

AKADEMİK-US

14.
SAYI
Issue



e-ISSN: 2602-3253

Kasım 2023
November



Akademik-Us Dergisi | Journal of Akademik-Us

Sayı -Issue 14 | Yıl-Year 2023

Dergi Hakkında

Dergi Adı

AKADEMİK-US DERGİSİ

Diğer Adı (Çevirisi)

JOURNAL OF AKADEMİK-US

e-ISSN

2602-3253

Yayın Aralığı

Yılda 2 Sayı (Haziran & Aralık)

Dergi Web Sitesi

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/akademikus>

Yayına Başlangıç

2017

Baş Editör

Dr. Kerime Cesur

Yayıncı

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

İmtiyaz Sahibi

Prof. Dr. Hüseyin Peker

Yayımlandığı Ülke

Türkiye

Yayın Modeli

Açık Erişim

Yayın İçeriği

Akademik-Us Dergisi, Dinî Araştırmalar adı altında Temel İslam Bilimleri, Felsefe ve Din Bilimleri İslam Tarihi ve Sanatları alanlarında ve alt dallarında hazırlanan çok yönlü özgün çalışmalarını kapsar.

Okur Kitlesi

Akademik-Us Dergisinin hedef kitlesi, İslami ilimler alanında araştırmalarını sürdüren profesyoneller ile bu alana ilgi duyan öğrenciler, okurlar ve kurumlardır.

Yayın Dili

Türkçe- İngilizce- Arapça

Akademik-Us Dergisi, Sosyal ve Beşerî Bilimler/Din alanlarıyla (İslâm, din, etik, tarih, hukuk, dil bilim, felsefe, psikoloji, sosyoloji, eğitim) alakalı konuları kapsamaktadır. Akademik-Us Dergisi, İslâmî ilimlerde alana katkı sağlayacak çalışmaları Türkçe, İngilizce ve Arapça dillerinde yayımlayarak bu alandaki bilginin ulusal ve uluslararası düzeyde artmasını ve paylaşımını amaçlamaktadır. Akademik-Us Dergisinin hedef kitlesini akademisyenler, araştırmacılar, lisansüstü öğrenciler ve ilgili akademik kurum ve kuruluşlar oluşturmaktadır. Akademik-Us Dergisi, 31 Mayıs ve 31 Kasım tarihlerinde olmak üzere yılda iki kez elektronik ortamda yayımlanan ve açık erişimli bir dergidir. Akademik-Us Dergisine gönderilen çalışmalar, çift taraflı kör hakemlik sisteminin hassasiyetle işletildiği hakem sürecine tabi tutulmaktadır. Ayrıca tüm makaleler yayın etiği ihlallerini engellemek amacıyla intihal taramasından geçirilir ve benzerlik oranının %20'si geçmemesi ön şart olarak aranmaktadır.

Hakkında

Akademik-Us Dergisi tüm giderleri yayıncı tarafından karşılanmaktadır. Dergide makale yayını ve makale süreçlerinin yürütülmesi ücrete tabi değildir. Dergiye gönderilen ya da yayın için kabul edilen makaleler için hiçbir ad altında işleme ücreti ya da gönderim ücreti alınmaz. Akademik-Us Dergisi yayın politikaları gereği sponsorluk ve reklam da kabul etmemektedir.

Ücret Politikası

Arşiv Politikası

1. Yayıncı, yazarlara, bir makalenin kendi kendine arşivleme (yazarın kişisel web sitesi) ve/veya yayımlandıktan sonra kurumsal bir havuzda arşivleme için bir makalenin (yayıncı pdf) nihai yayınlanmış sürümünün kullanılmasına izin verir.
2. Yazarlar, makalelerini halka açık ve/veya ticari konu tabanlı arşivlerde kendi kendilerine arşivleyebilirler. Ambargo süresi yoktur ancak yayınlanan kaynak belirtilmeli ve dergi ana sayfasına veya makalelerin DOI'sine bir bağlantı ayarlanmalıdır.
3. Yazarlar makalenin çıktısını PDF belgesi olarak indirebilirler. Yazarlar makalenin kopyalarını meslektaşlarına herhangi bir ambargo olmaksızın gönderebilir.

4. Yayıncı, makalelerin tüm sürümlerine izin verir (Gönderilen sürüm, kabul edilmiş versiyon, yayınlanmış versiyon) ambargo olmaksızın yazarın tercih ettiği bir kurumsal veya başka bir arşivde saklanacaktır.

Hakemlik Türü

Çift Taraflı Kör Hakemlik

İncelemede Geçen Süre

Ortalama 3 ay

İntihal Kontrolü

IThenticate

Yayın ve Danışman Kurulu | Editorial and Advisory Board

Prof. Dr. Rifat ATAY

Akdeniz University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
rifatay@akdeniz.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8715-3023

Prof. Dr. Nebi Gümüş

Recep Tayyip Erdoğan University | Faculty of
Divinity
Department of History and Arts of Islam
nebi.gumus@erdogan.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9913-783X

Prof. Dr. Ziya Şen

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
ziya30@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5020-8948

Assoc. Prof. Yakup Bıyıkoğlu

Tekirdağ Namık Kemal University | Faculty of
Divinity
Department of Basic Islamic Studies
ybiyikoglu@nku.edu.tr
ORCID: 0000-0003-0759-8634

Dr. Abdullah Demir

Ankara Yıldırım Beyazıt University | Faculty of
Islamic Sciences
Department of Basic Islamic Studies
abdullahdemir@hotmail.com
ORCID: 0000-0001-7825-6573

Prof. Dr. Hasan AYIK

Ankara Hacı Bayram Veli University | Faculty of
Islamic Sciences
Department of Philosophy and Religion
hasan.ayik@hbv.edu.tr
ORCID: 0000-0003-1639-8052

Prof. Dr. İhsan Arslan

Ondokuz Mayıs University | Faculty of
Humanities and Social Sciences
Department of History and Arts of Islam
ihsan.arslan@omu.edu.tr
ORCID: 0000-0003-4790-0711

Prof. Dr. Namık Kemal Okumuş

Eskişehir Osmangazi University | Faculty of
Divinity
Department of Basic Islamic Studies
namikkemal.okumus@ogu.edu.tr
ORCID: 0000-0001-8573-4828

Dr. Mehdi Cengiz

İstanbul Medeniyet University | Faculty of
Divinity
Department of Basic Islamic Studies
mehdi.cengiz@medeniyet.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7593-1801

Editörler | Editorial Board

Baş Editör | Editor in Chief

Dr. Kerime Cesur
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
kerime.cesur@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-7357-4852
Ror Id: 02wcpmn42

Etik Editörü | Ethics Editor

Dr. Mustafa Çetin
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religious Studies
mustafa.cetin@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-2519-7394
Ror Id: 02wcpmn42

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Dr. Halil Arslan
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
halil.arslan@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0196-2020
Ror Id: 02wcpmn42

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Dr. Esma Yılmazlar
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
esmayilmazlar@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0002-0926-3339
Ror Id: 02wcpmn42

Yardımcı Editör / Assistant Editor

Dr. Ayşegül Toprak Şahin
Artvin Çoruh University | Faculty of
Divinity Department of Basic Islamic
Studies aysegulltoprak90@gmail.com
ORCID: 0000-0002-5569-7779
Ror Id: 02wcpmn42

Dil Editörleri | Language Editor

İngilizce | English

Tuğba Taşdemir
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Philosophy and Religion
t.c55@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-7625-0020
Ror Id: 02wcpmn42

Arapça | Arabic

Assoc. Prof. Mustafa Albakour
Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
Department of Basic Islamic Studies
m.albakour1977@artvin.edu.tr
ORCID: 0000-0001-9135-3511
Ror Id: 02wcpmn42

Alan Editörleri | Field Editors**Kapsam: Arap Dili ve Belâğatı****Scope: Arabic Language and Rhetoric**

Assoc. Prof. İsmail Bayer
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 ismailbayeri@artvin.edu.tr
 ORCID: 0000-0001-6776-5540
 Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: Kur'ân-ı Kerîm Okuma ve Kırâat İlmi**Scope: Reading the Qur'an and the Science of Recitation**

Mustafa Hatipoğlu
 Ordu University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 meynir63@hotmail.com
 ORCID: 0000-0003-1891-4866
 Ror Id: 04r0hn449

Kapsam: Tefsir**Scope: Construction**

Dr. Resul Ertuğrul
 Bayburt University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 rertugrul74@gmail.com
 ORCID: 0000-0002-9458-2544
 Ror Id: 050ed7z50

Kapsam: Tasavvuf**Scope: Islamic Mysticism**

Dr. Tuğba Görgün
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 tugbagorgun@artvin.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-2374-6855
 Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi**Scope: The History of Kalam and Islamic Sects**

Assoc. Prof. Osman Demirci
 Trabzon University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 osman.demir@windowslive.com
 ORCID: 0000-0002-0620-6670
 Ror Id: 04mmwq306

Kapsam: Hadis**Scope: Hadith**

Dr. İsmail Kurt
 Mustafa Kemal University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 ismail.kurt@mku.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-9873-9369
 Ror Id: 056hcg41

Kapsam: İslam Hukuku**Scope: Islam law**

Dr. Emine Arslan
 Kırklareli University | Faculty of Divinity
 Department of Basic Islamic Studies
 emine.arslan@klu.edu.tr
 ORCID: 0000-0002-3873-3475
 Ror Id: 00jb0e673

Kapsam: Dîn Sosyolojisi**Scope: Sociology of Religion**

Dr. Bekir Şahin
 Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity
 Department of Philosophy and Religion
 bekirsahin06@gmail.com
 ORCID: 0000-0001-9163-4508
 Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: İslam Felsefesi

Scope: Islamic Philosophy

Dr. İzzet Gülaçar

Muş Alparslan University | Faculty of Islamic Sciences

Department of Philosophy and Religion

izzetgulacar@gmail.com

ORCID: 0000-0002-9262-1423

Ror Id: 009axq942

Kapsam: Dinler Tarihi

Scope: History of Religions

Dr. Sema Nur Uzun

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religion

semanurzn@gmail.com

ORCID: 0000-0003-0866-3768

Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: Din Eğitimi

Scope: Religious Education

Dr. Osman Taşkın

Trabzon University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religion

osman.taskin@trabzon.edu.tr

ORCID: 0000-0003-3962-936X

Ror Id: 04mmwq306

Kapsam: Türk-İslam Edebiyatı

Scope: Turkish-Islamic Literature

Dr. Bilge İlhan Toker

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of History and Arts of Islam

bilgeilhan@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-4328-6059

Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: İslam Tarihi

Scope: Islamic History

Assoc. Prof. Halide Aslan

Ankara University | Faculty of Divinity

Department of History and Arts of Islam

haslan@ankara.edu.tr

ORCID: 0000-0002-3143-1490

Ror Id: 01wntqw50

Kapsam: Mezhepler Tarihi

Scope: History of Sects

Dr. Aydın Bayram

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Basic Islamic Studies

aydinbayram@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-1620-9859

Ror Id: 02wcpmn42

Kapsam: Farsça

Scope: Persian

Assoc. Prof. Musa Balcı

Ankara Hacı Bayram Veli University | Faculty of Islamic Sciences

Department of History and Arts of Islam

musa.balci@hbv.edu.tr

ORCID: 0000-0001-2345-6789

Ror Id: 05mskc574

Kapsam: Din Felsefesi

Scope: Philosophy of Religion

Dr. Semra Tüfenkçi

Balıkesir University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religion

semratufenkci@gmail.com

ORCID: 0000-0002-0727-3699

Ror Id: 02tv7db43

Mizanpaj Editörü | Layout Editor

Dr. Ayşegül Toprak Şahin

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Basic Islamic Studies

aysegulltoprak90@gmail.com

ORCID: 0000-0002-5569-7779

Ror Id: 02wcpmn42

İletişim

Bize Ulaşın

Bizimle iletişime geçmenin en iyi yolu e-postadır.

Tüm editörlerin bireysel iletişim bilgileri mevcuttur ve Editor Kadrosu bulunabilir.

Editöryal Yetkili

Ad Soyad: Dr. Kerime Cesur

ORCID: 0000-0002-7357-4852

E-posta: kerime.cesur@artvin.edu.tr

Telefon: 04662151077

Adres: Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa Yerleşkesi

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08000

Etik Editörü

Etik Editörü

Dr. Mustafa Çetin

Artvin Çoruh University | Faculty of Divinity

Department of Philosophy and Religious Studies

mustafa.cetin@artvin.edu.tr

ORCID: 0000-0002-2519-7394

Ror Id: 02wcpmn42

Dijital Basım

Artvin Çoruh Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Ror Id: 02wcpmn42

e-ISSN: 2602-3253

E-posta: ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr

Telefon: +90 466 215 1077-6248

Adres: Artvin Çoruh Üniversitesi, Hopa Yerleşkesi,

İlahiyat Fakültesi, Sundura Mahallesi Hopa/Artvin

Şehir: Artvin

Ülke: Türkiye

Posta Kodu: 08000

İtiraz

Bilimsel içeriğini yanlış anladığımız için makalenizi reddettiğimizi düşünüyorsanız, lütfen ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresinden editör ekibimize bir itiraz mesajı gönderin.

Şikayet

Şikayetler ilahiyatdergisi@artvin.edu.tr adresine e-posta ile gönderilmelidir.



Akademik-Us Dergisi | Journal of Akademik-Us

Sayı-Issue 14 | Yıl-Year 2023

İçindekiler | Contents

Editörden | Editorial

I-IV

Araştırma Makaleleri | Research Articles

İbrahim Kaya

Benedek Péri'nin *The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* İsimli Eseri Hakkında Bazı Görüş ve Öneriler

Some Opinions and Suggestions About Benedek Péri's Work Named The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition

1-39

Mehmet Latif Bakış

Bilimsel Süreçlerde Art Ardalık Sorunu

The Problem of Succession in Scientific Processes

40-52

Mustafa Hatipoğlu

Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamı: Hicr Sûresi Özelinde Bir İnceleme

The Context Of Ulûm al-Qur'an: An Analysis Specific to Surah Hijr

53-86

Samet Sazak

Tiflis'in Fethinden Sonra Defter-i Hâkân-i Memurlarının Faaliyetleri (1723-1734)

The Activities of the Imperial Registry Officials Following the Conquest of Tbilisi (1723-1734)

87-114

Abdurrahman Yeşilmen

Sahâbe Neslinin Diğer Nesillerden Üstünlüğü Meselesi

The Superiority of the Companions' (Şahâba) Generation over Other Generations

115-138

Kitap İncelemeleri | Book Reviews

Muhammet Aydın

Mâturîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 557 sayfa, Isbn: 978-9756329986)

Ahl al-Sunnah Kalām in Mâturîdî Samarkand, trans. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Publishing, 2017), 557 pages, Isbn: 978-9756329986

139-146

Yunus Tetik

İnsanın Kaderi Teo-Antropolojik Bir Yaklaşım, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Yayıncılık, 2023, 157 sayfa, Isbn: 9786256961937.

The Destiny of Man: A Theo-Antropological Approach, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Publishing, 2023, 157 pages, Isbn: 9786256961937

147-153

Sümevra Nalbant

Şia Alimleri Biyografisi, Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2012, 5 cilt)

Biography of Shia Scholars by Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Publishing, 2012, 5 v.)

154-161

Benedek Péri'nin *The Persian Divān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* İsimli Eseri Hakkında Bazı Görüş ve Öneriler*

Prof. Dr. İbrahim Kaya | ORCID 0000-0001-6148-4131 | ibrahimkaya53@gmail.com
Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Artvin,
Türkiye

ROR ID: 02wcpmn42

Öz

Benedek Péri'nin 2021 yılında Budapeşte'de basılan bu eseri hakkında bazı bilgi ve eleştiriler 2023 yılında basılan Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı- Çeviri isimli eserde özet olarak verilmişti. Benedek Péri bu eseriyle Yavuz'un bütün şiirlerini bir araya getirmeyi hedeflese de eser bünyesinde bir takım ciddi eksiklikler barındırmaktadır. Ayrıca eserin A Critical Edition şeklinde takdimi de gerçeği yansıtmaktan uzaktır. Çünkü eserin son sayfalarında verilen sınırlı sayıdaki açıklama göz ardı edilirse bu eserde hiçbir yerde nüsha farkı gösterilmemiştir. Arap (Fars) harfleriyle yazılmış metnin hem yazılışında hem de yazma nüshadan aktarılması esnasında kelimenin doğru okunmamasından kaynaklanan bir hayli yanlış yazım, atlama da bulunmaktadır. Bu makalede adı geçen eserin içeriğiyle ilgili bazı bilgiler verilecek, her iki divan neşri karşılaştırılarak okuyucunun doğru ve sağlam bilgilere ulaşmasına katkıda bulunulacak, son olarak da metin neşrinde görülen bazı farklılıklar ortaya konularak bunlardan hangisinin doğru veya yanlış olduğu veya her iki metnin anlamlı olabileceği durumlarda ise hangisinin daha tercihe şayan olduğu hususu örneklerle gösterilecektir.

Anahtar Kelimeler

Yavuz Sultan Selim, Farsça Divan, Benedek Péri, El Yazma, Tenkitli Metin

Atıf Bilgisi

Kaya, İbrahim. "Benedek Péri'nin *The Persian Divān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* İsimli Eseri Hakkında Bazı Görüş ve Öneriler". *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 1-39.

Geliş Tarihi	02.10.2023
Kabul Tarihi	17.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Some Opinions and Suggestions About Benedek Péri's Work Named The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition

Prof. Dr. İbrahim Kaya | ORCID 0000-0001-6148-4131 | ibrahimkaya53@gmail.com Artvin

Çoruh University, Faculty of Theology, Islamic History and Arts, Artvin, Türkiye ROR

ID: 02wcpmn42

Abstract

Some information and criticisms about this work of Benedek Péri, which was published in Budapest in 2021, were summarized in Yavuz Sultan Selim Khan Persian Divan, Comparative Text-Translation-Translation, published in 2023. Although Benedek Péri aims to bring together all of Yavuz's poems with this work, it contains some serious deficiencies. In addition, the presentation of the work as A Critical Edition is far from the truth. Because if the limited number of explanations given in the last pages of the work are ignored, no copy difference is shown anywhere in this work. There are also many misspellings and omissions in the text written in Arabic (Persian) letters, both in the writing of the text and in the transfer from the manuscript, caused by not reading the word correctly. In this article, some information about the content of the aforementioned work will be given, both divan editions will be compared to contribute to the reader's access to accurate and solid information, and finally, some differences seen in the text edition will be revealed and which of these is correct or incorrect or which is more preferable in cases where both texts can be meaningful will be shown with examples.

Keywords

Yavuz Sultān Selīm, The Persian Dīvān, Benedek Péri, Manuscript, Critical Edition

Citation

Kaya, İbrahim. "Some Opinions and Suggestions About Benedek Péri's Work Named The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition". *Akademik-Us 14 (December 2023)*, 1-39.

Date of Submission	02.10.2023
Date of Acceptance	17.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr

Grant Support

The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Yavuz Sultan Selim'in Farsça Divanı'nın hem okunuşu ve hem de doğru bir şekilde anlamlandırılmasının uzun ve emek isteyen bir süreç olduğu tartışma götürmez. Bu sürecin sağlıklı işleyebilmesi için birbirinden bağımsız olarak yapılan çalışmaların bir araya getirilmesi ve bu çalışmalar ışığında Farsça divan metninin tekrardan gözden geçirilmesi gerekmektedir. Biz de bu makalede Yavuz Divanı neşrinin en kapsamlısı olan iki ayrı çalışmayı bir araya getirmek ve böylece metnin okunuşu ve anlamlandırılmasında görülebilecek eksiklikleri gidermek amacıyla her iki neşirde görülen farklılıkları ele almak ve hangisinin doğru olabileceği hakkında bazı açıklamalarda bulunmak istiyoruz. Bu neşirlerden birisi *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin- Çeviriyazı- Çeviri*, diğeri ise Benedek Péri tarafından hazırlanan *The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* isimli eserdir.

Benedek Péri bu eserin neşrinden önce kaleme aldığı *Towards a New Critical Edition of Yavuz Sultān Selīm's Persian Dīvān: An Overview of The Manuscripts*¹ isimli makalesinin özet kısmında şunları söylemektedir:

Birkaç yıl önce divanın yeni bir baskısını hazırlamak için bir proje başlatıldı. Çalışma, kütüphane kataloglarını taramak ve Horn tarafından bilinmeyen el yazmalarını toplamakla başladı. Araştırma, Avrupa ve Orta Doğu'daki kütüphaneleri kapsıyordu ve birçok yeni el yazması bulundu. Bu yıl baskısı planlanan yeni eleştirel basım, Horn baskısı ile 21 adedi Horn tarafından görülmemiş olan, toplam 24 adet el yazmasına dayanacaktır. El yazmalarının on dokuzu Türkiye'deki kütüphanelerden, dördü Tahran'daki kütüphanelerden, biri de İsrail'den temin edildi. Bu el yazmaları birçok yayınlanmamış şiirleri kapsamaktadır.

Bu makalede de belirtildiği gibi yazar tarafından neşredilen Yavuz Sultan Selim'in *Farsça Divanı*'nda 24 adet yazma nüshanın tanıtımı yapılmaktadır. Türkiye'de Yavuz Sultan Selim hakkında yapılan çalışmalar 2023 yılında basılan *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin- Çeviriyazı- Çeviri*² isimli eserde zikredildiği için onlar hakkında Benedek Péri neşrinde verilen bilgiler burada zikredilmeyecek, sadece Yavuz Sultan Selim'in *Farsça Divanı* hakkında Avrupa'da yapılan

¹ Benedek Péri, "Towards a New Critical Edition of Yavuz Sultān Selīm's Persian Dīvān: An Overview of The Manuscripts", *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4/1 (2020).

² Bundan sonra makalede sıkça kullanılacağı için Benedek Péri'nin *The Persian Dīvān Of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* isimli eser BP kısaltmasıyla, İbrahim Kaya- Hasan Kavruk- Süleyman Çaldak tarafından hazırlanan *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin- Çeviriyazı - Çeviri* isimli eser ise YD kısaltmasıyla gösterilecektir.

çalışmalardan bahsedildiği kısımlar özetlenerek tercüme edilecektir.

Selim'in şiirlerinden mısralar/beyitler ilk kez 1811'de Heinrich Dietrich von Diez (1751–1817) tarafından *Selim I als Dichter und Mann von Geist, als Regent und Mensch* başlıklı makalesinde yayınlanmıştır. Daha sonra Joseph von Hammer-Purgstall (1774–1856) da Selim'in Tevhid başlıklı kasidesinin Almanca çevirisini hazırlamak için Diez'in *Divān* nüshasını kullandı.

Selim'in şiirlerinin ilk İngilizce çevirisi 1882'de Elias John Wilkinson Gibb'in Osmanlı Şiirleri Antolojisinde yayımlandı. Gibb'in tercüme etmeyi seçtiği şiir, Selim'in seferini ve Safevilere karşı kazandığı zaferi ve daha sonraki fetih planlarını anlatan iyi bilinen bir merdane gazeliydi³.

Gibb'in Osmanlı şiir tarihi üzerine altı ciltlik eserinin ölümünden sonra yayınlanan ikinci cildi, Selim'in eserleri hakkında yalnızca birkaç kelime içeriyordu; çünkü yazar, şiirlerin Türkçe değil Farsça olması dolayısıyla onları kendi araştırmasının kapsamına girmediğini düşünüyordu. Ancak Rieu'nun British Museum'da yer alan Farsça el yazmaları kataloğundaki hatasını düzelter bir dipnottan, Gibb'in Londra el yazmasından haberdar olduğu ve Sultan'ın şiirlerinin en azından bir kısmını Farsça orjinalinden okuduğu anlaşılıyor.

Selim *Divānı*'nın ilk ve şimdiye kadarki tek eleştirel baskısı, İran araştırmaları alanında çalışan Alman bilim adamı Paul Horn (1863-1908) tarafından hazırlanmıştır. Gerçek yaldızla süslenmiş ve tamamen deri ciltle ciltlenmiş bir nüsha, Alman imparatoru II. Wilhelm (hükümdarlık dönemi 1888–1918) tarafından Selim'in soyundan gelen Sultan II. Abdülhamid'e asil bir hediye olarak takdim edildi.

Horn'un, dördü Avrupa koleksiyonlarından ve ikisi Türkiye'deki kütüphanelerden olmak üzere altı elyazmasına dayanan baskısı, 305 şiir (1 tevhid, 2 na't, 1 münâcât, 2 kaside, 1 tahmîs ve 298 gazel) içermektedir.

Macar toprak sahibi ve İranist (İranolog, İran dili ve kültürü ile uğraşan) ve bir nüshaya sahip az sayıda bilim adamından biri olan Sándor Kégl (1862-1920) 1910'da Selim'in şiirindeki özellikler üzerine kısa bir makale yayınladı. Kégl'in Horn'un çalışmasına dayanan makalesi yanlış anlamalarla doludur. Burada sadece Kégl'in aynı adı taşıyan iki padişahı yani Sultan II. Bayezid'in oğlu I. Selim ile Kanuni Sultan Süleyman'ın oğlu

³ “Leşker ez-taht-ı Stanbul sūy-ı İrān tāhtem /Surh-ser-rā gārka-i hūn-ı melāmet sāhtem” beytiyle başlayan bu gazel 7 beyitten ibarettir. BP neşrinde 335 nolu gazeldir.

II. Selim'i birbirine karıştırdığını söylersek onun ne kadar dikkatsiz ve kusurlu olduğunu belirtmiş oluruz (BP s. 13-16).

Daha önce iki makalemizde⁴ hakkında ayrıntılı bilgi verdiğimiz Paul Horn tarafından neşredilen *Yavuz Sultan Selim Divanı* metnindeki bazı sehivlerin Benedek Péri tarafından tashih edilmesine karşın bir kısmının aynen korunduğunu görüyoruz. Tashih edilen ve edilmeyen kısımlara örnek olması bakımından her ikisinden ikişer örnek verilecektir⁵:

1.

Ân zuhre-i çîn k'ez-ruh-ı zîbâ çu Suheyl'est

Hurşîd konem yâ meh-i tâbân lakab-ı û (PH: 266/3) (BP: 460/3)

Süheyl yıldızı gibi güzel yanaklı Zühre alınlı sevgiliye güneş mi yoksa ay mı diyeyim, bilmiyorum.

Paul Horn'un "çîn" olarak yazdığı kelime "cebîn" olmalıdır ve bu sehiv BP neşrinde düzeltilmiştir. Tarlan Hoca'nın "Zühre alınlı" diye tercümesinden onun da kelimeyi "cebîn" olarak okuduğu anlaşılmaktadır.

2.

Nâm-ı devâm ber be-Selîmî ki sabr bih

Rencûr-ı 'ışk-râ ki nazar ber-devâ buved (PH: 122/9) (BP: 209/9)

Selimî'ye ilaçtan bahsetme. Çünkü tedavi bekleyen aşk hastası için en iyi ilaç sabırdır.

Paul Horn neşrinde birinci mısradaki "Nâm-ı devâm ber" yazılan kısım BP neşrinde "Nâm-ı devâ me-ber" olarak düzeltilmiştir. Tarlan tercümesi, nüshalar ve bağlam bunun böyle olması gerektiğini göstermektedir.

Düzeltilmeyen yerlerden iki tanesi şu şekildedir:

1.

Âfitâb-ı 'âlemî ber-mâtemî tâbî demî

Zerre-perver şev zi-mazlûmân cudâyî tâ-be-key (PH: 295/2) (BP: 522/2)

⁴ İbrahim Kaya, "Yavuz Sultan Selim'in Paul Horn Tarafından Neşredilen Matbu Farsça Divanı Hakkında Bazı Düşünceler ve Öneriler", *International Social Studies Journal*, 5/50 (Aralık 2019).

İbrahim Kaya, "Yavuz Sultan Selim'in Matbu Farsça Divanı ile Tarlan Tercümesinin Karşılaştırılması", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 12/63 (Nisan 2019).

⁵ Aşağıda beyitlerden sonra parantez içerisinde gösterilen PH kısaltmasından sonraki rakam Paul Horn'un neşrettiği nüshadaki gazel ve beyit numarasını göstermekte, BP kısaltmasından sonraki rakam ise Benedek Péri tarafından neşredilen kitaptaki gazel ve beyit numarasını göstermektedir. Kasidede geçen beyit ise BP neşrinde kitaptaki sayfa numarası ile gösterilecektir.

