdiği temelsiz düşünceleri dine soktukları veya keyfiyetten çıkardıklarını da görmek mümkündür. Alışkanlık ile şekillenen yaşam

biçiminde dinî değerler itibarsız hale getirilmektedir. Mesela kimi Müslümanların namaz kılmadığı halde kalbinin temiz olduğunu iddia etmesi, örtünmeyi çağdışı ve gereksiz bulması, ne kadar günah işlerse işlesin Allah'ın affedeceğine inanmaları yozlaşmanın belirtilerinden birkaçını oluşturmaktadır. Daha birçok örnek ile konu zenginleştirilebilir.

Alışkanlık ile dini yaşama arasındaki ilişki zamanla birbirinin yerine ikame edilen bir duruma da dönüşebilir. İnsanlar dini yaşamak yerine alışkanlıkların onlara öğrettiklerini din gibi yaşamaya başlamaktadır. Bu durum ahlaki ve toplumsal doğruların tersyüz edilmesine, evrensel normların yozlaşmasına neden olmaktadır. Her toplumda insan onuruna aykırı olduğu için uymak zorunda olunan kurallar vardır. Mesela zina, hırsızlık, cinayet gibi eylemler hiçbir toplumda hoş karşılanmamaktadır. Ancak bir toplumun fertleri, bu kötü filleri işlemiyor diye dindar oldukları anlamına gelmemektedir. Bir fırsat oluştuğunda bu kötü filleri işleyecek potansiyele sahip bireyler, toplumsal baskılar sebebiyle hayat boyu temiz yaşamak zorunda kalabilmektedir. Zaman zaman yaşanan tecavüz ve cinayetlerin failleri, kendilerinden böyle bir davranış hiç beklenmeyen, toplumun saygın kişileri olabilmektedir. Ya da İslam'ı yanlış anlayan bir topluluk, evrensel normlara tamamen ters bir eylemi dinî kural olarak benimseyebilmektedir. Nitekim tarih boyunca karşılaşılan çatışmaların, ötekileştirici ve tekfirci yaklaşımların ana dinamiklerinden birini bu yanlış yorum ve uygulamalar oluşturmaktadır.

Alışkanlık etkisiyle, fiziksel hiçbir problem olmamasına rağmen, mecazî anlamda gözler görmez, kulaklar duymaz, burun koklamaz hâle gelebilmektedir. Alışkanlıkları ile yaşamayı amaç

edinmiş insanlar için olaylar ve etraftaki canlı cansız her şey monoton hâle gelir. Böyle kişiler sadece kendi duyularını ve bilinçlerini öldürmekle kalmayıp çevrelerindeki her varlığı, değeri, olguyu veya düşünceyi adeta derin dondurucuya hapsetmektedir. Yaşamaktan, eğlenmekten, çalışmaktan, ibadetten hatta yemek içmekten, cinsellikten bile zevk almayan, zaman zaman intiharı düşünen, psikolojik tedavi gören ruhsuz ve duyarsız, yaşadığını iddia eden varlıklara dönüşebilmektedir. Duyarlılıklarını büyük ölçüde kaybettikleri için ihtiyaç sahibi insanlar ve hayvanlar, ilgi alanlarının tamamen dışında kalmaktadır. Amaçsız ve monoton yaşadıkları için hayattan zevk alabilmeleri ve mutlu olabilmeleri de zor olmaktadır.

Alışkanlık sebebiyle özellikle genç nesillerin sorumluluk duyguları ve manevi değer hassasiyetleri zayıflama belirtileri göstermektedir. Teorik olarak Allah inancı olsa da, pratik hayatta seküler ve materyalist bir yaşam biçimini benimseyen genç nesillerin sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Bunun en önemli tetikleyicilerinden biri alışkanlık ile şekillenen hayat tarzıdır.³⁹

Din eğitiminde uzman kişilerin bu tehlikeye karşı toplumu uyarmaları ve bilinçlendirmeleri gerekmektedir. Her günahın bir defa denendiği için devam ettirildiği özellikle genç insanlara anlatılarak sevap dairesi içinde kalmaları sağlanmaya çalışılmalıdır. Bu bilinç ile ibadetlerin yapıldığı bir dinî yaşantı sağlandığında arzulanan Müslüman toplum da kendiliğinden ortaya çıkacaktır.

³⁹ Geniş Bilgi için Bkz. Ahmet Koç, "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Maddi Değer Algıları İle Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19/2 (2020), 759-792.

KAYNAKÇA

- Atalay, Hamit. *İngilizce-Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları, 1999.
- Bakırcıoğlu, Rasim. *Ansiklopedik Eğitim ve Psikoloji Sözlüğü*. Ankara: Anı Yayıncılık, 2012.
- Bamberger, Lauren R. *Okuma Alışkanlığını Geliştirme*, Çev. Bengü Çapar, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 1990.
- Başgil, Ali Fuat. *Gençlerle Başbaşa*. İstanbul: Yağmur Yayınları, 1974.
- Baymur, Feriha Balkış. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap Yayınevi, 1972.
- Cevizci Ahmet. *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları, Ekim 2002.
- Çağbayır, Yaşar. *Ötüken Türkçe Sözlük*. İstanbul: Ötüken Yayınları, 2007.
- Çelik, Muhammed. "Alışkanlıkların Kişi ve Toplum Ahlakını İnşa Etmedeki Etkin Rolü". *Yetkin Düşünce Dergisi*, 4 (2018): 51-62.
- Demir, Ömer. "Din Eğitiminde Alışkanlık Bilinci", *Ekev Akademi Dergisi*. 60 (2014): 73-96.
- Duhigg, Charles. *Alışkanlıkların Gücü*. İstanbul: Boyner Yayınları, 2012.
- Gazali. *İhyau Ulumi'd-din*, 3, Çev. Ahmet Serdaroğlu, İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975.
- Kala, Muhammet Enes. "İbn Sina ve Felix Ravaisson'da Alışkanlık ve Ahlak İlişkisi Üzerine", *Eskiyeni Sosyal Bilimler Dergisi*, 29 (2014): 121-145.

- Koç, Ahmet. "Öğrencilerin Kitap Okuma Tutumları ile Kitap Okumanın DKAB Öğretim Programındaki Değerlere Etkisi Arasındaki İlişkinin İncelenmesi", *Amasya İlahiyat Dergisi*, 15 (2020): 275-319.
- Koç, Ahmet. "İmam Hatip Ortaokulu Öğrencilerinin Maddi Değer Algıları İle Sosyal Sorumluluk Algıları Arasındaki İlişki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19/2 (2020): 759-792.
- Kurt, Yaşar. "Kuran'da Fıtrat Kavramı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005): 71-104.
- Komisyon. *Büyük Larousse I*. İstanbul: Milliyet Yayınları, 1986.
- Mutçalı, Serdar. *Türkçe-Arapça Sözlük*. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 2004.
- Orhan, Rüstem. "Alışkanlık", *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/2 (2017): 301-315.
- Öztürk, Önder. "Sağlık Çalışanları ve Sigara", *Süleyman Demirel Üniversitesi Tıp Fakültesi Dergisi*, 16/2 (2009): 32-38.
- Ravaisson, Felix. *Alışkanlık Üzerine*. Çev. Yasin Kara, İstanbul: Zeplin Yayıncılık, 2015.
- Şekerci, Ahmet Erhan. *Gazzali ve David Hume'da Nedensellik ve Mucize*, İstanbul: Fotografika Yayınları, 2012.
- Topçu, Nurettin. *Ahlak*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2018.
- Türk Dil Kurumu Sözlüğü, Son güncelleme 22 Ekim, 2020, <https://sozluk.gov.tr/>

EXTENDED ABSTRACT

GETTING USED TO SINS: LOOKING AT THE CONDITIONS OF CUSTOMER PROBLEMS IN THE CONTEXT OF HABIT AND SIN

Moving with his habits in the course of his life, a person continues his life many times without even being aware of this behavior. Man has habits, whether he is aware of it or not. Habits acquired in accordance with religion, general morality and social rules ensure that individuals are accepted, respected and loved in the society they live in. Thus, harmonious people who are integrated into social life have the opportunity to live in a happy family and a peaceful society.

Life is an endless array of preferences. Thanks to the will, which is the most important privilege of being human, the individual always makes a choice whenever he / she is faced with it. These choices / preferences become a habit over time and become almost automatic and directly affect the decisions made. In the process, this situation can become an integral part of our individual personality.

Human, by nature, has the potential to be good or bad. God, who created man, has created this creature with the ability and purity to know and recognize the Supreme Creator and to serve. In the famous hadith of fitra: "Every child is born in accordance with nature. This state of the child continues until the age of speaking. Then it is said that his parents make him a Jew, a Christian or a Magi. "Fitra is not the individual characteristics of individual creation, but the value given to all humanity in common by God. There are feelings such as the need to

believe, etc. When the human nature is impaired due to external reasons, people can behave in the opposite of these feelings.

All the organs in the human body have a nature, that is, the purpose of creation. Unless they are unable to fulfill their duties due to another effect, the organs want to fulfill their duties completely. For example, the heart wants to pump blood, digest food in the stomach, and the lungs want to breathe. When people are hungry, they want to eat and feel full. Because, in order to live, he has to eat and drink. The purpose of the feeling of hunger is to satisfy the desire with edible halal foods. In this case, people who try to meet their needs by drinking alcohol do so because their nature is impaired. The human soul also wants to be satisfied due to its nature. All desires, inclinations and instinctive behaviors of the soul can be due to this nature. It is in the nature of the soul whose nature is impaired to wish to meet its desires regardless of halal or haram.

The need to believe and to worship a transcendent being is also a feeling that exists in human nature. Spirit, by nature, wants to know God and serve only Him. The soul, whose nature is intact, is embellished with virtues. He tries to survive as a good person. He tries to avoid unwanted feelings in society such as lies, slander, backbiting, stinginess, greed, grudge, hatred. When his nature is broken, he tries to fill his need for worship / servitude with other tangible or intangible beings that he accepts with his belief philosophies. However, servitude and worship other than Allah can be a situation contrary to human

nature. By breaking the nature of habit, the sense of religion leads to the birth of a corrupt society.

Man, due to his nature, has the potential to transform any of his actions into a habit. Although habit is a behavior that occurs in individuals, its concept is good-bad, useful-harmful, positive-negative, legitimate-illegitimate and so on. are social, cultural, legal and religious entities that evaluate as The habit, which has a positive effect / contribution in the formation of the desired attitude, can also cause unwanted situations from time to time. Especially in terms of religious education and the world of belief, negative / negative consequences of these habits are seen rather than positive / positive. Characterizing the situation as positive or negative in terms of behavior not only shapes life practically, but also deeply affects religious life and thought.

Worse than committing sins in terms of religious thought is believing that these acts are not sins. For, this situation pushes the limits of the circle of faith. This is the most dangerous aspect of corruption. Concessions made to people in order to make religion easier destroy the essence of religion. It is also possible to see that people put the baseless thoughts they decide with their own selves into religion or remove them from the state of affairs. In the lifestyle shaped by habit, religious values are made disreputable. For example, some of the signs of degeneration are that some Muslims claim that their hearts are clean even though they do not perform prayers, that they call the veil and find it unnecessary, and believe that God will forgive no matter how much sins they commit. The subject can be enriched with many more examples.

The relationship between habit and religious life can also turn into a situation that is substituted for each other over time. Instead of practicing religion, start living like religion what habits teach them.

KENDİ DÖNEMİNİN SİBEVEYHÎ'Sİ İBN DEHHÂN EN-NAHVÎ HAYATI VE İLMÎ KİŞİLİĞİ

Araştırma Makalesi

Semira Karuko*

Makale Geliş: 20.05.2021

Makale Kabul: 21.06.2021

Öz

Nahiv ilmi Arap dilinin en önemli dallarından biridir. Tarihte de bu alanda yetişmiş ve son derece kıymetli eserler veren birçok âlim olmuştur. Nahiv ilmindeki yeri ve önemi oldukça büyük olan âlimlerden biri hiç kuşkusuz İbnu'd- Dehhân en-Nahvî'dir. İbnu'd- Dehhân en-Nahvî (v. H.569), ilmî kişiliği bakımından, kendi dönemindeki âlimlerin takdir ve beğenilerini kazanan büyük bir Arap dili âlimidir. Öyle ki, nahiv ilmine olan vukûfiyetinden dolayı “Çağının Sibeveyhî'si” olarak nam salmıştır. Ele aldığı konular genelde nahiv ilminde tartışılan, oldukça önemli ve temel mevzulardır. İbnu'd- Dehhân nahiv ilmindeki katkı ve değerine nispeten ilmî araştırmalarda adını yeterince duyuramamıştır. Dünya genelinde hal böyleyken Türkiye’de de İbnu'd- Dehhân en-Nahvî’yle alakalı çalışmalar yok denecek kadar azdır. Bu nahiv dehasının, hicrî altıncı yüzyıl âlimlerinin önde gelenlerinden olması ve adının dil ve nahiv kitaplarında çokça geçmesi, bunun yanı sıra biyografi kaynaklarında da kendisinin ve eserlerinin sıkça zikredilmesinden dolayı, hayatı ve ilmî kişiliğini çalışmamızda ele almayı son derece gerekli gördük. Böylece Arap dili ve grameri alanında büyük bir role sahip olan ve “kendi döneminin Sibeveyhî'si” olarak adlandırılan bu

* Yrd. Doç. Dr., Yakın Doğu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Edebiyatı ABD, E-mail: semira_yayar@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3850-3717.

Atıf için; Semira Karuko, “Kendi Döneminin Sibeveyhî'si İbn Dehhân En-Nahvî Hayatı ve İlmî Kişiliği”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, sy. 1 (2021): 207-228, DOI: <https://doi.org/10.32955/neu.istem.2021.7.1.06>

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

âlimin ve ilmi şahsiyetinin tanınması noktasında katkı sağlamayı, bundan sonraki çalışmalara da bir nebze olsun öncülük yapmayı hedefledik.

Anahtar Kelimeler: İbnü'd- Dehhân, Nahiv, en-Nahvî.

The Life and Scientific Personality of Ibn Al Dehhan en-Nahvi, the Sibeveyhi of His Era

Abstract

There Nahiv is one of the most important branches of the Arabic language. In history, there have been many scholars who have been trained in this field and have produced extremely valuable works. One of the scholars who have a great place and importance in the science of Nahiv is undoubtedly Ibn Dehhan en-Nahvi. Ibn Dehhan en-Nahvî (d.569), despite his value in nahiv and his great contribution to this science, İbn Dehhan is unfortunately not recognized enough. The number of scientific studies that provide information about him, just as in the world is almost non-existent in Turkey. He has recovered the appreciation of the scholars of his time for his scientific value. In fact, because of his depth in nahiv science he was called "Sibeveyh of nahiv science". He generally discussed the controversial and difficult subjects of nahiv science. Since this nahiv scholar was one of the leading sixth-century nativists and his name was mentioned in many languages and nahiv books, as well as the frequent mention of his name and works in biography sources, we deemed it necessary to consider his life and his scientific personality in our study. Thus we hope that it will to the recognition of this scholar and his scholarly personality who has a major role in the field of Arabic language and grammar.

Keywords: İbn Dehhan, Nahiv, en-Nahvi.

1. SA'ÛD BİN MÜBÂREK BİN ALİ İBN DEHHÂN EN-NAHVÎNİN HAYATI

1.1. Adı ve Nesebi

Kaynaklarda tam adı; Said b. el-Mübarek b. Ali b. Abdillâh b. Said b. Muhammed b. Nasr b. Âsım b. İbâd ibn Âsım olarak geçmektedir.

Aynı zamanda İbn. Isâm¹ b. Fadl B. Zafer b. Ğulâb b. Hamd b. Şâkir b. Ğıyâs b. Hasn b. Recâ' b. Ebî b. Şibl b. Ebi's-Seyr Ka'b b. Amr el-Ensârî Nâsıhuddîn Ebû Muhammed olarak da bilinmektedir. Müellif, İbn Dehhân el-Bağdâdî olarak tanınmıştır.² Bazı biyografi âlimleri nesebini, daha önce de ifade edildiği gibi Ebu Yusr Ka'b b. Amr el-Ensârî'ye kadar dayandırmaktadırlar. Daha sonraki dönemlerde nesebini, Ka'b b. Mâlik el-Ensârî'ye kadar uzandığını söyleyenler olsa da bunun bir yanılığdan ibaret olduğunu söyleyenler de vardır.³

1.2. Lakabı, Künyesi

İbn Mübarek, İbn'u-d-Dehhân, en-Nahvî ya da İbn'u-d-Dehhân el-Bağdâdî olarak adlandırılmıştır. ed-Dehhân olarak tanınması yağ satmasından; en-Nahvî olarak isimlendirilmesi ise Nahiv ilmindeki geniş bilgisinden dolayıdır. el-Bağdâdî lakabı da doğup büyüdüğü yere nisbetle anılmaktadır iğeri lakabları ise Tâcüddîn ve Nâsıhuddîn'dir. Döneminde bazı insanlar, bu zât için Zînet-üd-dehr (zamanının süsü) demişlerdir.