Âlemin güneşi gibisin, fakat ışığın bir an bile bize dokunmuyor. Bîçare âşıklarını gözet, o mazlumlardan ne zamana kadar uzak duracaksın?

Paul Horn'un sehven "ber-mâtemî tâbî" olarak verdiği kısım Tarlan tercümesi ve nüshalardan anlaşılacağı gibi "ber-mâ ne-mî-tâbî" şeklinde olmalıdır. Benedek Péri bu beyitte bir tashih cihetine gitmemiş, Paul Horn neşrindeki metni korumuştur. Bu sehivli kısım "matem üzerine bir lahza ışık verirsin" gibi tuhaf ve anlamsız bir yapıda olmaktadır.

2.

Ger nür-ı h̄usn-i m̄âh-ruḫet ânçunân şeved

K'âyîne key koned be-seḫer mihr-i envereş (PH: 304/53) (BP s. 77)

Onun ay yüzü güzellik nuru ile öyle parlâsın ki seher vakti güneş ona aynalık etsin, ışığını ondan alsın.

15 adet yazma nüshada ve Paul Horn neşrinde de bulunan bu kasidede geçen ilk kelimenin "ger" olarak okuması anlamı bozar. Ayrıca beyitte şart cümlesi düşünülmesi de bağlama uymaz. İkinci mısradaki "K'âyînegî" şeklinde yazılması gereken kelime "h" ile biten kelimelerde nispet yâ'sından önce gelen yardımcı "g" ünsüzünün "kef" olarak düşünülmesi sonucu tek kelime iki kelime şeklinde algılanmış ve "K'âyîne key" şeklinde okunmuştur. Hem Paul Horn hem de Benedek Péri neşrinde Farsça metinde "kef" ve "g" harfi ayrımı yapılmaktadır. Böyle bir ayrım yapılmasaydı metnin nasıl okunduğu anlaşılmayacaktı. "K'âyîne key" şeklinde okunan sehivli kısım Tarlan tercümesi ve anlam dikkate alındığında "K'âyînegî" şeklinde okunmalıdır. Benedek Péri kasidenin bu beytinde de tashih cihetine gitmemiş, Paul Horn'un okuyuşunu korumuştur. Böyle okununca anlam "Onun ay yüzü güzellik nuru ile öyle parlâsın ki her seher parlak güneş ona nasıl ayna olur?" şeklinde tuhaf ve tutarsız yapıda olmaktadır.

Ayrıca şunu da ilave etmek gerek ki Paul Horn'un *Yavuz Divanı*'nı oluştururken kullandığını belirttiği *Atâ Tarihi* isimli eserde bulunan Yavuz Sultan Selim'e ait şiirler Paul Horn tarafından 4 şiirle sınırlandırılmıştır. Halbuki eserde çok daha fazla şiir bulunmaktadır. Eser Mehmet Aslan tarafından *Enderun Tarihi* adıyla 5 cilt halinde basılmıştır. Yavuz'un şiirleri bu eserin 4. ve 5. ciltlerinde bulunmaktadır.

Eserin 4. cildinde 5 kaside, 1 terkīb-bend, 1 tahmis, 40 gazel vardır. 19 adet gazelin tamamı değil de 1, 2 veya 3 beyti seçilerek alınmıştır ve bu gazellerin başında "Ve lehû ez-gazel" ibaresi yazılıdır. Bu ibare gazelden bazı beyitlerin seçilerek alındığını belirtmek için konulmuştur.

Paul Horn, *Yavuz Divanı*'nı oluştururken kaynak olarak kullandığını belirttiği *Ata Tarihi*'nden sadece 4 şiiri kaynak olarak gösterdiğini divanın sonunda bulunan "Mutâbakat-ı Nüshâ" tablosunda belirtmektedir. Bu şiirler Paul Horn sıralamasına göre 131, 225, 301 ve 304 nolu şiirlerdir. YD neşrinde 304 nolu şiir 4 nolu kaside olarak, 225 nolu şiir 2 nolu tahmis olarak, 103 ve 301 nolu şiirler ise 201 ve 542 nolu gazel olarak geçmektedir. *Ata Tarihi*'nde

bulunan bu 4 şiirin dışındaki 4 kaside, 1 terki b-bend, 38 gazel, 19 eksik gazel, 1 mesnevi, 1 rubai, 6 matla, 4 müfred ve 2 mısra adı geçen müellif tarafından göz ardı edilmiştir. Paul Horn'un *Atâ Tarihi*'nde geçen Yavuz Sultan Selim'e ait bu şiirlerin dışında diğer şiirleri görmediği gibi bir hüküm vermek istemiyoruz. Fakat bu tabloya bakan bir okuyucunun *Ata Tarihi*'nde Yavuz'un sadece 4 adet şiiri bulunduğu görüşüne sahip olmasına engel olacak bir şey yoktur. Bu 4 şiirin dışındaki şiirlerin niçin kaynak olarak gösterilmediği hakkında bilgimiz yoktur. Okuyucuya *Ata Tarihi*'nde Yavuz'a ait 4 şiir bulunduğu intibamı veren böyle bir yanıltıcı bilgi eserin değerine gölge düşürmektedir (YD s. 29-30).

1. Benedek Péri Neşri ile Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı- Çeviri İsimli Eserin Nüsha Sayısı Bakımından Karşılaştırılması

Benedek Péri *The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selīm, A Critical Edition* isimli eseri 24 adet nüshadan oluşturduğunu söylemektedir. *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin- Çeviriyazı- Çeviri* isimli eser ise 30 nüsha esas alınarak oluşturulmuştur. Paul Horn'un *Divan-ı Selim*'in tenkitli metnini oluştururken kullandığı ve matbu nüshaya yansıttığı için temin etmediğimiz Berlin, Paris, Londra ve İsveç (Uppsala) kütüphanelerinde bulunan 4 adet nüsha bu rakama ilave edilince nüsha sayısı 34 olmaktadır. Dikkati çeken bir husus Paul Horn'un divan neşrinde kullandığı nüshalardan ikisini yani Londra ve Uppsala nüshalarını Benedek Péri'nin elde etme imkânı bulamadığını, eserinde (BP s. 18) ifade etmesidir.

2. Benedek Péri Neşri ile Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı- Çeviri İsimli Eserin İçerdiği Şiirler Bakımından Karşılaştırılması

Benedek Péri her ne kadar Yavuz'un bütün şiirlerini bir araya toplamak niyetiyle eseri telif etmiş olsa da bu eser YD neşrine kıyasla eksiktir. Bunların nazım şekillerine göre sınıflandırılması şöyledir:

2.1. Kasideler: BP neşrinde en başta "münacat" ve terki b-bend nazım şekliyle yazılan "naat" konulmuş, sonra "Kasidehâ" başlığı altında sıra numarası verilerek 11 adet kaside yazılmıştır. Daha sonra yine numaralandırma sistemine dâhil edilmeyerek "tevhid" ve "naat" başlığı altında iki şiir konulmuştur. Yazarın metni oluştururken kullandığı nüshada bulunan 40 beyitten müteşekkil kasideyi görmemesi ve metne dâhil etmemesinin hiçbir mantıklı izahı olamaz. Bu kaside YD neşrinde 11 nolu kasidedir ve bu eserde Y kısaltmasıyla gösterilen nüshada bulunmaktadır. Yazarın kasidelerden önce ve sonra konulan 3 şiiri kaside sıralamasına dâhil etmediği görülmektedir. 33 beyitten az oldukları için bunların kaside sıralamasına dâhil edilmediği düşünülebilir.

Her iki metinde geçen kasidelerin beyit sayıları bakımından karşılaştırılmaları şöyledir: (Aşağıda ilk yazılan YD neşrinde geçen kaside numarası, "/" işaretinden sonra konulan ikinci rakam ise BP neşrinde verilen rakamdır.)

1. 8/4 nolu kaside BP'de 25 beyit, YD neşrinde 32 beyit.

2. 5/10 nolu kaside BP'de 40, YD neşrinde 45 beyit.

3. 7/11 nolu kaside BP'de 40, YD neşrinde 41 beyit

Böylece bu üç kasidede toplam 13 beyit BP neşrinde bulunmamaktadır. BP neşrinde kasidelere dâhil edilmeyen 40 beyitlik 11 nolu kasidenin beyitleri eklenince bu rakam 53 beyte ulaşmaktadır.

2.2. Gazeller: BP'de gazellere verilen sayılar 549'da son bulmaktadır. İlk bakışta BP neşrinde bu kadar gazel olduğu anlaşılrsa da durum farklıdır. Şöyle ki;

3 gazel mükerrer yazılmıştır.

YD neşrinde 117. gazel olarak geçen şiir BP'de 66 ve 95 rakamları verilerek 2 yerde mükerrer yazılmıştır.

YD neşrinde 336. gazel olarak geçen şiir BP'de 333 ve 393 rakamları altında 2 yerde yazılmıştır. Birincisi 7, ikincisi 5 beyitten müteşekkildir. Birinci gazelde redif olarak kullanılan “âmedeem” (gelmişim) fiili ikincisinde “amedeîm” (gelmişiz) şeklindedir ve fiil çoğul olarak zikredildiği için “men” (ben) zamiri yerine “mâ” (biz) zamiri kullanılmıştır.

YD neşrinde 443. gazel olarak geçen şiir BP'de 435 ve 454 rakamları altında iki yerde bulunmaktadır.

Böylece BP neşrinde 549 değil 546 gazel bulunmaktadır. Bu gazellere “Şi'rhā ki Der-Nuşhahā-yı Divān-ı Sultān Selim Vucūd Ne-dārend” başlığı altında gazel sıralamalarına dâhil edilmeden şiirlerin sonuna konulan ve yazma nüshaların hiçbirisinde bulunmayan ve sadece *Mecâlisü'n-Nefâis*'in Farsça çevirisinde bulunan 6 adet gazel dâhil edildiğinde rakam 552'ye ulaşmaktadır.

BP neşrinde bulunan eksik gazeller:

BP'de YD neşrinde geçen 100, 227, 298, 381, 382, 444, 506 rakamlarıyla gösterilen toplam 7 gazel yoktur. YD neşrinde 560 olarak tespit edilen gazel sayısından 2. beytinin birinci mısraında “Numāy ruḥ ki besī māh u sālḥā refte” yerine “Numāy ruḥ ki besī reft k'ez-şermsārī” şeklinde geçen, bunun dışında hiçbir fark bulunmayan 414 ve 462 nolu gazellerden biri kaldırılınca bu rakam 559'a düşmektedir. Böylece BP neşri gazel sayısı bakımından YD neşrine kıyasla 7 gazel eksiktir.

Ayrıca BP neşrinde 9 gazelde 12 eksik beyit bulunmaktadır. Bunlar YD neşrinde ayrıntılı olarak gösterilmiştir.

2.3. Mesnevi: YD neşrinde kaydedilen ve Feridun Bey *Münşeat*'ı ve *Ata Tarihi*'nde bulunan 1 mesnevi BP'de bulunmamaktadır.

2.4. Kıtalar: BP neşrinde 12 kıta bulunmaktadır. Bunlardan birisi 119 nolu gazelde 1. mısraın son kelimesinin “bâis” yerine “vâsıl” olarak yazılmasıyla ortaya çıkan kıtadır ve bu gazelle arasında başka hiçbir fark yoktur. BP'deki 7. kıta ise aslında kıta değil nazımdır ve

YD neşrinde nazım başlığı altında verilmiştir. Bu 2 şiir çıkarıldığında BP neşrinde kalan kıta sayısı 10 adettir ve YD neşrine kıyasla 2 kıta eksiktir.

2.5 Rubailer: Her iki neşirde de 9 rubai bulunmaktadır. Fakat BP'de sadece *Kınalızade Hasan Çelebi Tezkiresi* ve *Ata Tarihi*'nde geçen rubai yoktur. İstanbul Üniversitesi Kütüphanesi Nadir Eserler Bölümü F 1607 nüshasında 48b'de divanın tamamlandığını gösteren “mîm” harfinden sonra aynı hattan çıktığı anlaşılan ve muhtemelen müstensihe ait bir rubai BP'de Yavuz'a ait olduğu varsayılarak rubailer arasına dâhil edildiği için rubai sayısı 9'a çıkarılmıştır.

2.6. Matlalar: YD neşrinde bulunan 21 matladan 16 tanesi BP neşrinde bulunmaktadır. Eksik matlaların dördü sadece Feridun Bey *Münşeati*'nda, ikisi sadece *Ata Tarihi*'nde geçmektedir.

2.7. Müfredler: YD neşrinde 7 adet müfred bulunmasına karşılık BP neşrinde sadece 1 adet müfred bulunmaktadır.

2.8. Mısralar: YD neşri'nde geçen ve *Ata Tarihi*, Feridun Bey *Münşeati*' ve iki yazma nüshada bulunan mısralar BP'de bulunmamaktadır.

3. BP Neşri ile YD Neşri Arasında Görülen Okunuş Farklılıkları

Bunlar iki başlık altında ele alınacaktır.

3.1. Yavuz Sultan Selim'in Farsça Divanı'nda Geçen ve Birden Fazla Yazma Nüshalarda Bulunan Şiirlerdeki Okunuş Farklılıkları.

Bunların okunması nispeten daha kolaydır. Çünkü bir müstensihlin sehven unuttuğu bir kelime başka bir nüshada bulunabilir, böylece metin üzerinde fazla düşünmeye gerek kalmaz. Yine bir müstensihlin cehaleti sebebiyle yanlış okuduğu için kendi yazdığı nüshaya yanlış olarak aktardığı kelimeler başka müstensihlerin nüshalarında doğru olarak bulunabilir. Bu da eserin tenkitli metnini hazırlayanlara kolaylık sağlar. Ayrıca noktaların konulmasında ihmal gösteren müstensihlerin bu eksiklikleri nokta konusunda hassas müstensihlerin nüshalarıyla telafi edilebilir. Yazısı belirsiz bazı müstensihlerin imlasındaki muğlaklık da başka nüshalara bakmakla giderilebilir. Bütün bunlar birden fazla yazma nüshada bulunan şiirlerin daha az hatalı okunmasına katkıda bulunur. Bütün müstensihlerin aynı hataya düşebileceği nadir durumlar da olabilir. Bu durumda araştırmacı, metnin anlam dünyasına ve müellifin dili kullanmasına dikkat ederek, şairin kullandığı mazmunlar dünyasına aşinalık kazanarak doğru şekli bulabilir. Bütün bu sebepler göz önüne alındığında dikkatli bir araştırmacı için hataya düşme ihtimali azalabilir.

Bunların yanlış okuma ihtimalleri tek nüshalı şiirlere göre daha azdır, bundan dolayı ayrı bir başlık altında ele alınmıştır. Bu kısım için BP neşrindeki şiirler bütünüyle okunup taranmamış, muhtelif zamanlarda farklı sebeplerle bu neşre göz atılırken göze çarpan hususlar yazıya geçirilmiştir. Bu örneklerden yola çıkarak BP neşrinde birden fazla yazma nüshada bulunan şiirlerdeki hataların veya farklılıkların bunlarla sınırlı olduğunu

düşünmek doğru değildir. Burada zikredilen örneklerin birkaç misli farklı okunuş veya hatalı okunuş şekli bulunabilir. Asıl hedef sadece tek nüshada yani sadece Y nüshasında bulunan şiirlerin kontrolü neticesinde ortaya çıkan farklılıkları göstermekti. O hedefe yürürken birden fazla yazma nüshalarda bulunan şiirlerle ilgili göze çarpan farklılıkların bir hayli yekûn tuttuğu görülünce bunların da ayrıca ele alınmasına karar verilmiştir. Bu makalede zikredilen bu kısımla ilgili örnekler bir giriş mahiyetinde telakki edilmelidir. Bu hususun daha sonra araştırmacılar tarafından genişçe ele alınması gerektiğini belirtmekle yetinerek örneklere geçebiliriz. Bu sehivler nazım şekillerine göre şöylece sınıflandırılabilir:

3.1.1. Terkib-bendde Geçen Sehivler

1.

Terkib-bend nazım şekliyle yazılan naat 25 adet yazma nüshada bulunmaktadır. BP neşrinde terkib-bendde geçen 30 adet Muştafâ kelimesini yazarın “sîn” harfiyle yazması büyük bir dikkatsizliktir. Terkib-bendin tamamında redif olarak kullanılan bu kelimenin sonundaki “est” ekinin yazılmaması da büyük bir eksikliktir, halbuki hem Paul Horn neşrinde hem de yazma nüshalarda bu ek vardır. Terkib-bendin dışında geçen 4 adet Muştafâ kelimesi doğru olarak “şâd” harfiyle yazılmıştır. Yine bu şiirde geçen maşşûd kelimesi de sehven sîn harfiyle yazılmıştır. Günümüzde bilgisayar ortamında metnin düzeltilmesinin son derece kolay ve külfetsiz olduğu dikkate alınınca bu yanlışların akademik bir çalışma şöyle dursun basit metinlerde bile görülmemesi gerekirdi.

2.

Şad ser be-ħabbeī vu du şad cān be-nīm cev

Ān-cā ki ‘ışk-ı germī-i bāzār-ı Muştafā’st (YD: TB 3/2)⁶

Hz. Peygamber aşkının revaçlı pazarında yüz baş bir habbe, iki yüz can yarım arpa değerindedir.

BP’de (s. 70) ikinci mısra “Ān-cā ki ‘ışk gerī bāzār-ı Muştafā’st” şeklindedir. Vezin ve anlam bakımından doğru olması mümkün değildir. Üstelik Paul Horn neşrinde de kelime “germī” şeklinde doğru olarak yazılmıştır.

3.

Īn rüşeni ki hest zühür-ı kemāl-i ‘ışk

Yek lem‘a ez-teşa‘şu‘-ı envār-ı Muştafā’st (YD: TB 2/4)

Aşkın kemâlinin tecellisi olan bu aydınlık Hz. Peygamberin nurlarından sadece bir

⁶ TB kısaltması beytin terkib-bendde geçtiğini, ilk rakam kaçınıcı bend olduğunu, ikinci rakam ise bendin kaçınıcı beyti olduğunu göstermektedir.

parılıdır.

BP'de (s. 70) teşa'şu' yerine şa'şā' yazılmıştır ve vezni bozmaktadır. Bu sehiv Paul Horn neşrinde de vardır ve Benedek tarafından sürdürülmüştür. Halbuki yazma nüshaların bir kısmında vezin için gerekli olan "teşa'şu'" şekli bulunmaktadır.

4.

Cibril ez-ān zi-çarḥ furū n'āyed in zemān

K'ū şermsār mānde zi-guftār-ı Muştāfā'st (YD: TB 3/6)

Cibril'in (as) şimdi gökyüzünden yere inmeyişi Hz. Peygamberin sözünden duyduğu mahcubiyetten dolayıdır.

BP'de (s. 70) "k'ū şermsār" yerine "ki şermsār" yazılması Paul Horn neşri de dâhil olmak üzere 25 yazma nüshanın hiçbirinde yoktur. Beytin anlam bütünlüğü için "k'ū" (çünkü o) şeklinde olmalıdır.

3.1.2. Kasidelerde Geçen Sehivler

Bunlar YD neşrinde verilen kaside numarasına göre zikredilecektir.

3.1.2.1. YD Neşrinde 4 Nolu Kasidede Geçen Sehivler

Bu kaside 15 adet yazma nüshada bulunmaktadır.

1.

Ān bih digər ki ḥatm-i suḥan ber-du'a konem (YD: K 4/47)

BP (s. 77): ḥatm ber-

"Suḥan" kelimesi yazılmamıştır.

2.

K'ez-nūr-ı ḥusn-i māk-ruḥet ānçunān şevēd

K'āyinegī konēd be-seḥer mihr-i envereş (YD: K 4/53)

Onun ay yüzü güzellik nuru ile öyle parlansın ki seher vakti güneş ona aynalık etsin, ışığını ondan alsın.

BP (s. 77): Ger nūr-ı (...), K'āyine key konēd

Bu sehivlerle ilgili açıklama yukarda verilmiştir.

3.1.2.2. YD Neşrinde 6 Nolu Kasidede Geçen Sehivler

Bu kaside 11 adet yazma nüshada bulunmakta, dolayısıyla metnin doğru şeklinin tespiti için fazla düşünmeye gerek kalmamaktadır. BP neşrinde kasidelerin beyit numaraları verilmediği için sadece geçtiği sayfa belirtilecektir.

1.

Be-cān helāk-i şeker-ḥande-i tu şad çu Mesîḥ (YD: K 6/21)

BP'de (s. 74): şeker-ḥande-i şad çu Meşîḥī

“Tu” zamirinin yazılmaması vezni ve anlamı bozar. Mesîḥ kelimesinin şād harfiyle yazılması sehvi-i kalem olsa gerek.

2.

Be-gāh-ı merḥamet u ḥulḳ u luṭf ferruḫ-ruḫ

Geh-i suvārī-i meydān-ı kīn ḡazanfer-fer (YD: K 6/24)

Merhamet, ahlāk ve lütuf bakımından yüzün parıldamakta. Kin (savaş) meydanında ata binince heybetin aslan gibi.

BP (s. 74): Be-kāh-ı; ki suvārī-i

“Merhamet zamanı” (be-gāh-ı merḥamet) yerine “merhamet samanı” yazılması sehvi-i kalem olsa gerek. “Geh-i suvārī-i” yerine “Ki suvārī-i” yazılması da hem vezni hem anlamı bozmaktadır.

3.

Be-zu'l-fiḳār-ı velāyet ki tiḡ-i ḡamze-i tu'st (YD: K 6/37)

BP (s. 74): Zu'l-fiḳār-ı

“Be-“ ön eki olmayınca vezin ve anlam bozulmaktadır.

4.

Be-ḥaḳḳ-ı 'Arş ki ān hest āşiyāne-i tu (YD: K 6/41)

Aşiyāneniz olan Arş-ı Azam hakkı için

BP (s. 74): 'izzeş ki ān hest āsitāne-i tu

“izzeş” okunuşu vezni ve anlamı bozmaktadır. Aşiyāne yerine āsitāne yazan nüshalar olsa da anlam açısından problemlidir.

3.1.2.3. YD Neşrinde 9 Nolu Kasidede Geçen Sehivler

Bu kaside 10 adet yazma nüshada bulunmaktadır.

1.

Ġāfil ez-ḥālem me-şev k'ez-ḡam ne-giryem zār zār

Yek nigāhī tāze kon tā 'ayş verzem şad tumen (YD: K 9/30)

Hazin hazin gözyaşı dökmemem için halimden gafil olma. Yeni ve taze bir iltifatınla neşe ve sevincimi kat kat arttır.

BP (s. 83): ‘ayş u rez-m-i

“Verzem” fiilinin başındaki vâv harfi atıf vâvı olarak düşünülünce ortaya çıkan anlamsız bir yapı. Basit bir dikkatle burada bir fiilin olması gerektiği anlaşılabilir.

Birden fazla yazma nüshada bulunan kasideler dikkatli bir incelemeye tabi tutulmamış, sadece göze çarpan bazı sehivler kaydedilmiştir. Farklılıkların buradaki örneklerle sınırlı olduğu düşünülmemelidir.

3.1.3. Gazelerde Geçen Sehiv veya Farklılıklar

1.

Bi-gzār ʔavf-ı ʔuds-i ʔalil u Medīne-rā (YD: G 23/5)

BP (37/5)⁷:

“ʔavāf-ı” şekli vezni bozar. Zaten nüshaların neredeyse tamamında “ʔavf-ı” şeklinde yazılmıştır. Gazel yazma nüshaların çoğunda vardır.

2.

Çu ʔāk-i rāh-ı segān-ı der-i tu şud ser-i mā

Zi-yumn ʔal'a-i eflāk şud musahḥar-i mā (YD: G 25/1)

Başımız senin kapındaki köpeklerin ayağının tozu olduktan sonra onun bereketiyle gökyüzü kalesini hâkimiyetimiz altına aldık.

BP (41/1): Zemīn-i ʔal'a-i eflāk şud musahḥar-i mā

Gazel yazma nüshaların çoğunda vardır. Bir kısım müstensihler dikkatsizlikten dolayı ilk kelimeye “zemīn” şeklinde yazsalar da nüshaların çoğu “zi-yumn” şeklindedir ve anlam da bunu gerektirmektedir. “gökyüzü kalesinin zemini” bağlam ve anlam açısından problemlidir.

3.

Ey Selīm ez-dil u cān ʔālib-i yārend heme

Ger muḥīm-i ʔarem-i zuhd u eger bāde-perest (YD: G 66/5)

Ey Selim, zahitlerin haremde ikamet edenler de şarap tiryakileri de aslında canı

⁷ BP neşrinde şiirlerin beyit numaraları verilmemiştir. Bundan dolayı BP neşrinde gazel dışındaki uzun şiirler için kaynak gösterilirken sayfa numarası belirtilmiş, gazeller için ise BP’de gazellere verilen numaralar kullanılmış, daha sonra “/” işareti kullanılarak gazelin kaçınıcı beyti olduğu belirtilmiştir. Gerçi BP neşrinde gazelerde de beyitlere numara verilmemiştir. Fakat gazellerin beyit sayıları az olduğu için kaçınıcı beyit olduğu tarafımızdan belirtilerek öyle kaynak gösterilmiştir. Söz gelimi (BP: 37/5) veya BP (37/5) şeklinde kaynak gösterilmişse bu BP’deki numaralandırma sistemine göre 37 nolu gazelin beşinci beyti olduğunu göstermektedir.

gönülünden yâri istemektedirler.

BP (67/5): Ey Selīm ez-dil u cān ʔalib-i yāriyend (یاری اند) hem

Bu beytin geçtiği gazel çoğu nüshalarda bulunmaktadır. Yazar “heme” kelimesini “hem” olarak okuyunca vezin için “yārend” kelimesine de müdahale etmiş, onu “yāriyend” şekline dönüştürmüştür.

4.

Der-reh-i ıřķ eger hāk şudem z’ān ğam nīst

Cesed-i hākī-i men ber-guzer-i bād-ı şabā’st (YD: G 63/4)

Aşk yolunda ölüp toprak olduysam da gam değil. Çünkü topraktan yaratılan cesedim saba rüzgârının güzergâhındadır, (sevgiliden her zaman haberdar olabilir.)

BP (68/4): Cesed-i hākī-i men ber-guzer ez-bād-ı şabā’st

Bu şekilde yazılan nüsha olsa da dil ve anlam açısından problemlidir.

5.

Bī-guneh kuştī merā ey şūh v’ez-bī-şefkātī

Yād n’āmed hergizet k’ān bī-gunāh-ı men kucā’st (YD: G 94/5)

Ey şuh sevgili, haksız yere beni öldürdün. Merhametin de yok ki öldürdüğüm suçsuz âşık nerede diye sormuyorsun.

BP (81/5): Yād n’āmed her kezet k’ān bī-gunāh-ı men kucā’st

Beytin geçtiği gazel 8 adet yazma nüshada geçmektedir. “Hergizet” kelimesi iki ayrı kelime olarak hem de kef harfiyle “her kezet” olarak yazılmıştır, bu şekil dil açısından mümkün değildir.

6.

Hāk-i reh-i miḥnetem hecr giyāh-ı men’est

Ebr-i belā ber-serem çetr-i siyāh-ı men’est (YD: G 71/1)

Mihnet yolunun toprağıym, üzerimde biten de hicran otudur. Başımın üzerindeki bela bulutu ise siyah çadırımdır.

BP (85/1): ḥecr

1. mısradaki geçen “hecr” kelimesi yerine “ḥecr” yazılmış ki anlamsız olduğu açıktır, sehv-i kalem olsa gerek.

7.

Ez-ser-i Mecnūn bi-burd sāye-i iḳbāl-i ʿışḳ⁸

Her ki be-şahrā-yı ʿışḳ müy-ı sereş-rā suturd (YD: G 140/5)

Aşk sahrasında başındaki saçları tıraş ettiren kişi aşkın kutlu gölgesini Mecnun'un başından alıp götürmüştür.

Yār çu sākī şevēd ʿāşık-ı yek-reng nīst

Her ki mey-i şāf-rā bāz şināsed zi-durd⁹ (YD: G 140/6)

Saki sevgili olunca, saf şarapla tortusu arasında ayırım yapan kişi gerçek âşık olamaz.

Bu iki beytin mısra sıralaması BP neşrinde bağlam ve anlamın kabul etmeyeceği yapıdadır ve şu şekildedir:

Yār çu sākī şevēd ʿāşık-ı yek-reng nīst

Her ki be-şahrā-yı ʿışḳ müy-ı sereş-rā suturd (BP: 148/5)

Saki sevgili olunca, aşk sahrasında başındaki saçları tıraş ettiren kişi gerçek âşık olamaz.

Ez-ser-i Mecnūn bi-burd sāye-i iḳbāl-i ʿışḳ

Her ki mey-i şāf-rā bāz şināsed zi-durd (BP: 148/6)

Saf şarapla tortusu arasında ayırım yapan kişi aşkın kutlu gölgesini Mecnun'un başından alıp götürmüştür.

“Ez-ser-i Mecnūn...” mısraı sadece iki yazma nüshada bulunmaktadır. Péri bu iki beyti bu şekilde kaydetmiş, beyitlerin anlamı ise hemen alt kısmına tarafımızdan eklenmiştir. Mısraların bu şekilde yerlerinin değişmesiyle oluşan bir yapının siyak ve sibak dikkate alındığında doğru olmadığı YD neşrindeki sıralamanın doğru ve tutarlı olduğu her iki anlam karşılaştırıldığında bariz olarak görülmektedir. Bütün bunlar yazarın metni neşretmek için emek sarf etse de metnin anlam dünyasını göz ardı ettiğini göstermektedir.

8.

Rahm kon ey hūr-peyker ber-dil u cān-ı Selīm

İnek ez-behr-i şefāʿat çeşm-rā hūn-riz kerd (YD: G 141/6)

Ey huri gibi güzel sevgilim, Selim'in gönlüne ve canına merhamet et. Baksana, şefaaf dilemek için kanlı gözyaşları akıtıyor.

BP (150/6): Īn ki ez-behr-i

⁸ Bu mısra sadece iki yazma nüshada bulunmaktadır.

⁹ Beyit 3 adet yazma nüshada bu şekilde bulunmaktadır.

Bu gazel 9 adet yazma nüshada geçmektedir. Anlam ve imla “İnek” (işte, baksana) şeklinin doğru olduğunu göstermektedir.

9.

Der-kūhsār-ı ibtilā mītīn rehāndeş¹⁰ ez-cefā

Ey cān-ı Şirīn būsehā ber-tiše-i¹¹ Ferhād dih (YD: G 496/6)

Aşk dağında Ferhad'ı cefadan külünk kurtardı. Ey Şirin'in canı, Ferhad'ın külüğüne būseler gönder.

BP (490/6):

Der-kūhsār-ı ibtilā muftī rehāndiş ez-cefā

Ey cān-ı Şirīn būsehā ber-tiše-i Ferhād dih

Bu gazel çok sayıda nüshalarda geçmektedir. Bazı nüshalarda geçen ve BP neşrinde tercih edilen “muftī rehāndiş” (muftü onu kurtarıyordu) ibaresi her ne kadar “muftī” kelimesinin “bedava, karşılıksız, zahmetsiz” anlamları bulunsa da doğru gözükmemektedir. Ferhad'ı cefadan kurtaran muftü değil külüntür.

10.

‘Aşıkī k’ez-kūy-ı cānān rağbet-i reften koned (YD: G 170/1)

BP (201/1): ‘Aşki

9 nüshada geçen bu gazelin matla beytinin ilk kelimesinin BP'deki okunuşu baskı hatası ve dalgınlık eseri olmalıdır.

11.

Ez-levḥ-i ser-i ḥākem koned (YD: G 169/4)

BP (200/4): ḥākim koned

Bunları da sehv-i kaleme atfetmek gerek.

12.

Her perī-rā be-temāşā-yı men ufted meylī

Şukr divāne çunān geşt ki ṭıflān bi-remend (YD: G 194/4)

Her peri gibi güzelin beni seyretmeye meyli ve arzusu var. Şükürler olsun ki deliler

¹⁰ 4 yazma nüshada “muftī rehāndiş”, 3 yazma nüshada “mītīn rehāndeş”, 3 farklı yazma nüshalarda ise “ma’nī rehāndiş”, “şāyed rehāndiş”, “ma’nī rehāned” şeklinde geçmektedir.

¹¹ 4 yazma nüshada “būsehā ber-tiše-i”, 1 yazma nüshada “ber-behā ber-tiše-i”, Paul Horn neşrinde ise “būyhā ber-teşne-i” şeklinde geçmektedir.

bu derece cinnete müptela olunca çocuklar ürküp kaçarlar.

BP (205/5): Şukr dīvāne çunān geşt tufeylān bi-remend

11 nüshada geçen bu gazelin bir nüshasında beytin ikinci mısramın BP'deki gibi yazılması yazarı haklı göstermez. Çünkü delillerden kaçanlar davetsiz misafirler (tufeylān) değil çocuklardır (tıflān).

13.

Be-ḥalk-ı teşne-i men nīst derḥor āb-ı tīg-i tu

Ṭmābī ḥ'āhem ez-dār-ı melāmet der-gelū-yı ḥod (YD: G 207/7)

Suya hasret boğazım senin kılıcının suyuna lâyük değil. Ben melamet darağacında boğazıma takılacak ip istiyorum.

BP (222/7): Be-ḥalkī; der-ḥorāb-ı

14 adet nüshada geçen gazelin bu beytinin imlasında “ḥalk” (boğaz) yerine “ḥalk” (halk, insanlar) yazılması, iki kelimenin “der-ḥorāb-ı” şeklinde bitişik yazılması dikkatsizlik sonucu olmalıdır.

14.

Ez-‘ārifi be-milket-i Ḥākān ne-mī-dehed (YD: G 184/7)

BP (232/7): Ḥākānī

“Ḥākānī” şekli vezni bozmaktadır.

15.

Mī-koned secde be-miḥrāb-ı du ebrū ān çeşm

Dōstān behr-i Ḥudā mest-i meveddet nigerid (YD: G 222/4)

Sevgilinin gözü iki kaşının mihrabına doğru secde ediyor. Dostlar, Allah için bakın da muhabbet sarhoşu nasıl olurmuş görün.

BP (244/4): hest mu‘eddeb

Gazel yazı stili gayet açık ve belirgin olan bir nüshada bulunmaktadır. “mest-i meveddet” yerine “hest mu‘eddeb” şekli anlamsızdır. Üstelik “meveddet” kelimesindeki “t” harfinin iki noktası açıkça görülebilmektedir.

16.

Dāmen-i ṭurra-i çun şeb be-ruḥ-ı rüz keşid

Żulmet u nūr be-hem sāḥt murekkeb nigerid (YD: G 222/5)

Gece gibi siyah turrasını gündüz gibi yanağının üzerine sarkitti. Bakın ki karanlıkla

ışığı nasıl bir araya getirmiş.

BP (244/5): Meh-i men tır-ra-i

Gazel sadece minyatürlü nüshada bulunmaktadır. Harfler net yazılmadığı için “dāmen-i” kelimesi “meh-i men” olarak da okunabilir. Vezin açısından her iki okunuş problem oluşturmaz. Anlam açısından BP'nin tercih ettiği şekil daha tutarlıdır. Böyle olunca birinci mısraın anlamı “Ay yüzlü sevgilim gece gibi siyah turrasını gündüz gibi yanağının üzerine çekti.” şeklini almaktadır.

17.

Rūzī ne-kūftem kef-i ğam ber-def-i neşāt

K'ez-āftāb u māh celācil ne-sāhtem (YD: G 339/2)

Gam eli ayasıyla neşe define hiçbir gün vurmadım ki güneş ve ay o defin çingirakları olmasın.

BP (336/2): Ger āftāb u

Gazel 7 nüshada bulunmaktadır. Paul Horn neşrinde 205 numaralı bu gazelde de “k'ez” yerine “ger” yazılmıştır. Beyte Tarlan Hoca “Bir gün gam elini neşat define vurmadım ki güneş ve ayı o defin zilleri yapmamış olayım” şeklinde anlam vermektedir. Dolayısıyla ikinci mısradaki şart anlamı bulunmamaktadır. Yazar Paul Horn neşrini doğru kabul ederek oradaki şekli korumuştur.

18.

Yā Rab me-bād kes çu Selimī zi-ħod ħacil

V'ez-luṭf-i yār-i cānī-i ħod nā-umid hem (YD: G 373/7)

Ya Rab, kimse Selim gibi kendinden utanacak vaziyete düşmesin ve cananından ümidini kesmesin.

BP (382/7): V'ez-luṭf-i yār cāy-ı ħod nā-umid hem

Anlam açısından bu okunuş kısmen doğru olarak görülebilse de vezin açısından mümkün değildir. Şiir 3 adet yazma nüshada bulunmaktadır. Yazarın “cānī” kelimesinin cinayet eden anlamını düşündüğü, bundan dolayı kelimeyi “cāy” şeklinde kendince anlamlı bir şekle çevirdiği düşünülebilir. “Yār-ı cānī” can dostu demektir.

19.

Aħvāl-i ħ'iş veh be-çi rū gūyemet demī

Tu nāzikī çi-güne şevī rāz-dār-ı men (YD: G 441/4)

Yazık, kendi halimi sana bir an nasıl söyleyeyim. Sen çok nazıksın, nasıl bana sırdaş olabilirsin?

BP (431/4) Aḥvāl-i ḥ'īṣī; sūy-ı rāz-dār-ı

3 yazma nüshada bulunan bu gazelin 1. mısrandaki “ḥ'īṣī” kelimesinin “y” harfi ilavesiyle yazılması vezin için problem oluşturmasından başka anlam açısından da problemlidir. 2. Mısrada geçen “şevī” fiilinin “sūy-ı” şeklinde yazılmasının anlam açısından hiçbir haklı sebebi yoktur. Mısranın anlamlı olabilmesi için mutlaka bir fiil bulunmalıdır.

20.

Bi-y-ā zi-perde birūn tā ki Zuhre vu ḥurşid

Çu mäh-ı 'ıd dehendet be-nev beşāret-i ḥusn (YD: G 462/3)

Gel, perdeden dışarı çık, çünkü zühre ve güneş, bayram hilali gibi sana yeniden güzelliğin müjdesini verirler.

BP (419/3): dehenet

Paul Horn neşrinde de “dehendet” yazılıdır, vezin ve anlam böyle olmasını gerektirmektedir.

21.

Be-ser-mestān çı mi-güyī ḥadīs-i dunyī ey zāhid

Der-ān menzil ki bāşed ḥāl ḫadrī nīst dunyā-rā (YD: G 6/2)

Ey zahit, sarhoşlara niçin dünya ile ilgili konulardan bahsediyorsun? Vecd ve hâlin olduğu yerde dünyanın değeri olur mu?

BP (7/2): ḥadīs-i dīnī ey zāhid

20 yazma nüshada geçen bu gazelde ikinci beyitte geçen “dunyī” kelimesi 2 yazma nüshada “dīn” olarak yazılmıştır. Paul Horn ise neşrettiği *Yavuz Divanı*'nda 10 nolu gazelde geçen bu kelimeyi “dīnī” olarak kaydetmiş, Benedek Péri de aynı şekli korumuştur. İkinci mısranın sonunda geçen “dunyā” kelimesi de dikkate alınmamış gibidir. Halbuki “dunyā” (دنیا) kelimesi elif-i maksûre ile (دنیى) şeklinde de yazılabilmektedir. Ali Nihat Tarlan'ın *Yavuz Divanı* tercümesinde¹² (1946 s. 20) beyte her iki kelimenin “dünya” olduğu göz önüne alınarak anlam verilmiştir. Zaten başka şekilde düşünmek bağlam açısından tutarlı olmaz.

Sadece Tahran, Kitābhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, Ms. 13392 nüshasında bulunan gazelerde geçen iki beyitte de benzer sehivli okuyuş sürdürülmüştür:

Goftem zi-ğam-ı dunyī vu dīn vā-rehedem dil

Ān fikr-i muḥāl'est u ḥayāl-i 'abes-est in (YD: G 463/4)

Dünya ve din derdinden gönlü kurtarayım dedim, fakat bu olmayacak bir düşünce

¹² Ali Nihat Tarlan, *Yavuz Sultān Selim Divanı* (Türkçe tercümesi), (İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946).

ve boş bir heves.

BP (403/4): ğam-ı dīnī vu dīn

Böyle bir atıf grubu (dīnî ve din gamı/derdi) olamayacağını bilmek için Farsça bilmeye de gerek yoktur.

**

Miskīn men-i āvāre der-īn dūnyā-i fānī

Nevmīd zi-ḥod gum-şude-i rāh-ı civānī (YD: G 541/1)

Bu fani dünyada derbeder olmuş zavallı ben, gençliğin taşkınlığıyla yolunu kaybetmiş, kendinden umudunu yitirmiş.

BP (525/1): der-īn denī fānī

BP neşrinde tek “y” ile yazılan kelimeyi “dunyā” olarak okumak mümkün değildir. “Dunyā” kelimesinin elif-i maksûre (س) ile yazıldığı dikkate alınmamıştır. Burada da vezin ve anlamın kabul etmeyeceği bir okuyuş tercih edilmiştir.

3.1.4. Matlalarda Geçen Sehivler

1.

Me-gū der-ışş eşk-i surḥ u rüy-ı zerd mī-bāyed

Ki īn der-āşīkī daḥlī ne-dāred derd mī-bāyed

YD neşrinde Metālī başlığı altında 1. matla olarak kaydedilen bu beyitte geçen “zerd” ve “derd” kelimelerinin BP neşrinde (s. 286) “çerdi” ve “derdī” olarak yazılması da vezin için problemlidir. Anlama da bir katkısı yoktur.

2.

Murdeem der-vādī-i hicrān bi-mānd a‘zā-yı men

Dāġhā-yı tāze zāġānend ser-tā-pāy-ı men

Bu matlada geçen “a‘zā” kelimesinin BP’de (s. 288) “a‘zā” olarak yazılması sehvi kalem olsa gerek.

3.2. Sadece Tahran, Kitābhāne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, Ms. 13392 Nüshasında Bulunan Kasidelerdeki Okunuş Farklılıkları.

110 varaktan müteşekkil bu nüsha 2 kısımdan meydana gelmektedir. İlk kısmı kafiye sırasına göre dizilmiştir ve 277 gazel içermektedir. 49a’dan sonraki ikinci kısımda ise bir kısmı diğer nüshalarda bulunan, diğer bir kısmı ise sadece bu nüshada bulunan şiirler kafiye sırasına konulmadan karışık olarak düzenlenmiştir ve farklı nazım şekilleri içermektedir. Bu nüshayı diğer nüshaların tamamından farklı bir konuma çıkaran şey başka hiçbir yazma nüshada bulunmayan 6 kaside, 143

gazel ve 9 matla beytinin sadece bu nüshada bulunmasıdır.

Nüşhanın imlası hakkında genel olarak şunlar söylenebilir: Bazı harflerdeki noktaların konulmasında ihmalkâr davranılmış, kendinden sonraki harflerle bitişmeyen bazı harfler bile bitiştirerek yazılmıştır. Yazılışı birbirine benzeyen harflerin arasını ayırmak bazı yerlerde oldukça müşkül bir yapıdadır. Ayrıca nadir bazı yerlerde de müstensihin yazısını teşhis edebilmek oldukça zordur, çünkü imla son derece muğlak ve belirsiz bir hüviyettir. Bütün bunlar göz önüne alınınca bu nüshadaki şiirlerin doğru olarak okunabilmesi bazı yerlerde uzun ve yorucu bir gayreti gerektirmektedir. Bazı durumlarda bu gayretlerin de bir işe yaramadığını söylemek gerekir. Bu nüshadaki şiirler şayet diğer nüshalarda bulunuyorsa metnin imlası problem oluşturmaz. Ama aynı şeyi sadece bu nüshada bulunan şiirler için söylemek mümkün değildir. Bunların bir kısmının müstensihin imla özelliklerine aşinalık kazanılarak aşılması mümkün olsa da önemli bir kısmının anlam merkezli düşünülerek çözülmesi gerekmektedir. Bunun için de şairin üslubuna, şiirindeki anlam dünyasına ve kullandığı mazmunlara aşına olmak önem arz etmektedir.

Ayrıca yarı harflerinin noktayla birbirinden ayrıldığı Arap alfabesiyle yazılan bir metnin birçok ihtimaller arasında doğrusunu tespit edebilmek de oldukça zordur. Bazı yerlerde ihtimallerden biri tercih edilse de bu diğer okunuş ihtimallerinin her zaman yanlış veya hatalı olduğu anlamına gelmez. Sözelimi noktaların konulmadığı bir kelimedede karşımıza kelimenin “çeşm, hışm, haşem, cism” gibi anlamlı okunma ihtimalleri ortaya çıkmaktadır. Bu durumda bağlam ve vezin dikkate alınarak bunlardan biri tercih edilecektir.

Bu nüshanın okunmasında YD neşri ile BP arasında görülen farklılıklar müstakil olarak ele alınmayı hak edecek boyuttadır. Bazı yerlerde her iki kitaptaki okunuş şekilleri kendince tutarlı bir anlam taşıyabilmekte, bazı durumlarda ise bu mümkün olmamaktadır. Netice olarak BP neşri ciddi ve kapsamlı bir inceleme tabi tutulmalıdır.

Aşağıda bu nüshada bulunan kasidelerin okunuşu ve yazıya aktarılışı hakkında her iki neşirdeki farklılıklar gösterilecek, bunlardan hangisinin doğru veya tercihe şayan olduğu ele alınacaktır. Bu makalenin muhataplarının ortalama bir Farsça bilgisine sahip oldukları düşünülerek ayrıntılı açıklamalardan sarfınazar edilecek, kısa açıklamalarla yetinilecektir. Kasidelerden hemen sonra sadece bu nüshada bulunan gazellerden 1 tanesi, redif olan kelime bütün beyitlerde YD neşri ile ve BP neşrinde birbirinden farklı okunduğu için bu makalede ele alınacak, diğer gazeller ise bir sonraki çalışmada sınıflandırılarak verilecektir.

BP neşirindeki Farsça şiirler yazma nüshalardan Fars alfabesine nüsha farklılıkları gösterilmeden aktarılmıştır. Bu durum eserin tenkitli bir metin olmadığını, yazarın kendince makul gördüğü bir şekli tercih ederek yazıya aktardığını göstermektedir. Yazarın bu tercihi hangi kriterlere göre kullandığını bilmek mümkün değildir. Ayrıca metnin yazıya aktarılması yazarın metni nasıl anladığını veya doğru anladığını göstermez. Yanlış

aktarılan yerlerin bir kısmı anlam ve vezin bakımından ciddi problemler taşımaktadır. Yazar neşrettiği kitabın son kısmında şiirlerin veznini gösterse de bu durum bütün mısraların vezne göre okunduğunu göstermemektedir. Kitapta çok nadir yerlerde vezin için metne eklemeler yapılmış ve bunlar köşeli parantez içerisinde gösterilmiştir. Fakat vezne uymayan, eksik olduğu halde köşeli parantez içinde ilave yapılmayan veya dipnotta herhangi bir ifade bulunmayan yerler bir hayli fazladır. Farsça metnin (şiirlerin) tamamında dipnot konulmadığını söylemek meseleyi göstermek açısından yeterlidir.

Sadece bu nüshada geçen kasidelerden 40 beyitlik olan bir kaside metne dâhil edilmediği için o kasidedeki okunuş farklılıklarından bahsetmemize imkân yoktur. Bu nüshanın imlasının kendine has bazı problemleri alanları olduğu yukarıda zikredilmişti. Bu kasideler tek bir yazma nüshada bulunduğu için başka nüshalardan kontrol edilmesi de mümkün değildir. Bundan dolayı bu nüshada bulunan şiirlerin okunuşu veya yazıya aktarılışı hakkında YD neşri ile BP neşri arasında görülen farklılıklar dikkatli ve ayrıntılı bir incelemeye tabi tutulmuştur. Bununla beraber gözden kaçan hususların bulunması da imkân dâhilindedir. Bu kasidelerin beyit numaraları YD neşrinde gösterildiği için hangi beyitte geçtiği parantez içerisinde belirtilecektir. BP neşrinde ise kasidelerin beyit numaraları olmadığı için sadece geçtiği sayfa numarası zikredilecektir. Bu kasideleri YD neşrinde geçen numaralandırma sistemine göre şu şekilde tasnif etmek mümkündür:

3.2.1. YD Neşrinde 10 Nolu Kasidede Bulunan Okunuş Farklılıkları

Bunlar herhangi bir sınıflamaya tabi tutulmadan maddeler halinde sıralanacaktır.

1.

Cān ez-şikenc-i ʔurreet āzurde-i belā'st

Bārī me-dih zi-nāz be-nergis ʔumār hem (YD: K 10/12)

Can, senin kakülünün cenderesinde acı çekmede, bari naz ile nergis gözlerine baygın bakışlar verme.

BP (s. 79): Bārī bi-dih

Saçlar zaten âşığı eziyet verince mahmur gözlerin de âşığı incitmemesini temenni etmek daha mantıklı olur. Dolayısıyla fiilin olumsuz şekli “me-dih” tercih edilmelidir. İmla açısından da bu daha doğru görünmektedir.

2.

ʔurşīd-i evc-i ʔusn meh-i āsmān-ı luʔf

Dur-dāne-i cihān ʔalef-i rüzgār hem (YD: K 10/20)

Güzellik zirvesinde güneş, lütuf göğünde ay, dünyada benzersiz inci, zamanın padişahı odur.

BP (s. 80): şadef-i rüzgār

Yazı belirsiz olduğu için “melef, hālef, şadef, hālef” şeklinde okunabilir. Anlamla birlikte metnin siyak ve sibakı belirleyici olmaktadır. Zamanın incisi değil de incinin kabuğu olan “sade-f-i” şeklindeki bir anlam övgü için kullanılmaya elverişli değildir.

3.

Şāhān-ı rūzgār konend er-çi katl-i halk

Hem hukmeşān [revān] be-şīgār u kibār hem (YD: K 10/27)

Zamane padişahları her ne kadar halkı öldürse de hem fermanları küçük büyük herkesi kapsarsa da...,

BP (s. 80): Haşem u hukmeşān be-şīgār u kibār hem

Metinde vezin ve anlam için ilave edilmesi gereken bir kelime vardır. Bu kelimenin bağlam dikkate alındığında “revān” olması mantıklıdır. Péri'nin bu eksikliği “hem” kelimesini “haşem?” okuyarak gidermeye çalışmış olduğu düşünülse de yine anlam ve vezin problemi devam etmektedir.

4.

Türkī'st çeşm-i tu ki be-fenn-i bahādīrī

Merdum-kuş-est u şaf-şiken u cān-şikār hem (YD: K 10/28)

Senin gözün, insanları kırıp geçiren, düşman saflarını yaran ve canları avlayan cengâver bir Türk'tür.

BP (s. 80): be-‘ayn-i bahādīrī

Metnin imlasında açıkça “fen” yazılıdır. Zaten anlam da bunu gerektirmektedir.

5.

Ez-luṭf-i tu nesīm-i seḥergāh nukhetī

Yek nisbetī zi-zulf-i tu misk-i Tatār hem (YD: K 10/30)

Seher yeli senin lütfundan bir kokucuktur. Tatar miski de senin saçından bir esinti.

BP (s. 80): sehergāh ne-goftī

“Nukhetī” kelimesindeki “h” harfinin yazılışı aşikâr olmadığı için yazar tarafından “f” olarak okunmuş, bu da kelimenin “ne-goftī” olarak okunmasına sebep olmuş gibidir. Fakat anlam merkezli düşünülünce “ne-goftī” (söylemedin) fiilinin bağlamla ilgisi bulunmamaktadır.

6.

Der-ḥusn nīst hemçu tuyī gerçi nīz yekī'st

Mazlūm-ı ‘āşikī çu men-i ḥāksār hem (YD: K 10/34)

Güzellikte senin bir eşin ve benzerin olmadığı gibi zavallı, mazlum bir âşık olarak benim de âşıklıkta emsalim yok.

BP (s. 80): nīz nīst

İmla belirsiz, kelime “yekī”st” şeklinde görünüyor. Fakat Péri'nin “nīst” şeklinde okumasının anlam açısından daha tutarlı olduğunu söylemek mümkündür. Buna göre anlam “Evet, güzellikte senin gibi birisi yok, aynı şekilde mazlum bir âşık olarak benim gibi zelil bir âşık da yok.”

7.

Vaşfet çi-sān konem ki tu ez-nāziki be-ḥışm

Kerdī melūl z'ān buvedet neng u 'ār hem (YD: K 10/36)

Seni nasıl anlatabilirim ki, sen nezaket ile öfkeyi bezdirmişsin. Bundan dolayı öfke senden utanır ve hicab eder olmuş.

BP (s. 80): ez-nāziki-baḥş

Bu şekil vezin bakımından doğru olmadığı gibi nüshanın imlasında kelimenin sonunda “mīm” harfi vardır. Anlam açısından “ez-nāziki-baḥş” şeklinin pek tutarlı bir yapı oluşturduğunu söylemek mümkün değildir.

8.

Dīger bi-gūyemet suḥānī çend gūş kon

Her çend şūḥ u 'işvegerī ḥīlekār hem (YD: K 10/37)

BP (s. 80): suḥānī gūş

1. mısradaki “çend” yazılmaması vezni ve anlamı bozmaktadır.

9.

Aynı kasidenin 45. beytinin 2. mısraında da “konem” yazılmamış. Kitabın tamamında görülen bu tarz eksik kelimelerin çokluğu metin neşrinde dikkatli davranılmadığı izlenimini vermektedir.

10.

Behr-i Ḥudā zi-vaşl-ı ḥodem behremend sāz

Der-dest-i men ne-mānd dīger iḥtiyār hem (YD: K 10/46)

BP (s. 81): ez-vaşl-ı

“Zi-vaşl-ı” yerine “ez-vaşl-ı” okunursa vezin bozulmaktadır. Dikkatsiz bir okuyuş sonucu “Ḥudā” kelimesinin sonundaki elif sehven “zi-” ekinin başına getirilerek “ez-” okunmuş, vezin nazara alınmamıştır.

11.

Ez-ğam şudem helāk be-def^c-i cunūn-ı h̄'ış

Ne-gzāriyem ki bāde konem zehr-i mār hem (YD: K 10-48)

Aşk derdiyle helāk oldum. Bırakmıyorsun ki deliliğimi def etmek için şarabıma yılan zehiri katayım.

BP (s. 81): bāre konem

“Bāre” okununca kelimenin anlamı beytin bütünlüğüyle uyumsuz olmaktadır. Ayrıca imladan harfin “dāl” olduğu yani “bāde” okunması gerektiği anlaşılmaktadır.

12.

Estağfiru'llāh ez-mey-i 'ışk-ı tu bī-ğodem

Çendān hicāb-ı tohmet niyem hūşyār hem (YD: K 10/50)

Allah affetsin! Senin aşkının şarabıyla kendimden geçmişim. Ayık olmadığım için töhmetten hicab edecek durumda bile değilim.

BP (s. 81): Çend ez-hicāb nīst niyem hūşyār hem

Harfler bitiştiler yazıldığı için “çendān kelimesi “çend ez-” olarak okunabilse de müstensihnin imlasına dikkat edilirse harfin nūn olduğu anlaşılmaktadır, dolayısıyla “çendān” okunması gerekmektedir. “Nīst” kelimesinin “tohmet” olarak okunması imladan yola çıkarak imkân dâhilinde olsa da vezin açısından mümkün değildir. İkinci mısranın “Çendān hicāb nīst niyem hūşyār hem” okunması durumunda beyte şöyle anlam verilebilir:

Her ne kadar aklım başımda (hūşyar) olmadığım için hicap duymasam da senin aşkının şarabıyla kendimden geçtiğim için Allah'a istiğfar ediyorum.

13.

Ey luṭf u merdumī ki tu dārī 'aceb be-men

Ez-men eger edeb konedet şermsār hem (YD: K 10/51)

Sevgilim, bana gösterdiğin onca lütuf ve insaniyetten dolayı edebimden sana karşı oldukça mahcubum.

BP (s. 81): Īn luṭf u merdumī ki dārī 'acīb nīst

Mısrada “tu” var, olmaması vezni bozar. Ayrıca Péri'nin “ey” yerine “in” okuyuşu imla ve anlam açısından doğrudur.

14.

Aynı kasidenin 52. beytinde geçen “çunān” kelimesinin yazılmaması anlamı ve vezni bozmaktadır.

15.