1.2.1. İbn'u-d-Dehhân'la Aynı Künyeye Sahip İsimler

“İbn'u-d-Dehhân” künyesine sahip bazı şahıslar da bulunmaktadır. Bu da karışıklığa sebebiyet vermektedir. Bunun önüne geçebilmek adına birkaçını burada zikretmekte fayda görüyoruz:

¹Yâkût b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemü'l-üdebâ' İrşâdü'l-erîb* (nşr. Ahmed Ferid Rifâî), I-XX, (Kahire, 1355), 3/1369; Ebü's-Safâ (Ebû Saïd) Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, *Nektü'l-himyân fi nüketi'l-umyân*. (nşr. Ahmed Zekî Bek), (Kahire, 1329/1911), s. 158.

²Bkz. el-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369; , *İbn Hallikân Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed, Vefeyâtü'l-a'yân ve enbâ'ü ebnâ'i'z-zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII, (Beyrut, 1968).

2/382; Es-Safedî, *Nektü'l-himyân*, 158.

³el-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369; İbn Hallikân, *Vefayātu'l-ayân*, 2/382; Abdalbâkî Abdu'lmeccid el-Yemenî, *İşâratu't-Ta'yîn ve Terâcimu'n-Nuhât ve'l-Luğavîn*, Thk. Abdulmeccid Debbâb, (Riyad: Şirketu't-Tibaati'l-Arabiyyeti's-Suudiyye, 1986), 129.

- el-Hasan b. Muhammed b. Ali er-Recâ el-Luğavî el-Mu'tezilî İbn'u-d- Dehhân (v. h.447).⁴
- Ebu'l-Ferac Abdullah b. Esad b. Ali İbn'u-d- Dehhân el-Mûsulî (v. h. 581).⁵
- Ebu Şucâ' Muhammed b. Ali b. Şuayb İbn'u-d- Dehhân (v. h. 590).⁶ Fahrüddin el- Bağdâdî lakabıyla da bilinmekle birlikte nahiv ve dil ilimleriyle uğraştığı da bilinmektedir.⁷
- el-Mübârek b. el- Mübârek b. Said el- Vecîh İbn'u-d- Dehhân (v. h. 612). Ebâ Bekr b. Ebî Tâlib b. Ebî el-Ezher en-Nahvî ed-Darîr. Bağdat'ta vefat etmiştir.⁸

1.3. Doğumu ve Yaşamı

Hicrî 494 (1101) yılının Recep ayının 25'inde dünyaya gelmiştir.⁹ Bazı kaynaklarda ise H. 493 senesi Recep ayının 11'de Cuma günü doğduğu zikredilmektedir.¹⁰ Bağdat'ta "Nehr-u Tâbık" adı verilen bir mahallede doğduğu, burada da tanınmış dil, nahiv, edebiyat, hadis ve kıraat âlimlerinden ders aldığı bilinmektedir.¹¹ Daha sonraları Bağdat'tan İsfehân'a taşınmış, orada derslere katılmış ve eğitim anlamında çok istifade etmiştir. Sonra Bağdat'a dönmüştür. Belli bir

⁴Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî el-El-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ*, (Tahran, 1390), 4/57; Celâleddin es-Süyûtî, *Buğyetü'l-vu'ât fî şabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), I-II, (Kahire, 1384/1964), 2/524.

⁵El-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 4/56.

⁶Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, (Kahire, 1351-58/1932), 13/13; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 4/105-106.

⁷Ali b. Yûsuf el-Kıftî, *İnbâhü'r-ruvât 'alâ enbâhi'n-nuhât* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-IV, (Kahire 1369-93/1950-73), 1406/1986, 3/191; Aybek b. Abdullâh es-Safî, *el-Vâfi bi'l-Vefayât*, 4/164.

⁸El-Hânsârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, 4/57.

⁹el-Ömerî, *Mesâlik'ul-Ebsâr*, 7/76.

¹⁰Es-Suyûtî, *Buğyetü'l-Vuât*, 1/587.

¹¹El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1369; El-Kıftî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbâhu'n-Nuhât*, 2/47-48.

süre orada yaşamış, akabinde es-Sufî'den¹² ilim öğrenmek üzere Şam'a gitmiştir. H. 544 yılında Musul'a gitmiş, onun geldiğini duyan Musul veziri el-Cevvâd Cemaleddin el-İsfehânî onu çağırılmış, kendisine ikramlarda bulunup okuma-yazma işleriyle görevlendirmiştir. Vezirin himayesinde Musul'da yaşamaya başlamış ve hayatını insanlara eğitim vererek devam ettirmiştir. İbn Dehhân Bağdat'ta yaşadığı dönemlerde orada birçok kitabının olduğu ve onları Musul'a götürmediği, onları getirmek istediğinde ise evinin arkasındaki tabakhaneden sızan suların ısladıkları ve kokudan harap olduğundan kokuyu gidermek için yoğun bir şekilde buhurla tütsülediği ve çıkan dumandan kör olduğu rivayet edilmektedir.¹³ Hayatının sonuna kadar Musul'da yaşamıştır.¹⁴ H. 569 senesinde Ramazan Bayramı gecesi vefat etmiştir. Musul'daki hayatı yirmi dört yıl üç ay kadardır.¹⁵

2. Hocaları

İbn Dehhân ilmî kaynaklarının, çoğunlukla, kitaplar olduğu düşünülmektedir. Çünkü kaynaklarda nahiv ve dil alanında, kendisinden ders aldığı herhangi bir hocanın varlığından bahsedilmemektedir. Kendi kitaplarında da bu konuda bir bilgi mevcut değildir. Lâkin Yâkut el- Hamavî, Arap dilini, er-Rummânî'den ders olarak aldığını nakleder. Er-Rummânî'den kastın kim olduğu net

¹² Asıl adı Haydare b. Müferric b. Hasan'dır. (v. h. 548). Bkz Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXIII, (Beyrut, 1401-1405/1981), 20/242.

¹³ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1371; el-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*, 2/48; Es-Safedî, *Nektü'l-himyân*, s. 159.

¹⁴ el-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*,2/47-48; Es-Safedî, *Nektü'l-himyân*, s. 159.

¹⁵El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369; El-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*, 2/51; İbn Fazlullah el-Ömerî, *Mesâliku'l-Ebsâr fi memâliki'l-emsâr* , (nşr. Fuat Sezgin), (Frankfurt, 1408/1988) 7/76;

Selâhaddin Halîl b. Aybeg es-Safedî, *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât*, (nşr. H. Ritter v.dğr.), (Wiesbaden, 1381/1962), 15/157.

olmamakla birlikte, bu zatın meşhur Ebu'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî (v.384/994) olmadığı kesindir. Zira o, İbn Dehhân doğumundan yaklaşık doksan yıl önce vefat etmiştir (h.384). Muhtemelen bu şahıs İbn Dehhân'la aynı dönemde yaşayan bir dil âlimidir.¹⁶

Hadis ilminde ise ders aldığı iki isimden bahsedilmektedir. Bunlar, Ebû Gâlib Ahmed b. el-Bennâ (v. h. 527)¹⁷ ve Ebu'l-Kâsım Hîbetullah b. Muhammed b. Husayn'dır (v. h. 525).¹⁸ Hadiste başka âlimlerden de ders aldığı rivayet edilmiştir.¹⁹

İbn Dehhân eserlerinde, özellikle el-Ğurra'da, birçok âlimden bahsetmektedir. Kendilerinden açık bir şekilde rivayette bulunduğu âlimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Ali b. Hamza el-Kisâî (v. h. 189).
2. Ahmed b. Yahyâ es-Saleb (v. h. 205).
3. Yahya b. Ziyad el-Ferra (v. h. 207).
4. Hişâm b. Muaviye ed- Darîr (v. h. 209).
5. Said b. Mesade el-Ahfeş (v. h. 215).
6. Ebû Amr el- Curmî (v. h. 225).
7. el-Mâzinî (v. h. 249).
8. Ebû İshak ez-Zeccâc (v. h. 311).
9. Mebrâmân (v. h. 326).
10. er-Rummânî: (v. h. 384).
11. Ebû Tâlib el-Abdî: (v. h. 406)²⁰

¹⁶El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369.

¹⁷Bkz. 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed İbnu'l-'İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb fî ahbâri men zeheb*, Thk. Mahmûd Arnaûfî. (Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986), 4/77.

¹⁸Bkz. İbnu'l-'İmâd, *Şezarâtu'z-zeheb*, 4/79.

¹⁹ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/382.

²⁰El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1369

3. Talebeleri

Bir grup öğrencinin kendisinden ders aldığı bilinmektedir. Bunlar, hocaları İbn Dehhân'ı nahiv ilminde otorite kabul ettiklerini ve bu alanda onun nahiv görüşlerini her zaman tercih ettiklerini kaynaklardan okumaktayız.²¹ Kendisinden ders alan talebelerinin başında şu isimler gelmektedir:

Ebu Sa'd Abdulkerim b. Muhammed b. Mansur es-Semânî (v.h.562).²²

Ebu's-Senâ, ve Ebû'l-Mecd Mahmud b. el-Hasan.²³

2. İBN DEHHÂN İLMÎ KİŞİLİĞİ

İbn Dehhân, kendi döneminin âlimleri arasında önemli bir konuma sahiptir. Öyle ki hepsinin takdir ve saygısını kazanmıştır. Bu durum onu; “Taceddîn”²⁴, Nasuhuddîn”²⁵ ya da en-Nahvî”²⁶ olarak adlandırmalarında açıkça görünmektedir.²⁷ Brokelmann da “İbn Dehhân, döneminin en büyük âlimlerinden sayılmıştır. Musul'da vezir Cemâleddîn el-İsfahânî'nin yanında ikamet etmiştir”²⁸ diyerek onun ilmî kişiliğine değinmiştir.

²¹ el-Kıfî, *İnbâhu'r-Ruvât alâ Enbâhi'n-Nuhât*, 2/21.

²²İbn. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/254.

²³ Es-Suyûtî, *Buğyetu'l-Vuât*, 2/276.

²⁴İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283; 2 Yûsuf Cemaleddin İbn Tağriberdî, *en-Nücûmu'z-zâhira fî mülûki Mısır ve'l-Kâhira* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963), 6/169.

²⁵Ebu Muhammed Abdillâh Yafiî, *Miratü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân*, (Beyrut: Dâru'l-kütübî'l-ilmîyye, 1997), 3/468; el-A'lâm, 6/279.

²⁶ Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed Ziriklî, el-A'lâm (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002), 6/279. Şezarâtu'z-Zeheb, 4/304.

²⁷ Ömer Rıza Kehâle, Mu'cemu'l-Müellifin, (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993), 11/15; Ziriklî, el-A'lâm, 6/279.

²⁸el-Bidâye ve'n-Nihâye, 16/673. Kehâle, Mu'cemu'l-Müellifin, 11/15; Ziriklî, el-A'lâm, 6/279.

Safedî onunla ilgili olarak, “Arapçaya olan hâkimiyeti ve üstünlüğü ile nahiv ilminin en meşhurları arasında sayılmaktadır. ²⁹” derken el-Kıftî; Şeyh Ebû Muhammed b. ed-Dehhân en- Nahvî Bağdad ehliendir. O, uçsuz – sonu gelmeyen bir deniz, şaşmayan bir âlimdir. Yaşadığı zaman dilimindeki en önemli Nahiv âlimidir. Öyle ki döneminin Sibeveyhî’si olarak tanınmıştır” der. Aynı zamanda “Bağdat nahiv âlimleri dört tanedir ve o da bunlardan biridir: İbn Cevâlikı, İbn Şecerî, İbn Haşşâb ve İbn Dehhân’dır. Bir grup topluluk vardı ki onlar İbn Dehhân sıkı hayranları olup onun nahiv bilgisini, bu konudaki üstünlüğünden dolayı diğerlerine tercih ederlerdi.” demiştir³⁰. İbn-i Dehhân’ın ilmi yanında, şairlikte de yetkinliği olduğu ve güzel şiir yazdığı da aktarılmaktadır.³¹

2.1. ESERLERİ

İbn Dehhân, Nahiv, dil, edebiyat, aruz, Kur’an ilimleri gibi birçok alanda eser telif etmiştir. Ancak eserlerinin büyük bir kısmını nahiv ve dil alanında kaleme almıştır. Biyografi eserlerinde, yirmiyeye yakın telifinden bahsedilse de bunların yalnızca bir kısmı günümüze ulaşabilmiştir. Nitekim İbn Hallikân “Kalemi dilinden daha beliğdir” diyerek eserlerinin ve üslubunun kıymetini gözler önüne sermektedir.³² İbn Dehhân’ın, 510 yılından 592 yılına kadar eser telif ettiği kayıtlarda mevcuttur.³³

Eserlerinden bazıları şunlardır:

²⁹Es-Safedî, *Nektü’l-himyân* s. 159.

³⁰Kıftî, *Enbâhu’r-Ruvât ‘Alâ Enbâhu’n-Nuhât*, 2/47-48.

³¹El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*, 3/1370. Ziriklî, el’Alâm, 6/279.

³² İbn Hallikân, *Vefayâtu’l-ayân*, 2/284. Miratu’l-Cinân, 3/468.

³³ İbn Tağriberdî, *en-Nücumu’z-Zâhira*, 6/169.

1. Şerhû'l- İzâh ve't-Tekmile: Ebû Ali el-Fârisî'ye ait eserin şerhi olup eş-Şâmil adıyla da bilinmektedir. Kırk üç cilt olarak basılmıştır.³⁴
2. el-Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a: İbn Cinnî'nin nahive dair "el-Lüm'a" adlı eserinin iki cilt halinde yayınlanmış büyük bir şerhidir.³⁵ İbn Dehhân, el-Ğurre isimli bu eserinde bir kısım nahvi meseleleri zikretmiş, bunlarla alakalı görüşlerini ortaya koymuştur. Birçok âlim de bu görüşleri kendi eserlerinde zikretmişlerdir. İbn Hallikân, "Bu eserin (el-Lüm'a) birçok şerhi olmasına rağmen bunun gibisini görmedim." diyerek bu çalışmanın önemini vurgulamıştır.³⁶
3. Kitâbü'ş-Şerhid-Dürûs fî'n-Nahv: Aynı adı taşıyan ve günümüze ulaşmayan kendi eserinin şerhidir. Tek cilt olup İbrahim Muhammed Ahmed el-Ikdevî tarafından yayınlanmıştır.³⁷
4. Kitâbü'l-Fusûl fî'n-Nahv (fî'l 'Arabiyye): Kaynaklarda, el-Fusûl el-Kübrâ ve el-Fusûl es-Suğrâ olarak da geçmektedir.³⁸ Bu esere, Mecdüddin İbnü'l Esîr "*el-Bedî fî 'ilmi'l 'Arabiyye*" ismiyle bir şerh yazmıştır.³⁹
5. el-Fusûl fî'l-kavâfi: Arap şiirinde kafiyeye ilgili çeşitli meselelerin incelendiği bir risale olup, İbn Dehhân hayatı ve

³⁴ SüleymanTülücü, "İbnü'd-Dehhân" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* c. 21 (Ankara, Türkiye Diyanet Vakfı, 2000), 8-9.; Sadi Çögenli, Kenan Demirayak, *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, (Erzurum, 1995), 166-167.

³⁵ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283.; Tülücü, "*İbnü'd-Dehhân*", 8.

³⁶ İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283.

³⁷ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371; Tülücü, "*İbnü'd-Dehhân*", 9.

³⁸ Bkz. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283.

³⁹ Bkz. İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283.; Tülücü, "*İbnü'd-Dehhân*", 9.

- eserlerine dair bir mukaddime ve çeşitli notlarla yazılarak Sâlih b. Hüseyin el-Âid tarafından yayımlanmıştır.⁴⁰
6. ed-Dürûs fî ilmil- ‘arûz ve’l- kavâfi.⁴¹ Bu eserin bir el yazması nüshası Mısır’daki Daru’l- Kütüb kütüphanesi aruz bölümü 186 numarada; diğer bir nüshasının ise Almanya’da bir kütüphanede olduğu kaydedilmektedir.⁴²
7. el-Ezdâd fi’l-Luga: Arap dilindeki karşıt anlamlı kelimelere dair bu risâle Muhammed Hasan Âl-i Yâsin tarafından neşredilmiştir.⁴³
8. Şerhu Ebniyet-i Sibeveyhî: Sibeveyhî’nin el-Kitâb’ında geçen morfolojik yapı ve kalıpların izahına dair eseridir. Evvela Dr. Hasan Şâzelî Ferhûd, akabinde Dr. Âlâ Muhammed Rafet tarafından tahkik ve neşredilmiştir.⁴⁴
9. Bâbu’l- Hicâ’: İmla esaslarına dair bir eser olup Fâiz Fâris tarafından neşredilmiştir.⁴⁵
10. ed-Dürûs fi’ n-Nahv⁴⁶
11. İzâletü’l-mirâ’ fi’l-Gayn ve’r-Râ.⁴⁷
12. el-Ğunyetüfi’ d- Dâd ve’z-Zâ.
13. Kasidetun fi Elğâz en-Nahviyye: İbnu’l- Habbaz bu kasidenin şerhini yaparak ona “el-Feridetu fî Şerhi’l-

⁴⁰ El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*,3/1371.; Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9.