Tā resm-i hecr hest der-āyīn-i ehl-i ʿışk

Tā dilberī nīkūʾst zi-her gul-ʿizār hem (YD: K 10/58)

Aşıkların töresinde ayrılık adet olduğça, her gül yanaklı güzel alımlı bulduğça...

BP (s. 81): resm be-hecr hest

İmlada “hecr” kelimesinin başında “b” harfi bulunmamaktadır. “Be-hecr” şekli, vezni anlamı bozar.

16.

Ḥusnet ziyāde bād u merā mihr-i ʿışk-ı tu

İkbāl hem-nişīn buvedet baht yār hem (YD: K 10/62)

Senin güzelliğin, benim ise sana olan aşkı tutkum ziyade olsun. Talih sana yoldaş ve baht da arkadaş olsun.

BP (s. 81): Şıfat ziyāde bād

Yazma nüshada nokta konulması hususunda ihmalkâr davranıldığı için yazar anlamı dikkate almayarak “ḥusnet” kelimesini “şıfat” olarak okumuştur. “Şıfat ziyade olsun” şeklinde bir anlam ortalama bir bilgi sahibi tarafından bile kabul edilemeyecek bir yapıdadır.

3.2.2. YD Neşrinde 12 Nolu Kasidede Bulunan Okunuş Farklılıkları

40 beyitlik 11 nolu kaside Y nüshasında olduğu halde sehven BP neşrine alınmadığını yukarıda söylemiştik. 12 nolu kasidedeki okunuş farkları maddeler halinde şöyledir:

1.

Gerdide zi-sevdā-yı ser-i zulf-i nigārī

Şeydāyī vu mazlūm u giriftār benefşe (YD: K 12/3)

Bir güzelin zülfü sevdasıyla dolaşmakta perişan, mağdur ve âşık menekşe.

BP (s. 84): Gerdide rusvāy-ı ser-i zulf-i nigārī

Anlam açısından kısmen tutarlı olarak düşünülebilse de imlaya dikkat edilse “r” veya “z” (nokta konulmadığı varsayılsa), bir de “dâl” harfi olduğu açıkça görülmektedir, ayrıca “zi-sevdā-yı” yerine “rusvāy-ı” şeklinde okunursa vezin bozulmaktadır. Ayrıca “gerdide” kelimesinin “olma, değişme, bir halden bir hale dönme” anlamları göz önünde bulundurulursa beytin, “Menekşe, bir güzelin zülfü sevdasıyla perişan, mağdur ve meftun olmuş.” şeklinde çevrilmesinin daha isabetli olacağı söylenebilir.

2.

Bu kasidenin 7. beytinde “bi-şkuft” yerine “şukuft” yazılmıştır, vezin bozulmaktadır.

3.

Dūd-ı dilem ez-dāmen-i zulfet ne-şevēd dūr

Gerçi dehedet z'āteş-i ruhsār benefşe (YD: K 12/14)

Her ne kadar ateş gibi yanağından sana ateş verse de menekşe, yüreğimin dumanı senin saçının ucundan uzaklaşmaz.

BP (s. 85): zulfet şevēd dūr; demedet

Birinci mısradaki anlam düşünülmesi de vezin için bir eksikliğin olduğu düşünülmemiş, imlada açıkça “nûn” harfi görüldüğü halde olumsuz fiili (ne-şevēd), olumlu (şevēd) olarak yazılmakta beis görülmemiştir. Dehedet/demedet şekilleri anlam açısından fazla bir problem oluşturmaz, fakat bağlam açısından “dehedet” şekli daha tercihe şayandır.

4.

Ān ‘işve-numāyī ki buved gāh-ı girişme

Bā-āyine-i rû’ş be-guftār benefşe (YD: K 12/17)

Nazlanırken gösterdiği o cilveler ile onun yüzü aynasıyla konuşmada menekşe.

BP (s. 85): Āh ‘işve-numāyī; āyine-i rüyeş

İlk kelimenin “ān” yerine “āh” okunması bağlam açısından tutarlı değildir, zaten imlada “nûn” harfi açıkça görünmektedir. İkinci mısradaki “rüyeş” yazılması anlam açısından problem oluşturmaz, fakat vezni bozar.

5.

Şūhī ki buved der-çemen-i hūsn u cemāleş

Bā-dūd-ı dil-i halk-ı hevā-dār benefşe (YD: K 12/19)

Āşıkların yüreğinin dumanı ile sevgilinin hüsün ve cemal bahçesinde yetişen şuh bir güzeldir menekşe.

BP (s. 85): Bā-derd-i

İmlada açıkça “vāv” harfi görüldüğü için kelime “dūd” (duman) olarak okunmalıdır, “derd” şeklinde okunmasının anlam bakımından kabul edilebilirlik sınırları içerisinde olduğu söylenebilir.

6.

V’ez-nukhet-i gīsū-yı tu tā yāft nesīmī

Dāred zi-hem-āğūš-i gul ‘ār benefşe (YD: K 12/24)

Senin saçının güzel kokusundan bir esinti aldığından beri gül ile kucak kucağa oluşundan utanır menekşe.

BP (s. 85): V'ez-nigeh-et; hem-āğūš-i gul

“Nukhet” yerine “nigehet” yazılması veznin ve anlamın kabul sınırlarını aşar. Saçın kokusu olur, bakışı değil. İkinci mısradaki “āğūš-i” kelimesindeki “y” harfinin yazılmaması vezni bozduğu gibi anlamı da tutarsız hale getirmektedir.

7.

Ez-‘adl-i tu imrüz felek ber-ser-i ‘uşşāk

Çetri’st ki dāred be-ser-i hār benefşe (YD: K 12/25)

Senin adaletin sayesinde gök aşıkların başı üstünde, dikenin yanı başındaki menekşe gibi bir çadırdır.

BP (s. 85): Çizi’st ki

Çetri’st (bir çadırdır) yerine çizi’st (bir şeydir) yazılmış. İmlada kelimenin “çetri’st” şeklinde olduğu açıkça görülmektedir. Anlam bakımından böyle bir ihtimalin kabul edilmesi de mümkün değildir.

8.

Bu kasidenin 26. beytinde geçen “şud” kelimesi yazılmaması vezni ve anlamı bozar.

9.

Z’ān dem ki şud ez-çiden-i ān dest-bū rence

Bi’llāhi ki bā-men şude agyār benefşe (YD: K 12/33)

O güzel kokulu kırlangıç kavununu toplamamdan incindiğinden beri, vallahi bana yabancı olmuş menekşe.

BP (s. 86): dest-i tu

Noktalar konulmadığı için “dest-i tu” şeklinde okunabilir ve daha tutarlı olur. Anlam “Menekşe toplarken senin elin incindiğinden beri ben ondan soğudum (vallahi bana yabancı olur menekşe)” şeklini alır.

3.2.3. YD Neşrinde 13 Nolu Kasidede Bulunan Okunuş Farklılıkları

1.

Haste-i çeşm-i belā-cūy-ı tu-rā nergis-i mest

‘Alemī hāk-i şehidān-ı gamet-rā lāle (YD: K 13/12)

Senin belalı gözüñ hastası mahmur nergis, senin aşkın yolunda şehit düşmüşlerin mezarı başında ise sancaktır lâle

BP (s. 87): Haste; şāh-ı şehīdān

İlk kelimenin “haste” olarak yazılması sehiv-i kalem olsa gerek. “Hāk-i şehīdān” yerine “şāh-ı şehīdān” yazılması da sehivdir, çünkü kelimenin yazılışı açıktır, “şāh” okunması mümkün değildir.

2.

Veh ki ez-tiğ-i ğam u hancer-i bī-rahmī-i tu

Şude şad pāre zi-hicrān çu dil-i mā lāle (YD: K 13/13)

Eyvah! Senin aşkının kılıcı ve acımasız hançerin ile gönlümüz gibi ayrılıktan paramparça olmuş lâle

BP (s.87): er tiğ-i

Mısrada şart anlamı yoktur, dolayısıyla “ez” yerine “er” yazılması doğru olamaz, üstelik imlada nokta açıkça görülmektedir.

3.

Şāh-ı hūbān-ı cihān Aḥmed-i maḥmūd-ḥiṣāl

K’eş buved ez-dil u cān hāk-i kef-i pā lāle (YD: K 13/16)

Dünya güzellerinin şahı güzel huylu Ahmed ki can ü gönülden onun ayağının tozu olmuş lâle.

BP (s. 87): Geş bered

Farsça’da “geş” diye bir kelime yoktur. Vāv ve rā harfinin imlası yazma nüshada birbirine benzediği için “buved” fiili de “bered” olarak yazılmıştır. Fakat “buved” (olur/olsun) yerine “bered” (götürür/götürsün) yazılması anlam açısından mümkün değildir.

4.

Bu kasidenin 22. beytinin ilk kelimesinin Fe‘ilātūn (fā‘ilātūn) şeklinde olduğu dikkate alındığında “ser-firāz” kelimesinin “ser-efrāz” şeklinde yazılması da doğru değildir, vezni bozmaktadır.

5.

Tā vezīde’st ber-ū ez-tu nesīm-i hūbī

Zinde geşte’st meger ez-dem-i ‘īsā lāle (YD: K 13/27)

Senden, ona doğru güzellik yeli estikçe, lâle adeta İsa’nın nefesiyle dirilmiş gibidir.

BP (s.87): nesīm-i edebī

Harfler bitişik yazıldığı için “hübī” kelimesini “edebī” olarak okumak da mümkündür. Vezin (fe‘ilün/fa‘lün) bakımından da iki okunuş doğrudur. Hübī (güzellik) kelimesinin tercihe şayan olduğu söylenebilir.

6.

Bu kasidenin 28. beytinde “be-ser u” yerine “ber u” yazılması anlamı ve vezni bozmaktadır.

7.

Yā Rab ez-rūḥ-ı Resūlī ki be-yek pā şeb u rüz

Hest der-ḥurmet-i ān şāh-ı mu‘allā lāle (YD: K 13/45)

Ya Rab, lâlenin tek ayak üstünde gece gündüz hizmetinde olduğu o yüce sultanın, o Resul’ün ruhu hürmetine,...

BP (s. 88): ez-ref‘-i Resūlī

Müstensih vav’ları bitiştirerek yazdığı için yazar “rūḥ” kelimesini “ref‘” olarak okumuştur, son harfin “ḥ” veya “‘ayn” olması da yazıdan daha çok metnin bağlamından anlaşılabilir durumdadır. Anlam açısından “rūḥ” kelimesi tercihe şayandır.

8.

Ki me-bādā çemen-i ḥusn-i tu-rā rüz-ı ḥazān

Çun ruḥet surḥ buved tā ki be-dunyā lāle (YD: K 13/46)

Senin güzellik bahçende hazan mevsimi olmasın, senin yüzün gibi kırmızı olsun dünyada kaldıkça lāle.

BP (s. 88): rüz-ı ḥazān; surḥa

Metin açık, “ḥazān” kelimesinin noktaldan değil de elif harfinden dolayı “ḥazān” olarak okunması mümkün değildir. “Surḥa” şeklindeki okunuş da sehivdir.

3.2.4. YD Neşrinde 14 Nolu Kasidede Bulunan Okunuş Farklılıkları

1.

Her zemān bī-ser u pā ser figenem der-pāyeş

Tā ez-în bişterem bī-ser u sāmān sāzed (YD: K 14/3)

Beni daha çok mutsuz ve zavallı etmesi için her zaman sefil ve perişan bir şekilde onun ayakları dibine başımı koyuyorum.

BP (s.71): der-pāş

Anlam açısından problem oluşturmasa da vezin bozulmaktadır.

2.

Ber-beyāz-ı varak-ı muşhaf-ı h̄usnet çi belā'st

Ki be-jengār-ı h̄aṭet defter-i imān sāzed (YD: K 14/12)

Nasıl bir bela ve fitnedir ki senin güzellik mushafının temiz yaprağında ayva tüylerinin pasıyla iman defteri yazılıyor.

BP (s. 72): muşhaf-ı cennet

Noktalar konulmamış olsa da metnin imlası “cennet” şeklinde okunmaya elverişli değildir. Zaten anlam açısından “muşhaf-ı cennet” (cennet mushafı) tamlaması da doğru bir kullanım olamaz. Şairler yaygın olarak sevgilinin yüzünü (güzelliğini) mushafa benzetirler.

3.

Hod bi-gū ey meh-i bī-raḥm ki çūn şabr konem

H̄āne-i ‘aql-i merā ‘ışk çu virān sāzed (YD: K 14/14)

Ey merhametsiz ay yüzlü sevgili, söyle nasıl sabredebilirim ki aşk, aklımın hanesini harap etti.

BP (s. 72): çūn cebr konem

“Şād” ve “cīm” harfinin imlası yazma nüshada birbirine benzese de “nasıl sabredeyim” (çūn şabr konem) yerine “çūn cebr konem” (nasıl telafi edeyim) şeklindeki okunuş tutarlı bir anlam taşımaz.

4.

Men du‘ā-yı tu konem her çi tu h̄‘āhī mī-kon

Bende çūn men‘ koned her çi ki sultān sāzed (YD: K 14/33)

Ben sana dua ediyorum, sen de ne dilersen onu yap! Sultanın yaptığını köle nasıl men eyleyebilir?

BP (s. 72): h̄‘āhī miskīn

Yazar Farsça’da emrin başına kuvvetlendirme için “mī” eki konulduğunu dikkate almamış gibidir. “Miskīn” şeklindeki okunuş anlamın kabul etmeyeceği bir yapıdadır.

5.

Yā Rab ez-ḥurmet-i derd-i dil-i pur-h̄ūn-ı Selīm

K’ez-ğamet her nefesī ‘ālem-i ṭūfān sāzed (YD: K 14/36)

Ya Rab, senin derdin ile her nefes âlemi tufan eyleyen Selim'in kan dolu gönlündeki aşk hürmetine,

BP (s. 73): Ger ğamet

Mısrada şart anlamı düşünülmesi doğru olmaz, tutarlı bir anlam için “k'ez-” şeklinde okunmalıdır.

6.

Bād bā-rāy-ı tu her vakt muvâfik iķbāl

Tā tu-rā āka vu şāhenşeh u hākān sāzed (YD: K 14/39)

Rüzgâr her daim senin arzundan yana essin. Nihayet seni ağa, hakan, şahlara şah eylesin.

BP (s. 73): Bād bād ey tu

Mısranın bu şekilde başlaması bu okunuşun doğru olmadığını göstermektedir. “Olsun olsun” veya “rüzgâr olsun” şeklindeki bir anlam bağlam açısından doğru olamaz. Ayrıca bu okuyuş vezni de bozmaktadır. Mısra başında geçen “bād” kelimesini “rüzgâr” değil de “olsun” anlamında düşünerek “muvâfik bād” (uygun olsun) anlamını tercih etmek daha doğru olacaktır.

3.2.5. YD Neşrinde 15 Nolu Kasidede Bulunan Okunuş Farklılıkları

1.

Lāle hūnī-dil zi-derd-i 'ışk kebk āşufte k'ū

Çeşm-i nergis haste gul der-ışve bulbul bā-figān (YD: K 15/4)

Aşk derdiyle lâle yüreği kan ağlamada, keklik ise perişan. Nergisin gözü hasta, gül işvede, bülbül ise feryad u figan etmede.

BP (s. 83): kebk āşufte-gū

Bu şekilde bileşik sıfat olarak okunması daha tutarlı ve anlam açısından da gerekli bir yapıdadır. “K'ū” (ki o) şekli bağlamın kabul etmeyeceği bir yapıdadır.

2.

Geşteem ez-nāle kūh-ı mātemi der-deşt-i ğam

Māndem ez-eşk der-girdāb-ı baħr-ı bī-kerān (YD: K 15/13)

Dert çölünde inlemekten matem dağına dönmüşüm. Gözyaşından oluşan sahili olmayan bir denizin girdabına düşmüşüm, boğuluyorum.

BP (s.83): baħr-i bī-girān

Şayet BP neşrinde “kef” ve “g” ayrımı gösterilmeseydi böyle bir yanlışla düştüğü

anlaşılmazdı. “Bahr-i bī-kerān” sahili olmayan deniz demektir. “Ağırılığı olmayan deniz” anlamına gelecek bir yapı yazarı da rahatız emesi gerekirdi. Her halde baskı hatası olmalıdır.

3.

Hızır-ı Yūsuf-rūy-ı ‘İsā-nuṭṭā-ı Aḥmed-menzilet

Cem-dil-i Kaşşar-fer-i Hüsrev-rev-i Dārā-nişān (YD: K 15/19)

Yusuf yüzlü, İsa nefesli, Ahmet rütbeli Hızır, Dârâ nitelikli, Hüsrev davranışlı, Kayser şöhretli ve Cem yürekli bir sultan.

BP (s. 84): Hüsrev-ver u

Özel isimlerin sonuna “-ver” ekinin gelmeyeceğini bilmek için basit bir Farsça bilgisi bile kifayet eder.

4.

În çî ḳadd-i ‘işve-cūyî v’în çî nāz u şūḥiy’est

V’în çî guftār u çî reftār’est ey cismet zi-cān (YD: K 15/21)

Ey bedeni candan olan sevgili, bu ne işveli boy, bu nasıl bir naz ve cilve, bu nasıl bir söz ve bu nasıl bir yürüyüş!

BP (s. 84): ey ḥişmet zi-cān

“Ey cismi/bedeni candan olan” yerine “ey kini candan olan” anlamındaki bir yapı bağlam açısından tutarsızdır, imlada da “cîm” harfinin noktası açıkça görülmektedir.

5.

V’ey merā tā ḥaşr sūz u ḥaşretet der-ustuḥḥān (YD: K 15/26)

Ve ey haşre kadar hasret ve özlemini iliklerimde hissettiğim sevgili.

BP (s. 84): merā ḥaşr

Birinci mısradaki geçen “tā” edatının yazılmaması vezni ve anlamı bozmaktadır.

6.

Hem be-‘izz u ‘izzet-i iḳbāl-i ḥusnet k’ez-şeref

Gerd-i rāhet hest bā-envār-ı ‘izzet tev’emān (YD: K 15/30)

Yine senin yolunun toprağı şerefte izzet nurlarına eşdeğer olduğu senin izzetin ve güzelliğinin ikbalindeki izzet hakkı için söylüyorum ki...

BP (s. 84): ḥusnet ger şeref; ‘izzet tu emān.

Beyitte şart anlamı bulunmadığı için “ger” okunuşu doğru olamaz. “Tev’emān”

(ikiz, eşdeğer) yerine iki kelime şeklinde “tu emân” şeklindeki okunuş anlamsızdır ve bağlamın kabul etmeyeceği bir yapıdadır.

7.

Hâr bâşed tâ zi-gulzâr-ı ruĥet der-çeşm-i ĥûr

Tâ Selimî-râ be-cuz zıkr-i tu ne-bved der-dehân (YD: K 15/35)

Senin yanağının gül bahçesi hurilerin gözüne diken görüldüğü, yani yanağının güzelliğini kıskandıkları, Selimî'nin dilinde senin zikrinden başkası bulunmadığı sürece...

BP (s. 84): be-cuz diger tu

Noktaların konulmaması buna sebebiyet vermiş olsa da basit bir anlam bilgisi ile metin doğru okunabilirdi.

3.3. Sadece Tahran, Kitâbhâne-i Meclis-i Şûrâ-yı İslamî, Ms. 13392 Nüshasında Bulunan ve Tamamında Redif Farklı Yazılan Gazeldeki Okunuş Farklılıkları

Sadece bu nüshada bulunan gazellerin YD ve BP neşrindeki okunuş farklılıkları müstakil bir yazıda ele alınacağı yukarıda zikredilmişti. Bunların içinden bir tanesi bu makaleye dâhil edilmiştir. Çünkü bu gazelin YD neşrinde “tonok” olarak okunan bütün redifleri BP neşrinde (تنگ) şeklinde yazılmıştır. Eski imla ile yazılan metinlerde nadir istisnalar dışında “kef” ve “g” ayırımı yapılmamaktadır. Yazma nüshalarda da böyle bir ayırım yoktur. Yazar neşrettiği divanda bu harfleri ayrı olarak göstermiştir. Bu durum metni okuyanlar için bir kolaylık sağlasa da sehivli okunma ihtimali okuyucuyu yanlış anlamaya sevk edebildiği için aynı zamanda doğru anlamı tespit edebilme hususunda zorluk oluşturmaktadır. Aşağıdaki gazel de bunun çarpıcı bir örneğini göstermektedir.

YD neşrinde 325, BP neşrinde ise 320 nolu 7 beyitlik gazel “Mefâ'ilün Fe'ilâtün Mefâ'ilün Fe'ilün” vezniyle yazılmıştır. BP neşrindeki kelime imla bakımından “teng” veya “tong” olarak okunabilir. Her iki okunuş (teng veya tong) ihtimaline göre de vezin için kendinden önceki hecenin uzun okunması, dolayısıyla imale yapılması gerekmektedir. Bu da “teng” kelimesinden önceki bütün kelimelerin veznin doğru olabilmesi için “teng” kelimesiyle tamlama olmasını gerektirmektedir. Sadece bu hususa dikkat edilseydi kelimenin doğru okunmadığı anlaşılabilirdi. Redif olan kelimenin farklı yazılışı ve okunuş ihtimallerine göre anlamları sözlüklerde şu şekilde geçer. Anlam daha açık olarak anlaşılabilmesi için bazı bileşik şekilleri de burada zikretmek münasiptir.

Tonok: ince, lâtif; hacimsiz; yaygın. **Tonok-bât:** elek. **Tonok-dil:** rakik yürekli, hassas. **Tonok kerden:** inceltmek; hacmini küçültmek; yaymak, seyrekleştirmek.

Teng: dar, ensiz; ince; daraşık, daraşmalık; iki dağ arasındaki dere veya vadi; az. **Teng:** tasma; çuval; yük. **Teng âmeden:** daralmak; sıkılmak, üzülmek, bunalmak. **Tong:** sürahi; şarap testisi. **Tong-âb:** sürahi.

Gazelin tamamı ve YD neşrindeki anlamları aşağıda verilmiştir. YD neşrinde “tonok”

kelimesine bağlama göre esnek ve asıl anlamın kapsama alanına giren anlamlar da verildiğini söylemeye gerek yoktur. Her beytin anlamının hemen altında “teng” okunması durumunda veznin doğru olabilmesi için zorunlu olarak olması gereken tamlamaların da anlamı belirtilecektir

1. Kunūn ki sāye-i ebr'est u āftāb tonok

Be-nāzikī çi hoş'est er ḥorī şarāb tonok

Bulut gölge salmış ve hafif bir güneş var şimdi. Böyle bir havada şarabı az içersen nezaketçe ne hoş olur.

(Āftāb-ı teng: dar güneş. Şarāb-ı teng: dar şarap)

2. Numāyed ez-leb-i şirīn gehī tebessum-i nāz

Gehī koned ser-i sunbul zi-piç u tāb tonok

(Piç u tāb tonok: hafifçe düğüm ve kıvrım. Piç u tāb-ı teng: dar veya ince düğüm ve kıvrım)

Kâh tatlı dudağından nazlı bir tebessüm gösterir, kâh sümbül saçını düğüm ve kıvrımlardan arındırır.

3. Çi bes nikū'st be-bostān terāne-i bulbul

Be-seyr nīz der-āyed çu seyl-āb tonok

Bahçede bülbülün nağmesi ne de hoştur, hatta sel suları da hafif hafif seyredir.

(Seyl-āb-ı teng: dar veya ince sel suyu)

4. Cefā keşem zi-tu ey māh u şekve hem ne-konem

Çi puşt-i çeşm konī bā-men ez-‘itāb-ı tonok

Ey ay yüzlü sevgilim, senden cefa çeksem de şikâyet etmem. Niçin hafif hafif sitemle beni huzurundan uzaklaştırıyorsun.

(‘itāb-ı teng: dar veya ince azarlama)

5. Guzeşte şeb ki be-mestī tu meyl-i ḥ'āb konī

‘Aceb ki mī-konedet cāy u cāme-ḥ'āb tonok

Sen geçen her gece bir sarhoşla uyumaya meyledersin, tuhaf ki senin için ince bir döşek ve dar bir yer hazırlar.

(Cāme-ḥ'āb-ı teng: dar bir döşek)

6. Bi-y-ā ki şāne konem sunbul-i tu-rā be-muje

Şebī'st rüşen u bī-gayr u māh-tāb tonok

Gel de kirpiklerimle senin sümbül saçlarını tarayayım, gece aydınlık, ağyar/rakip yok, mehtap da zarif.

(māh-tāb-ı teng: dār bir ay ışığı, mehtap)

7. Ber-ān serem ki çu gūyem selāmet āheste

Dihī be-rūy-ı Selimī merā cevāb tonok

Ümidim şu ki sana yavaşıca selam versem Selimî'den dolayı nazikçe selamıma cevap verirsin.

(Cevāb-ı teng: dar bir cevap)

Şiirin tamamında elbette bağlama göre “teng” kelimesine farklı anlamlar verilebilir. Fakat hiçbirisi beytin anlamlı bir şekil almasına imkân tanımaz. Bu kadar bariz bir hatanın gazel boyunca tekrarlanması da ayrı bir garabet örneği olarak görülmelidir.

Sonuç

Bu makale Benedek Péri tarafından yayınlanan *The Persian Dīvān of Yavuz Sultān Selim, A Critical Edition* isimli eser ile *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin-Çeviriyazı- Çeviri* arasında görülen farklılıkları ve bunlardan hangisinin doğru veya tercihe şayan olduğunu göstermek için yazılsa da dolaylı olarak yazarın bu sahada yeterliliğini de tartışmaya açmaktadır. Farklı okunuşlardan hangisinin doğru veya tercih edilmesi gerektiği ayrıntılı olarak ele alınırken özellikle tenkitli metin neşri çalışmalarında dikkat edilmesi gereken hususlara da temas edilmektedir. Sadece bir yazma nüshada bulunan şiirlerin doğru tespit edilip yazıya aktarılması için müstensihin yazı tarzına aşına olmanın önemi, harfler arasında şekil benzerliği yüzünden ortaya çıkan karışıklığın anlam odaklı düşünülerek giderilmesinin yolları, şiirin vezne göre okunmasının ne kadar önem arz ettiği, noktaların sayısı ve ait olduğu harfin doğru tespit edilebilmesi için nelere dikkat edilmesi gerektiği gibi konulara da temas edilmektedir. Klasik şairlerimizin düşünce dünyasına aşına olmak, mazmunların nasıl kullanıldığını bilmek, kelime veya kelime gruplarının anlam bakımından bağlama ne kadar uyumlu olduğunu tespit etmenin metnin doğru okunabilmesi ve anlamlandırılması için vazgeçilmez olduğu hususuna da kısmen değinilmektedir.

Makalede gösterilen örneklerden anlaşılacağı gibi Benedek Péri'nin Farsça şiirleri doğru okuma ve vezne uyumlu olduğunu kontrol etme hususunda eksiklikleri bulunmaktadır. Metnin anlamı verilmediği için yazarın metni doğru anlayıp anlamadığını söylemek zordur. Fakat yanlış okunan bir metne doğru anlam verilemeyeceği de açıktır. Yaşadıkları coğrafya ve içinde büyüdükleri kültür ortamı farklı olan kişilerin sadece dil öğrenerek edebi metinleri doğru okuyup anlamalarının zor olduğu tartışma götürmez. Bununla beraber metin neşrinde görülen bazı yanlışlar derin bir bilgiye de ihtiyaç duyulmadan anlaşılabilir bir yapıdadır. Böyle olunca sadece bilgisizlik değil ihmalkârlığın da metin neşrinde etkili olduğu söylenebilir.

Kaynakça | References

- Feridun Beg. *Mecmû'a-ı Münşe'âtü's-Selâtin*, 1. Cilt, İstanbul: 1294.
- Horn, Paul. *Dîvân-ı Selîm*, Berlin: 1904.
- Kaya, İbrahim- Kavruk, Hasan- Çaldak, Süleyman. *Yavuz Sultan Selim Han Farsça Divan, Karşılaştırmalı Metin- Çeviriyazı - Çeviri*. İstanbul: Fidan Yayınları, 2023.
- Kaya, İbrahim. "Yavuz Sultan Selim'in Paul Horn Tarafından Neşredilen Matbu Farsça Divanı Hakkında Bazı Düşünceler ve Öneriler". *Social Sciences Studies Journal* (Aralık 2019), 6562-6585. <http://dx.doi.org/10.26449/sssji.1894>
- Kaya, İbrahim. "Yavuz Sultan Selim'in Matbu Farsça Divanı ile Tarlan Tercümesinin Karşılaştırılması". *Uluslararası Sosyal Araştırmaları Dergisi* 12/63 (April 2019), 119-129. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3215>
- Kaya, İbrahim. "Ali Nihat Tarlan'ın Yavuz Divanı Tercümesi Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 12/68 (2019), 190-207. <http://dx.doi.org/10.17719/jisr.2019.3819>
- Péri, Benedek. "Towards a New Critical Edition of Yavuz Sultân Selîm's Persian Dîvân: An Overview of The Manuscripts". *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi* 4/1 (Nisan 2020), 131-146. <https://doi.org/10.34083/akaded.693848>
- Péri, Benedek. *The Persian Dîvân Of Yavuz Sultân Selîm, A Critical Edition*. Budapest: 2021.
- Tarlan, Ali Nihat. *Yavuz Sultan Selim Divanı (Türkçe tercümesi)*. İstanbul: Ahmet Halit Kitabevi, 1946.
- Tayyarzâde Ahmed Ata. *Ata Tarihi*. (4. ve 5. Cilt). 1293.
-

Bilimsel Süreçlerde Art Ardalık Sorunu

Dr. Öğr. Üyesi Mehmet Latif Bakış | ORCID: 0000-0002-1794-7765 | mehmet.bakis@yalova.edu.tr

Yalova Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Yalova, Türkiye

ROR ID: 01x18ax09

Öz

Bilgilerimizin ilk basamağının deneyimlemelerimiz olduğu kabul edilmektedir. İlk olarak duyularımıza konu olan boyutuyla fizik evreni deneyimlediğimiz, ondaki işleyişi gözlemlediğimiz kabul edilmektedir. Buna göre, gözlemlerimizden hareketle olaylar arasında mantıklı ilişkiler kurup tutarlı çıkarımlar yapmaya çalıştığımız değerlendirilmektedir. Böylece gerçeğin ne olduğuna veya neyin gerçek olduğuna dair daha rasyonel ve reel verilere ulaşılması hedeflenmektedir. Söz konusu deneyimlemeler ve deneyimlere konu olan çıkarımlar temelde iki farklı görüş şeklinde tezahür etmektedir. Görüşlerden biri, olayların birbirinin ardı ardına gerçekleşmelerinde bir nedensellik bağının olduğu yönündedir. Bu görüş, çıkarımın doğru kabul edilmesi veya bizzat doğruluğunun tespit edilmesi halinde, olaylar arasındaki bağın tespit edilmesi durumunda insan aklının tabiatın işleyişine vakıf olmasını, olaylar zincirini manipüle edip bilimsel çalışmalar neticesinde kontrolü kendi elimizde tutabileceğimize dair bir olasılığı seslendirmektedir. Diğer görüş ise aslında birbirlerinden bağımsız olarak doğal işleyen süreçlerde gözlemlenebilen açık ve seçik bir ilişkinin var olmadığı yönündedir. Buna göre ise olaylar arasında bir bağın kurulmasının nedeni, tabii süreçlerin sürekli ve aynı şekilde işlemesinden hareketle böyle bir çıkarımı yapmaya mecbur olduğumuzu düşünmemizdir. Bu da art arda gelişen süreçlerin ya zihnimizi manipüle etmesinden ya düşüncelerimizi bir illüzyona sürükler gibi kendisini öyleymiş gibi kabul ettirmesinden ya da bizim nedensiz bir işleyişi anlama ve anlamlandırmada yeterli olmayışımızdan kaynaklanmaktadır. Ancak her iki yaklaşım şeklinde de karşılıklı açmazların seslendirildiği, fakat bir kesinlik bilgisi söz konusu olmamasına rağmen hangisinin temellendirilebilir ve sürdürülebilir olduğu mantıksal çıkarım ve tutarlılık ilkesine göre değerlendirilmektedir.

Anahtar Kelimeler

Felsefe Tarihi, Art Ardalık, Nedensellik, Bilimsel Süreçler, Doğal Yasa, Temellendirme, Sorun

Atıf Bilgisi

Bakış, Mehmet Latif. "Bilimsel Süreçlerde Art Ardalık Sorunu". *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 40-52.

Geliş Tarihi	10.12.2023
Kabul Tarihi	23.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve

Benzerlik Taraması	Yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Bildirim	Yapıldı - iThenticate ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Problem of Succession in Scientific Processes

Asst. Prof. Mehmet Latif Bakış | O I : 0000-0002-1794-7765 | mehmet.bakis@yalova.edu.tr
Yalova University Faculty of Islamic Sciences, Department of History of Philosophy, Yalova,
Türkiye

ROR ID: 01x18ax09

Abstract

It is accepted that the first step of our knowledge is our experiences. It is accepted that we first experience the physical universe in its dimension that is subject to our senses and observe its functioning. Accordingly, it is evaluated that we try to establish logical relationships between events and make consistent inferences based on our observations. Thus, it is aimed to reach more rational and real data about what the truth is or what is real. The experiences in question and the inferences based on these experiences basically manifest as two different views. One of the views is that there is a causal link in the succession of events. This view voices the possibility that if the inference is accepted as correct or its accuracy is determined in person, if the connection between the events is determined, the human mind will be aware of the functioning of nature, we will be able to manipulate the chain of events and keep the control in our own hands as a result of scientific studies. The other view is that there is no clear and distinct relationship that can be observed in natural processes that operate independently of each other. Accordingly, the reason for establishing a connection between events is that we think that we are obliged to make such an inference based on the fact that natural processes operate continuously and in the same way. This is due to the fact that successive processes either manipulate our minds, force our thoughts to accept them as if they were an illusion, or because we are not sufficient to understand and make sense of a causeless process. However, although mutual dilemmas are expressed in both approaches, but there is no certainty, which one is groundable and sustainable is evaluated according to the principle of logical inference and consistency.

Keywords

History of Philosophy, Succession, Causation, Scientific processes, Natural law, Grounding, Problem

Citation

Bakış, Mehmet Latif. "The Problem of Succession in Scientific Processes". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 40-52.

Date of Submission	10.12.2023
Date of Acceptance	23.12.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Sistemlerin özel, problemlerin ortak olduğu ve bilginin de ortak problemlerin işlenmesiyle ilerlediği¹ kabul edilmektedir. Bu yaklaşım, dinamik olan süreçlerin birbirleri ile ilişkili olarak ortak oluş ve bozuluşa konu olduklarını da ima eder. Söz konusu değerlendirme, bilimsel faaliyetlere konu olan nedensellik yasasına dair de bir perspektif sunar. Söz konusu perspektif, yani içinde yaşadığımız varlıklar evreninde sebeplerin bilinmesi, mümkün olan olaylar arasında bağın kurulması açısından da önem arz eder. Zira olaylar ve olgular arasında bağın kurulması, varlıklar evreninin en başta gelen muhatabı olarak insan için “*bağlamında bir anlam*”ı oluşturması bakımından bir zorunluluk teşkil eder. Teknik ve felsefi bilginin de temelde bir yöntemle sistemlerini kurmaları da keza insanın muhataplığı ve bağlamın sağlanması zaruretinden ileri gelir. Bu meyanda, İbn Haldun’un Tarih ilmi için yaptığı şu tespiti genel olarak diğer ilim sahaları için de düşünmek mümkündür: “*Tarihin içinde saklanan mânâ ise incelemek, düşünmek, araştırmaktan ve varlığın (kâinatın) sebep ve illetlerini dikkatle anlamak ve hâdiselerin vuku’ ve cereyanının sebep ve tertibini inceleyip bilmekten geçer.*”² Nitekim o bundan dolayı Tarih ilmini şerefli, hikmetli ve felsefeden sayılmaya değer olarak değerlendirir.

Esasen Tarihin de bir doğal yasa ya da kanun olduğu varsayılacak olursa, sebeplilik, art ardalık, illiyet, determinizm, oluş-bozuluş, apriori vb. pek çok ilke ve yöntemin de birer yasa olarak kabulü mümkündür. Ne de olsa bu mezkûr yasaların ortak hedefi insanın kozmik evren ile zihinsel evreni arasında anlam bağının oluşmasına ve amacın gerçekleşmesine yardımcı olmaktır.

Metafizik alana dair bilgilerimizin dahi temelinde fizik âlemdeki muhataplıklarımız ve neticesinde bizde izdüşümü olan izlenimlerimiz olduğu varsayıldığına göre; sosyal hayatın sıhhatli idamesi için normların lüzumu gibi, düşünce ve duyu dünyamızda dahi bir bağlam arayışı kaçınılmaz olarak kendini hissettirir. Bilimsel ve teknik bilgide bu süreç, ilkin gözleme dayalı bir art ardalık ilişkisi ile sonra da deneysel bir tahlil ile kendisini ortaya koyar. Nitekim *apriori* ve bilimsel bilgide, insanın elde ettiklerinde kehanetin hiçbir şekilde yerinin olmadığı kesin bir dille ifade dilmektedir. Zira *a priori* bilgi için yapılan şu “*a priori bilgi, kanunların doğru açıklanmasında insan bilgisinin binlerce yıllık emeğiyle eriştiği bilimsel seviyedir*”³ değerlendirmesini genel olarak diğer bilimsel dallarına irca etmek de mümkündür. Birikimsel olarak aktarılan ilim ve bilim, kendisine en uygunundan bir yöntem zemininde yer bulmaya çalışır. Temellendirmelerini de bu yöntemle oluşturmaya bakar. Bu yöntemlerden birisi olarak *art ardalığın* da bilimsel süreçlerde önemli bir yerinin olduğu fark edilmektedir.

¹ Uluğ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi* (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016), 15.

² Necip Taylan, *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 283.

³ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, 11.

Toparlamak gerekirse, art ardalık, bilimsel süreçlerde başarı ve anlamın oluşması için en önemli başlangıç veya basamak olarak karşımıza çıkmaktadır. Bize düşen ise bu art ardalığın nasıl ve ne şekilde gerçekleştiği hakkında bilim adamlarının ve filozofların yaklaşımlarını irdelemek olmalıdır. Bunu yaparken de sınırlı sayıda düşünürün perspektifinden hareket edeceğimizden, eski tabirle ‘efradını câmi, ağyârını mâni’ bir sunum iddiasında değiliz. Konuyu daha çok Bilim felsefesi bağlamında irdeleyeceğimizden, görüşlerinden istifade edeceğimiz düşünürlerin de mezkûr alanın öne çıkmış isimlerinden seçilmesine dikkat etmek suertıyla konunun çerçevesi belirlenmiştir.

1. Yasanın Bilinmesi Olarak Art Ardalık Meselesi

Bilgi güçtür. Güç otoriteyi doğurur. Otoritenin devamlılığı ilkeye bağlıdır. İlkeler ise yasa olarak kabul edilmektedir. Bilimin yasalarına teknik veya yöntem denildiğini kabul edecek olursak; tekniğin kuvvetten üstün olduğu gerçeği ise artık bilimsel çalışma sahasının yadsınamayacak bir gerçeği olarak karşımızda durmaktadır. Otoritenin yasa ile meşruiyetinin ve devamlılığının sağlanması ise insanın tecrübi kazanımlarının birer yansıması gibi olduğu ileri sürülebilir. Bu yönde bir yaklaşım Vico’dan referanslarla da temellendirilebilir. Vico’ya göre insan, kendisini kaba bir halde tabiatın korku ve zorluklarına, vahşi yapısına muhatap bulunduğu doğal bir refleks ile kendi farkına varmış, fark ettiği gücü ile de otoritesini sağlamlaştırmaya çalışmıştır. Ona göre insan bu otoriteyi ilkin ilahi olanı müşahede ve sonra taklit etmesiyle gerçekleştirmiştir. Nitekim Vico otorite kelimesinden ‘mülk’ü anladığını söyleyip, bunu da On İki Levha Kanunlarını⁴ refere ederek savunur. Vico otoritenin ilkin Tanrısal olduğunu,⁵ sonra tam felsefi anlamıyla bunu insanın otoritesinin takip ettiğini,⁶ insan tabiatının otoritesini doğal kanunun otoritesi, onu da ilahî inayetin rasyonel sivil teolojisinin izlediğini⁷ ifade eder. Görünen o ki Vico tarih devirlerini de aynı düşünce ekseninde üç kategoride bir sıralamaya tabi tutarak inceler: a-Tanrıların Çağı, b-Kahramanların Çağı, c-İnsanların (Akıl) Çağı...⁸

Bilme olayında bir problemin çözülmesi, araştırmamanın sona ermesi anlamına gelmez, bilakis cevapların yeni sorular getirmesi⁹ olarak değerlendirilir. Bu yaklaşımına uygun olarak Vico, bizim bilimden anladığımız şeyin, saf/pûr veya mantıksal yahut matematiksel kesinlik bildiren anlam yüklemelerimizin aksine; hatta sırf açık ve seçikliği kabul eden Descartesci felsefenin savunucularının akliliğe veya ilerlemeye aykırı olduğu gerekçesiyle reddettikleri hurafelerin de beşeri varlığın ihtiyaçlarına cevap verdiklerini, akıl adına muhayyilenin de terk edilemeyeceğini ve insanın daima menfaatlerini ve tutkularını haklı

⁴ Giambattista Vico, *Yeni Bilim*, çev. Semra Önal (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007), 161.

⁵ Vico, *Yeni Bilim*, 161.

⁶ Vico, *Yeni Bilim*, 162.

⁷ Vico, *Yeni Bilim*, 163.

⁸ Julien Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, çev. Bahattin Yediyıldız (Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991), 8.

⁹ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, 9.

çıkarmayı denediği¹⁰ görüşünü de anlamak gerektiğini ima eder. Böyle bir yaklaşıma göre, var olan probleme çözüm sunan her şey bilimsel olarak değerlendirilebilir. Yani Vico'cu yaklaşıma göre bilimselliğin ölçüsü pratik çözüm sunma olarak kabul edilmektedir.

Kendisini Realist bir düşünür olarak kabul eden ve Rasyonalizmi de “*yeniden başlanılan ve de her gün yeniden başlanılan bir düşünce*”¹¹ olarak tanımlayan Bachelard'a göre de gerçekten rasyonalist isek bugünü dün üzerine temellendiremeyiz. Çünkü geceleri aklımızda denklemlerle yatıp, çözümünü bulmuş olarak uyanmıyoruz. O nedenle geceleri rasyonalist olmak da gündüzleri lirizmin derinliğine dalıp gerçekleri rayından kaydırmak da doğru değildir. Asıl olan şey, o anda olması gereken ne ise onu olmak olmalıdır. Öyle ki, dinin ve lirizmin, var olan gerçekliği kabul yerine daha da derinlikli bir şeyler arama çabası içerisine düşmelerini eleştirir.¹² Zira bu tutum, söz konusu değerlerin tartışma zeminine getirilmesini engellemiş olur ve bu da bir korkunun, yani gerçeği öğrenecek olmaktan korkmanın bir tezahürü olarak kabul edilir.

Zahirde ‘sadece olmakta olanla ilgilenilmelidir’ izlenimi veren Bachelard da temelde bir örgütlenmenin gerekliliğinden söz ederek, bilimsel düşüncenin ilerlemesi için örgütlenmiş düşünce yapısının gerekliliğine değinir. Öyle ki, miadı geçmiş düşüncelerin bir fiske ile tarihin ya da unutkanlığın çöplüğüne atılması da örgütlenmenin sağlamlığı için gerekli addedilir.¹³ Çünkü bu düşünceye göre *örgütlenme*; yeniliğe açık olmayı, eskinin yeniyi öğrenmede engel olmamasını, yeninin de salt yeni diye birikimleri rast gele ötelememesi gerektiğini; bir anlam ve amaç etrafında kümelenmeyi ve ileriye bilimsel aktarımın sağlanmasını ifade eder.

Bağlamını koparmadan konunun başına dönecek olursak, insanın sosyal hayatında olduğu gibi düşünce hayatında da bir kaideler bütünü ve uyumu ve de sürekliliği mevcuttur. Aynı mevcudiyet fizik âlem ve bilimsel bilgi için de geçerlidir. Bunların tamamına birer yasa ya da kanun denmesinin tercih edildiğini nazara aldığımızda, yasaların isim ve uygulamaları farklılıklar arz etse bile hemen hemen aynı ortak düşünce veya değer etrafında kümelenmekte olduğunu söyleyebiliriz, söz konusu ortak hususiyet ise “nedeni anlamak!” ya da bir diğer tabirle “bağlamı kurmak” olarak ifade edilebilir.

O halde bizim yapacağımız şey sadece yöntemleri ve gerekçelerini anlamaya çalışmak olmalıdır.

Eğer bir filozofta problem ağırlığı insanın bilme yeteneği -onun neyi bilebileceği ve neyi bilemeyeceği- üzerine kurulu ise, bilgi teorisi sınırları içinde bir insan görüşü ile karşılaşırız. Eğer bu ağırlık varlığın bir bütün olarak kavranılmasında ise, insan varlıktaki yerinin belirlenmesi bakımından önem kazanır. Eğer bu ağırlık insanlar arası ilişkilerin

¹⁰ Freund, *Beşerî Bilim Teorileri*, 9.

¹¹ Gaston Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, çev. Alp Tümertekin (İstanbul: İthaki Yayınları, 2015), 59.

¹² Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, 58.

¹³ Bachelard, *Rasyonalist Bağlanma*, 61.

determinasyonlarının araştırılması üzerinde ise, determinasyon tiplerine göre etik, tarih felsefesi, devlet felsefesi, dil felsefesi gibi felsefe disiplinlerinin yahut sosyoloji, ekonomi, psikoloji gibi bilimlerin zemini üzerinden insan problemine girilir.¹⁴ İnsan problemine girişin ardında yatan hazırlık ise varlıklar evrenini keşfe koyulmaktır. Burada totolojik söylem geliştirmek mümkündür; varlıklar evrenini, galaksileri ve uzay derinliğini keşfe koyulmanın nihayetinde varılan nokta da insan problemine giriş ve/veya çözüm meselesidir.

Burada insan ne sadece “bilen özne” ve ne sadece “bilinen nesne”den ibaret değildir. Düşünce ve evren skalasında insanı hem başlangıç seviyesi ve hem de varış noktası olarak görmek daha gerçekçi bir yaklaşım olacaktır. Her iki uçta bulunması dolayısıyla en önemli problematik unsuru *insan* teşkil ettiğinden, insanın *neliğine* de ışık tutacak olması düşüncesiyle salt *düşüncede* değil, *bilimsel başarıların somut örneklerinde* de *art ardalığı* anlamaya çalışmak gerekir.

2. Art Ardalık mı, Nedensellik mi, A Priori mi?

Tek tek olaylarda kalmayan, olayların aynı tarzda olup bitmesindeki kanunları belirten bir bilginin imkânı (mümkün olup olmadığı) sorunu felsefenin –özellikle de bilim felsefesinin- anlamaya çalıştığı önemli bir sorundur. Bu sorunu önemli kılan husus, buna bulunulacak çözüm ile gerçekliğin ne olduğunun da büyük oranda cevap bulacak olmasıdır. “Bu nedir?”in her devirde, her düşünürde ve de düşünce sisteminde cevabı farklılıklar gösterebildiğine göre; artık “bu budur” kesinliğinde bir payda arayışının neticeye varması istenmektedir. Bir şey ne ise odur tarzındaki yaklaşımların artık tatmin etmediğini “olan nedir?” sorusundan anlamak mümkündür. “Olmak” ya da “oluş-bozuluş” kavramları, her ne kadar sarahaten ifade edilmese de örtük bir şekilde de olsa bir tür gözlem veya müşahedeyi çağrıştırdığı açıktır. Buna göre, bilimsel süreçlerde *art ardalıktan gözlemin* anlaşılması gerektiğini söyleyebiliriz. Gözlem bir sosyal deneyim tarzı olduğundan, onu her ne pozitif bilimlerin laboratuvar deneyi gibi mutlak bir sebep-sonuç bağı gibi kayıtlayamasak da onun kaydını yabana atmak da olanak dahilinde değildir.

Kendisinden sonra gelen birçok düşünürü -Kant başta olmak üzere- etkilemiş olan David Hume’un temelde felsefi görüşleri de gözlem üzerinden şekillenmektedir. Hume’un ‘Bellek ve İmgelem Tasarımları’ hakkında serdettiği şu ifadeler, art ardalığın aslında gözlem demek olduğunu anlamamız gerektiği yönündeki yaklaşımımıza destek sunmaktadır. Hume derki;

Deneyim yoluyla buluruz ki, herhangi bir izlenim zihne sunulduğunda, bu sefer orada bir tasarım olarak ortaya çıkar; izlenim bunu iki farklı yoldan yapabilir: İster yeni görüşünde ilk canlılığını büyük ölçüde korur ve bir şekilde izlenimle tasarım arasında bir şey olur, ya da o canlılığı tümüyle kaybeder ve tam bir tasarım olur. İzlenimlerimizi

¹⁴ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, 8.

ilkindeki gibi yinelediğimize BELLEK, ikincisine ise İMGELEM diyoruz. İlk bakışta açıktır ki...¹⁵

Hume'un sözlerinin hemen tüm satır aralarında yoğunluklu bir şekilde dikkatlere yansıyan detayın şüphe götürmez bir şekilde *gözlem* olgusuna dayandırıldığı ifade edilebilir. Bu bağlamda nedensellik de Hume'a göre, ardi ardına gelen olaylara zihnimizin atfettiği bir çağrışımdır. Olayların işleyişlerinde bir nedensellik söz konusu değildir, zira ona göre, söz konusu olayların art arda işleyişinin kendi içinde öyle bir mekanizması yoktur. Yalnızca olaylar arasında düzenli bir korelasyon gözlemleyerek çıkarım yapan biziz ve bizim tertip ettiğimiz bir ilişki vardır. Yani buna göre A ile B arasında nedeni biz icat ederiz.¹⁶ Yani Hume, bütün olayları sebeblik ya da art ardalık ilkesi perspektifinden mütalaya eğilimli olduğumuzu ileri sürmekte ve bu çıkışın başlangıç noktası olarak da gözleme işaret etmektedir.

Esasen asıl gerçekliğin idealarda olduğunu söylerken duyuların yanıltıcı olduğunu iddia eden Platon'un yaptığı da bir gözleme dayanıyordu. Hocasının idealizmine realist bir karşı tavır geliştiren Aristoteles'in bilim düşüncesi de gözleme dayanıyordu. İki ayrı tözden varlıkların oluştuğu ve "zihnin içinde varlık", "zihnin dışında varlık" şeklinde varlıkları ikiye ayıran Descartes'in bu çıkarımı da gözlemin bir neticesiydi. Descartes'in bu felsefi yaklaşımının gerçekliğe aykırı olduğunu, varlıkların temelde tek bir tözden geldiğini, farklılık gibi görünenlerin aslında bizdeki yansımalarından başka bir şey olmadığını ileri süren Rorty'nin "Aynavari Özümüz"¹⁷ dediği tezinin temel argümanları da keza gözleme dayanmaktaydı. Hatta Giordano Bruno'nun diri diri yakılmasını neden husus olan, dünyanın da yıldızlar gibi bir gezegen olduğu, sabit olmadığı ve merkezi konumda bulunmadığı yönündeki görüşünün de gözlemin bir sonucu olduğu açıktır. Ay altı ve ay üstü olmak üzere cisimleri iki şekilde konumlandıran Aristoteles'in mezkûr savının Bruno gözleme dayanan çıkarımı sonucunda reddedilmiştir. Hatta Bruno, Aristoteles'in küreleri ve evreni bölümlere ayırmasını birtakım "uydurmalar"¹⁸ olarak değerlendirmektedir. Oysa Aristoteles'in, bireysel yaşamımızın da sürekli değişen unsurlarının bulunduğunu kabul etmesinin ve dolayısıyla bu gerçeğe verdiği önemin arkasında yatan temel saikin de keza gözlem olgusunun kendisi olduğu ifade edilebilir.¹⁹ Bu değerlendirmelere göre, gerçeklik, gözlemin kendisinden başkası değildir.

¹⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, çev. Ergün Baylan (Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015), 21.

¹⁶ Bkz Alexander Moseley, *A'dan Z'ye Felsefe*, çev. Ali Süha (İstanbul: NTV Yayınları, 2014), 197; John Cottingham, *Akılçılık*, çev. Bülent Gözkân (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015), 94-98, 105-107; Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü* (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 742.

¹⁷ Rorty'nin Ayna metaforu hakkında geniş bilgi için bkz Richard Rorty, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, çev. Funda Günsoy Kaya (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006), 23 vd., 301-312.

¹⁸ Bkz; Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Çev. H. Vehbi Eralp, Sosyal Yayınları, İstanbul 1998, s. 201

¹⁹ Alev Alatlı, *Batıya Yön Veren Metinler Kökleri/Orta çağlar* (Kapatokya: Kapatokya MYO Yayınları, 2010), 1/98.

Hegel'in, 'ilk neden' peşinde gidip, onu kabul etmemizin dolaylı yoldan olduğunu; ilk neden'in aklın teselsülden kurtulmak için bir icadı olduğunu ifade edişinde değindiği teselsül de haddi zatında bir *gözlem* ve dolayısıyla da bir art ardaliğe dayanmaktadır. Ancak Hegel teselsülün bir zihin alışkanlığı olduğunu, gerçekte böyle bir sürekliliğin olmadığını iddia etmesi, onun 'ilk neden'in ne'liğine dair ikna edici bir bilgiye varmasını engellemektedir.²⁰ Zira sebeplilik ilkesi olmadan oluş ve bozuluşa dair bilgiler temellendirilemeyeceği gibi, nedensel işleyişlerin bir ilk nedene dayandırılmamaları durumunda anlamlı, tutarlı ve geçerli bir sonuca ulaşmanın da imkânı söz konusu olmamaktadır. Ancak Hegel'in yaklaşımında 'ilk neden'in neden ilk neden olduğu yeterince anlaşıl原因amaktadır. O, Teselsülü kabul etmezken, olay ve olgular arasındaki bağlamı sağlamak için bir nedenler dizisine ihtiyaç duyar; fakat *nedensiz ilk neden'in* neden 'ilk neden' olduğunu ise izaha muhtaç bırakır.

Hegel'in bu yaklaşımının benzerine Kant ve Spencer'in yaklaşımlarında da rastlanmaktadır. Spencer der ki: "Asıl güçlük, insan aklının, bir taraftan her şeye bir neden araması, diğer taraftan devir ve teselsülü muhal sayarak ondan kaçınmasındadır; nedensiz ne bulabiliyor ve ne de anlıyor."²¹ Bir şeyin bir başka şeyin nedeni veya neticesi olması durumu akıl tarafından rahat algılanabilirken, bir şeyin (Tanrı'nın) kendi varlığının nedeni olması durumu çözülmez bir sorunsal olarak karşılarında durmaktadır. Jean Paul Sartre'ın; "bir varlığın kendisinin yine kendisine sebep olması çelişkidir."²² ifadesinde aynı sorunu okumak mümkündür. Burada bizim okumamız gereken gerçeklik şudur: Bütün varlıkların bir nedene ihtiyacı vardır. Çünkü gözlemlediğimiz de budur. Yani bu durumu gözlemlerimizden de çıkarabiliriz. Esasen böyle bir çıkarım veya temellendirme, hatta bu yönde bir imgelem zihnimizde de daha anlamlı karşılık bulabilmektedir. Ancak istisna olan "ilk neden" ifadeden de çıkarılabileceği gibi, bir nedene ihtiyaç duymamaktadır. Çünkü o ilk nedenin kendisidir. Zaten onu gözlemleyemiyoruz. O, mevcut rutin ve devinimsel kural dairesinin dışında kalır. Zira o içkin değil aşkındır. Bu nedenle de O, bilim objesi değil ancak bir iman objesi olarak kabul edilebilir. Tezahürler ise ancak bizim algılama imkân ve kabiliyetimizden etkilendiği ölçüde zihin dünyamızda bir karşılık bulur.