⁴¹El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*,3/1371.

⁴²Ferruh, *Tarihul edebîl arabi*, V/170.

⁴³Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9; ayrıca tahkik için bkz: Muhammed Hasan Âl-i Yâsin; Daru’l-Marif, Bağdat, Matbaatu’l-Haydariyye, 1953.

⁴⁴ Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9.; Âlâ Muhammed Rafet, a.g.e., Daru’l- Talâi’, (Kahire, tsz).

⁴⁵El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*,3/1371.; Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9.

⁴⁶ El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*,3/1371.; Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9.

⁴⁷ El-Hamevî, *Mu’cemul-üdebâ*,3/1371.; Tülücü, “İbnü’ d-Dehhân”, 9.

Kaside” adını vermiştir. Daha sonrasında Abdurrahman b. Useymeyn tarafından tahkiki yapılmıştır.⁴⁸

İbn Dehhân kaynaklarda adı geçen diğer eserleri de şunlardır:

- Tefsîru'l- Kur'ân: Yakut el-Hamavî bu eseri zikrederek dört cilt olduğunu nakleder.⁴⁹

- Tefsîrû'l-Fâtîha, Tefsîrû'l-İhlas: Tefsîru'l- Kur'ân isimli eseriyle birlikte bu üç eser; Kur'an ilimleriyle ilgili eserleridir.⁵⁰

- Divânü resâil:

- Zehrû'r-Riyâd: Bu eser yedi cilt olup el-Kıfî, bu kitabın, İbn Dehhân hatırat kitabı olduğunu söyler.⁵¹

Kitâbü'r-Riyâza fî Nüket en-Nahviyye⁵²

- Mısır vezirlerinden Sâlih b. Ruzzik'e ait bir beytin şerhini içeren bir kitap da kayıtlarda mevcuttur.⁵³

- Kitâb er-Risale es-Saidiyye fî Meâhiz el-Kindiyye⁵⁴

- Kitâb el- U' kud fi'l-Maksûr ve'l- Memdûd⁵⁵

- en-Nüket ve'l-işârât 'alâ Elsineti'l-Hayvânât (Edebiyat alanındaki eserlerindendir)⁵⁶

- Takvimü'n-Nazar.⁵⁷

⁴⁸ Abdurrahman b. Useymeyn, *Tahkik el-Feridetu fî Şerhi'l-Kaside*, (Mektebetu'l-Hancı, 1410); Tülücü, "İbnü'd-Dehhân", 9.

⁴⁹ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, İbn Useymeyn, *Tahkik el-Feridetu fî Şerhi'l-Kaside*, 1371.

⁵⁰ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.; Tülücü, "İbnü'd-Dehhân", 9.

⁵¹ el-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*, 2/50.; El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.; İbn Hallikân, *Vefayâtu'l-ayân*, 2/283.

⁵² El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.

⁵³ el-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*, 2/50.; El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.

⁵⁴ el-Kıfî, *Enbâhu'r-Ruvât 'Alâ Enbahu'n-Nuhât*, 2/50.

⁵⁵ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.

⁵⁶ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.

⁵⁷ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*, 3/1371.; Tülücü, "İbnü'd-Dehhân", 9.

- Kendine ait şiir divanı: İbn Dehhân ilmi kişiliğinin yanında, şairliğinin de oldukça kuvvetli olduğu günümüze kadar ulaşan güzel şiirlerinden anlaşılmaktadır.⁵⁸

2.2. İbnu'd-Dehhan'ın İlmî Kişiliğini Besleyen Kaynaklar ve Eserlerinde Kullandığı Metotlar

İbn Dehhân eserlerinin telifinde kullandığı metodları genel hatlarıyla şu şekilde sıralayabiliriz:

2.2.1. İstifade Ettiği Kaynaktan Bahsetmek

İbn Dehhân h. 6.y.y.'da yaşamış bir âlim olarak Arapçanın en verimli dönemlerinin gerçekleştiği bir zaman diliminde ilmî hayatını devam ettirmiştir. Hâl-i hazırda Arap dili ilimlerinde birçok eser ve çalışma mevcut durumda idi. Bu nedenle kendisi daha çok, bu ilmi destekleyecek daha kapsamlı çalışmalar ortaya koymaya yönelmiştir. Bunu gerçekleştirirken de konuları kavramaya, izahını yapmaya ve onlardan alıntılarda bulunmaya, bunlardaki -varsa- tutarsızlıkları belirtmek için birçok kaynağı gözden geçirmeye ihtiyaç duymuştur. Onun ilmî kaynaklarının başında Sibeveyhî'nin el-Kitâb'ı,⁵⁹ el-Ahfeş'in Kitâbu'l-Mesâil'i⁶⁰, ayrıca el-Muktedab⁶¹ gibi eserlerden kitaplarında bahseder. Ama görüşleriyle onlar arasında bir karşılaştırma yapmaz veya alıntıda bulunmaz. Eserlerden bahsetme nedeni sadece iletmek istediği kendi görüşünü sağlamlaştırmak içindir.⁶²

⁵⁸ El-Hamevî, *Mu'cemul-üdebâ*,3/1371.

⁵⁹ Ebû Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh İbnu'd-Dehhân, el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a, (Kahire: el-Hizânetü't-Teymûriyye, Nahiv, nr. 171; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1495; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 949). s.349.

⁶⁰İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 219, 245.

⁶¹İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 499.

⁶²İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 349.

2.2.2. Kendisinden Alıntıda Bulunduğu Âlimin Sadece İsmi Zikretmekle Yetinmesi

İbn Dehhân, çoğunlukla kaynağı görmezden gelip sadece kendisinden alıntıda bulunduğu âlimi zikretmekle yetinmiştir. Bazen de alıntıda bulunduğu âlimin adını bile zikretmeden “filanca şöyle demiştir”, bazen de “denilmiştir” gibi edilgen bir fiil kullanarak daha kapalı bir şekilde görüşlerini zikretmiştir.⁶³ Böyle yapmasının bir sebebi olmadığı gibi çoğunlukla adını zikretmediği âlimlerin, eserlerinin başka kısımlarında bu defa kendilerinden bahsettiğini görmekteyiz.⁶⁴

2.2.3. Alıntıda Bulunduğu Kaynağı Görmezden Gelmek

İbn Dehhân, eserlerinde çoğu yerde ne bir kaynaktan ne de bir âlimden bahsetmektedir. Bununla yetinmeyip alıntılarını hiç kimseye dayandırmamaktadır. Genellikle bu durum, yaygın olan ve herkes tarafından kabul gören görüşleri ele aldığı yerlerde görülmektedir.⁶⁵

2.2.4. Alıntılarında Titiz Olması

Alıntıları genelde anlam olarak (metni olduğu gibi almadan) aktarmıştır. Metin olarak yaptığı alıntılarda ise bazen kelimelerin yerini bazen de örnekleri değiştirdiğini görmekteyiz. Bu değişiklikler, kasıtlı olmayıp farklı nüshalardan kaynaklanmış da olabilir.⁶⁶ Örneğin el-Ahfeş'te (أخوك وجد)⁶⁷ şeklinde geçen örneği, (زيد وجد)⁶⁸ olarak

⁶³Örnek için bkz: İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 1, 315, 356.

⁶⁴İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 392.

⁶⁵Bkz. İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 56.

⁶⁶Bkz. İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 810- 811.

⁶⁷Ahfeş el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, (Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, Mısır, 1983) 1/306.

⁶⁸İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 787.

değiştirdiği görülmektedir. İbn Sirâc'ın el- Usûl'ü, İbnud-Dehhân'ın en çok metin olarak alıntı yaptığı eserlerden biridir.

İbn Dehhân alıntı yaptığı ve kendilerinden istifade ettiği öne çıkan bazı âlimleri şu şekilde sıralayabiliriz:

- Sibeveyhî (v. h. 180).
- Ali b. Hamza el-Kisâî (v. h.189)⁶⁹
- Ahmet b. Yahya es-Sa'leb (v. h. 205).
- Yahya b. Ziyâd el-Ferrâ (v. h. 207).
- Saîd b. Mes'ade el-Mücâşî el-Belhî el-Ahfeş el-Evsat (v.h. 215).⁷⁰

İbn Dehhân Faydalandığı Başlıca Eserler

İrâbu'l- Kur'ân ve meânî konulu eserler:

- ez-Zeccâc'ın "İrâb'ul-Kurân ve Meânîh"
- el-Mufaddal b. Seleme'nin "Tefsiru'l-Kur'ân"ı

Nahiv alanındaki eserler:

- Sibeveyhî'nin "el-Kitâb"ı
- El-Ferrâ'nın "el-Hudûd"u
- El-Ahfeş'in "Mesâil"i
- El-Müberred'in "el-Muktedab"ı
- İbn Keysan'ın "el-Mübtedâ"sı
- İbn Sirâc'ın "el- Usul"ü
- Ez-Zeccâcî'nin "Âmâl"i
- Ebû Ali el-Fârisî'nin "Musannafât"ı
- Es-Sirâfî'nin "Şerhu'l- Kitâb"ı
- İbn Cinnî'nin "Musannafat"ı

⁶⁹ Örnekler için bkz. İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 193, 203, 244, 265.

⁷⁰Bkz. el-Evsat, *Meâni'l-Kur'ân*, 2/670.; İbnu'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*, 774.

2.3. İbn Dehhân Dil Ekollerine Karşı Tutumu

2.3.1. Basra Ekolüne Karşı Tutumu

İbn Dehhân, Basra ekolüne mensup bir nahiv âlimiydi. Bunu gösteren birçok delil vardır. Bunların başlıcalarını şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Kullandığı terimler ve sınıflandırmalar Basra ekolünün terimleri ve sınıflandırmalarıdır. O, Kufelilerin terimlerini nadiren kullanmıştır.⁷¹
- Basra ekolüne sahip kimseleri “Arkadaşlarımız”; “Bizimkiler” diye nitelendirmiştir.⁷²
- İhtilafli meselelerde, genellikle, Basralıların görüşlerini tercih etmiştir. İhtilafli olan konulardan bazıları şu şekildedir:
- Müştak kelimelerin köklerinin mastar kabul edilmesi; mazi fiilin değil.
- Meful-ün bihi mansub kılan âmiller
- Emir fiilin mebniliği...

İbn Dehhân Basra ekolüne muhalif olduğu bazı görüşleri de vardır.⁷³ Konumuzun sınırları gereği onlara burada değinmiyoruz.

2.3.2. Kufe Ekolüne Karşı Tutumu

Daha önce de ifade edildiği gibi gerek sınıflandırmaları gerekse kullandığı terimler ve görüşleri itibariyle Basra ekolünü benimsediği aşikârdır. Fakat onun Basra görüşüne mensup olması Kufelilerin görüşlerini tamamen reddetmesi anlamına gelmemektedir. O, iki ekolün görüşlerini titizlikle inceleyip hükmünü ona göre vermiştir. Yeri

⁷¹ İbnü'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi 'l-Lüm 'a*, 53.

⁷² İbnü'd-Dehhân, *el- Ğurre fî şerhi 'l-Lüm 'a*, 278,571.

⁷³ Bkz. İbnü'd-Dehhân, s, 45 *el- Ğurre fî şerhi 'l-Lüm 'a*, 9, 463, 506, 630, 664.

geldiğinde “Bunu Basralı bilmez.”⁷⁴; “Basralılardaki bu görüş doğru değildir.”⁷⁵ Doğru olmadığını da delilleriyle ortaya koyar, “Bu hükmü şu mesele ortadan kaldırmaktadır.”⁷⁶ gibi ifadelerle mensubu olduğu Basralıların görüşlerini çürütmüştür.

Ne var ki Kûfelilerin görüşlerini de problemlili olarak nitelemekten geri kalmaz.⁷⁷ Bazen de onların delillerini zikredip sonrasında onları kabul etmez⁷⁸ ya da bunların sadece birer yorum olduğuna hükmeder. Nihayetinde ele aldığı konuda Basralıların görüşünü benimsediğini söyler ve onların görüşünün öncelikli olduğuna vurgu yapar.⁷⁹

SONUÇ

Arap dilinin gramerini oluşturan nahiv ilminin – sarf ile birlikte – çok büyük bir önemi olduğu aşikârdır. Bu ilimler İslam eğitim sisteminin ve mirasının büyük bir parçasını oluşturmaktadır. Öyle ki bu alan ile ilgili günümüze kadar süre gelen birçok araştırma ve çalışma yapılmıştır.

Çalışmamıza konu olan İbn ed-Dehhân en-Nahvî, Bağdat’ta yetişmiş olan ve o bölgedeki büyük ve seçkin nahiv âlimlerinden olup en iyi dilbilimcilerdendir.

İbn Dehhân seçkin nahiv âlimlerinden olup en iyi dilbilimcilerdendir. Başta Nahiv ve şiir alanında çok kıymetli eserler vermesi, birçok kıymetli talebe yetiştirmesi, ilmi tartışma ve eleştirilerde bulunması Arap dili ve Nahvinin gelişimi açısından

⁷⁴ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a*, 474, 678, 823.

⁷⁵ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a*, 432.

⁷⁶ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a* 333, 500.

⁷⁷ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a*, 552, 825.

⁷⁸ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a*, 705.

⁷⁹ İbnü’ d-Dehhân, *el- Ğurre fi şerhi’ l-Lüm’ a*, 300, 715.

önemli bir yere sahip olduğunu gözler önüne sermektedir. Onun ilmi görüş, fikir, kıyas ve eleştirilerinin büyük bir birikim ve titiz bir incelemenin neticesi olduğu kesindir. Nitekim telif ettiği eserler kendisinden sonra gelen âlimlerin eserlerine kaynak olmuştur. Eserlerinin tercih edilmesinde onun güçlü bir hafızaya, parlak, olgun bir zihne ve olağanüstü bir yeteneğe sahip olmasının ve akıcı üslubunun, üslubundan daha kuvvetli kaleminin payı büyüktür.

Ne var ki Nahiv ilminde önemli bir yere sahip olan, çok sayıda değerli eserler ortaya koyan ve “kendi döneminin Sibeveyhî'si” olarak adlandırılan İbn Dehhân'la ilgili olarak Arap ülkelerinde az da olsa çalışmalar yer alırken ülkemizde bu çalışmalar yok denecek kadar azdır. Umarız ki bu çalışmamız İbn d-Dehhân'ın tanınmasına az da olsa bir katkı sağlar.

KAYNAKÇA

- Çöğenli, M. Sadi ve Kenan Demirayak. *Arap Edebiyatında Kaynaklar*, Erzurum, 1995.
- el-Âid, Sâlih b. Hüseyin. *el-Fusûl fi'l-kavâfi*. Riyad: Mecelletü Câmi'ati'l-İmâm Muhammed b. Su'üd el-İslâmiyye, 1417/1996.
- el-Evsat, Ahfeş. *Meâni'l-Kur'ân*. Mısır: Mektebetü'n-Nehdati'l-Mısriyye, 1983.
- el-Hamevî, Yâkût b. Abdullah. *Mu'cemü'l-üdebâ': İrşâdü'l-erîb ila Marifeti'l-Edîb* (nşr. Ahmed Ferîd Rifâî) I-XX. Kahire, 1355.
- el-Hânsârî, Muhammed Bâkır b. Zeynilâbidîn b. Ca'fer el-Müsevî. *Ravzâtü'l-cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ*. Tahran, 1390.
- el-Kıftî, Ali b. Yûsuf. *İnbâhü'r-Ruvât 'alâ Enbâhi'n-Nuhât* (nşr. Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), I-IV. Kahire, 1406/1986.