Anlaşılacağı üzere bilimsel gözlem her zaman tartışmacı bir gözlemdir. Bu gözlem önceki bir savı, öncesel bir şemayı, bir gözlem tasarısını doğrular ya da sakatlar. Bu gözlem doğrularak gösterir, görünümleri bir sıra düzenine sokar, dolaysız aşar, şemaları kurduktan sonra gerçeği yeniden kurar. Dolayısıyla bilimsel gözlemin neticesi olarak *art ardalık* da bir sistem, bir şema veya bir düzlem olarak anlamak gerektiğini düşünüyoruz. Bilimin uğraşı alanı her ne ise, o an için onu (uğraşılmakta olanı) anlamaya yardımcı olacak, onu anlamayı mümkün hale getirecek bir yapıya/sisteme ihtiyaç duyulmaktadır. Art ardalık için ve genel olarak bilimsel sistemler için geçerli olabilecek bir disiplini 'Bilimsel

²⁰ Murtaza Mutaharri, *Materyalizme Eğilim Nedenleri* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2006), 46.

²¹ Mutaharri, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, 46.

²² Mutaharri, *Materyalizme Eğilim Nedenleri*, 46.

süreç Becerileri' şeması üzerinden de görmek mümkündür. Bilimsel Süreç Becerileri temelde üç ana beceri üzerinde kurulur. Zikri geçen beceriler şöyle şematize edilebilir:

2.1. Bilimsel Süreç Becerileri

2.1.1. Temel beceriler: 1. gözlem yapma, 2. Ölçme, 3. Sınıflama, 4. verileri kaydetme, 5. sayı ve uzay ilişkileri kurma

2.1.2. Nedensel beceriler: 1. önceden kestirme, 2. değişkenleri belirleme, 3. verileri yorumlama, 4. sonuç çıkarma

2.1.3. Deneysel beceriler: 1. hipotez kurma, 2. verileri kullanma, 3. model oluşturma, 4. deney yapma, 5. değişkenleri değiştirme ve kontrol etme, 6. karar verme

Görüldüğü üzere bilimsel disiplinlerin hemen hemen tamamına yakını bir temel beceri olarak *gözlemle* başlar, devamında da kategorilere ayrılır; sonrasında nedensel bir sorgulamaya geçilir, en nihayetinde deney ve/veya deneyim sahasındaki yansımalarına yani imkânı meselesine geçilir. Son tahlilde hepsinin bir bütünlük içerisinde mütalaası ile de karar veya hüküm verme aşaması ile bilimsel çalışma bir nihayete erdirilir.

İhtimalî bilgilerin genelliği de aynı şekilde, gözlemle başlayan sistemin devamlılığına göre yani art ardalığa göre yapılır. Konunun daha başlarında ifade ettiğimiz gibi, bu durum bilimsel çalışma için kanun olmuş gibidir.

Bilimsel süreçlerde önemli bir yöntem/kanun olarak *art ardalık* meselesinin layıkıyla anlaşılabilmesi gözleme ve a prioriye bağlıdır. Zira ne çeşitten olursa olsun kanun özelliği taşıyan her bilgiye a priori bilgi denebileceğini²³ hatırdan uzak tutmamak gerekir.

Sonuç

Bilimsel süreçlerde *art ardalıktan* söz edildiğinde çıkarabileceğimiz en olası anlam; gözlenebilen ve deneyimlenebilen ve belki laboratuvar ortamında gerçekleştirilen çalışmalar için de denenebilen bir *ardışıklıktır*. Ardışıklık, bağlamın oluşması için önemli bir katkı sunar. Bilimin de ilerlemek için ihtiyacı olan en temel sistemin yine söz konusu ardışıklık yahut art ardalık kuralı olmak durumundadır.

Ardışık olmayan bir süreden daha anlaşılabilir bir şey olmadığını ileri süren John Lucke'a göre, "Ezelîlik-ebedîlik hakkındaki ideamız, sadece anların sonsuz ardışıklığının bileşiminden oluşabilir. Tanrı'yı başlangıç almayan şeyden, sonsuzluğun pozitif bir ideası çıkarılamaz. Demek ki sonsuzluk ideası gayri müsavidir, sayısız çelişkiyle maluldür."²⁴ Locke'un uzay, süre ve sonsuzluğa dair fikrinin temelinde de ardışıklık/art ardalık ve buna dair gözlem yatmaktadır diyebiliriz. Belki anlamayı daha mümkün hale getirdiği düşüncesinden olacaktır ki, birçok düşünür, felsefi sistemlerini sıralamaya tabi tutarken ilk

²³ Nutku, *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*, 11.

²⁴ Jean Didier, *John Lucke*, çev. Atakan Altınörs (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009), 24.

sırayı matematik bilimine teslim etmişlerdir. Zira matematikte bağlamını muhafaza edebilen bir art ardalık/ardışıklık göze çarpmaktadır.

Sosyal düzen ve ahlaki normlar içinde benzeri bir determinasyondan veya art art alıktan yahut sıralı dizinden söz edilebilir. Olumsuz başlangıçlar olumsuzlukları, olumlu ve faydalı girişimler de olumlu ve işe yarar durumları netice verir.

En geniş anlamda, modern bilimin çeşitli uygulamalarının barış ve insan hayatı bakımından ortaya çıkardığı sorunlara çözüm oluşturma amaçlı düzenlediği konferanslarında, Nasr, insanla tabiat arasındaki dengenin tahrip edilmiş olmasının sorunlara yol açtığını; maddi düzenle barışık olma durumu ile manevi dünya barışı arasında bir bağ ya da sistemli etkileşimin olduğunu gördüğünü;²⁵ enerji dolu varlıklar âleminde unsurlar arasındaki enerji akışının etkileyiciliğini de hatırlatarak, eylemlerin başka başka eylemleri domine ettiği yolundaki gözlemlerini paylaşır. Özetle; bir düşünce hareketini, o düşüncenin tecrübeler sahasındaki karşılığı kadar anlayabilme ve izlenimlerimiz kadar bilim üretebilme imkânına sahibiz. Bilim yaparken, sistemin gerçekte bağının olmasına dikkat etmek gerekir. O gerçek ise her şeyin belli bir dizge içerisinde ve etki-tepki suretinde devamlılığı meselesidir. İşte bilimsel süreçlerin tamamının temelinde bu süreklilik ya da ardışıklık da denebilecek olan art ardalık yatmaktadır ve bu da müşahede edilebilir bir gerçekliktir.

²⁵ Bkz. Seyyid Hüseyin Nasr, *İnsan ve Tabiat*, çev. Nabi Avcı (İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991).

Kaynakça | References

- Alatlı, Alev. *Batıya Yön Veren Metinler Kökleri/Orta Çağlar*. 4 Cilt. Kapadokya: Kapadokya MYO Yayınları, 2010.
- Bachelard, Gaston. *Rasyonalist Bağlanma*. çev. Alp Tümertekin. İstanbul: İthaki Yayınları, 2015.
- Cevizci, Ahmet. *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.
- Cottingham, John. *Akılcılık*. çev. Bülent Gözkân. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2015.
- Didier, Jean. *John Lucke*. çev. Atakan Altınörs. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Freund, Julien. *Beşerî Bilim Teorileri*. çev. Bahattin Yedişildiz. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1991.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. çev. Ergün Baylan. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2015.
- Moseley, Alexander. *A'dan Z'ye Felsefe*. çev. Ali Süha. İstanbul: NTV Yayınları, 2014.
- Mutaharri, Murtaza. *Materyalizme Eğilim Nedenleri*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2006.
- Nasr, Seyyid Hüseyin. *İnsan ve Tabiat*. çev. Nabi Avcı. İstanbul: Ağaç Yayıncılık, 1991.
- Nutku, Uluğ. *Yeniçağ Felsefesinde A priori Problemi*. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2016.
- Rorty, Richard. *Felsefe ve Doğanın Aynası*. çev. Funda Günsoy Kaya. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2006.
- Taylan, Necip. *Ana Hatlarıyla İslam Felsefesi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Vico, Giambattista. *Yeni Bilim*. çev. Semra Önal. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2007.

Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamı: Hicr Sûresi Özelinde Bir İnceleme *

Öğr. Gör. Dr. Mustafa Hatipoğlu | ORCID: 0000-0003-1891-4866 | meynir63@hotmail.com
Ordu Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat Anabilim Dalı, Ordu,
Türkiye

ROR ID: 04r0hn449

Öz

Bu makalede Kur'ân ilimleri disiplinlerinden bazılarının bir sûre özelinde örnekendirilmesine ve anlama faaliyetine odaklanılmaktadır. Kur'ân ilimlerinin muhtevastındaki konuların hayli fazla olması, çalışmayı belli başlı başlıklarla sınırlandırmayı gerektirmektedir. Bu bakımdan çalışmada fevâtihu's-süver, fâsıla, esmâüs-süver, Mekkî-Medenî, tertibü's-süver, esbâbü'n-nüzûl, münâsebâtü'l-Kur'ân ve nâsih-mensûh başlıklarının Hicr sûresi özelinde işlenmesiyle yetinilecektir. Çalışmanın giriş bölümünde Kur'ân ilimlerinin kavramsal çerçevesi çizilmiş, ardından mezkûr başlıkların Hicr sûresindeki tespitine geçilmiştir. Çalışmanın odak noktasını tespit edilen unsurların Hicr sûresi özelinde somutlaştırılması ve anlama irtibatının ortaya koyulması oluşturmaktadır. Hicr sûresi; içeriği, dil yapısı ve üslûbu ile mezkûr ilimler açısından incelenmeye değer bir sûredir. Özetle Hicr sûresinin Kur'ân ilimleri perspektifiyle değerlendirilmesi hedeflenmektedir. Bu sayede panoramik bir bakışla bir bakıma sûrenin kimliği gözler önüne serilmiş olacaktır.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Kur'ân, Ulûmu'l-Kur'ân, Hicr sûresi

Atıf Bilgisi

Hatipoğlu, Mustafa. "Ulûmu'l-Kur'ân Bağlamı: Hicr Sûresi Özelinde Bir İnceleme".
Akademik-Us 14 (Aralık 2023), 53-86.

Geliş Tarihi	02.10.2023
Kabul Tarihi	22.10.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme * Bu çalışma Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu danışmanlığında 2018 yılında tamamladığımız "Kur'an ilimleri bağlamında Hicr suresi" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Context Of Ulūm al-Qur'an: An Analysis Specific to Surah Hijr *

Lecturer Dr. Mustafa Hatipoğlu | ORID: 0000-0003-1891-4866 | meynir63@hotmail.com
Ordu University, Ordu Theology Faculty, Department of Qur'an Reading and Qiraat Science, Ordu,
Türkiye

ROR ID: 04r0hn449

Abstract

It is focused on the exemplification and understanding of certain disciplines of Qur'anic sciences in the context of a particular Surah. It is necessary to limit the study to certain headings due to the large number of topics in the content of Qur'anic sciences. In this regard, it is sufficient to deal with the topics of *fawā'id al-sū' fī al-asma al-sū' Makkī Madanī*, *tartīb al-sū' al-asbā' al-nuzūl*, *al-ḥalq al-Qur'ānī* and *ḥalq al-nās* in the specific context of the Surah al-Hijr. In the introductory part of the study, the conceptual framework of the Qur'anic sciences is outlined, which then moves towards identifying the above-mentioned titles in Surah al-Hijr. The focal point of the study is the concretization of elements identified in the special case of Surah al-Hijr and its connection with the meaning. The Surah al-Hijr, with its content, language structure and style, is worth analyzing in terms of the aforementioned sciences. In brief, it is aimed at evaluating Surah al-Hijr from the perspective of Qur'anic sciences. In this way, the surah will be sketched out.

Keywords

Tafsir, Qur'an, Ulūm al-Qur'an, Surah Hijr.

Citation

Hatipoğlu, Mustafa. "The Context Of Ulūm al-Qur'an: An Analysis Specific to Surah Hijr". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 53-86.

Date of Submission	02.10.2023
Date of Acceptance	22.10.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External
Ethical Statement	* This study is based on the master's thesis titled "Surah Hijr in the context of Qur'anic sciences", which we completed in 2018 under the supervision of Prof. Dr. Süleyman Mollaibrahimoğlu. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.

Complaints ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Giriş

Kur'ân ilimlerine ilişkin çalışmalar, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren Kur'ân'ın anlaşılması ve yorumlanması ihtiyacından neşet etmiştir. Ancak bu dönemdeki çalışmaların sınırlı sayıda olduğu ifade edilebilir. Hicrî 150 yılından itibaren Kur'ân ilimleriyle ilgili çalışmaların niceliksel olarak artmaya başladığı gözlemlenmektedir. Ancak bu dönemde daha çok spesifik konulara odaklanılmıştır. İlk üç asırda belli bir tasnifle kaleme alınan Kur'ân ilimleri konuları daha sonra adına “ulûmu'l-Kur'ân” eserleri de denilebilecek telifât içerisinde yerini almaya başlamıştır.¹ Tarihsel süreçte çeşitli sebeplerden dolayı öncelikle garîbu'l-Kur'ân, esbâb-ı nüzûl, mecâzu'l-Kur'ân, nâsih-mensûh gibi müstakil ilimler olarak teşekkül etmiştir. Sonraki dönemlerde ise bu ilme yeni başlıklar eklenmiş ve alana dair hatırı sayılır bir literatür oluşmuştur. Hicrî IV. asırdan itibaren müstakil olarak teşekkül eden bu ilimler, ulûmu'l-Kur'ân adıyla cemedilmiştir.² İlk dönemlerde müstakil olarak kaleme alınan ulûmu'l-Kur'ân çalışmaları, hicrî VI. ve VII. yüzyıllarda İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), Sehâvi (ö. 643/1245), Ebû Şâme (ö. 665/1267) gibi âlimlerin çalışmalarıyla belli bir aşama katetmiştir.³ “Ulûmu'l-Kur'ân” ifadesiyle bir araya getirilen müstakil ilim dalları içerik olarak ise daha ziyade Zerkeşî (ö. 794/1392), Süyûtî (ö. 911/1505), İbn Akîle (ö. 1150/1737) gibi âlimlerin katkılarıyla gelişmiştir. Öyle ki Zerkeşî, eserinde Kur'ân ilimlerinden 47 farklı başlığa yer vermiştir.⁴ Süyûtî, Zerkeşî'nin izinden gitmiş ve Kur'ân ilimleriyle ilgili çalışmaların kapsamını genişletmiştir. Bu bağlamda o, *el-İtkân*'da 80 farklı ulûmu'l-Kur'ân konusuna yer vererek mezkûr ilmin kapsamındaki konuları detaylandırmıştır.⁵ Bunun yanı sıra bir başka eseri olan *et-Tahbîr*'de ise 100'den fazla Kur'ân ilmi konusunu incelemiştir.⁶ İbn Akîle, bu çalışmaları daha da ileri götürerek 150'den fazla Kur'ân ilmi konusunu ele almıştır.⁷ Bu durum, Kur'ân ilimleri

¹ İlk dönemlerden modern döneme kadar ulûmu'l-Kur'ân literatürüne dair yapılan çalışmalar için bkz. Abdülhamit Birşık, “Kur'ân ilimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 39-42; Ali Bulut, “Türkiye’de Tesir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'ân Tartışmaları” (Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 386-392.

² Ömer Kara, “*el-Furûku'l-lüğaviyye*'nin Bir Kur'ân İlmi Olma İmkânı Üzerine” (Tarihten Günümüze Kur'ân ilimleri ve Tefsir Usûlü, Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009), 242; Süleyman Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşleyişi* (Ankara: Yason Yayınevi, 2014), 106.

³ Muhammed Abdulazîm ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.), c. 1/36; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâ'în, 2000), 124; Mennâ'u'l-Kattân Halil, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000), 8-10.

⁴ Bedruddîn Muhammed b. Abdullah ez-Zerkeşî, *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957), c. 1/13.

⁵ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Ebü'l-Fadl İbrahim (Mısır: el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974).

⁶ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr*, thk. Fethî Abdülkadir Ferîd (Riyad: Dâru'l-ulûm, 1982); es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/19-23.

⁷ Cemâluddîn Muhammed el-Mekkî İbn Akîle, *ez-Ziyâde ve'l-İhsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Safâ

araştırmalarında başka bir aşamaya geçildiğine ve muhtevastındaki başlıkların geniş bir şekilde incelendiğine işaret etmektedir. Nitekim bu eserler, Kur'ân ilimlerini daha sistematik bir şekilde incelemiş, bu ilmin kapsamını genişletmiş ve mezkûr ilimle ilişkili başlıkları daha derinlemesine bir bakış açısıyla takdim etmiştir. Böylece Kur'ân ilimlerinin sayısında hem niceliksel bir artış söz konusu olmuş hem de muhtevastındaki başlıklar çeşitlenmiştir. Konuların çeşitlenmesiyle beraber alandaki genişlemenin varlığı ciddi manada kendisini hissettirmiştir. Bu bakımdan dönemin “gelişme dönemi” olarak adlandırılmayı hak ettiğini düşünmekteyiz.

Öte yandan “ulûmu'l-Kur'ân” terkinindeki ilim kelimesinin çoğul olarak gelmesi dikkat çekmektedir. Zûrkânî (ö. 1948), bu durumu Kur'ân'la ilgili tek bir ilmin kastedilmemesine bağlamaktadır. Zira ona göre mezkûr kavramla Kur'ân'ın anlaşılmasına katkı sağlayan her ilmi kapsamına alan bir çerçeve kastedilmektedir.⁸ “Ulûmu'l-Kur'ân” terimi, genellikle Kur'ân'ı anlamaya katkı sağlayan ve Kur'ân'la bir şekilde ilişkilendirilen tüm ilimleri muhtevastına alan geniş bir yelpazeyi ifade etmektedir.⁹ Bir başka deyişle ulûmu'l-Kur'ân tamlaması, İslam geleneği içinde Kur'ân'ı anlamak ve yorumlamak için gerekli olan bilimsel disiplinleri karşılamak üzere kullanılmaktadır. Doğru bir şekilde ifade edilmiş ve bilinçli bir tercih ise “ulûmu'l-Kur'ân” teriminin, Kur'ân'la ilişkilendirilen bütün ilimleri muhtevastına alması gerekmektedir.¹⁰ Ulûmu'l-Kur'ân ıstılâhta, “Çeşitli açılardan Kur'ân'la ilgili olan ve her biri ayrı bir ilim dalı kabul edilebilecek önemli küllî bahisleri bir araya getiren ilim” şeklinde tarif edilmektedir.¹¹ Kur'ân'ın vahyi, nüzûlü, Mekkî ve Medenî âyetlerin dağılımı, yazımı, cemi (toplanması), tertibi, tilâveti, tefsiri, hattı (yazısı), i'câzi, muhkem ve müteşâbih âyetlerin ayrımı, nâsihi ve mensûhu, i'râbı (Arapça dilbilgisi), üslûbu, belâgatı (retorik ve ifade gücü) gibi birçok konunun dikkate alındığını ifade edebiliriz.¹² Yine ulûmu'l Kur'ân terkinin, muhtevastındaki konular çerçevesinde de tarif edilmiştir. Buna göre ulûmu'l-Kur'ân; nüzûlü, tedvini, tertibi, Mekkî ve Medenî oluşu, toplanması, yazılması, i'câzi, muhkem ve müteşâbihi, nâsihi ve mensûhu, kırâati, dil, üslup ve belagatı ve

Hakkî - Fehd Ali el-Andes (BAE: el-İmaretü'l-Arabiyyetü'l-Muttehide, 2006).

⁸ ez-Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/23; Ahmet Nedim Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam* (İstanbul: Şule Yayınları, 2012), 44.

⁹ ez-Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/23; Adnan Muhammed Zarzûr, *Ulûmu'l-Kur'ân ve İ'câzühü ve târihu tevsîkîh* (Ürdün: Daru'l-A'lâm, 2005), 189; Karacelil, *Tefsir Usulünü Yapısı ve İşleyişi*, 107.

¹⁰ Mustafa Dîb el-Buğâ - Muhyiddîn Dîb Mistû, *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998), 8; Birişik, “Kur'ân İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu”, 41.

¹¹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecciddîn Abdisselâm İbn Teymiyye, *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*, thk. Adnan Zarzûr (Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1979), 33; Abdulhamit Birişik, “Ulûmü'l-Kur'ân” (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 42/132; Serinsu, *Kur'ân ve Bağlam*, 41.

¹² ez-Zûrkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/28; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Cîl, 2001), 8.

hakkındaki şüphelerin giderilmesi açısından Kur'ân'la ilgili bütün konuları kapsamına alan ilim dalıdır.¹³

Kur'ân ilimleri kapsamında değerlendirilen konular, Kur'ân'ın nasıl anlaşılması gerektiğinden ziyade onu anlamaya çalışıldığında nelerin dikkate alınması gerektiği hususunda bir veri sunma işlevini yerine getirmektedir. Bu itibarla Kur'ân ilimleri, modern tabirle hermenötik bir faaliyetin ürünüdür denilebilir.¹⁴ Kur'ân'ı-Kerim'in dikkatle incelenmesi durumunda ulümü'l-Kur'ân'a ilişkin kavramların ve temel ilkelerin bir kısmını, birebir aynı terimlerle olmasa bile ilkeler ve kavramlar düzeyinde Kur'ân'da bulabilmek mümkündür.¹⁵ Kur'ân ilimleri kapsamında değerlendirilen her bir kavramın anlama gayretinin sonucu olarak şekillendiğini ifade etmek mümkündür. Bu bakımdan Kur'ân ilimleri, dil unsurlarının da yardımıyla Kur'ân'ın nüzül ortamını ve bu ortamdaki şahıs, zaman ve mekân unsurlarını resmetmektedir. Böylece âyetlerdeki esbâb-ı nüzül, nâsih-mensûh, münâsebât, Mekkî-Medenî gibi unsurların doğru tespit edilmesiyle sağlıklı bir anlama faaliyeti gerçekleşecektir. Bu düşünceden yola çıkarak Kur'ân ilimlerinin hem Hicr sûresi özelinde somutlaştırılmasını hem de anlama faaliyetine katkısını gözler önüne sermeyi hedeflemekteyiz. Hicr sûresi, Mekkî dönemin ortasında nâzil olan bir sûre olup tevhid, nübüvvet, yeniden dirilme, ukûbât gibi İslam dininin temel esaslarını ihtiva etmektedir. Bu bakımdan mezkûr sûreyi, bir dönemi resmetmesi ve Kur'ân ilimleri perspektifinden incelemeye tabi tutmanın, sûrenin anlaşılmasına fayda sağlayacağı düşüncesi böyle bir çalışmanın gerekliliğini gündeme getirmiştir.

Evvel emirde şu hususun hatırlatılmasında fayda mülâhaza etmekteyiz: Yukarıdaki ifadelerden de anlaşılacağı üzere Kur'ân'ın ilimlerinin muhtevastaki disiplinlerin sayısı oldukça fazladır. Bu başlıkların her birini makale düzeyinde bir çalışmada ele almak mümkün değildir. Bu bakımdan çalışmamızda fevâtihu's-süver, âyet, harf, kelime sayısı ve fâsıla, esmâü's-süver, Mekkî-Medenî, tertîbü's-süver, esbâb-ı nüzül, münâsebâtü'l-Kur'ân ve nâsih-mensûh başlıkları ele alınacaktır. Şimdi mezkûr başlıkların Hicr sûresi özelinde örneklendirilmesine ve elde edilen malumatın ışığında yapılacak izah ve değerlendirmelere geçmek istiyoruz.

1. Fevâtihu's-Süver

Fevâtihü's-süver ıstılâhta, "Kur'ân-ı Kerim'deki her bir sûrenin başlangıç cümlesini ve bunların hikmetlerini açıklayan ilim" şeklinde tarif edilmektedir.¹⁶ Malum olduğu üzere

¹³ ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-irfân*, c. 1/28; es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 8; Mennâ'u'l-Kattân Halil, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 12; Nureddin İtr, *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Şam: Matbaatu's-Sabah, 1996), 8; Muhsin Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi* (İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001), 137.

¹⁴ İbrahim Görener, "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırmaları Sorunu", *Bilimname* 16/1 (2009), 16-17.

¹⁵ Karacelil, *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşleyişi*, 107.

¹⁶ Abdurrahman Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2012), 231.

Kur'ân, dil, edebiyat ve belagat açısından büyük bir şaheserdir. Bu bakımdan Kur'ân'ın her bir sûresi, Kur'ân ilimlerinin alt disiplinlerinden biri olan “fevâtihü's-süver” başlığı çerçevesinde ele alınmakta ve bu yönde değerlendirmelerde bulunmaktadır. Böylece sûrenin başlangıcı ile muhtevası, ana teması ve verilmek istenen mesaj hakkındaki ipuçları irdelenmektedir. Bunun yanı sıra “fevâtihü's-süver” ile sûre; dil yapısı, üslup ve belagat açısından da incelenmektedir. Böylece Kur'ân'ın her bir sûresinin özgün yanları ve üslûbunun, sûrenin temasıyla uyumuna yönelik satır arası okumalara zemin hazırlanmaktadır. Öte yandan birçok eserde “fevâtihü's-süver” başlığı altında Kur'ân-ı Kerîm'deki 114 sûrenin başlangıç itibarıyla 10 grupta toplandığı görülmektedir.¹⁷

Çalışmaya konu olan Hicr sûresinin hurûf-ı mukatta'a¹⁸ ile başladığı görülmektedir. Bu harfler, sûre başlarında bulunmaları sebebiyle fevâtihü's-süver olarak da tesmiye edilmektedir. Hicr sûresinin yanı sıra Yûnus,¹⁹ Hûd,²⁰ Yûsuf²¹ ve İbrâhîm²² olmak üzere dört sûre daha “elif-lâm-râ” (الر) hecâ harfleriyle başlamaktadır. Bu tür başlangıçlar, Kur'ân'ın benzersizliği ve ilâhî kaynağına dikkat çekmek için kullanılmaktadır. Hecâ harfleri ve ardından gelen vahiy ifadeleri, insanların bu harf sıralarını veya benzerlerini üretemeyeceklerini vurgular niteliktedir. Bahsi geçen beş sûre de hecâ harfleri ile başlamakta, ardından “Kitâb'a” ve “İlahî vahye” vurgu taşıyan ifadelerle devam etmektedir. Mezkûr harflerden oluşan bir kitabın Allah Rasûlü'ne indirilmesi ve bu harflerin müşrikler tarafından bilinmesi, “Gücünüz yetiyorsa Kur'ân'ın bir benzerini meydana getirin!” mesajını vererek onlara meydan okuma (tehadî) içerdiğini söyleyebiliriz.²³ Kur'ân, bu tür meydan okumaları içeren âyetlerle insanların Kur'ân'ın benzeri bir kitabı; hatta âyeti üretemeyeceklerini ve bu bakımdan Allah'ın vahiylerini kabul etmeleri gerektiğini vurgulamaktadır.²⁴ Zikri geçen harfler, bir yandan vahiy dinlememe kararı alan müşriklere

¹⁷ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/164-180; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/361-363; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 2017), 171-175; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 231-235.

¹⁸ Kur'ân'da bazı sûrelerin başında bulunan (Elif-lâm-mîm, Tâ-sîn-mîm, Nûn, Kâf... gibi) kesik kesik hecâ harflerine hurûf-ı mukatta'a denilmektedir. Geniş bilgi için bkz. Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 234; M. Zeki Duman - Mustafa Altundağ, “Huruf-ı Mukattaa”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 18/401; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 193; Çetin, *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*, 233.

¹⁹ Hayreddin Karaman vd., *Kur'an Yolu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012), Yûnus 10/1.

²⁰ Hûd 11/1.

²¹ Yûsuf 12/1.

²² İbrâhîm 14/1.

²³ Burhânüddin İbrahim b. Ömer el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver* (Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.), c. 1/79; Ebü's-Suûd Efendi, *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabîyye, 1997), c. 1/20-22; İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 156.

²⁴ Vehbe b. Mustafa ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-'akîde ve'ş-şerîa ve'l-menhec* (Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1997), c. 14/9.

hemen akabinde gelen ifadelere karşı merak uyandırırken²⁵ diğer yandan da Müslümanlara ilâhî vahye kulak vermelerine yönelik de bir mesaj içermektedir.