- el-Ömerî, İbn Fazlullah. *Mesâlikü'l-ebşâr fî memâlikî'l-emsâr* (nşr. Fuat Sezgin). Frankfurt, 1408/1988.
- el-Yemenî. *İşâratu't-Ta'yîn ve Terâcimu'n-Nuhât ve'l-Luğavîn*, Abdulbâkî Abdulmecîd, thk. Abdulmecid Debbâb. Riyad: Şirketu't-Tıbaati'l-Arabiyyeti's-Suudiyye, 1986.
- es-Safedî, Salâhuddîn Halîl b. İzziddîn Aybeg b. Abdillâh. *Nektü'l-Himyân Fî Nüketi'l-'umyân* (nşr. Ahmed Zekî Bek). Kahire, 1329/1911.
- es-Safedî, Selâhaddin Halîl b. Aybeg. *Kitâbü'l-Vâfi bi'l-vefeyât* (nşr. H. Ritter v.dğr.). Wiesbaden, 1381/1962.
- es-Süyûtî, Celâleddin. *Buğyetü'l-vu'ât fî tabakâti'l-luğaviyyîn ve'n-nuhât* (nşr. M. Ebü'l-Fazl), I-II. Kahire, 1384/1964.
- ez-Zehebî, Muhammed b. Ahmed. *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ'* (nşr. Şuayb el-Arnaût v.dğr.), I-XXIII. Beyrut, 1401-1405/1981.
- Ferruh, Ömer. *Târîhu'l-Edebi'l-'Arabî*, I-VI. Beyrut, 1981-84.
- İbn Hallikân, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed. *Vefeyâtü'l-A'yân Ve Enbâ'ü Ebnâ'i'z-Zamân* (nşr. İhsan Abbas), I-VIII. Beyrut 1968.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fida İsmail b. Ömer. *El-Bidâye ve'n-Nihâye* I-XIV. Kahire 1351-58/1932-39.
- İbn Tağriberdî, Yûsuf Cemaleddin. *En-Nücûmu'z-Zâhira Fî Mülûki Mısır Ve'l-Kâhira*. Mısır: Dâru'l-Kütüb, 1963.
- İbn Useymeyn, Abdurrahman. *Tahkik el-Feridetu fî Şerhi'l-Kaside*. Mektebetu'l-Hanci, 1410.
- İbn Dehhân, Ebü Muhammed Nâsıhuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh. *el-Ğurre fî şerhi'l-Lüm'a*. Kahire, el-Hizânetü't-

- Teymûriyye, Nahiv, nr. 171; Köprülü Ktp., Fâzıl Ahmed Paşa, nr. 1495; Süleymaniye Ktp., Kılıç Ali Paşa, nr. 949.
- İbnu'l-İmâd, 'Abdulhay b. Ahmed b. Muhammed. *Şezarâtu'z-Zeheb Fi Ahbâri Men Zeheb*, thk. Mahmûd Arnaûtî. Beyrût: Dâru İbn Kesîr, 1986.
- İbnü'd-Dehhân, Ebû Muhammed Nâsihuddîn Saîd b. el-Mübârek b. Alî b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Fusûl fi'l-'Arabîyye* (nşr. Nâciye Muhammed Abdürrâzık Ades). Amman 1401/1981.
- Kehâle, Ömer Rıza. *Mu'cemu'l-Müellifîn*. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, 1993.
- Tülücü, Süleyman. "İbnü'd-Dehhân", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* 21: 8-9. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları 2000.
- Yafî, Ebu Muhammed Abdillâh. *Miratü'l-Cinân ve İbratü'l-Yekzân*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.
- Ziriklî, Hayruddin b. Mahmûd b. Muhammed. *el-A'lâm*. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002.

EXTENDED ABSTRACT

THE LIFE AND SCIENTIFIC PERSONALITY OF IBN AL DEHHAN EN-NAHVI, THE SIBEVEYHI OF HIS ERA

Ibn Dehhan, who is the subject of our study and has an important place in Nahiv science, is the real name of Said b. Al-Mubarak b. Ibn Dehhan al-Baghdadi Ali.

It is also known as. Its recognition as ed-Dehhan is due to sale of oil, and naming as en-Nahvi is due to its extensive knowledge in nahiv science. The nickname Al-Baghdadi is also related to the place

where he was born and raised, and his nicknames are Tacuddin and Nasihuddin. During his time, some people called this person Zinet-ud-dehr (the ornament of his time)

H. It is known that he was born in Baghdad on 11 of the month of Recep in 493, where he also learned lessons from well-known scholars of language, nahiv, literature, Hadith and Kirat. He went to Isfehan for education and took a lot of advantage in terms of education by attending classes there. Then he returned to Baghdad. He lived there for a certain time and went to Damascus for knowledge. H. in 544, he went to Mosul, and when he heard that he was coming, Al-Jawwad Jamaluddin Al-Isfehani, the vizier of Mosul, called him and assigned him to read and write. He began living in Mosul under the auspices of the Wazir and continued his life by providing education to people. He lived in Mosul for the rest of his life, he died in 569.

If we will look at Ibn Dehhan's scientific personality, it is believed that the sources he fed were mostly books. Because the sources do not mention the existence of any teacher who took lessons from him in the field of nahiv and language. It is known that a group of students took lessons from him. They accepted their teacher Ibnu'd-Dehhan as an authority in nahiv science and always preferred his nahiv views in this area.

Ibn al-Dehhan holds an important position among the scholars of his period. So much so that he earned the appreciation and respect from all of them. Biographers have given the following praises regarding him:

“He is considered among the most famous of nahiv science with his dominance and superiority in Arabic.”

“He is a vast sea, a scholar who does not go astray. He is the most important Nahiv scholar in his time period. So much so that he became known as the Sibeveyhi of his ERA.”

Besides the nahiv science of Ibn-i Dehhan, it is also conveyed that he has competence in poetry and writes beautiful poetry. He has authored works in many fields such as Nahiv, language, literature, aruz, Qur'anic Sciences. However, most of his works were written in the field of nahiv and language, although about twenty royalties are mentioned in his biography works, only some of them have survived to the present day. He used his own methods when writing these works. These were discussed in our study

It is certain that his scientific views, ideas, comparisons and criticisms are the result of a great accumulation and rigorous examination. As a matter of fact, the works he copyrighted were the source of the works of scholars who came after him. He has a strong memory, a bright, mature mind and an extraordinary talent, and his fluid style has a great share in the preference of his works.

Ibnu'd-Dehhan has not been able to adequately announce his name in scientific research relative to his contribution and value in nahiv science. As such throughout the world, there are almost no studies related to Ibnu'd- Dehhan en-Nahvi in Turkey. Because this nahiv genius is one of the leading scholars of the sixth century Hijri, and his name is widely mentioned in language and nahiv books, as well as in biography sources, he and his works are frequently mentioned, we

considered it extremely necessary to consider his life and scientific personality in our study. Thus, we aimed to contribute to the recognition of this scholar and scientific personality, which has a great role in the field of Arabic language and grammar and is called “Sibeveyhi of his own era”, and to lead the subsequent studies a little bit.

HZ. PEYGAMBER'İN TEBLİĞİNDE AHİRET: AHİRETİN İNSANIN DÜNYA YAŞAMINDAKİ ÖNEMİ VE ETKİSİ ÜZERİNE*

Konferans Metni

Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ**

Makale Geliş: 16.05.2021

Makale Kabul: 18.06.2021

Sözlerime başlarken hepinizi saygıyla selamlıyorum. Efendim ben bugünkü konuşmamda önce ahiretten ne anladığımla başlayacak, daha sonra Cahiliye Araplarının ahirete nasıl baktıklarını anlatacak, arkasından Kur'an'ın ahirete nasıl baktığına bakacak en son Hz. Peygamber tebliğde ahirete nasıl yer ver veriyordu ve neden bu konuya bu kadar önem veriyordu konusu üzerinde duracağım.

1-Ahiret Nedir?

Ahiret, kelimesi “son” anlamına gelmekte olup evvel (ilk) kelimesinin karşıtıdır. Teknik ifade olarak insanın ölümü ile başlayan ve sonsuza uzanan süreci ifade etmektedir. Kavram insanın bu dünyadaki hayatının son bulmasından sonra başlayan yeni yaşamını ifade etmektedir. Kur'an-ı Kerim'de çoğunlukla “yevmu'l-ahir, ed-dâru'l-âhire” şeklinde “yevm” ve “dâr” kavramlarının sıfatı olarak

* Bu metin 27 Nisan 2021 tarihinde Ankara Düşünce Atölyesi (ADA)'de verilen konferans metnidir.

** Prof. Dr., İstanbul Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi Anabilim Dalı, e-mail: mehmetmahfuz@gmail.com, ORCID: 0000-0002-8966-5716.

Atıf için; Mehmet Mahfuz Söylemez, “Hz. Peygamber'in Tebliğinde Ahiret: Ahiretin İnsanın Dünya Yaşamındaki Önemi ve Etkisi Üzerine”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, Sy. 1 (2021): 229-244.

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM'e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makedir.

kullanılmaktadır. Ahiret inancı İslam inanç sisteminde “ulûhiyet” ve “nübüvvetten” sonraki üçüncü temel esası teşkil etmektedir. Bu inanç Tanrının varlığını kabul eden hemen hemen bütün din ve düşünce sistemlerinde var olagelmıştır. Bu durum Tanrı inancı ile ahiret inancı arasında sıkı bir ilişkinin varlığını ortaya koymuştur.

2-Cahiliye Araplarının Ölüm ve Ötesi (Ahiret) İnancı

Cahiliye Arapları da Allah’a inanıyorlardı. Onlar bu kutlu varlığı var ve bir olarak kabul ediyorlardı. Hatta bütün işlerini ona danışacak kadar da dindardılar. Öyle ki, kendilerine göre, Allah’ın onay vermediği hiçbir işi yapmıyorlardı. Yeryüzünde Allah’ı temsil ettiğine inandıkları putlar aracılığıyla Allah’a danışıklarına inanıyorlardı. Dolayısıyla bu kadar dindar bir kitlenin ahirete inanmadığını söylemek çok mantıklı görünmemektedir. Kaldı ki onların ölüm ve ötesi inancı ahirete inandıklarını ortaya koymaktadır. Bir şahsa öldüğü andan itibaren uygulananlar da bunu doğrulamaktadır.

Yapılan araştırmalara göre Cahiliye döneminde bir şahıs ölünce yıkanır, cesedi miskle kokulanır, saçlarından bir tutam kesildikten sonra, temiz, daha önce hiç kullanılmayan bir kumaş ile kefenlenir, bir tabutun üzerinde iki sıra halinde ellerindeki meşaleler eşliğinde kabre doğru götürülürdü. Kabrinin başında adına salat denilen bir merasim icra edilirdi. Bu merasim esnasında kendisine (مكانك حتى يبعث الخلق باعثة) ve “رحمة الله عليك” yani “varlıkları yeniden yaratacak olanın seni bir kez daha yaratacağı (zamana dek) bulunduğu yerde kal” dedikten sonra da kendisine Allah’tan rahmet talep edilirdi. Kaldı ki merasim bittikten sonra لا تبعد/ yani “buradan uzaklaşma” denilerek ölümünden sonra ailesine göz kulak olması kendisinden talep edilirdi. Yeni bir

dünyaya göçtüğüne inanılan bu şahsın kabrinin içine, kimi bölgelerde hayatta iken kullandıkları eşyalarının yanı sıra yiyecek de konulurdu. Bilindiği gibi dinler tarihçileri, kabirlere yiyecek konulmasını “öte dünya” anlayışının varlığına kanıt olarak kabul etmektedirler.

Cahiliye Arabı ölünün kabrinin üzerine su dökerlerdi. Bunu ölünün su ihtiyacını gidermek için yaptıkları sanılmaktadır. Ölünün kesilen saçları kabrinin üzerine saçılırdı. Bilindiği gibi Cahiliye Arabı ihramdan çıkarken de saçlarını kestiğinde bunu una karıştırarak putlarına takdim ederdi. Orada yaptığı ile ölünce yapılan arasında bir benzerlik göze çarpmaktadır. Kabrin yanına beliyesi defnedilirdi. Beliyesi ya atı veya devesi olurdu. Bunun da güçlü ve rahvan olmasına dikkat edilirdi. Bilindiği gibi eski Mısır'da da kabirden sonra kalıcı yurda gidilirken bir nehirden geçildiğine inanılırdı. Bundan dolayı da krallarının kabirlerine kayıklar konulmaktaydı. Beliye ile bu kayıklar arasında ciddi bir benzerlik bulunmaktadır. İbn Habib'in Muhabber adlı eserinde beliyeye ile ilgili şu ifadeler yer almaktadır:

Ey evladım kabrimin başından ayrıldığı zaman.

Azıklandır beni bir binekle.

Olsun üzerinde basit semeri de.

“Kalkın bineğinize binin” dendiği zaman.

Gitmek için “ba'sa” ben de ona bineyim.

Herkesin toplandığı o haşır yerine (mahşer).

Güven içerisinde gitmem için

Yemen dolaylarında ölüleri mağaralara defnettikleri ve girişine putların yerleştirildiği bilinmektedir. Bilindiği gibi eski Mısır'da da ölüler kentinin girişine sfenksler konulurdu. Her iki anlayışta da buraya

konan varlıkların ölüyü koruduğuna inanılırdı. Cahiliye Arabı yakınlarının kabirlerinin kenarına çadır kurar, burada bir süre yaşardı. Bütün aile bir arada olurdu. Bunu ölünün yeni mekânına alışması için yapardı. Abdulmuttalib ölünce ailesinin kabrinin yanına kurulan çadırda bir ay yaşadığına dair rivayetler bulunmaktadır. Kabir üzerinde bir taraftan geride kalanları teselli etmek; diğer taraftan ise ölüyü tezkiye etmek için mersiyeler okunurdu. Bu mersiyeler adeta ölüyü karşılamaya gelenlere onun kötü biri olmadığını ifade etmek için yapılırdı. Ölünün ahirette yerinin öğrenilmesi için Hubel'e başvurulup buna göre de akirası yani kurbanını kesip kesilmeyeceği kararlaştırılırdı. Bütün bu bilgiler Cahiliye Arabının ölüm ötesi bir yaşama inandıklarını göstermektedir. Kaldı ki İbn Habib Cahiliye Araplarının yeniden yaratılmaya ve haşre inandıklarını açıkça söylemektedir.

Kuşkusuz Mekke'de ahirete inanmayan bir kitle de vardı. Fakat bunlar bütün içerisinde küçük bir kümeyi teşkil etmekteydi. Ancak sesleri her zaman diğerlerinden daha fazla çıktığı için Kur'an onları muhatap kabul etmiştir. Kur'an'daki ahiretle ilgili aşağıdaki mühmel ifadeler bu grupta ilgilidir.

1-“Derler ki: “Hayat ancak dünya hayatımızdır. Artık biz bir daha diriltilecek değiliz” [Enam 29].”

2- “Onlar “Allah ölen bir kimseyi diriltmez” diye var güçleri ile yemin ettiler”. [Nahl 38].

3-“Dediler ki biz bir yığın kemik, bir yığın ufaltılmış nesne olduğumuz zaman mı yeniden diriltilecekmişiz,? [İsra 49].

4-“İnkâr edenler, kesinlikle öldükten sonra diriltilmeyeceklerini iddia ettiler.” [Teğabun 7].

5-“Dediler ki biz gerçekten biz, ölüp toprak ve kemik yığını haline geldikten sonra mı tekrar diriltileceğiz.” [Mü’minun, 82].

6-Eğer şaşacaksan asıl şaşılacak olan onların “Biz toprak olunca yeniden mi yaratılacağız.” demeleridir. İşte bunlar Rablerini inkâr edenlerdir. İşte onlar boyunlarına demir halkalar vurulacaktır. [Ra’d, 5].

7-“İnkâr edenler dediler ki biz ve babalarımız toprak olmuş iken mi? Gerçekten bizler mi diriltilip çıkartılacağız? And olsun bizler de bizden önceki babalarımız da bununla tehdit edilmiştik. Bu öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.” [Neml 67-68].

8-“Dediler ki “Biz toprakta yok olduktan sonra mı, biz mi yeniden yaratılacakmışız? Hayır, onlar Rablerine kavuşmayı inkâr etmektedirler.” [Secde 10].

9-“Bunlar diyorlar ki ‘ilk ölümümüzden başka ölüm yoktur. Bizler diriltilecek değiliz.’ Eğer doğru söylüyor iseniz atalarımızı getiriniz.” [Duhan 3436].

Ancak bu ayetlerin “mühhel” yani niceliği belirsiz ifadeler içerdiği unutulmuş, “mahsura” yani niceliği belli önermeler kategorisinde olduklarına hükmedilmiş ve üzerine külli bir kaziye inşa edilerek Cahiliye Araplarının tamamının Ahireti inkâr ettiği iddia edilmiştir. Ancak görüldüğü gibi durum bundan çok farklıdır.

3-Kur’an’a Göre Ahiret

İslam’ın ahiret anlayışına gelince: Kur’an-ı Kerim’de “ahirete iman”, “Allah’a iman” ile birlikte zikredilmiş, Ahirete iman etmenin farz olduğu, ahireti inkâr etmenin küfür olduğu belirtilmiştir. Kur’an’da 26 ayeti kerime de “Allah ve ahiret gününe iman ediyorsanız” denilerek bu durum vurgulanmıştır. İlk inen surelerden biri olan Fatiha suresine

“din gününün sahibi” ifadesiyle yerleştirilmiş ve bir müminin günde en az 17 kez tekrarlaması sağlanarak unutulmaması istenmiştir. Kur’an ahireti sair dinlerdeki gibi veya cahiliye Arabının zihnindeki gibi muğlak bir şekilde bırakmamış, aksine son derece canlı tasvirlerle anlatmıştır. İsterseniz İslam’ın ahiret inancını Kur’an üzerinden biraz da kronolojiye dikkat ederek takip edelim:

Ahiret ilk vurgu nüzul sırasına göre birinci sırada olan Alak Suresi’nin son bölümünde yer almaktadır. Surenin bu bölümü Hz. Peygamber’in Kâbe’nin yanında namaz kılmaya başladığı döneme aittir. Bilindiği gibi Peygamber Kâbe’de namaz kılmaya başlayınca Ebu Cehil bundan rahatsız olmuş, kendisine Kâbe’de namaz kılmayı yasaklamıştı. Peygamber buna itibar etmeyince onu tehdit etmiş ve taraftarları ile kendisini tedip edeceğini söylemiştir. Kur’an’da onun bu tehdidini görmüş ve “zebanileri çağıracağız” diyerek karşılık vermiştir. Alak suresinin bu kısmı ile Müdessir Suresinde yer alan cehennem bekçileri aynı döneme ait olsa gerektir. Cehennem bekçileri Mekke’de ciddi bir tartışma doğurmuştur. Hatta alay konusu da olmuştur. Kur’an buna da aynı sure içerisinde cevap vermektedir.

Ahiretin bir parçası olan “kıyamet” kelimesiyle ilk kez, ikinci sırada nazil olan Kalem suresinin 39. ayetinde geçmektedir. Bundan sonra da oldukça fazla tekrar edilecektir. Kalem suresinde ilk geçtiği yerde yüce Rabbimiz Mekke müşriklerinin, onca günahlarına rağmen kendilerini bu denli rahat hissetmelerini eleştirmekte “Yoksa size kıyamete kadar geçerli olan bir ahit mi verildi.” demektedir.

Üçüncü sırada nâzil olan Müzemmil Suresi ile birlikte kıyamet sahneleri anlatılmaya başlanmaktadır. Bizim “Kıyamet” dediğimiz Kur’an’ın “es-sâa” dediği zaman diliminde yeryüzü ve dağların

sarsılacağı ve çöküntü ile akıp giden kum yığınının dönecekleri ifade edilmektedir (Müzemmil, 14). Yedinci sırada nazil olan Tekvir Suresi ile birlikte bu sahneler çok daha etkili ve canlı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu sure ile birlikte ahiret ile toplumsal sorumluluk arasında da bağ kurulmuştur. Kız çocuklarını diri diri gömen gelenek eleştirilmiş ve bunu yapanların cezalandırılacağı dile getirilmiştir. Müzemmil ile birlikte iyi ve kötü iş işleyenlerin buna uygun bir muameleyle karşılaşacakları net bir şekilde ifade edilmiştir. Sekizinci sırada nâzil olan A'la Suresi ile birlikte ilk kez ahiret hayatının dünya hayatından daha hayırlı ve daha baki olduğu vurgulanmıştır (A'la 16-17). Bu surede Allah'tan haşyet duyan kimsenin öğüt alacağı ve Allah'ın ona mağfiret edeceği; şâki olanın ise bu öğütten kaçacağı ve azaba maruz kalacağı anlatılmıştır. Dolayısıyla asıl tercih edilmesi gereken yerin ahiret hayatı olduğu vurgulanmış, ahiret hayatının dünya hayatına göre daha hayırlı ve daha kalıcı olduğu ifade edilmiştir. A'la Suresini takip eden Leyl, Fecr ve Duha sureleri işkence döneminin başlarında peş peşe nazil olmuşlardır. İlk müfessirlerden Mukatil b. Süleyman'ın da ifade ettiği gibi Leyl Suresi Hz. Ebu Bekir hakkında nazil olmuştur. Zira İslam dini yayılmaya başladıktan sonra Mekke müşrikleri özellikle korumasız insanlara işkence etmeye başlamışlardır. Bunların başında Ümeyye b. Halef'in kölesi Bilal-i Habeşî gibi köleler vardı. Bunlar Hz. Ebu Bekir tarafından satın alınıp azat edilmişlerdir. Sure bu hareketi övmekte ve diğer Müslümanların da cömert davranmaları konusunda örnek göstermektedir.

On yedinci sırada nazil olan Mâûn Suresi ise toplumsal sorumluluk sahibi olmayan, yetimi aşağılayan, yoksulu dikkate almayan, kendi dinî değerlerine bile saygısı bulunmayan bireylerin

aslında ahirete de yani azaba ve mükâfata da inanmadıklarını vurgulayarak ahiret ile adil bir dünya kurma arasında ciddi bir bağ kurulmuştur. Adını kıyamet sahnesinden alan “Karia Suresi” -ki nüzul sırası otuzdur- ile birlikte yeniden diriliş ve ahiret hayatı daha ayrıntılı anlatılmaya başlanmıştır. Devamında ise aynı hadiseden adını alan “Kıyamet Suresi” gelmektedir. Her iki sure de kıyamet denilen kozmik olayı ayrıntılı olarak ele almaktadır. Bundan sora inen surelerin tamamında ahirete hep yer alacaktır. Bir başka ifade ile ahiret bundan sonra inen bir tek surede değil de Kur’an’ın adeta bütününe serpiştirilerek, bazen tekrar edilerek, bazen daha can alıcı ifadelerle, bazen de müthiş bir tasvir ile anlatılmaya devam edilmiştir.

Ahiretin Kur’an’da tasvirine gelince: ahiret Kur’an’da bir süreç olarak anlatılmaktadır. Buna göre ilk sura üflenince dağlar yürütülür, gök yarılr, yıldızlar dağılır, denizler kaynayıp buharlaşır, her şey yok olur. Bir başka ifadeyle meleğin sura üflemeyle birlikte kâinatta mevcut olan kozmik düzen bir bütün olarak bozular. İkinci sur ile insanlar kabirlerinden kalkarlar. Haşır meydanına doğru yol alırlar. Kur’an’da kırk küsur yerde geçen “haşır” toplanma demektir. Kur’an’a göre herkes yattığı yerden kalkacak ve toplanma yerine doğru hareket edecek, hiç kimse yanındakinin farkında olmayacak, sadece kendi derdine düşecek, anne ve baba evladını düşünemeyecek (Zilzal 1-8), tam bir korku hâkim olacak, kimse yüksek sesle konuşmaya cesaret edemeyecek, herkes sessizce konuşacak. Haşır yerine giderken yanında bir şahit bir de onu haşre doğru götürmek için görevlendirilen şahıs olacak. Akabinde mizan yani terazi kurulacak, mizana doğru giden insanların boyunlarında mahiyetini hiçbir şekilde bilmediğimiz, amel defterleri asılacak. Bu amel defterleri dünyada iken “kiramem

kâtibin” denilen melekler tarafından tutulmuş olacak. Bu defterlerde kayıtlı amellerden dolayı hesap sorulacak. Kur’an hesap verilmesini işte bu mizan kavramı ile ifade emektedir. Kur’an’dan anlaşıldığı kadarıyla mizan iyilik ve kötülükleri, diğer bir ifadeyle kişinin yaptığı iyilik ve kötülüklerin; hayırların ve günahların tartıldığı ölçüyü ifade emektedir. Bir düzen içinde hesap vermeye gidilecek, hesap sırası kendisine gelen şahsa “kitabını oku! Bugün sana hesap sorucu olarak kendi nefsin yeter.” (İsra 14) denilecek. Amel defterleri soldan verilenler tutulan kayıtları okuyunca içleri adeta cız edercesine “keşke bana kitabım verilmeseydi.” (Hakka 19-29) diyecek ve akabinde hemen inkâra başlayacak; “Bunları ben yapmadım, bana yanlış defter verildi.” yalanına sığınacaklar. Bunun üzerine yaptıkları adeta görüntülü bir şekilde kendilerine gösterilecek, ancak bu grup yine inkâra devam edecek, bize peygamber gelmedi diyecekler. Bunun üzerine de peygamberleri ile yüzleştirilecekler. Bununla da yetinilmeyecek ağızlar kapatılacak azalar konuşturulacak, insanoğlu bu azalara serzenişte bulunacak. O gün hiç kimseye zerre miktarı zulüm edilmeyecek, zerre miktarı hayır yapan da şer işleyen de karşılığını görecek. Kayıtları sağlarından verilenler ise adeta çok güzel bir karne alan çocuğun coşkusuyla yüzleri gülecek mutlu ve mesut olacaklar.

Hesap bittikten sonra müminler cennete, müşrikler ise Cehenneme gidecekler. Kur’an’da cennet ve cehennem tasvirleri de çok canlıdır. İç içe üç karanlıktan oluşan ve kaynayan cehennem ve nimetlerle lebalep dolu cennet. Cennette yemyeşil bahçeler, ırmaklar, Allah’ı dinleme, Allah’ın onlara nazar eylemesi, gam, kasvet ve tasadan uzaklaşma, yarın kaygısının yok olması vd. olacak. Cehennemdekiler cennettekilerin sahip oldukları nimetleri görecek, kendilerine bu

nimetlerden verilmesini talep edecekler. Ancak cennettekiler Allah'ın onlara bu nimetleri yasakladığını söyleyecek ve vermeyecekler. Cennet ve cehennemdekilerin diyalogu canlı bir şekilde Araf suresinde anlatılmaktadır.

Kur'an'da ahiretin mukabili olarak dünyadan bahsedilmektedir. Ancak Kur'an "dünya" kavramını yer küre için kullanmamaktadır. Yer küre için "arz" ifadesini kullanmaktadır. "Dünya" ifadesini ise ahiretin mukabili olan mekândaki yaşam bir başka ifade ile "dünya hayatı" için kullanmaktadır. Kuşkusuz Kur'an dünya hayatını olumsuzlamaz, eleştirmez. Ancak Ahiretin terk edilerek dünya hayatının tercih edilmesini eleştirir. Kur'an'da ahiret kavramlarıyla dünya kavramları neredeyse eşit sayıda yer almaktadır. Bu bile her ikisi arasında bir dengenin kurulması gerektiğini ortaya koymaktadır. Kaldı ki Kur'an'ın bizzat kendisinin "Allah'ın sana verdiği şeyleri (kendisi için harcayarak) ahiret yurdunu iste. Ancak dünyadan da nasibini unutma" (Kassas 77) diyerek bu dengenin kurulmasını emretmektedir. Böylelikle dünyayı birinci basamak, ahireti ise arkasından gelen bir başka ifade ile öteki basamak olarak görmektedir. Peygamber bunu "Dünya ahiretin ekinliğidir/mezraa" şeklinde ifade edecektir. Hz. Peygamber bu dengeyi terk etmeyi düşünen yani sadece Ahiret için çalışmaya karar veren Osman b. Maz'un ve arkadaşlarını eleştirmesi de bununla ilgilidir. Bilindiği gibi Osman ve arkadaşları Kur'an'daki bu canlı ahiret tasvirlerinden etkilenmiş ve geceleri sabaha kadar ibadetle, gündüzleri ise sürekli oruç tutmaya ve kadınlardan uzak durmaya karar vermişlerdi. Peygamber de ben peygamber olduğum halde bunu yapmıyorum diyerek onları eleştirmişti.

4-Hz. Peygamber'in Ahireti tebliğ Aracı olarak kullanması

Hz. Peygamber, insanları İslam'a davet etmeye başladığı andan itibaren ahireti tebliğinde kullanmıştır. Nitekim aleni tebliğin başlamasıyla birlikte Safâ tepesine çıkarak “Ey Kureyş topluluğu!” diyerek Mekkelilerin etrafında toplanmasını sağlamış ve onlara “Şayet size şu dağın eteğinde bir süvari birliği var desem bana inanır mısınız?” diye sormuştur. Mekkeliler “Evet, senin yalan söylediğini görmedik” deyince de “Öyleyse ben büyük bir azaba dâcâr olacağınızı size haber veriyorum. Ey Abdülmuttaliboğulları! Ey Abdümenâfoğulları! Ey Zühreoğulları!... Allah bana en yakın akrabamı uyarmamı emretti. Siz “Allah'tan başka ilah yoktur.” demedikçe benim size ne dünyada ve ne de ahirette bir faydam dokunmayacaktır.” diyerek ilk kez ahiret azabından bu denli açık bir şekilde bahsetmiştir. Artık bu konu onun anlattığı üç kaziyeden (tevhit, nübüvvet ve ahiret) biri olacaktır.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber insanları İslam'a davet ederken tartışmaz, onlara Kur'an okuyarak kendilerini bu kutlu dine davet ederdi. Çoğunlukla da ahiret ile ilgili pasajları tercih ederdi. Kabilelere kendini arz ettiği zaman, yanında Hz. Ebubekir olur, her uğradığı kabileye kim olduklarını sorar, sonra onların durumuna göre Kur'an'dan pasajlar seçerdi. Bunun ne kadar etkili olduğunu Hz. Ömer'in İslam'ı kabul ediş öyküsünde görmek mümkündür. Kaynaklarımızın ifadesine göre onun İslam'ı kabul etmesinin nedeni, giremediği beytu'l-kıyandan eve dönerken uğradığı Kâbe'de Hz. Peygamberin okumakta olduğu Taha Suresi olmuştur. Bilindiği gibi Taha Suresi tevhit ile başlamakta, Hz. Musa kıssası ile devam etmektedir. Surenin yaklaşık ilk yüz ayeti Hz. Musa kıssası ile ilgilidir. Surenin bu bölümde ahiret inancı zaman zaman Hz. Musa'nın dilinden,

zaman zaman ise Allah'a iman eden sihirbazların dilinden anlatılmaktadır. Yüzcü ayetten itibaren ise adeta kıssadan hisse kabilinden ahirete çok güçlü bir geçiş yapılmaktadır. Sura üflenmesi, insanların korku içeresinde birbirlerine bakarak dünyada sadece on gün kaldıklarını söylemeleri aktarılmaktadır. Arkasından dağların yerle yeksan edileceği ve hiçbir kimsenin bu sondan kaçamayacağı, iyilik yapanların da kötülük yapanların da karşılığını görecekleri anlatılmaktadır. Sonrasında ise biraz da Hz. Âdem kıssası üzerinden tevhit ve ahiret birbirine giydirilerek aktarılmaktadır. Kuşkusuz Yahudi kültürüne aşinalığı bilinen Hz. Ömer, kıssayı tevhit ve ahiret vurgusu ile birlikte dinlediğinde etkilenmiş ve bu kutlu dini kabul etmeye karar vermiştir.

Hz. Peygamber Medinelilerle ilk karşılaştığında da tercihi böyle olmuştur. Nitekim Medinelilerle görüşürken kendilerine İbrahim Suresi'nin 35. ayetinden sonraki kısmı okumuştur. Surenin bu bölümü Hz. İbrahim'in Hz. Hacer ile Hz. İsmail'i Mekke'ye yerleştirdikten sonra, hem kendileri hem de Mekke ile ilgili yaptığı duayı içermektedir. Dua kendisini ve ailesini putlardan koruması ve Allah'a ibadet eden, namaz kılan kullar olarak kalmalarını talep ile devam etmektedir. 41. ayetten itibaren Ahiret'e geçilmektedir. İlk Hz. İbrahim'in duası olarak "Ey Rabbim! Amellerin hesaplanacağı gün beni ana-babamı ve müminleri bağışla." şeklinde başlamakta, akabinde hesap, azap konuları işlenmektedir. Yine bu bölümde Allah'ın Peygamberini yalnız bırakmayacağı ifade edilmektedir. Bütün bunlar Medinelileri derinden etkilemiş ve Hz. Peygamber'in risaletini kabule götürmüştür.

Kuşkusuz sadece Hz. Musa ve İbrahim değil bütün peygamber kıssaları ahiret vurgusuyla doludur. Hz. Peygamber bunları tebliğde hep

kullanmıştır. Bilindiği gibi Peygamber kıssaları özü itibarıyla dünden, güne taşınan tikel örnekler olup yarınları kurgulamak için kullanılmıştır. Bir başka ifade ile bu kıssaların anlatılmasının nedeni bugün ve yarınları biçimlendirmek için dünden faydalanmaktır.

Hz. Peygamber'in Kur'an'ın anlattığı ahireti tebliğinde kullanması tarzı talebeleri olan ashap tarafından da örnek alınmıştır. Nitekim Mus'ab b. Umeyr Medine'ye öğretmen olarak gönderilince aynı usulü takip etmiş ve tebliğinde Kur'an'ın özellikle ahireti anlatan pasajlarından yararlanmıştı. Kaynaklarımızın ifadesine göre Sa'd b. Muaz'ı İslam'a davet ederken ona Zuhuf Suresini ilk bölümlerini okumuştur. Zuhuf Suresinin bu bölümleri tevhit ve ahireti ele almaktadır. Bir başka ifade ile tevhit anlatıldıktan sonra kabul etmeyenlerin maruz kalacağı azabı işlemektedir.

Bilindiği gibi Hz. Peygamber'e gelerek "Ey Muhammed bizden ne istiyorsun? diyen bedevilere Hz. Peygamber'in "Allah'a ve Resulüne inanmanızı, namaz kılmanızı, oruç tutmanızı ve zekat vermenizi istiyorum" derdi. "Bunu yaparsak bize ne vardır? diyenlere de "ahirette kendilerine cenneti vadetmiş olması da bu konu ile ilgilidir.

5-Ahiret neden bu kadar önemli? İnsanoğluna neyi sağlıyor? Kur'an ve Peygamber neden ahirete bu kadar önem veriyor?

Kuşkusuz insanın bir yaratılış amacı vardır. Yüce Rabbimiz bunu Zâriyat Suresi 56. Ayet-i kerimede anlatmakta ve "kendisini" yegâne Rab kabul edip hayatımızın merkezine koymamız gerektiğini söylemektedir. Bu da bir sınavı gerektirmektedir. Bu sınavda başarılı olanlara mükâfatları ise öte dünyada verilecektir. Onun için Hz. Peygamber kişinin yaratılış amacı olan tevhit üzerinde ayrıntılı

durmakta ve kişiyi buraya ulaştıracak bilinci sağlayan ahireti sürekli vurgulamaktadır.