2. Âyet, Harf ve Kelime Sayısı ile Fâsılası

Günümüzde basımı yapılan mushaflarda genel olarak âyet sayısı 6236 olarak verilmektedir. Buna karşın gelenekte birbirinden farklı rakamlar da telaffuz edilmiştir. Bu bağlamda Kur'ân'daki toplam âyet sayısına ilişkin olarak Hz. Ali'den 6236; Übey b. Ka'b'dan 6210; İbn Mes'ûd'dan 6218; Atâ ibn Yesâr'dan 6177 şeklinde rakamsal değeri birbirinden farklı rivâyetler aktarılmıştır. İbn Abbas, Saîd b. Cübeyr ve İbn Sîrîn'den aktarılan bir rivâyete göre ise âyetlerin sayısı 6216'dır.²⁶ Dâni (ö. 444/1053), âlimlerin âyetlerin sayısı hususunda 6000 rakamı üzerinde görüş birliğine vardıklarını; ancak bu sayıya ilave edilen rakamlar konusunda ihtilaf ettiklerini dile getirmektedir. Nihayetinde bu sayıya yönelik olarak 6236, 6214, 6200, 6225 gibi birbirinden farklı birçok rakam ileri sürülmektedir.²⁷

Hicr sûresi gerek Kûfe gerekse Basra ekolünün benimsediği âyet sayımına göre 99 âyet olup bu hususta herhangi bir ihtilaf bulunmamaktadır.²⁸ Kaynaklarda kelime sayısı 654 olarak verilen Hicr sûresinin harf sayısı ise 1771'dir.²⁹

Lügatte "iki şeyin arasını ayırmak, kesmek, bir yerden ayrılmak, hükme bağlamak, çıkmak, hak ile batılı ayırmak, çocuğu süttten kesmek"³⁰ gibi anlamlara gelen fâsılanın

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmî' li-ahkâmî'l-Kur'ân*, thk. Ahmed el-Berdûnî - İbrahim el-Atfîş (Kahire: Dâru'l-Kütübî'l-Mısriyye, 1964), c. 1/155; ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/175; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 235; Demirci, *Tefsir Usulü ve Tarihi*, 198.

²⁶ Ebû İshak İbrahim b. Ömer el-Ca'berî, *Hüsnü'l-meded fi ma'rifeti fenni'l-'aded*, thk. Beşîr b. Hasen el-Himyerî (Medine, 2009), 234; Hasan Keskin, "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 58.

²⁷ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, thk. Çânim Kaddûrî el-Hamed (Kuveyt: Merkezî'l-Mahtûta ve't-Türâs, ts.), 79-84; el-Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 234-235.

²⁸ Ahmed b. Muhammed b. İbrahim es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed b. Âşur (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2002), c. 5/330; ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, 173; Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987), 289; el-Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 350; Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*, thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Hirâbe (Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997), 294.

²⁹ es-Sa'lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 5/330; ed-Dânî, *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*, 173; el-Ca'berî, *Hüsnü'l-meded*, 350; Muhammed Yakub el-Fîruzâbâdî, *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*, thk. Muhammed Ali en-Neccâr (Kahire: Lecnetü İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1996), c. 1/272; Ebü'l-Abbas Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr el-Kastallânî, *Letâifi'l-işârât li funûni'l-kırâât* (Medine: Merkezî'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013), c. 6/2618; Ahmed b. Abdilkerim b. Muhammed el-Uşmûnî, *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, thk. Şerîf Ebü'l-'Alâ el-'Advî (Beyrut: Daru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2002), 422.

³⁰ Ebû Abdirrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halil b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî (Kahire: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, ts.), c. 7/126; Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1993), c. 11/521-523.

istilâhta birçok tanımı yapılmaktadır. Zerkeşî, fâsılayı, “Şiirdeki kafiye ve secideki karine gibi âyetin son kelimesi” şeklinde tarif etmektedir.³¹ Buna göre cümlenin son kelimesinin son harfine de fâsıla harfi denilebilir. Dâni, fâsılayı, “cümlenin son kelimesi olarak” tanımlamaktadır.³² Bu tanıma göre fâsıla, âyet sonlarında olabildiği gibi âyetin içindeki herhangi bir cümlenin sonunda da bulunabilmektedir. Fâsılayı, “Âyetlerin sonundaki harflerin fiziki ve fonetik uyumu”³³ olarak da tarif etmek mümkündür.

Kendine özgü bir üslûbu olan Kur'ân, fâsılalara büyük önem vermektedir. Zira fâsılada aynı ses tekrarıyla meydana gelen âhenk, tenâsüb ve insicâm hem zihinlerde hem de gönüllerde derin tesirler bırakmaktadır.³⁴ Söz diziminde ahenk ve güzellik bulunan Kur'ân, devrin en kudretli şairlerine meydan okumuş ve edebî zevkin zirvesini gören Araplar arasında büyük bir yankı uyandırmıştır. Bu özelliğiyle Kur'ân hem dostu hem de düşmanı etkilemiştir. Kendine özgü bu fonetik yapısıyla âyetlerin sonunda bulunan fâsılların ses tekrarlarıyla birleşmesi, kanaatimizce dinleyicide derin ve duygusal bir etki bırakmaktadır.

Çalışmaya konu olan Hicr sûresinde fâsılayı oluşturan kelimelerden 81 tanesi nûn (ن), 16'sı mîm (م), 2'si ise lâm (ل) harfiyle son bulmaktadır. Mekkî sûrelerin karakteristik özelliklerini taşıyan Hicr sûresi, kısa kısa âyetlerden müteşekkildir. Bu bakımdan sûredeki âyetlerin kısa kısa fâsıllarla ifade gücünü tilâvete güzellik katan ve terennüme imkân tanıyan ğunne sıfatından alan nûn ve mîm harflerinin fâsıllarıyla bitmesi, kanaatimizce dinleyende duygusal bir etki ve büyük bir merak uyandırmaktadır. Hicr sûresinde mezkûr konuda dikkat çeken hususlardan birisi de fâsıla uyumunun dikkate alınarak bazı âyetlerdeki yâ'ların hafzedilerek sonlandırılmasıdır. Buna göre sûrenin 54. âyetinde ﴿قَالَ﴾ şeklinde yer alan ifadedeki altı çizili kelimedeki gerçekleşen hafz, fâsıla uyumuna işaret etmektedir. Zira kelimenin aslı “نُبَشِّرُونِي” şeklindedir. Mezkûr kelimeyi Nâfi' nûn'un kesresi ile tahfif ederek okumuştur. İbn Kesîr nûn'un kesresi ile ancak teşdîd ile telaffuz etmiştir.³⁵ Diğer kurrâ ise nûn'un fethası ile okumuştur.³⁶ Kelimedeki ilk nûn ref alameti, ikinci nûn ise nûn-u vikâye olan nûn'dur. Müttekellim yâ'sı ise mefûl konumundadır. Bahsi geçen kelimenin dilbilimsel izahına dair şunlar söylenebilir: Aynı

³¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/53.

³² es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/332.

³³ Sıddık Baysal, “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'ân Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği”, *B.Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 31.

³⁴ Abdurrahman Çetin, “Fâsıla”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 12/209-210.

³⁵ Ebû Amr Osman b. Saîd ed-Dânî, *et-Teysîr fi'l-kirâati's-seb'*, thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz (Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016), 396.

³⁶ Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kirâati'l-'aşr*, thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ' (el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübrâ, ts.), c. 2/302; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2629; Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilğani el-Bennâ ed-Dimyâtî, *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*, thk. Şaban Muhammed İsmail (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007), c. 2/177.

kelimede iki nûn harfinin bir araya gelmesi, Arap dil mantığına göre telaffuzda zorluğa (sikal) sebebiyet vermektedir. Bu bakımdan nûn-u vikâye hafzedilmektedir. Zira dile ağır gelme hususu ondan kaynaklanmaktadır. Mütakellim yâ'sının hazfi ise Fecr sûrenin 15. âyetinde ﴿اَكْرَمٰن﴾ şeklinde yer alan ifadedeki mütakellim yâ'sının hazfine benzemektedir. Bu kelimede hafzedilen yâ'ya işaret etmek üzere nûn'a nakledilen kesre ile yetinilmektedir.³⁷ Sûrenin 68. âyetindeki ﴿فَلَا تُفْضِحُوْنَ﴾ ve 69. âyetindeki ﴿وَلَا تُخْزَوْنَ﴾ altı çizili kelimelerde zâit yâ'ların hafzedildiği görülmektedir. Kanaatimizce bu ifadelerdeki hafz uygulaması da nûn harfinin fâsıla uyumuna riâyet gereği kesre ile yetinilerek yapılmış olmalıdır. Nitekim Ya'kûb hariç kırâat imamlarının tamamı zikri geçen kelimelerdeki yâ'yı hafzederek okumuştur.³⁸

3. Esmâü's-Süver

Kur'ân-ı Kerim'in 114 sûreden müteşekkil olduğu hususunda güçlü bir ittifak bulunmaktadır. Kur'ân'da yer alan her sûrenin en az bir tane adı bulunmaktadır. Bazı sûrelerin ise birden fazla adının bulunmasının yanı sıra birden çok sûrenin gruplandırılarak ortak bir isimle tesmiye edildikleri de görülmektedir. Bu durum sûreler arasındaki başlangıç (fevâtiḥ), fâsıla, âyet sayısı ve muhteva benzerliğinden kaynaklanabilmektedir.³⁹ Sûre isimlerinin vahiy kaynaklı (tevkîfî) mı yoksa ictihâdî mi olduğu hususunda bazı fikir ayrılıkları bulunmaktadır. Zerkeşî, sûre isimlerinin tevkîfî olduğu yönünde dolaylı olarak kanaatini belirtmekle beraber bu hususun araştırılması gerektiğini ifade etmektedir.⁴⁰ Süyûtî ise bütün sûre isimlerinin hadislerle ve rivâyetlerle sabit olması sebebiyle isimlendirmenin tevkîfî olduğunu açıkça dile getirmektedir.⁴¹ Her sûrenin belli bir isimle isimlendirilmesi diğer sûrelerden tefrik edilmesi açısından önem arz etmektedir. Zerkeşî'nin bu hususa ilişkin olarak eserinde yer verdiği şu ifadeler dikkat çekicidir: “Şu bir hakikattir ki Araplar isimlendirme yaptıkları şeylerde çoğunlukla nadir olan kelimeyi ya da o ismi tahsis eden sıfat veya huy gibi yönlerden garip olan lafzı dikkate almışlardır. Bunu yaparken de daha sağlam ve daha çok zikredilen veya anlaşılmaya daha yakın olanı almaya

³⁷ Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr Ali el-Fârisî, *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*, thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycabî (Dimaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993), c. 5/45-46; Ebû Zü'r'a Abdurrahman b. Muhammed ibn Zencele, *Hüccetü'l-kurrâât*, thk. Saîd el-Efğânî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982), 382-383; Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî İbn Ebî Meryem, *el-Mûdah fi vucûhi'l-kurrâât ve 'ilelihâ*, thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî (Cidde, 1993), c. 2/722; el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2629; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/177.

³⁸ el-Kastallânî, *Letâifü'l-işârât*, c. 6/2634; ed-Dimyâtî, *İthâf*, c. 2/179.

³⁹ Ortak sûre isimleri hakkında etkili bir çalışma için bkz. Hikmet Koçyigit, “Ortak Sûre İsimleri”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 43-67.

⁴⁰ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/270.

⁴¹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/186.

özen göstermişlerdir.”⁴² Bu cümleden sûre isimlendirmelerinin Arapların metoduna uygun olarak yapıldığını söylemek mümkündür.

Çalışmaya konu olan Hicr sûresinin malum olan ismi Hicr'dir. Sûre, adını Kur'ân'da sadece bir yerde geçen “Ashâbü'l-Hicr” terkibinden almaktadır. Bu şekilde bir isimlendirme, Zerkeşî'nin “Araplar isimlendirme yaparken nadir isimleri seçerler” görüşünü destekler mahiyettedir. “Ashâbü'l-Hicr” ifadesi, Semûd kavminin yaşadığı Hicr bölgesi sakinlerini karşılamak üzere kullanılmaktadır. Hicr sûresinin bunun dışında bilinen bir adı bulunmamaktadır. İbn Âşûr (ö. 1973), Tunus'ta Kur'ân öğretiminin yapıldığı okullarda öğretmenlerin öğrencilerine Hicr sûresini “Rubbemâ sûresi” olarak yazdırdıklarını ve bu şekilde adlandırdıklarını aktarmaktadır. Bu tür bir isimlendirmenin temel gerekçesi, mezkûr kelimenin Kur'ân'da sadece bir defa, Hicr sûresinin başlangıç kısmının ilk âyetlerinde yer almasıdır.⁴³ Kanaatimizce bu şekilde bir isimlendirme lokal düzeyde kalan örfî bir isimlendirmedir. Zira bu durum, ülkemizde İhlâs sûresinin “Kul hu”, Fâtihâ'nın “el-hâm” olarak isimlendirilmesini anımsatmaktadır. Hicr sûresi, hurûf-ı mukatta'a olarak adlandırılan harf gruplarından “الْحَرْ” ve “الْحَرْ” ile başlayan bütün sûrelerin ortak bir adı olan “zevâtu'r-râ” olarak da tesmiye edilmektedir.⁴⁴ Bunlar sırasıyla “Yûnus, Hûd, Yûsuf, Ra'd, İbrâhîm ve Hicr” sûreleridir. Bazı eserlerde “الْحَرْ” ile başlayan sûrelerin “Besâtîn” ya da “Besâtînu'l-Kur'ân” olarak da isimlendirildiklerinden bahsedilmektedir.⁴⁵

4. Mekkî-Medenî Oluşu

Sûre ve âyetler genellikle Mekkî ve Medenî olmak üzere iki boyutlu bir taksimata tabi tutulmaktadır. Nitekim Mekkî-Medenî tabiri, Kur'ân'ın sûre ve âyetlerinin indiği ortamı ve kronolojisini tespit etmek üzere kullanılmaktadır. Böylece Mekkî-Medenî bilgisi, sûre ve âyetlerin bu iki şehirden hangisinde nâzil olduğuna işaret etmektedir. Mekkî-Medenî ayrımı, Kur'ân'ın vahyedildiği dönemleri ve bu dönemler arasındaki tarihsel ayrımı ifade etmektedir.⁴⁶ Buna göre hicretten önce indirilen sûre ve âyetler Mekkî, hicretten sonra indirilenler Medenî kapsamında değerlendirilmektedir. Bu yönüyle “hicret” hâdisesi bir sûre ya da âyetin Mekkî-Medenî şeklindeki bir ayrımının yapılması ve tarihsel sınıflandırılması bakımından mihenk taşıdır. Mezkûr ayrımın dışında sûrelerin indiği yer ve zaman dilimi göz önünde bulundurularak “nehârî-leylî, sayfî-şitâî, hadarî-seferî, firâşî-

⁴² ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/270.

⁴³ Muhammed b. Muhammed et-Tahir et-Tûnisî İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr* (Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984), c. 14/5.

⁴⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed Hâkim en-Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), c. 2/580; Adem Bombâ, *Esmâü süverî'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Dubai: Câmîatü'l-Mâcid lî's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2009), 81.

⁴⁵ es-Sehâvî, *Cemâlü'l-kurrâ*, 89; İbrahim Muhammed el-Cermî, *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân* (Dimaşk: Dâru'l-Kalem, 2001), 73.

⁴⁶ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/36; İtr, *Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 55; Baysal, “Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'ân Lafız ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerini Belirleyiciliği”, 27.

nevmî, arzî-semâvî” şeklinde de tasnif edilmektedir.⁴⁷ Mekkî-Medenî sûre ve âyetleri tespit etmek üzere üç yol takip edilmektedir. Bu bağlamda birincisi hicretten önce nâzil olanlar Mekkî, sonra nâzil olanlar Medenîdir. Bu taksimatta İslam’a davetin merhaleleri göz önünde bulundurularak zamansal bir sınıflandırma esas alınmaktadır. İkincisi Mekke’de nâzil olanlar Mekkî, Medine’de nâzil olanlar Medenî’dir. Bu sınıflandırmada mekân unsuru baskındır. Üçüncüsü ise hitabında Mekkelileri muhatap alanlar Mekkî, Medinelileri muhatap alanlar ise Medenî’dir. Bunda da muhatap kitle dikkate alınmaktadır.⁴⁸

Bahse konu olan Hicr sûresinin Mekkî olduğu hususunda güçlü bir ittifak göze çarpmaktadır.⁴⁹ Hâl böyle olmakla beraber Süyûtî’nin eserinde aktardığı rivâyete göre sûrenin 87. âyeti Medenî’dir. O, rivâyeti aktardıktan sonra sûrenin 24. âyetinin de Medenî âyetler kategorisine dahil edilmesi gerektiğini savunmaktadır. Bu görüşüne “namazda safların durumuna” ilişkin olarak aktarılan hadisi⁵⁰ delil olarak sunmaktadır.⁵¹ Âlûsî (ö. 1270/1854); İbn Abbas’tan, İbn Zübeyr’den ve Katâde’den aktarılan iki rivâyeti dikkate alarak sûrenin Mekke’de; ancak 87. âyetinin Medine’de indirildiğini dile getirmektedir.⁵² Elmalılı (ö. 1942), Âlûsî’nin sûrenin sadece 87. âyetinin Medenî olduğuna dair bir rivâyetten bahsettiğini aktarmaktadır.⁵³ Ancak yapılan araştırmada Âlûsî’nin Hasan el-Basrî ve Mücâhid’in içinde yer aldığı sened zincirindeki rivâyetleri göz önünde bulundurularak 90 ve 91. âyetleri de Medenî âyetler kategorisinde değerlendirdiği tespit edilmiştir.⁵⁴

İbn Kesîr (ö. 774/1373), 24. âyetin Medenî olduğuna yönelik aktarılan rivâyeti, nakleden râvinin “münker” olması sebebiyle problemlili görmektedir. Rivâyet hakkındaki değerlendirmelerinden onun hadisin 24. âyetle ilişkilendirilmesine müspet bakmadığı anlaşılmaktadır. Hâl böyle olmakla beraber o, tefsirinde rivâyeti birçok hadis âliminin bu hâliyle eserlerine aldığına ilişkin bir kayıt düşmekten de geri durmamaktadır.⁵⁵ İbn Kesîr’in değerlendirmelerine eserinde temas eden İbn Âşûr, senedinde Cafer b. Süleyman’ın

⁴⁷ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/37.

⁴⁸ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/187; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/37-38; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-İrfân*, c. 1/193-194; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmî'l-Kur’ân*, 167-168; İtr, *‘Ulûmu'l-Kur’ânî'l-Kerîm*, 55-56.

⁴⁹ Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Garîbü'l-Kur’ân*, thk. Saîd el-Lihâm, ts., 201; es-Sa’lebî, *el-Keşf ve'l-beyân*, c. 5/330; ed-Dânî, *el-Beyân fi ‘addi âyi'l-Kur’ân*, 173; Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr fi ‘ilmi’t-tefsîr*, thk. Abdürrezzâk el-Mehdî (Beyrut: Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2001), 2/522; el-Ca’berî, *Hüsnü’l-meded*, 350.

⁵⁰ Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre et-Tirmizî, *Sünen*, thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. (Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.), “Tefsir” 16 (3122).

⁵¹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/59-60; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr* (Kahire: Dâru’s-Selâm, 2003), c. 6/2857.

⁵² Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî fi tefsîri’l-Kur’ânî’l-Kerîm ve’s-seb’il-mesânî*, thk. Ali Abdalbâri Atiyye (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1994), 16/c. 7/249; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi’t-tefsîr*, c. 6/2857.

⁵³ Hamdi Yazır Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili* (İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.), c. 4/3036.

⁵⁴ el-Âlûsî, *Rûhu’l-me’ânî*, c. 16, c. 7/249.

⁵⁵ Ebü’l-Fidâ İsmail İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’ânî’l-Azîm*, thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn (Beyrut: Dâru’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1998), c. 4/532.

bulunduğu rivâyeti sahih kabul etmekte; ancak bu rivâyetin de maktu olduğunu dile getirerek rivâyete şerh düşmektedir.⁵⁶ Bu durum onun İbn Kesîr'e yakın bir görüşe meylettiğini ihlas ettirmektedir. İbn Âşûr, bunun yanı sıra 87. âyetin Medenî âyetler grubunda değerlendirilmesine ilişkin olarak aktarılan rivâyete yönelik bazı açıklamalarda bulunmaktadır. Şöyle ki ona göre mezkûr âyetin Medenî olduğunu kabul edenler, (سَبْعًا مِنْ) (الْمَنَائِي) "tekrarlanan yedi âyet" ifadesiyle Fâtîha sûresinin kastedildiğini ve bu nedenle Fâtîha sûresinin de Medenî olduğunu savunuyorlar. Bu durumda Fâtîha sûresi de Medenî olmaktadır. Oysa İbn Âşûr'a göre bu görüş makul değildir. Bu bakımdan o, Fâtîha sûresinin Mekkî olduğu görüşünü savunmaktadır.⁵⁷

Mevdûdî (ö. 1979), Hicr sûresinin İbrâhîm sûresiyle aynı dönemde nâzil olduğu görüşündedir. Buna gerekçe olarak Hicr sûresinde temas edilen konuları ve sûrenin üslûbunu göstermektedir. O, İbrâhîm sûresinin Mekke döneminin sonlarında inmiş olduğunu dile getirmektedir. Bu nedenle İbrâhîm sûresinin içeriği ve üslûbuyla benzerlik gösteren Hicr sûresinin de Mekke döneminin son zamanlarında indirildiğini ileri sürmektedir.⁵⁸

Bütün bu aktarılanların yanı sıra Hicr sûresinin kısa ve özlü ifadelerden müteşekkil olması, âyet sonlarındaki fizikî ve fonetik uyum, tevhide, nübüvve ve ahiret hayatına yönelik olarak çarpıcı ifadelerle yer vermesi, inzâr ve tebşîr üslûbu, önceki peygamberlerin kıssalarından pasajlar içermesi, şiddetli baskılara ve boykotlara maruz kalan Hz. Peygamber'i ve ona iman eden bir avuç mümini teselli etmesi, sûrenin Mekkî olduğunu göstermektedir.

5. Tertîbü's-Süver

Sûreler, mushaf tertibi ve nüzûl sırası olmak üzere iki şekilde sıralanmaktadır. Kur'ân ilimlerine yönelik olarak kaleme alınan eserlerde sûrelerin nüzûl sıralarının aktarımında farklılıklar bulunmaktadır.⁵⁹ Hicr sûresi, Mushaf tertibine göre 15. sırada yer almaktadır. Buna göre Nahl sûresinden önce, İbrâhîm sûresinden sonra gelmektedir. Nüzûl sıralaması göz önüne bulundurulduğunda ise farklı kaynaklarda aktarılan görüşlerden anlaşıldığı kadarıyla En'âm sûresinden önce, Yûsuf sûresinden sonra nâzil olmuştur.⁶⁰ Zerkeşî,

⁵⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/6.

⁵⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/5.

⁵⁸ Ebü'l-'Alâ el-Mevdûdî, *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Muhammed Han Kayanî (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), c. 2/533, 561.

⁵⁹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/193-194; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/96-98.

⁶⁰ Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil* (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987), c. 2/569; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb* (Beyrut: Dâru lhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999), c. 19/116; Muhammed b. Ahmed el-Ğirnâtî İbn Cüzey, *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzil*, thk. Abdullâh el-Hâlidî (Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998), c. 1/415; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/97; Muhammed İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-hadis* (Kahire: Dâru-lhyâi'l-Kütübi'l-

eserinde aktardığı tertipte Hicr sûresine 53. sırada yer vermektedir.⁶¹ Süyûtî, İbn Abbâs'a dayandırdığı rivâyette sûrenin nüzûl sıralamasını 54 olarak vermekte; ancak aynı eserde İkrime ve Hasan el-Basrî kanalıyla gelen rivâyette ise 50 olduğunu aktarmaktadır.⁶² Câbirî (ö. 2010), Kur'an'ın nüzûl tertibini dikkate alarak kaleme aldığı *Fehmü'l-Kur'an* adlı eserinde sûrenin sıralamasını 53 olarak takdim etmektedir.⁶³

6. Esbâbü'n-Nüzûl

Kur'an âyetlerinin nüzûlü iki şekilde gerçekleşmiştir. İlki, Kur'an âyetlerinin kahir ekseriyetini oluşturan ve herhangi bir sebebe mebni olmaksızın nâzil olan âyetlerdir. İkincisi ise herhangi bir soru, sebep, olay ya da bir gerekçeye dayanarak nâzil olan âyetlerdir.⁶⁴ Evvel emirde bu başlık altında üzerinde durulacak hususun ikinci kısım olduğunu ifade etmeliyiz. Bunun yanı sıra nüzûl sebeplerinin ancak nakille bilinebileceğini aynı şekilde hatırlatmakta fayda mülahaza etmekteyiz. Zira zikri geçen alanda içtihad ve akıl yürütmeye imkân bulunmamaktadır. Bir başka ifadeyle esbâb-ı nüzûl, akılla bilinme imkânı olmayan, yalnız işitme ve görmeye dayanan hâdiselerden müteşekkildir. Bu bakımdan vahyin nüzûl ortamında gerçekleşen hâdiselerle örtüşen, zamanın ve mekânın şartlarına uygun olarak indirilen âyetler ve bunlara denk düşen hususiyetler üzerinde durulmaktadır.

Kur'an'ı anlamadaki mühim ve vazgeçilmez rolü sebebiyle hemen hemen her ulümü'l-Kur'an eserinde esbâbü'n-nüzûl ilmine yer verilmiştir.⁶⁵ Ancak üzerinde geniş çaplı araştırmaları bulunan Ahmet Nedim Serinsu'nun efradını cami ağyarını mâni diyebileceğimiz bir şekilde dile getirdiği tarifi aktarmakla iktifa etmek istiyoruz.

“Nüzûl ortamında meydana gelen bir hâdiseye veya Hz. Peygamber'e yöneltilmiş bir soruya, vuku bulduğu günlerde, bir veya daha fazla âyetin, tazammun etmek (hâdiseyi-soruyu kapsayan nitelik ve özellikleri içermek) cevap vermek veya hükmünü açıklamak üzere inmesine vesile teşkil eden ve vahyin nâzil olduğu ortamı resmeden hâdiseye sebebi nüzûl denir.”⁶⁶

Şimdi Hicr sûresinde esbâb-ı nüzûle konu olan bazı rivâyetlere geçmek istiyoruz.

Arabiyye, 1963), c. 4/34, 64; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/6; Muhammed Âbid el-Câbiri, *Fehmü'l-Kur'an*, çev. Muhammed Coşkun (İstanbul: Mana Yayınları, 2014), c. 2/6.

⁶¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/193.

⁶² es-Süyûtî, *el-İtkân*, 96-97.

⁶³ el-Câbiri, *Fehmü'l-Kur'an*, c. 2/7.

⁶⁴ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/107; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/106; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 135.

⁶⁵ Esbâb-ı nüzûl kavramının tanımı için bkz. ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/22; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/107-108; ez-Zürkânî, *Menâhilü'l-'irfân*, c. 1/106; İtr, *'Ulümü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 46; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 135.

⁶⁶ Serinsu, *Kur'an ve Bağlam*, 56.