İslam'ın sağladığı bu bilinçte ahiret adeta insanın yüreğindeki polis mesabesinde. Ciddi bir ahiret bilincine sahip olan kişi bırakın insana, hayvana hatta bitkiye bile zarar veremez. Rüyasında gayri meşru ilişki yaşadığı için gelip kendisini peygambere şikâyet eden ve temizlenmek isteyen şahıslardan bahsedilir. Ahiret bilinci bırakın kişinin bilerek suç işlemesini, kişinin rüyasında bile gayri meşru ilişki yaşaması durumunda rahatsız olmasını sağlar. Böylece ahiret, kişiyi salih amel işlemeye yönlendirir. Bütün yaşantısını “salih amel işlemesi gerektiği” mantığı üzerine kuran kişi çalmaz, çırpamaz, hile yapmaz, öldürmez; doğru ve dürüst bir dünyanın inşa edilmesine katkı sağlar. Böylelikle ahiret, “insanı, insanın kurdu” değil, “insanı, insanın dostu” haline getirir. Bir başka ifade ile ahiret bilinci, kötülükleri önler ve insandaki adalet duygusunun büyümesini sağlar. Kişide sorumluluk duygusunun gelişmesine katkı sunar.

Kuşkusuz “ahiret yolu” bu dünyadan geçmektedir. Hesap ve ceza bu dünyada işlenen amellerin karşılığıdır. Öyleyse her eylem bu bilinçle yapılmalıdır. Böyle olunca “iyilik yapana on katı ecir, kötülük yapana ise misliyle muamele edileceği ifade edilmiştir” (Nisa 40). Ahirete inanan kişi, ebedî hayatta kendisinin tek yoldaşının ameli yani dünyada yapıp ettikleri olduğunu idrak eder. Çünkü Allah Resûlü, “Ölü ile beraber kabre kadar üç şey gider: ailesi, malı ve amelleri. Bunlardan ikisi yani ailesi ve malı [kabrin başından] geri döner [iken] üçüncüsü olan ameli [ise] kendisiyle baş başa kalır.” demektedir.

Ahiret bilinci mazlum kişilere huzur bahşeder. Zira kötülüğe maruz kaldıklarında, kendilerinden daha güçlü oldukları için onlara

zulüm yapan şahıslardan haklarının mutlaka ahirette alınacağına inanmalarını sağlar ve huzur bulmalarına vesile olur. Ebû Hüreyre'den rivayet edildiğine göre, Allah Resûlü (sav) şöyle buyurmuştur: “Kıyamet gününde tüm haklar sahiplerine kesinlikle verilecektir. Hatta boynuzsuz koyunun boynuzlu koyundan hakkı alınır.” Bu durum kişide adalet duygusunun gelişmesine de katkı sağlar. İslam nokta-i nazarından bakıldığında eylemler “dünyevi” ve “uhrevi” diye ikiye ayrılmamaktadır.

Dünyevi gibi görünseler bile yapılan her bir eylem dinin meşru gördüğü bir dairede icra edilmişse uhrevidir ve bir sevabı vardır. Yemek, içmek gibi her hazın bile (israfa kaçmamak koşuluyla) mükâfatlandırılacağı ifade edilmiştir. Kişinin ailesiyle ilişkisi bile böyledir. Hatta kişinin ailesine harcadığı her şey, sadaka olarak kabul edilmiştir. Böylelikle ahiret, kişiyi Allah'ın çizdiği sınırlar içerisinde yaşamaya zorlayan bir kontrol mekanizması oluşturmaktadır. Hz. Peygamber “Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi misafirine ikramda bulunsun. Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi komşusunu rahatsız etmesin. Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişi ya hayır söylesin ya da sussun.” diyerek Allah ve ahirete imanının dinî ve dünyevi demeden her şeye dokunduğunu gözlerimizin önüne sermektedir. Kaldı ki Allah Resulü “Allah'a ve âhiret gününe iman eden kişinin zina etmesi, taksim edilmemiş ganimet malını satması, Müslümanlara ait ganimet elbiseyi giyip eskiterek geri vermesi, Müslümanlara ait ganimet hayvanına binip zayıfladıktan sonra iade etmesi helâl değildir.”, “Allah Mekke'yi dokunulmaz kıldı. Allah'a ve âhiret gününe inanan kişinin Mekke'de kan dökmesi ve Mekke'nin ağacını kesmesi helâl değildir” buyurmaktadır. Yine Allah Resulüne “Müminlerin en

akıllısı (şuurlusu) kimdir?” diye sorulduğunda o, “Ölümü en çok hatırlayan ve ölümden sonraki hayatı için en güzel şekilde hazırlanan kimsedir.” demektedir. İşte bütün bu ifadeler Hz. Peygamber’in dünya ve ahiretin birbirinden ayrılmadığını, aksine birbirini tamamlayan iki farklı aşama olduğunu bize anlattığını göstermektedir.

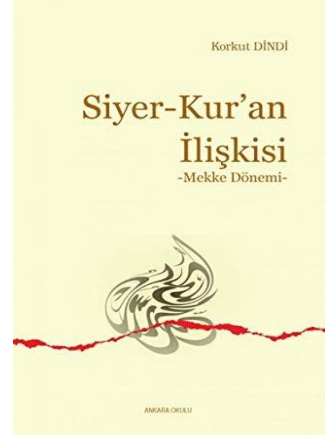
Yok olmayı istememek insanın kendi doğasında vardır. Ahiret yurdu ona yok olmadığı düşüncesi vererek bir mutluluk sağlamaktadır. Dahası bu bilinç, ölüm korkusunu asgari seviyeye indirerek insanı özgürleştirir. Ona yok olmayıp yeni ve farklı bir boyuta geçeceği düşüncesi vererek kendisini güçlendirir. Böylelikle kula kulluk tehlikesinin önüne geçer ve tevhidin kabulünü sağlar. Dahası ahiret bilinci ümitlerin yeşermesini sağlar, her şeyi “Allah’tan geldi, mutlaka bir karşılığı vardır.” şeklinde bakmayı mümkün kılar ve de kişiyi rahatlatır. Yani hayata bir anlam katarak tevhidi bakış açısını güçlendirir. Yanı sıra ahiret bilinci kişide dünyaya karşı oluşabilecek aşırı meyli kontrol altına almayı sağlar. Ölünce hesap verme düşüncesi kendisini yanlış yapmaktan korurken, nasılsa öleceğiz bu kadar biriktirmeye ne gerek var fikri de aşırı dünyevileşmesinin önüne geçer. Kişide dünya ve ahiret dengesinin oturmasına katkı sağlar.

İşte Hz. Peygamber tarafından Allah’ın emri ile biçimlendirilen bu yeni anlayış, Allah’ın yegâne Rab ve İlah olarak kabul edilip bunların haricinde hayatın merkezine yerleşmeye çalışan her şeyi dışarda tutarken en çok ahirete vurgu yapmakta ve onu Allah’a iman ile birlikte zikretmektedir. Günümüzde ahirete iman bağlamında yaşanan yozlaşma, beraberinde tevhidin örselenmesi de getirmektedir.

Bununla iktifa edeceğim. Yüce Allah’tan her birimizi ahiret bilinci ile davranan müminlerden olması temennisiyle...

SİYER-KUR’AN İLİŞKİSİ – MEKKE DÖNEMİ

Yazar: Korkut Dindi, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları,
2019, 351 sayfadır.)



Kitap Değerlendirmesi

Muhammet Abdulhamit KILIÇDERE*

Makale Geliş: 17.03.2021

Makale Kabul: 02.05.2021

Korkut Dindi'nin, “*Siyer-Kur’an İlişkisi –Mekke Dönemi–*” başlığıyla doktora tezi olarak hazırladığı ve 2017 yılında kabul edilen ve bu çalışmada tanıtılacak olan eser, Kur’an-ı referans ve merkez olarak Hz. Peygamber’i, Hz. Peygamber’in sîretinden de Kur’an-ı anlamayı ve Kur’an-Siyer ilişkisine yeni bir perspektif getirmeyi amaçlamaktadır.

* İstanbul Üniversitesi İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Yüksek Lisans Öğrencisi, İstanbul, Türkiye, muhammetabdulhamit.kilicdere@ogr.iu.edu.tr, ORCID: 0000-0002-4039-2948.

Atıf için; Muhammet Abdulhamit Kılıçdere, “Siyer-Kur’an İlişkisi -Mekke Dönemi”, *Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi* 7, Sy. 1 (2021): 245-258.

Copyright © 2021. Telif hakkı yazar(lar) tarafından YDUİSTEM’e devredilmiştir. Bu makale, Creative Commons Atıf Lisansının (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>) hüküm ve koşulları altında dağıtılan açık erişimli bir makaledir.

Eserin müellifi olan Dindi, 1977 yılında Erzurum-Aşkale-Koşapınar köyünde doğmuş, 1997’ de Erzurum İmam Hatip Lisesi’nden; 2001’de Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nden mezun olmuştur. 2009 yılında Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Anabilim Dalında ‘‘Kur’an-ı Kerim’e Göre Evrenin Sonluluğu’’ başlıklı teziyle yüksek lisansını; 2017 yılında da Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İslam Tarihi Ana Bilim Dalında ‘‘Siyer-Kur’an İlişkisi –Mekke Dönemi–’’ başlıklı teziyle doktorasını tamamlamıştır. DİB ve MEB bünyesinde çeşitli görevlerde bulunmuş olan Dindi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslam Tarihi Ana Bilim Dalında araştırma görevlisi olarak görev yapmaktadır.

Korkut Dindi’nin tanıtmaya çalıştığımız elinizdeki çalışmaya uzun yıllar emek verdiği anlaşılmaktadır. Kapsamlı bibliyografya (440’a yakın), hem ülkemizde hem Arap dünyasında hem de Batıda yayımlanan kaynaklara ve araştırmalara ulaşmak için gayret sarf edildiğini; ayrıca çalışmanın başında kaynak ve araştırmalar hakkında yapılan değerlendirmeler, araştırmacının kaynaklara hâkim olduğunu göstermektedir.

Akılcı bir bakış açısıyla ele alınan bu kitap ‘‘giriş’’ (s.11-23) ve ‘‘beş bölümden’’ oluşmaktadır. Giriş kısmında, araştırmının konusu, amacı, kapsamı ve kaynakları ile Kur’an-siyer ilişkisinin tarihi seyri ve niteliği hakkında özet bilgiler verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde (s.23-74), Hz. Peygamber’in İslam öncesi dini ve ahlaki durumu, peygamberlik öncesi putlara karşı tavrı ve Hz. Peygamber’in nübüvvet öncesi hayatıyla alakalı bir takım iddialar ve tartışmalar

ele alınmıştır. İkinci bölümde (s.75-118), müşriklerin Hz. Peygamber'i tavsif etme, adlandırma ve konumlandırma biçimleri ve nedenleri incelenip tahlil edilmiştir. Üçüncü bölümde (s.119-186), genel manada Mekke eşrafının Hz. Peygamber'le çatışması, elçi algıları ve ondan talepleri ele alınmış yine bu cihette Kur'an-ın müşriklere meydan okumasının hangi cihetten olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Dördüncü bölümde (s.187-224), Hz. Peygamber'in risaletinin evrenselliği, muhataplara yönelik bazı hitaplar ve hitap unsurlarının etnik/kavmî bir mahiyet arz edip etmediği tartışılmıştır. Bizlerin daha çok dikkatini çektiği beşinci bölümde (s. 225-306), Mekke Hz. Peygamber'in cinlerle olan ilişkisi ve bu cin kavim/kabilelerin kimliği mahiyeti ele alınmıştır. Şimdi sizlere, çalışmada bizlerce önemli olan okurken zaman zaman beyin fırtınaları oluşturup farklı bir bakış açısıyla temas edip geniş perspektif ile aktarılmaya çalışılmış konuları ele alarak bölümleri ve onların alt başlıklarını daha detaylı inceleyeceğiz.

Giriş bölümünde (s.11-23) bir önceki paragrafta belirttiğimiz hususlar üzerine kısa ve öz bilgi verdikten sonra günümüzün en büyük sorunlarından ve tartışmalarının temel noktası olan Hz. Peygambersiz Kur'an anlayışına dur demek babında bu çalışmayı kaleme aldığını dile getirmiştir. Hz. Peygamber ve Kur'an ikilisinin ayrılmaz ve sarsılmaz bir bütün olduğunu vurgulamıştır. Dindi'nin, Hz. Peygamber'i global ve bütüncül perspektif ile ele almasının diğer eserlerden ayıran en önemli özelliği olduğunun altını çizdiğini belirtmek isteriz Genel başlıkların Mekki ayetlerdeki ağır ve yoğun vurgulardan müteşekkil olduğunu görmekteyiz. Bununla birlikte araştırmanın içeriği alt

başlığında, abartıdan uzak nesnel bir anlatım kullanarak Mekke bölümünün kendi tercihi ile belirlendiğini genel olarak çalışmadaki alt başlıkların Kur'an-ı Kerim'in nüzul süresi dikkate alınarak ve klasik siyer müelliflerinin kronolojik sırası esas alınarak inşa edildiğini belirtmektedir. Nüzul sürecinin sıralanmasında Mustafa İslamoğlu'nun tespit ettiği sıranın esas alındığını ve ayet meallerinde ise kaynak ve referans olarak Muhammed Esed'in çalışmalarını gösterdiğini dile getirmiştir. Aynı zamanda Dindi, Kur'an ve nüzul ortamının kaynaklığının siyer çalışmalarında eskisi kadar değerlendirilmediğinden yakınmaktadır. Dindi, bu hususla alakalı yapılan çalışmaları s.22'de eser-yazar şeklinde zikretmiş, bu çalışmalar ile bir nebze yüreğine su serildiğini ifade etmiş ve bu eserleri Kur'an-ı doğru anlama ve ilişkilendirme faaliyetlerine örnek olarak göstererek giriş kısmını nihayete erdirmiştir.

İlk bölümde “Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatı” (s.23-74) ana başlığıyla Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatının genel hatlarıyla ele alındığını görmekteyiz. Dindi, bu bölümde Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatına dair Kur'an-da atıflar yapılmadığı için özel başlıklar altında değinilmediğini, ihtilafli meseleleri Kur'an ve rivayetler ışığında incelendiğini ifade etmektedir. İlk olarak Duha ve İnşirah surelerindeki “Dall” ve “Vizr” kelimelerinin Hz. Peygamber ile ilişkisini rivayetlerle dile getirmektedir. Bazı müfessirler “Dâllin” kelimesini nübüvvetten habersizlik olarak ifade etmişlerdir. Bu bağlamda Dindi, “Dall” için Hz. Peygamber'in kavminin dini üzere, cahiliye geleneğine ait olduğunu atfetmiş, risâlet öncesi Hz.

Peygamber'in Allah'ın savaşmayı yasak getirdiği haram aylarda gerçekleşen Ficar Savaşı'na katılmasını ve Hz. Peygamber'in bununla iftihar ettiğini ek olarak kavminin dini üzereyken sonradan Hanif dinine geçmesi nedeniyle “İbn Ebî Kebşe” lakabının takıldığını söylemesini gerekçe olarak göstermiştir. “Vızr” için ise, cahiliyeden kalma şeyler, peygamberlik öncesi günahlar tabirini kullanmıştır. Bu duruma ek olarak İnşirah Suresi'nde ifade edilen “şerh-u sadr” terkiibini kalbin İslam'a ve hidayete açıklanması şeklinde yorumlamıştır (s.37). Aynı şekilde Dindi'nin tarihi verilerin ve olayların Hz. Peygamber'in masumiyet doktrinine yani “İsmet” sıfatına ters düştüğünü dile getirmektedir (s.35).

İkinci bir husus olarak Dindi, Hz. Peygamber'in putlarla ilişkisine de değinmiş, o dönemin Hanif dininin en önemli temsilcisi olan Zeyd b. Amr'ın, Hz. Peygamber'in putlarla alakalı tutum ve davranışlarının kaynağının bu zat olduğunu nakletmiştir (s.50). Çalışmada Hz. Peygamber'in putlarla ilişkisi olduğuna dair iddialara da rastlamaktayız. Dindi'nin de bu doğrultuda Hz. Peygamber'in putlardan nefret etmediğini ifade etmesi Zeyd b. Amr'ın akıbetini örnek göstererek (s.56) gerekçelendirmesi okurken bizlere bomba etkisi oluşturmuştur. Dikkat çeken bir husus ise Hz. Peygamber'in risâletinin ilk 3 yılının yazar tarafından Kureyş gelenek-görenek, din, örf ve adetlerinden arınma olarak addedilmesidir. Bu doğrultuda yazar müfessirlerin; şayet Hz. Peygamber müşriklerle aynı ameli işlemiş olsaydı müşriklerin, Hz. Peygamber'i daha önce kendilerine benzediğini söyleyerek susturmaya çalışırlardı şeklinde ifadelerini dile getirmiştir (s.58). Nitekim Dindi, bölümün sonunda bir sonuç

bağlamında Hz. Peygamber'in risâlet öncesi hayatıyla ilgili olarak; Kur'an, vahyin değerine, kazandırdıklarına nispetle, kendisini yüceltme adına vahiy öncesi dönemi hep olumsuz tasvir etmektedir, ifadelerini zikretmiştir.

İkinci bölümde, “Müşriklerin Hz. Peygamber'i Algıları/Tavsifleri” (s.75-118) ana başlığıyla Hz. Peygamber'e Kur'an-ın kaynağı meselesiyle yakından alakalı ifadelerini, sıfatlandırmalarını (şair-kâhin) gerekçeleriyle birlikte siret ve nüzul ortamı perspektifi ile kaleme almıştır. Bizde burada önemli gördüğümüz noktalara değineceğiz. Yazar, ilk “Şair” sıfatıyla alt başlık oluşturmuş Arap toplumunda şiir ve şair kavramlarının mahiyetinden, şair-şeytan-cin ilişkisinden, Kur'an-ın ise vahiy-şiir, Hz. Peygamber-şair ayrımını nasıl ifade ettiğinden bahsetmiştir. Aynı zamanda buradan Arap şiirinin intikali meselesinin mitolojik anlatımla zamanla şair-cin/şeytan; şiir-şeytanın nefesi ilişkisine döndüğüne ve Kur'an-ın kendisine atfedilen şair sözü sıfatının Hakka Suresi 4. ayetiyle Cenab-ı Hakk tarafından müşriklere reddiyesine de şahit olmaktayız. Bizlerce dikkat çeken önemli bir hususu zikretmek gerekirse Kur'an-ın dönemin en önemli medya organı olan şiirin İslam'a ve ahlaka ters düşmeyenini men etmemesidir. Hz. Peygamber'in şiire İslam'ı tebliğin yayılması için şiddetle ihtiyaç duyduğu bu nedenle Kur'an-ın ve Hz. Peygamber'in bazı şairleri (örn: Kâ'b b. Malik) desteklemesidir. Yazar, Kur'an-ın şiirle benzerlik ve farklılık iddialarıyla ilgili olarak; kısa sureler yapı şekil yönünden benzerlik ifade etse de temel kaynak ve içerikte farklılık vardır şeklinde zikretmektedir (s.93). Bir diğer farklılık ise Hz.

Peygamber'in Kur'an ayetlerini tebliğinde herhangi bir ödül ve mükâfat beklentisi içinde olmamasıdır. Dindi, ikinci bir sıfat olarak “Kâhin-Mecnun” kavramından bahsetmekte ve bu sıfatın neden kullanıldığının okuyucuya yerleşmesi için cahiliyede fert ve toplum hayatında kâhin rolünü ve gerekçelerini zikretmektedir. Yazar'ın burada ifade ettiği göze çarpan önemli bir gerekçesi atfedilen sıfatların Arapların algılarıyla doğru orantıda olduğu ve şiirlerle benzer olarak Kur'an sözlerinin secili, coşkulu, özlü gelmesidir. Aynı zamanda Dindi, bu durumla alakalı olarak da Kur'an-da ki “Mekki” sureler ile Arap kültüründeki diğer metin türleri arasındaki benzerlik iddiasını savunmaktadır.

Üçüncü bölümde, “Müşriklerin İtirazları Bağlamında Hz. Peygamber'in Elçiliği” (s.119-186) ana başlığıyla Hz. Peygamber'in elçiliğine karşı muarızların talep ve davranış biçimlerine, tenkitlere, bunlara nasıl cevap verildiğini zikretmiş alt başlıklarla temas etmiş ve Hz. Peygamber'in kendisini beşer olarak takdim etmesinin arkasında yatan sebeplerin neler olduğunu tespit etmeye çalışmıştır. Bunların hepsini nüzul dönemi şartları çerçevesinde ele aldığının altını çizmiştir. Buna müteakip ilk olarak elçi-resul kavramını Arap kültür edebiyat ve Kur'an-ı Kerim ekseninde detaylarıyla okuyucuya sunarak konu girizgâhında bir fikir oluşturmayı amaçlamıştır. Hemen akabinde Mekke döneminde müşriklerin vahyin taşıyıcısına yönelik eleştirilerin gerekçelerinin maddeler halinde yer verildiğini görmekteyiz. Bu maddeleri kısaca bahsetmek gerektiğini düşünüyoruz. Gelen eleştirilerin nedensel bağlamda birinci maddesinin nüfus/zenginlik olduğunu görüyoruz. Yani müşrikler için Hz. Peygamber'in elçilik

liyakati mali-ticari-sosyal durumu ile kıyaslanmaktadır. Bu Kureyş ile mücadelenin sosyal anlamda ilk safhasını teşkil etmektedir. Hz. Peygamber'in tenkit edilen ikinci maddesi ise yanında bir melek/melik/iktidar olmaması olduğudur. Üçüncü madde ise elçilik görevinin kendi inanç ve anlayışları doğrultusunda elçiliğin ahitname-belge (tayin belgesi) ile tescil edilmemiş olmasıdır. Bu hususta çalışmada müşriklerin Hz. Peygamber'in risâletinin dış devlet güçleriyle bağlantılı olduğunu düşünmeleri de dikkatimizi çekmiştir. Dördüncü ve son tenkit nedeni ise cahiliye Araplarının peygamberleri insanüstü varlıklar olarak algıladıkları için Hz. Peygamber'in beşer olmamasını kabul edememeleridir veya güç-otorite bakımından zayıf bir beşere tabi olmayı kendilerine yakıştıramamalarıdır. Aslında genel olarak bakıldığı zaman gelen muhalefetlerin temel noktası elçilik makamına değil elçi seçilen kişiye olduğu fark edilmektedir. Çalışmada bahsedilen belirtilmesinde yarar gördüğümüz bir nokta ise müşrikler nezdinde Hz. Peygamber'i elçi tayin eden otoriteyi kaynağını sorgulamaları ve görkemini talep etmeleridir. Bunun altında yatan sebebin ise müşriklerin görmeye dayalı biçimci bir tanrı anlayışı benimsemelerinden ötürü geldiği nakledilmiştir. Dindi, öte yandan Kur'an-a atfedilen ithamlara değinmiş, Kur'an-ın kendisine inanmayanlara 'hodri meydan' niteliğinde kendisinin benzerini getirmeye davet ettiğinden ancak buna muktedir olamayacaklarını söylemesinden bahsetmiştir. Bu da bizlere bir kere daha Kur'an-ın erişilmez üstünlüğünü kanıtlamaktadır (Bkz. İsrâ: 88). Bu hususla alakalı parantez açmak gerekirse çalışmada zikredildiğine göre, İslam

âlimlerinin çoğunluğu bu meydan okumanın dil, belagat, fesahat açısından olduğunu ileri sürmüşlerdir. Bu ifade mucizelerin indiği kültürle ilişkisi olduğu kanaatini oluşturmaktadır. Ancak Dindi, bu ifadeye katılmayarak bu meydan okumanın İslam öncesi Araplara tanrı inancı ve vahyin kaynağı ile ilişkili olduğunu ileri sürmüştür. Buradan da Kur'an-ın şirk inancıyla mücadeleyi esas aldığı kanaatinin hâsıl olduğunun altı çizilmiştir.

Dördüncü bölümde, “Muhatapları Açısından Hz. Peygamber'in Risâleti” (s.187-224) ana başlığıyla Hz. Peygamber'in risâlet ve tebliğinin evrenselliğiyle ilgili görülen “ya Benî Âdem/Ey Âdemoğulları” hitabını ele almıştır. Bununla ilişkili olarak diğer hitap ve kavramlar üzerinde durarak hitapların üslubunu, insanoğluna mı değil mi sorusu sorarak kimlere geldiğini diğer hitaplarla mukayese ederek tespit etmeye çalışmıştır. Bu konuyla örüntülü olarak Hz. Âdem'e hitap Âdem-Arap ilişkisini ele almış, Âdem kelimesinin menşei türevi anlamı hakkında okuyucuya bilgiler sunarak Kur'an-da Hz. Âdem'i sosyolojik anlamda toprağa nispeti nedeniyle Arapları, şeytan kelimesiyle de ateşperestleri sembolize ettiğini zikretmiştir (s.190). Ek olarak çalışmada “ya Benî Âdem” hitabını ele almış Kur'an-da 7 kere zikredilen bu ifadenin 5'inin “Mekki” surelerde zikredildiğinin altını çizmiştir. Yazar, aslında bu hitap ile Âdem'in çıplaklığı ve şeytanın ayartıcı rolüyle cahiliye Araplarının çıplaklığı/ilkelliği/elbiseden yoksunluğu ve kendisini seçkin/üstün gören Kureyş'in şeytani rolü arasında bir irtibat kurmaktadır (s.196). Bununla birlikte “Benî Âdem” hitabının “Benî İsrail” ve diğer milletler arasında kurulan karşıtlık teması çerçevesinde anlaşılacağını

dile getirmiştir. Zira “Benî Âdem” Mekkî, “Benî İsrail” ise Medeni ayetlerde sıkça zikredilmektedir. Bu hususla ilgili olarak Dindi, Arapların Kur’an tarafından zengin bir kültüre sahip “İsrailoğulları ve Ehli Kitap” karşısında “Âdemoğulları” ve “Ümmiler/Kitaba Sahip Olmayan Araplar” şeklinde sosyo-etnik bir sınıflandırmaya tabi tutulduğunu nakletmektedir. Buna ilaveten Kur’an dilinin Mekke’de yöresel Arabî/kavmiyetçi iken Medine’de Arap unsurunun yanı sıra Yahudi/İsrailoğulları toplumuna da hitap eden bir dile dönüştüğünü bu değişimin en belirgin tezahürünün ise “ahit” teması olduğunun altını çizmektedir. Yine aynı şekilde Dindi, Âdemoğullarının mükerrer kılınması konusuna değinmiş, çoğu İslam müfessirlerinin düşüncelerine farklı olarak mükerrer kavramının hayvanlar karşısında insanların zihinsel akli donanımına, Âdemoğlunun değer kıymetine değil, Kur’an-da ismi geçen kavimlerden biri olan Kureys’in ibadet mekanı “Kabe” sayesinde elde ettiği güce, yarımadaadaki imtiyazlı duruma işaret ettiği iddiasında bulunmuştur. Bu duruma ilaveten yazar, Hz. Peygamber’in risâletinin örgütlenme biçimlerinden birini teşkil eden “ya benî Âdem” hitabı zemininde bölgele indirgenmesini uygun bulmayıp bu hitabın evrensel olduğunu bunu da verilen mesajlarda bulmamız gerektiği düşüncesini savunmuştur (s.215). Çalışma, “Benî Âdem-Benî İsrail” karşıtlığının yanı sıra “Ümmi-Ehli Kitap” çatışmasını da ele almıştır. Bu hususta Kur’an beyanı esas alınarak, Hz. Peygamber’e verilen vahyin Yahudi/Hristiyanların genel Mehdi/Mesih beklentilerinin aksine sürekli aşağıladıkları Arapların

kurtarıcı fikrine cevap niteliğinde beklenti ve ihtiyaçlarını karşılamak için indirildiği nakledilmektedir.

Beşinci ve son bölümde, “Hz. Peygamber’in Cinlerle İletişimi” (s. 225-306) ana başlığıyla, Kur’an-siyer-tarih üçlemesi çerçevesinde çeşitli din, disiplin, kişilerce farklı şekillerde ele alınan, pek çok görüş ve ihtilafların kaynağı “cin” ve “şeytan” konusunu kaleme almıştır. Hz. Peygamber’in cinler ile olan münasebetini, Hz. Peygamber’in hem cinlere hem insanlara gönderilme mevzusunu ve Araplardaki cin tasavvurunu alt başlıklar ile incelemiştir. Öncelikli olarak “cin” ve “şeytan” kavramını terimsel olarak ele almış, Arap toplumlarındaki cin ve şeytan tasavvurunu yüzeysel olarak okuyucuya sunmuştur. Yazarın cin inancı mahiyeti tespiti için genellikle Cin ve Ahkaf Sureleri’ne başvurulduğunu dile getirip ilgili ayetlerden parçacı şekilde istifade edilmesinden yakındığını görmekteyiz. Aynı zamanda “cin/can/cinnet” kavramlarının sadece “Mekkî” surelerde geçtiğini Medeni surelerde cin sözcüğünün yerini tamamen şeytan kelimesinin aldığını ifade etmektedir. Çalışmada bizlerin dikkatini çeken bir hususta cinlerin gizlice Kur’an dinleme olayının, cinlerin topluca iman etmesi hadisesinin gerekçesinin, bahsedilen cin kabilelerinden kastedilenin ne olduğunun ve İslami mesajın ilerlemesine ve gelişimine nasıl katkıda bulunduğunun zikredilmesidir. Bu husus değişik rivayet ve yorumlarla ele alınmış yazar ise üçüncü yorumu savunmuştur (s.237). Aynı minvalde Dindi, “Benî Mâlik, Benî Şeysabân, Benî Gazvân” diye adlandırılan cin kabilelerinin fizikötesi değil, aslında bazı düşman Arap kabilelerinin ad/sıfatıyla ilişkili olduğunu ileri sürmesi, Kur’an-da cin/şeytan uçurması/kaçırması/saptırması

olaylarının aslında dağlarda ve çöllerde yaşayan insanların çapul ve yağmayla bağlantılı olduğunu söylemesi bizleri hayrete düşürmüştür. Buna müteakiben Dindi, Hz. Peygamber'in cinlerle iletişimini anlamaya katkı sunması bakımından siyer literatüründe çokça zikredilen "reculun mine'l-cin" terkiibini ele almış tarihsel bağlam ve koşullarda ne anlama geldiğini açıklamaya çalışmıştır. Dindi, bu terkiibin kim olduğu bilinmeyen, meçhul bir kişi manasıyla kullanıldığını ifade etmektedir. Her cinin görünmez bir varlık olmadığı çıkarımını yapmaktadır. Çalışmada bu konuyla bağlantılı olarak kimi zaman nüzul dönemi kültürü göz ardı edilerek Kur'an-a yaklaşıldığı; kimi zaman da Kur'an daha sonraları varid olan rivayetler ışığında yorumlandığı zikredilmektedir. Yazar, dikkat çeken bir konu olan, Cin Suresi'nde geçen insanlardan bazılarının cinlerden bazı erkeklere sığınma/iltica etme bahsini ele almış, ayet-rivayet-siyer bağlamlarında sağlıklı değerlendirilip değerlendirilmediğini tetkik etmiştir. Bu konuyla alakalı olarak o dönemin insanının kafasının hayli karışık ve evhamının esiri olduğunun altını çizmektedir. Kısacası Cin Suresi'nde bahsedilen sığınmanın soyut varlıklardan eman dileme değil de nüzul dönemi gereği Hz. Peygamber'in Sakiflilerden himaye talebi olduğu anlaşılmaktadır. Dindi, öte yandan cinlerin gökten kulak hırsızlığı konusuna değinmiş, Muhammed Esedi ve Yaşar Düzenli'nin yorumlarını referans göstererek ekseri rivayetlerin aksine kulak hırsızlığı meselesinin şeytanı bir algı ve anlayış olduğunu zikretmiştir (s.284). Çünkü biliyoruz ki Allah'a ait gaybî bir bilgi onun dilemesi olmadan hiçbir varlık tarafından elde edilemez. Yazar, bu bölümün son

alt başlığı olarak şeytan kavramının düşman kavimlere ve insanlara tekabülünü ele almış Kur'an-da cinlerle iletişiminden Hz. Peygamber ve Hz. Süleyman'dan örnek göstererek düşman ve hizmet eden şeytan rolünü okuyucunun zihninde tasvir etmeye çalışmıştır. İlk olarak Hz. Süleyman'ın cinlerle iletişimini genel olarak iki yorumla açıklamıştır. Bunlardan birincisi; her peygambere verilen mucize gibi bu da eşsiz bir mucizedir. İkincisi ise Hz. Süleyman'a ilişkin bu anlatılanlar Arap efsanesidir ve Kur'an gerçek olup olmadığına bakmaksızın veri olarak bakmakta ve bunun üzerinden mesajlar vermektedir (s.293-294). Dindi, zikredilen bu iki yöntemi de reddederek rasyonel bir yaklaşımla bahsi geçen şeytan kelimesinin “ins şeytan” (müşrik-yabancı kavimler) olduğu iddiasında bulunmaktadır (s.297). İkinci örnek olarak gösterilen Hz. Peygamber dönemindeki şeytanlar olarak da hakikati inkâr eden Yahudi-münafık-müşrik kabilelerin liderlerinin kastedildiğini iddia etmektedir.

Sonuç olarak geniş bir çerçeveye baktığımızda Dindi, Kur'an ve siyer ilişkisini doğru bir zeminde almaya çalışmış, genel olarak başlıkların mahiyeti konusunda diğer eserlerin görüşlerine yer verip, kıyaslayıp en son kendi düşüncesini nakletmiştir Konunun sınırlarını aşmaktan ve başlıktan uzaklaşmaktan son derece imtina etmiş zaman zaman da bunu dile getirmiştir. Akılcı bir bakış açısıyla ele aldığı çalışmada konular içerisinde birçok dikkat çeken derin düşüncelere yer verilmiştir Asıl referans olarak Derveze ve Balcı'nın eserlerini göstermiştir. Kaynaklarda yer alan, ancak doğruluğu tartışılabilir bazı bilgilerinde yorumsuz bir şekilde nakledilmesi çalışmanın eksiğidir. Hatasız bir metin oluşturulmaya gayret edilmiş ancak çalışma

içinde geçen ayetlerin Latin alfabesine dönüştürülmüş hallerinin yanında asıllarının verilmemesi bizlerce bir diğer eksiklik olmuştur. Dr. Korkut Dindi'yi bu emek mahsulü çalışmasından dolayı tebrik ederiz. Başarılar diliyoruz.

MAKALE KABULÜ ve SAYFA DÜZENİ

Dergimiz makaleleri DergiPark sistemindeki adresimiz <https://dergipark.org.tr/tr/pub/yaduitmed> üzerinden online olarak kabul etmektedir.

Makale yayınlanması için yazarların taahhütname ve telif devir formunu ıslak imzalı olarak sisteme yüklemesi gerekmektedir.

Makaleler sisteme iki dosya halinde gönderilmelidir:

1. dosyada makalenin tam metni yer almalıdır.
2. dosyada makale bilgileri (makalenin başlığı, yayın ve sunum bilgisi, teşekkür ve katkı bilgisi) ile yazar bilgileri (Adı-Soyadı, Mail adresi, Açık Adresi, Çalıştığı Kurum, ORCID numarası, Cep telefonu numarası ve Sorumlu yazar bilgisi) yer almalıdır.

Makale bir kongre, konferans ya da toplantıda sunulmuşsa, finansal desteğe sahipse veya teşekkür edilmesi istenen kişi/kurumlar varsa makale içinde belirtilmelidir.

Özet 150-250 kelime arası olmalıdır.

Anahtar kelimeler 3-6 arası olmalıdır.

Makale dili İngilizce değilse özetin hemen ardından İngilizce "başlık, özet ve anahtar kelimeler" yer almalıdır.

Ayrıca makalenin sonunda 500-1000 kelime aralığında makalenin literatür, yöntem, bulgular ve sonuç kısımlarını ihtiva edecek şekilde bir EXTENDED SUMMARY bulunmalıdır. Extended Summary bölümünde referans göstermeye gerek yoktur.

Makale Arapça ya da Farsça yazılmışsa "Kaynakça" latin harfleriyle (Türkçe ya da İngilizce) verilmelidir.

YAZIM KURALLARI

1. Metinler için yazım kuralları

İmla kurallarında Türk Dil Kurumu Yazım Kılavuzu'nun en son baskısı esas alınmalıdır.

Eser "Microsoft Word" programında yazılmış olmalıdır.

Metin yazı karakteri olarak Times New Roman kullanılmalıdır.

Paragraf başı boşluğu bırakılmalıdır.

Makale başlığı 14 punto, Times New Roman yazı tipi, bold ve ana metinden ayrı olmalıdır.

Metin 12 punto ile yazılmalıdır. Alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve metinden ayrı olmalıdır. İkincil alt başlıkların altındaki alt başlıklar 12 punto, Times New Roman, bold ve italik olmalı ve paragrafın ilk cümlesinin başında yer almalı ve bir nokta ile sonlanmalıdır.

Bütün çizelge, grafik ve diyagramlara "şekil" denilmeli ve birbirini izleyen numaralar verilmelidir. Tablolar olanaklar elverdiği ölçüde az sayıda olmalı ve sadece çok gerekli bilgiler içermelidir. Her şekil ve tabloya Arap rakamları ile bir numara verilmeli ve numaradan sonra başlığı yazılmalıdır ve metin içinde atıf yapılmalıdır.

Metin 1,5 satır aralığıyla yazılmalıdır.

Sayfa düzeninde word belgesinin otomatik olarak bıraktığı üst ve alt, sağ ve sol boşluklar esastır.

Chicago atıf sistemi kullanılmalıdır.

Tercüme eserlerin orijinal dilindeki adı jenerik sayfalarına yazılmak üzere bildirilmelidir.

2. Dipnotlar için yazım kuralları

Dipnotlar 10 punto olmalıdır.

Dipnotlarda kaynak adları (kitaplar, tezler veya dergi adları) italik olmalıdır.

Dipnotlarda makalelerde, makale adı tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Dipnotlarda yazar adı ve soyadı sırası takip edilmelidir.

Detaylar için Chicago stilindeki bkz..a.g.e. kısaltması yerine, kitabın anlamlı kısaltması kullanılmalıdır.

Mütercim metinle ilgili açıklama yaptığı takdirde bunları bir dipnotla sayfa sonlarına eklemelidir.

Eser çevriyazı ise hazırlayanın eklediği açıklama (haz.) kısaltmasıyla; başka bir dilden Türkçeye tercüme eserlerde ise (çev.) kısaltmasıyla verilmelidir.

3. Kaynakçalar için yazım kuralları

Eserin sonunda müstakil bir kaynakça verilmelidir.

Kaynakça eserin özelliğine göre tasnif edilebilir. (Arşiv Kaynakları, Eserler, Makaleler, Ansiklopedi Maddeleri vb.)

Kaynakça sadece metin içinde kullanılan (bilgi aktarılan) makaleler gösterilmelidir.

Kaynakçada yer alan eser ve makale künyelerinde yazarın önce soyadı (küçük harflerle), sonra adı yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitap isimleri italik yazılmalıdır.

Kaynakçadaki makale isimleri tırnak içinde ve düz yazılmalıdır.

Kaynakçadaki kitaplarda sayfa aralığı verilmemelidir.

Kaynakçadaki makalelerin bütününe ait sayfa aralığı gösterilmelidir.

Eserin doi numarası varsa belirtilmelidir.

KAYNAKÇADAKİ KÜNYE BİLGİ SIRALAMASI AŞAĞIDA BELİRTİLEN ŞEKİLDE OLMALIDIR:

Kitap:

Fallmerayer, Jakob Philipp, Trabzon İmparatorluğunun Tarihi, çev. Ahmet Cevat Eren, yay. haz. Celalettin Yavuz – İsmail Hacıfettahoğlu, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara, 2011.

Makale:

İsmail Hakkı Uzunçarşılı, “1908 Yılında İkinci Meşrutiyetin Ne Suretle İlan Edildiğine Dair”, Belleten, c. XX, Nisan 1956, S. 77, s. 103-174. Ekler – Albüm – Osmanlıca Tıpkıbasımlarda vb.

Metne eklenmesi istenen resim, çizim, harita veya belgeler (JPG, TIFF gibi bilgisayar formatında) ayrıca gönderilmelidir.

Resim ve belge türünden tüm materyaller numaralandırılmalı ve altına açıklamaları yazılmalıdır.

Metinde sayfa aralarına eklenecek olan şekiller için uygun büyüklükte boşluklar bırakılmalı veya resimlerin nereye geleceği anlaşılır bir şekilde belirtilmelidir.

Resim veya şekil altı yazıları 10 punto ve italik olmalıdır. Eserde, Latin alfabesi dışında başka bir alfabeye (Arap alfabesi) yazılmış bölümler metinde olması gereken yere yazar tarafından yerleştirilmeli, farklı olan yazı tipi kuruma iletilmelidir.

Yazarlar indekse girecek kelimelerin listesini alfabetik sıralamayla göndermelidir.

Sayfa numaraları grafik tasarım esnasında sayfa düzenine göre konulacaktır.

ETİK İLKELER ve YAYIN POLİTİKASI

Dergimize gönderilen makalelerin yayınlanması ve yayınlanan makalelerin erişimi için herhangi bir ücret talep edilmemektedir.

Dergimize gönderilen makalelerin ortalama değerlendirme süreleri iki aydır. Ön kontrol aşaması 7 gün, hakem değerlendirme süreci 45 gün ve düzenlenme aşaması 7 gündür.

Yakın Doğu Üniversitesi İslam Tetkikleri Merkezi Dergisi, muhtemel suistimal durumlarına ilişkin ilkelerini COPE tarafından oluşturulan yönergeler çerçevesinde tanımlar ve paydaşlarıyla web sitesinden paylaşır.

Tüm yazarlar bunları kabul ve taahhüt eder;

1. Sunulan makalenin yazar(lar)ın orijinal çalışması olduğunu ve intihal yapmadıklarını,

2. Tüm yazarların bu çalışmaya bireysel olarak katılmış olduklarını ve bu çalışma için her türlü sorumluluğu aldıklarını,

3. Tüm yazarların sunulan makalenin son halini gördüklerini ve onayladıklarını,

4. Makalenin başka bir yerde basılmadığını veya basılmak için sunulmadığını,

5. Makalede bulunan metnin, şekillerin ve dökümanların diğer şahıslara ait olan “Telif Hakları”nı ihlal etmediğini kabul ve taahhüt ederler.

6. Değerlendirme süreci başlamış bir çalışmanın yazar sorumluluklarının geri çekilmesi, değiştirilmesi (yazar ekleme, yazar sırası değiştirme, yazar çıkartma gibi) teklif edilemez.

SORUMLULUKLAR

1. EDİTÖRLERİN SORUMLULUKLARI

Yayın kararları

Dergide hangi makalelerin yayınlanacağına karar vermek editörün sorumluluğundadır. Editörün kararı makalenin doğruluğu, geçerliliği ve önemi ile derginin kapsamının uygunluğuna dayanacaktır. İftira, telif hakkı ihlali ve intihal ile ilgili mevcut yasal gereklilikler de dikkate alınacaktır.

Gizlilik

Editör veya herhangi bir editör/yayın kurulu üyesi, ilgili yazar, hakemler, potansiyel hakemler, diğer editör danışmanları ve yayıncılardan başka kimseye bir sunum hakkında bilgi ifşa etmeyecektir.

Açıklama ve Çıkar Çatışmaları

Sunulan bir makalede açıklanan henüz yayınlanmamış malzemeler, yazarın açık yazılı izni olmaksızın editörün veya yardımcılarının kendi araştırmalarında kullanılamaz.

2. HAKEMLERİN SORUMLULUKLARI

Örnek hakem formuna derginin web sitesinden ulaşabilirsiniz.

Editörlerin Kararlarına Katkı

Hakem değerlendirmesi süreci editörün kararlarını vermede editör ve editör kuruluna yardımcı olur. Ayrıca yazının hazırlanmasında yazara da hizmet edebilir.

Çabukluk

Araştırmayı incelemek için yeterli nitelikte olmayan veya bir makalede yazılan ya da derhal gözden geçirmenin imkânsız olacağını bilen seçilmiş herhangi bir hakem, editöre bildirmeli ve inceleme sürecinden affını istemelidir.

Gizlilik

İnceleme için alınan tüm yazılar gizli belgeler olarak değerlendirilmelidir. Mahremiyete uymalı ve editör tarafından izin verilenler dışındaki makale bilgilerini paylaşmamalıdır.

Nesnellik Standartları

Yorumlar nesnel olarak yapılmalıdır. Yazarın kişisel eleştirisi uygun değildir. Hakemler görüşlerini destekleyici delillerle ifade etmelidir.

Kaynakların Kabulü

Hakemler, makalede atıfta bulunulan yayınlanmış çalışmanın referans bölümünde gösterilmediği durumları tespit etmelidir. Diğer yayınlar, türetilmiş gözlem veya değişkenlerin kaynağında olup olmadığını belirtmelidir. Hakemler, editöre, dikkate alınan yazılar ile kişisel bilgileri olan diğer basılı makaleler arasında önemli bir benzerlik veya örtüşme olduğunu bildireceklerdir.

Açıklama ve Çıkar Çatışması

Hakem değerlendirmesi yoluyla elde edilen bilgi veya fikirler gizli tutulmalı ve herhangi bir avantaj için kullanılmamalıdır. Gönderilen bir makalede açıklanan yayınlanmamış materyaller, editörün veya yardımcılarının kendi araştırmalarında kullanılamaz. Hakemler, rekabete dayalı, işbirliğine dayalı veya diğer ilişkilerle veya gazetelere bağlı yazar, şirket veya kurumlarla ilişkili çıkar çatışmaları olan makaleleri incelemeye almamalıdır.

3. YAZARLARIN SORUMLULUKLARI

Raporlama Standartları

Yazarlar, yapılan işin doğru bir açıklaması ve önemi hakkında nesnel bir tartışma sunmalıdır. Temel veriler makalede doğru şekilde gösterilmelidir.

Bir makale, anlaşılmasına izin vermek için yeterli ayrıntı ve referanslar içermelidir. Hileli veya bilerek yanlış beyanlar etik olmayan davranışlar oluşturabilir ve bu durum kabul edilemez.

Etik Kurul İzni ve Araştırma İzni

Araştırmalar için ve etik kurul kararı gerektiren klinik ve deneysel insan ve hayvanlar üzerindeki çalışmalar için ayrı ayrı etik kurul onayı alınmış olmalı, bu onay makalede belirtilmeli ve belgelendirilmelidir.

Makalelerde Araştırma ve Yayın Etiğine uyulduğuna dair ifadeye yer verilmelidir.

Etik kurul izni gerektiren çalışmalarda, izinle ilgili bilgiler (kurul adı, tarih ve sayı no) yöntem bölümünde ve ayrıca makale ilk/son sayfasında yer verilmelidir. Olgu sunumlarında, bilgilendirilmiş gönüllü olur/onam formunun imzalandığına dair bilgiye makalede yer verilmesi gereklidir.

Veri Erişimi ve Saklama

Yazarların, editör incelemesi için bir makale ile bağlantılı olarak ham veriler sunmaları istenebilir ve eğer uygunsa, bu verilere halka açık erişim sağlamaya ve her durumda, bu verilerin yayımlandıktan sonra makul bir süre depolanması için hazırlanmalıdır.

Özgünlük, İntihal ve Kaynakların Kabulü

Yazarlar, çalışmalarının orijinal olmasını sağlamalıdır ve yazarlar başkalarının çalışmalarını ve/veya sözlerini kullanmışlarsa, uygun şekilde atıf yapılmalıdır. Bildirilen çalışmanın niteliğini belirlemede etkili olan yayınlar da belirtilmelidir. İntihal, her türlü etik olmayan yayıncılık davranışını oluşturur ve bu durum kabul edilemez.

Çoklu, Yedekli veya Eşzamanlı Yayın

Bir yazar, aynı araştırmayı birden fazla dergi veya birincil yayın olarak tanımlayan makaleleri yayınlamamalıdır. Aynı makalenin aynı anda

birden fazla dergiye sunulması, etik olmayan yayın davranışını beraberinde getirir. Ayrıca yazar, başka bir dergide daha önce yayınlanmış bir makale metnini tekrar sunmamalıdır.

Dergi tarafından incelenen yazılar telif hakkıyla korunan başka dergilere yeniden değerlendirilmek üzere gönderilmemelidir. Bununla birlikte, makale metnini göndererek, yazar(lar) yayınlanan materyalin haklarını korumuş olurlar. Telif hakkı yazarlarla (CC-BY) kalır, böylece metinlerinin nihai olarak yeniden yayınlanmasına karar verebilirler. Birincil referans ikincil yayında belirtilmelidir.

Makalenin Yazar(lar)ının Bildirilmesi

Yazarlık, bildirilen çalışmanın düşünce, tasarım, icra veya yorumuna önemli katkılarda bulunanlarla sınırlı olmalıdır. Tüm katkıda bulunanlar ortak yazar olarak listelenmelidir.

Araştırma projesinin belirli yönlerinde görev alan araştırmacılar “katkıda bulunanlar” olarak listelenmelidir.

Tüm ortak yazarlar makalenin son halini görmüş ve onaylamışlardır ve yayın için sunmayı kabul etmişlerdir.

Açıklama ve Çıkar Çatışması

Tüm yazarlar, makalelerinin sonuçlarını veya yorumunu etkileyecek şekilde yorumlanabilecek finansal çıkar çatışmalarını açıklayan bir açıklamayı beyan etmelidir. Proje için tüm mali destek kaynakları açıklanmalıdır. Potansiyel çıkar çatışmaları mümkün olan en erken aşamada açıklanmalıdır. Okuyucular, araştırmayı kimin finanse ettiği ve fon verenlerin araştırmadaki rolü hakkında bilgilendirilmelidir.

Yayınlanan Eserlerde Temel Hatalar

Bir yazar büyük bir yanlışlık veya yayınlanmış çalışmasında yanlışlık tespit ettiğinde, derhal editöre veya yayıncıya bilgi vermek ve makalesini geri

çekmek veya düzeltmek için editörle çalışmak zorundadır. Editör veya yayıncı, önemli bir hata içeren yayınlanmış bir çalışmayı bir üçüncü taraftan öğrenirse, yazar derhal makaleyi geri çekmeli veya düzeltmeli veya nesnel belgenin nesnelliğini editöre kanıtlamalıdır.