1- ﴿وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَقْدِمِينَ مِنْكُمْ وَلَقَدْ عَلِمْنَا الْمُسْتَأْخِرِينَ﴾ “Andolsun ki! biz, içinizden önce gelip geçenleri de biliriz, geri kalanları da muhakkak biliriz.” meâlindeki 24. âyetin esbâb-ı nüzûlü hususunda kaynaklarda birbirine yakın rivâyetler aktarılmaktadır. Bu bağlamda İbn Abbas'tan şöyle bir rivâyet nakledilmektedir: “Hz. Peygamber'in arkasında çok güzel bir kadın namaz kıları. Bazı kimseler o güzel kadını görmemek için ön safi tercih ederlerdi. Bazıları ise onu görmek için arka safları tercih ederdi. Böylece rûkûa eğildiklerinde koltuk altından o güzel kadına bakarlardı.” Mezkûr âyetin bu hâdisi üzerine nâzil olduğu ifade edilmektedir.⁶⁷ Tirmîzî (ö. 279/892), zikri geçen rivâyeti aktardıktan sonra İbnü'l-Cevzâ tarihinin İbn Abbas tarihiyle gelen rivâyetten daha sahih olduğunu dile getirmektedir.⁶⁸ İbn Âşûr, âyetin nüzûlü hususunda aktarılan rivâyete yönelik eleştirel bir yaklaşım sergilemektedir. Bu bağlamda o, rivâyetin âyetin içeriği ve bağlamıyla uyumsuz olduğunu ve bu bakımdan sahih kabul edilemeyeceğini iddia etmektedir.⁶⁹ Beğâvî (ö. 516/1122), âyetin mezkûr rivâyetle ilişkilendirilmesine yönelik uzlaştırıcı bir tavır takınmaktadır. Ona göre Hz. Peygamber devrinde kadınlar cemaatle namaz kılmak için camiye gidip erkeklerin arkasında saf tutarlardı. Zaman zaman kalbinde kötü niyet besleyen bazı kimseler kadınlara bakmak için arka safi tercih ederlerdi. Bunun yanı sıra kalbinde kötü niyet besleyen bazı kadınlar da erkeklere yakın olmak için en önde saf tutarlardı. Bu hadise üzerine mezkûr âyet nâzil oldu.⁷⁰ Bunun üzerine Hz. Peygamber'in şöyle buyurduğu aktarılmaktadır: “Erkeklerin safının en hayırlısı ilk, en şerlisi ise son saftır. Kadınların safının en hayırlısı son, en şerlisi ise ilk saftır.”⁷¹ Âyetin indirilmesine sebep olarak aktarılan rivâyetten anlaşıldığı kadarıyla Allah Teâlâ insanların amellerini niyetlerine göre değerlendirecektir. Nitekim ön safi tercih edenler bunu Allah rızası için, arka safi tercih edenler ise zikri geçen rivâyetteki “güzel kadına” bakmak için yaptılar.⁷²

İbn Abbâs ve Rebi' b. Enes olmak üzere iki kanaldan gelen bir başka rivâyete göre “Hz. Peygamber Müslümanları ilk safta namaz kılmaya teşvik etmişti. Bunun üzerine insanlar ilk safta namaz kılmak için yarışmaya; hatta insanlar arasında izdihâm yaşanmaya başladı. Beni Azre kabilesi fertlerinin evlerinin mescide uzak olduğu için ön safta yer

⁶⁷ et-Tirmizî, “Tefsir” 16 (3122); Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed Muhammed Şakir (Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, 2000), c. 14/45; Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*, thk. Kemal Besyûnî Zeglûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990), 275; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 10/19; Ebü'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim el-Hâzin, *Tefsîrül-Hâzin: Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl* (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994), c. 3/54; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûti, *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nüzûl*, thk. Ahmed Abduşşâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 118.

⁶⁸ et-Tirmizî, “Tefsir” 16 (3122).

⁶⁹ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/40.

⁷⁰ Ebü Muhammed Hüseyin b. Mesûd el-Beğâvî, *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd (Riyad: Dâru Tayyibe, 1997), c. 4/377; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, c. 6/2873.

⁷¹ Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, thk. Muhammed Fuad Abdalbaki (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.), “Bed'ü'l-Ezân” 132 (440).

⁷² el-Hâzin, *Tefsîrül-Hâzin*, c. 3/54.

bulamıyorlardı. Bu nedenle, ‘Evlerimizi satıp mescidin yakınından evler satın alalım’ dediler.” Âyet bu hâdise üzere nâzil olmuştur.⁷³

2- ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُتَقَابِلِينَ﴾ “Biz, onların gönüllerindeki kini söküp attık; onlar artık köşkler üzerinde karşı karşıya oturan kardeşler olacaklar.”⁷⁴ âyetine ilişkin olarak Hâtim er-Râzî (ö. 277/890), tefsirinde şöyle bir rivâyet aktarmaktadır: “Kesîr en-Nevâ, Ebû Cafer’e bu âyetin Ali İbnü’l-Hüseyn tarafından Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Ali hakkında indirildiği söyleniyor ne dersin? diye sordum. Bunun üzerine Ebû Cafer: ‘Başka kimin hakkında olacak?’ şeklinde karşılık verdi. Kesîr en-Nevâ, ‘Kalplerinden sökülen kinin hangi kin?’ olduğunu sordum. O da câhiliye kini olduğunu söyledi ve şu şekilde devam etti: ‘Câhiliye döneminde Beni Teym, Beni Adiy ve Beni Hişâm kabileleri arasında bir düşmanlık bulunmaktaydı. Onlar Müslüman olup Hz. Peygamber’in davetine icabet edince aralarındaki kini unutup birbirlerine karşı muhabbet beslemeye başladılar.’ Öyle ki bir gün Hz. Ebû Bekir soğuk almış ve hasta düşmüştü. Bunu duyan Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir’i ziyaret etti ve ellerini ısıtarak onun göğsünü ovaladı.” İşte âyet bunun üzerine nâzil oldu.⁷⁵ Hasan el-Basrî kanalıyla gelen bir başka rivâyette Hz. Alî’nin mezkûr âyetin Bedir ashâbı hakkında nâzil olduğunu aktarmaktadır.⁷⁶

3- Sûrenin ﴿الَّذِينَ جَعَلُوا الْقُرْآنَ عِضِينَ﴾ ve ﴿كَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى الْمُتَسَبِّحِينَ﴾ “Onlar, Kur’ân’ı bölüp ayıranlardır. Rabbin hakkı için, mutlaka onların hepsini sorguya çekeceğiz.”⁷⁷ anlamındaki âyetlerinin esbâb-ı nüzûle konu olduğu görülmektedir. Nitekim tefsir kaynaklarında, Kur’ân’ı bölüp parçalayanların ve Allah’a değersiz birtakım nesnelere ortak koşanların sayısı ile ilgili olarak farklı rakamların zikredildiği görülmektedir.⁷⁸ Kureyş’in önde gelenlerinden Velîd b. Muğîre, hac mevsimi geldiğinde kendine yakın ve benzer düşüncelere sahip bir grup arkadaşını topladı. Arap heyetlerinin Mekke’ye geleceğini ve kendilerine Muhammed hakkında sorular soracaklarını dile getirdi. Hz. Peygamber’i itibarsızlaştırmak ve insanların nazarındaki imajını zedelemek için görüş alışverişinde bulundular ve ortak bir görüş etrafında birleşmeyi kararlaştırdılar. Bunun üzerine arkadaşlarından bazıları, “O bir kâhin”, “O bir deli”, “O bir şair” ya da “O bir sihirbazdır.” şeklindeki fikirlerini öne sürdüler. Velîd bin Muğîre, bu nitelendirmelerin her birini reddederek “Allah’a yemin olsun ki onun sözlerinde bir tatlılık bulunmaktadır. Söylediğiniz

⁷³ el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, c. 276; el-Hâzin, *Tefsîrü’l-Hâzin*, c. 3/54.

⁷⁴ Hicr 15/47.

⁷⁵ Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris et-Temîmî İbn Hâtim er-Râzî, *Tefsîru’l-Kur’âni’l-Azîm*, thk. Esat Muhammed et-Tayyib (Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998), c. 7/2267; el-Vâhidî, *Esbâbu nüzûli’l-Kur’ân*, 276; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/120.

⁷⁶ et-Taberî, *Câmiu’l-beyân*, c. 17/108; İbn Kesîr, *Tefsîru Kur’âni’l-Azîm*, c. 3/416.

⁷⁷ Hicr 15/90-91.

⁷⁸ Ebü’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-uyûn*, thk. Seyyid Abdulkemûr b. Abdirrahîm (Beirut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), c. 3/173; İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr*, c. 2/544; el-Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, c. 10/58.

şeyin aslında boş olduğu kolaylıkla anlaşılır. Ancak bütün bunların arasından en uygun olan ifade 'O bir büyücüdür' demenizdir," dedi. Mezkûr âyet onların bu konuşmaları üzerine indirilmiştir.⁷⁹

Hicr sûresinde bunun dışında 43-45., 49-50., 87., 88., ve 94-96. âyetlere ilişkin olarak kaynaklarda esbâb-ı nüzûl rivâyetlerine yer verilmektedir.⁸⁰

7. Münâsebâtü'l-Kur'ân

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmi istilâhta, "Âyetler ve sûreler arasında umumîlik-hususîlik, icmâl-tafsîl, aklî-hissî, hayalî gibi alaka çeşitlerinden biriyle ya da bunların dışında sebep-müsebbep, illet-ma'lûl, benzerlik-zıtlık gibi zihnî bağlarla mana irtibatını sağlayan ilim" şeklinde tarif edilmiştir.⁸¹

Kur'ân'ın içeriği ve mesajı incelenirken nüzûl tarihi sırası yerine Kur'ân'daki âyetlerin ve bölümlerin Allah'ın hikmetleri ve anlam bağlamı etrafında nasıl bir ilişki içinde olduğu, münâsebâtü'l-Kur'ân ilminin kapsamında değerlendirilmektedir. Bu yaklaşım, Kur'ân'ın Allah tarafından özel bir düzen ve hikmetle indirildiğine inanıldığı için âyetlerin ve bölümlerin sıralamasının rastgele olmadığı, hususi bir anlam taşıdığı esasına dayanmaktadır. Fahrüddîn er-Râzî (ö. 606/1210) ve Bikâî (ö. 885/1480) başta olmak üzere birçok âlim, münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine büyük bir önem atfetmiştir. Nitekim Bikâî, adından da anlaşılacağı üzere *Nazmü'd-dürer fi tenâsübi'l-âyâti ve's-süver* adlı eserini bu gayeye matuf olarak kaleme almıştır. Bu bakımdan münâsebâtü'l-Kur'ân'ın, Bikâî ile birlikte bilimsel bir disiplin hâlini aldığı ifade edilebilir. Âyetler arasındaki mana ilişkileri, art arda gelen cümleler ve pasajlar, sûreler arası ilişkiler ve tematik bağlantılar bu ilim dalının temel konularını teşkil etmektedir.⁸²

a- Sûrenin İsmiyle Muhtevası Arasındaki Münâsebet

Hicr sûresi hem nazm hem de İslam dininin temel esaslarına yönelik vurguları bakımından Mekki sûrelerin karakteristik özelliklerini taşımaktadır. Bu bağlamda sûrede tevhid, nübüvvet, yeniden dirilme ve ukûbât olmak üzere İslâmî akidenin temel esasları, sûrenin mihrini teşkil etmektedir.⁸³ Bu bakımdan sûrenin konusu, muhtelif asırlarda ve mekânlarda Allah'ın içlerinden seçtiği elçilerle mücadele eden inkârcıların kıssaları

⁷⁹ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, c. 4/549-550.

⁸⁰ Hicr sûresinin esbâb-ı nüzûle konu olan diğer âyetleri için bkz. Mustafa Eynir, *Kur'an İlimleri Bağlamında Hicr Sûresi* (Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018), 124-129.

⁸¹ ez-Zerkeşî, *el-Burhân*, c. 1/35; es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 1/289; Mehmet Faik Yılmaz, *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet* (Ankara: DİB Yayınları, 1995), 10; Murat Sarıgül, "İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmî Açısından İncelenmesi", *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/Mütefekkir* 7/14 (2020), 489.

⁸² Sarıgül, "İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmî Açısından İncelenmesi", 486.

⁸³ ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, c. 14/6.

ekseninde dönmektedir. Bunlardan birisi de Hz. Sâlih'in peygamber olarak gönderildiği ve yaşadıkları bölgeye nispetle "Ashâbü'l-Hicr" ifadesiyle nitelenen Semûd kavminin kıssasıdır. Sürenin Allah'ın âyetlerini reddedenleri hedef alması, uyarı ve tehdit ifadeleriyle başlaması, bu yöndeki bir değerlendirmeye imkân tanımaktadır.⁸⁴ Hicr ismini taşıyan sûre, Mekkeli müşriklerin İslam'a karşı katı reddedici tavırlarını vurgulamakta, hidayetten uzaklaştıran heveslerine uymaları ve iman etmemeleri durumunda başlarına gelecek kötü akibeti hatırlatarak onları ikaz etmeyi amaçlamaktadır. Bunun yanı sıra sûre, Hz. Peygamber'i teselli etme hedefini de taşımaktadır.⁸⁵ Hicr ismiyle sürenin içeriği arasında güçlü bir bağ bulunmaktadır. Hicr bölgesinin insanları, sûrede anlatılan olaylar ve mesajlarla özdeşleştirilebilir. Bu durum sürenin adının ve içeriğinin birbirini tamamlayarak anlam kazandığını düşündürmektedir.

b- Sürenin Başıyla Sonu Arasındaki Münâsebet

Hicr sûresi'nin başlangıcı ile sonu arasındaki münasebet, tevhid inancının ve Allah'a olan kulluk görevinin vurgulanması yönüyle Kur'an'ın ana mesajını yansıtmaktadır. Nitekim Kur'an, insanlara tevhid inancını öğretirken aynı zamanda inkarcıların hazin sonlarını da hatırlatmaktadır. Bu, insanların doğru yolu seçmeleri ve Allah'a olan kulluk görevlerini yerine getirmeleri için bir uyarıdır. Bu çerçevede sûre, "Kitâb" (Kur'an) vurgusuyla başlamakta ve Kur'an'ı parça parça edenlerin hazin sonlarını haber veren âyetler ile İlâhi davetin açıkça haykırılması ve ölüm gelinceye kadar kullukta sebat emriyle son bulmaktadır. Böylece Kur'an'ın mesajının yinelenmesi söz konusudur. Bütün bu değerlendirmeler, sürenin başı ile sonu arasında ince bir ilgi (münâsebet) bulunduğu işaret etmektedir.⁸⁶

Tenâsüb ilminin öncü isimlerinden Bikâî, eserinde sürenin maksadını şu şekilde açıklamaktadır: Sûre, temelde Kur'an'ın Allah'a ulaştıran bütün güzellikleri ihtiva eden bir bildiri olduğuna dair inancı pekiştirmeyi amaçlamaktadır. Bu hedefin yanı sıra, başka hiçbir şeye ihtiyaç duymamak ve Kur'an'dan uzaklaştıran herhangi bir şeye yönelmemek de vurgulanmaktadır. Bikâî'nin açıklamalarına göre sûre, Kur'an'a vurguyla başlamakta, kitap esası üzerine gelişmekte ve yakîn (ölüm) gelinceye kadar kullukta sebatı teşvik eden bir emirle sona ermektedir. Bikâî, kullukta sebatı, namaz ibadetine devam etmek olarak yorumlarken bizce sürenin başı ile sonu arasında latif bir bağ kurmaktadır.⁸⁷

c- Sürenin Önceki Sûreyle Münâsebeti

⁸⁴ el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, c. 2/202; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Safvetü't-tefâsir* (Beirut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010), c. 2/596.

⁸⁵ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/7.

⁸⁶ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süiyûti, *Merâsidü'l-metâli' fi tenâsübi'l-mekâti' ve'l-metâli'*, thk. Abdulmuhsin Abdulaziz el-Asker (Riyad: Mektebetü Dâri'l-Menâhic, 2005), 52.

⁸⁷ el-Bikâî, *Nazmü'd-dürer*, c. 11/3, 100.

Tefsirinde yeri geldikçe sûreler arası tenâsübe temas eden Ebû Hayyân (ö. 745/1344), Hicr sûresiyle Mushaf tertibinde kendisinden önce gelen İbrâhîm sûresinin arasındaki münâsebeteye yönelik dikkat çekici ifadelerle yer vermektedir. Bu bağlamda İbrâhîm sûresinin son bölümlerinde kıyâmetin hâllerinden, kozmik düzenin değişimlerinden, kâfirlerin karşılaşacakları azaptan ve Kur'ân'ın “tebliğ” ve “uyarısından” haber verilmektedir. Ardından gelen Hicr sûresi, İbrâhîm sûresinde “bildiri” olarak ifade edilen Kur'ân vurgusuyla başlamaktadır. Bu sûrede, kâfirlerin durumları ve maruz kalacakları azap ele alınırken, aynı zamanda pişmanlıktan kinâye olarak Müslüman olma arzularını dile getirmeleri, İbrâhîm sûresi ile benzerlik göstermektedir.⁸⁸ Bu durum, Kur'ân'ın farklı sûreler aracılığıyla sürekli aynı mesajları iletildiğini ve önemli temaları tekrarladığını göstermektedir.

Münâsebâtü'l-Kur'ân ilmine ilişkin olarak özel bir kitap telif eden Süyûtî de İbrâhîm sûresinin son âyetleriyle Hicr sûresinin başındaki âyetler hakkında dikkat çeken değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre İbrâhîm sûresinin “Yer başka bir yer, gökler de (başka gökler) haline getirildiği, (insanlar) bir ve gücüne karşı durulamaz olan Allah'ın huzuruna çıktıkları gün (Allah bütün zalimlerin cezasını verecektir). O gün, günahkârların zincire vurulmuş olduğunu görürsün.” şeklindeki son kısmı ile Hicr sûresinin 2. âyeti olan “İnkâr edenler, 'keşke Müslüman olsaydık' diye çok arzu edeceklerdir.” âyeti arasında ince bir bağ olduğunu belirtmekte ve bu münâsebetin yönünü şu şekilde izah etmektedir: İbrâhîm sûresinin son âyetlerinde kıyâmet sahneleri gözler önüne serilmiş ve sûre, Kur'ân'ın ilâhî bir bildiri olduğu vurgusuyla nihayete ermiştir. Hicr sûresi de yine farklı bir lafız ve vurguyla Kur'ân'ın “mübîn” oluşuna ve âyetlerine dikkat çeken ifadelerle başlamış ve hemen akabinde Müslümanların cennete girdiklerini gören kâfirlerin Müslüman olmayı arzulayacaklarını ifade eden âyetle devam etmiştir.⁸⁹ Münâsebet ilmi göz önünde bulundurulduğunda bu iki sûre arasında ilâhî dizilimin izlerini görebilmek mümkündür. Her iki sûrenin sonu ile başının muhteva bakımından birbirine yakın ifadeler içermesi ve Kur'ân'ın farklı özelliklerine yönelik vurguları ön plana çıkarması, İbrâhîm sûresinin son kısmıyla Hicr sûresinin başı arasındaki latif münâsebeti gözler önüne sermektedir.

Sûreyi münâsebet ilmi açısından değerlendiren çağdaş dönem müfessirlerinden Mustafa el-Merâğî (ö. 1951), sûrenin kendisinden önceki İbrâhîm sûresiyle münâsebetine yönelik olarak dikkat çeken tespitlere yer vermektedir. Bu bağlamda 5 maddede özetlediği münâsebeti şu şekilde izah etmektedir:

⁸⁸ Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî Ebû Hayyân, *el-Bahru'l-muhîd*, thk. Sıdkî Muhammed Cemil (Beirut: Dâru'l-Fikr, 1999), c. 6/463-464; Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr el-Gırnâtî es-Sekafî, *el-Burhân fi tenâsübi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Şa'bânî (Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslamî, 1990), 240; ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, c. 14/5-6.

⁸⁹ Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Tenâsükü'd-dürrer fi tenâsübi's-süver*, thk. Abdulkadir Ahmed Ata (Beirut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 97; Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed es-Süyûtî, *Esrâru tertîbi'l-Kur'ân* (Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2001), 99; Saîd Havvâ, *el-Esâs fi't-tefsîr*, c. 6/2857.

a- Hicr sûresi de İbrâhîm sûresinde olduğu gibi apaçık kitap olan Kur'ân'ı ön plana çıkararak ifadelerle başlamaktadır.

b- Hicr sûresinde kıyâmet günü kâfirlerin ahvâlinden ve Müslüman olmayı arzulayacaklarından dem vurulmaktadır. İbrâhîm sûresinin de benzer bir muhtevaya sahip olması, aralarındaki uyuma işaret etmektedir.

c- Her iki sûrede de gökyüzünün ve yeryüzünün vasıflarından bahsedilmesi, aralarındaki münâsebeti gözler önüne sermektedir.

d- Her iki sûrede de İbrahim (a.s) kıssasının etraflıca işlenmesi, aralarındaki münâsebetin bir başka yönünü teşkil etmektedir.

e- Her iki sûrede de Allah Rasûlü'nü teselli etmeyi hedefleyen geçmiş peygamber kıssalarının konu edinilmesi ve gerçek zaferin önünde sonunda muttakilerin olacağına yönelik vurgular içermesi yönüyle de latif bir münâsebetten bahsetmek imkân dâhilindedir.⁹⁰

Elmalılı Hamdi Yazır, tefsirinde zaman zaman münâsebet ilmi konusuna da odaklanmaktadır. Bu bağlamda İbrâhîm sûresinin son âyetinin Hicr sûresine bir tür özet veya hazırlık olduğunu ifade etmektedir. Şöyle ki İbrâhîm sûresi, içeriğindeki imanla ilgili hükümler açısından insanlara özel bir tebliğ sunarken, Hicr sûresi ise uyarı, tevhid ve öğüt verme hikmetleriyle onu tamamlar niteliktedir.⁹¹ O, bu iki sûre arasındaki ilişkiye dikkat çekerek kanaatimizce İbrâhîm sûresinin mesajının Hicr sûresinde derinleştirildiğini vurgulamak istemektedir.

d- Sûrenin Sonraki Sûreyle Münâsebeti

Hicr sûresi, “Ölüm gelinceye kadar Rabbine kulluk et!” âyetiyle sona ererken, hemen ardından gelen Nahl sûresi, “Artık Allah'ın emri gelmiştir. O hâlde onu istemekte acele etmeyin. Allah, onların ortak koştukları şeylerden münezzehtir ve yücedir.” âyetiyle başlamaktadır. Süyûtî, bu iki sûre arasındaki bağı bitiş ve başlangıç ifadeleri üzerinden değerlendirmekte ve Hicr ve Nahl sûrelerinin arasında sağlam bir bağ olduğuna dikkat çekmektedir. Buna göre, Hicr sûresinde geçen ve “ölüm” olarak yorumlanan “yakîn” ibaresi ile Nahl sûresinin ilk âyetindeki “Allah'ın emri gelmiştir.” ifadesi arasında son derece güçlü bir bağ bulunmaktadır. Şöyle ki Hicr sûresinde kullanılan “يَأْتِي” şeklindeki muzari fiil ile Nahl sûresinin başlangıç ifadesi olan “آتَى” şeklindeki mâzi fiil arasındaki benzerlik, mantık ve Arap dilinin kuralları çerçevesinde oldukça açıktır. Zira muzari fiilin mâzi fiile öncelik

⁹⁰ Ahmed b. Mustafa el-Merâğî, *Tefsîru'l-Merâğî* (Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946), c. 14/3. Bu yönde bir değerlendirme için ayrıca bkz. ez-Zuhaylî, *et-Tefsîru'l-Münîr*, c. 14/5.

⁹¹ Elmalılı, *Hak Dini Kur'ân Dili*, c. 4/3035.

hakkı bulunmaktadır. Bu durum iki sûre arasındaki derin bağlantıyı daha da vurgular niteliktedir.⁹²

Mustafa el-Merâğî, Hicr sûresinin son bölümünde yer alan ﴿فَوَرَبِّكَ لَنَسْأَلَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ “Rabbine yemin olsun ki biz onların hepsini mutlaka sorguya çekeceğiz.”⁹³ âyetiyle Nahl sûresinin başında yer alan (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ) ifadesi arasındaki irtibata dikkat çekmektedir. Hicr sûresindeki âyeti bir kısmını kabul edip diğer bir kısmını reddetmek suretiyle Kur’ân’ı bölüp parçalayanları, Allah’ın kıyâmet gününde toplayacağı ve onları bu eylemleri sebebiyle hesabı çekeceğine yönelik bir uyarı olarak anlayan el-Merâğî’ye göre Nahl sûresinin (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ) ifadesiyle başlaması aralarında kuvvetli bir bağ bulunduğuna işaret etmektedir. Bunun yanı sıra Hicr sûresinde yer alan ve “ölüm” olarak yorumlana “yakîn” (حَتَّىٰ يَأْتِيَكَ الْقِيَامُ) ifadesiyle (أَتَىٰ أَمْرُ اللَّهِ) “Allah’ın emri gelmiştir.” ifadesi arasında son derece güçlü bir irtibat bulunduğunu aktarmaktadır.⁹⁴

Elmalılı, “Hicr sûresi burada biterken bakınız Nahl sûresi nasıl mükemmel bir başlangıçla onu takip edecek” şeklindeki ifadesiyle her iki sûre arasındaki münâsebe dikkat çekmektedir.⁹⁵ Ancak iki sûre arasındaki bu güçlü münâsebetin yönüne ilişkin olarak harici herhangi bir izaha yer vermemektedir.

8. Nâsîh-Mensûh

Nesh kelimesi lügatte, “izale etmek, ortadan kaldırmak, iptal etmek, değiştirmek, yazmak, nakletmek, tebdil etmek, çoğaltmak” gibi anlamlara gelmektedir.⁹⁶ İstîlâhî anlamda nesh, “Şer’î bir hükmün başka bir şer’î delille kaldırılması yahut mukaddem tarihli bir nassın hükmünün muahhar tarihli bir nas ile değiştirilmesi” şeklinde tarif edilmektedir.⁹⁷ Hükmü kaldırılmış âyet mensûh, eski hükmü kaldırıp onun yerine yeni hüküm getiren âyet ise nâsîh olarak adlandırılmaktadır.

Kur’ân’da mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin sayısı hususunda âlimler arasında ciddi ihtilâflar bulunmaktadır. Bu bağlamda Kur’ân’da neshin varlığını kabul edenlere göre mensûh âyetlerin sayısı hususunda 5 ilâ 500 arasında değişen rakamlar zikredilmektedir.

⁹² es-Süyûtî, *Tenâsükü’l-d-dürrer*, 97.

⁹³ Hicr 15/92.

⁹⁴ es-Sekafi, *el-Burhân fi tenâsübi’l-Kur’ân*, 242; el-Merâğî, *Tefsîru’l-Merâğî*, c. 15/51.

⁹⁵ Elmalılı, *Hak Dini Kur’ân Dili*, c. 4/3081.

⁹⁶ İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arab*, c. 3/61; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *el-Müfredât fi garîbi’l-Kur’ân*, thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî (Dımaşk: Dâru’l-Kalem, 1961), 801; Ebü’l-Kemal Ahmed Asım Efendi, *Okyanusu’l-basîf fi tercemeti’l-Kâmûsi’l-muhît* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), c. 1/1056; Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseyinî Ebü’l-Feyz el-Murteza ez-Zebîdî, *Tâcü’l-arûs min cevâhiri’l-kâmûs* (Dâru’l-Hidâye, ts.), c. 7/355-356.

⁹⁷ ez-Zürkânî, *Menâhilü’l-irfân*, c. 2/67-68; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 259-260; Mennâ‘u’l-Kattân Halil, *Mebâhis fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 238; İtr, *Ulûmu’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 131; es-Sâbûnî, *et-Tibyân fi ‘ulûmi’l-Kur’ân*, 67; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 143.

Neshedilen âyet sayısını Nehhâs (ö. 338/950), 134; İbn Hazm (ö. 456/1064), 214; İbn Selâme (ö. 410/1037), 66; İbnü'l-Cevzî, 247; Yusuf b. Kudame el-Kermî (ö. 1033/1623), 218 olarak vermektedir.⁹⁸ Süyûtî, bazı âlimlerin hakikatte sayıları çok az olmasına rağmen mensûh âyetlerin sayısını artırdığını ve İbnü'l-Arabî (ö. 543/1148) gibi bazı muhakkik âlimlerin bu konuları açıklığa kavuşturduğunu aktarmaktadır. Bunun yanı sıra o, Kur'ân'daki mensûh âyetlerin sayısını 21 olarak vermekte; ancak 2'si hakkında ihtilaf bulunduğunu dile getirmektedir. Bu iki âyet kapsam dışı bırakıldığında sayı 19'a kadar düşmektedir.⁹⁹ Subhî es-Sâlih (ö. 1986), Süyûtî'nin verdiği rakamın dakik bir araştırmaya tabi tutulması durumunda sayının 10'nu dahi geçemeyeceğini ifade etmektedir. Bu bakımdan o, mensûh âyetlerin sayısının ondan fazla olamayacağı kanaatinindedir.¹⁰⁰ Şah Veliyullâh ed-Dihlevî (ö. 1239/1824) ise sayıyı 5'e kadar düşürmektedir.¹⁰¹

Nesh meselesi genellikle nâsîh ve mensûh âyetler olmak üzere iki şekilde gruplandırılmaktadır. Hemen belirtmeliyiz ki sûrede nâsîh olan herhangi bir âyet yer almamaktadır. Ancak mensûh olduğuna yönelik değerlendirmelere konu olan bazı âyetlerin bulunduğu dile getirilmektedir. Bu bağlamda bazı âlimler tarafından sûrenin 3., 85., 88., 89. ve 94. âyetlerinin mensûh olduğu aktarılmaktadır.¹⁰²

a- Sûrenin ﴿ذَرْنُمْ يَا كُفُلًا وَيَتَمَتَّعُوا وَيُلْهِمُ الْأَمَلُ فَسَوْفَ يَعْلَمُونَ﴾ “Bırak onları; yesinler, yararlısınlar, boş ümit oyalasın onları; yakında bilecekler!” anlamındaki 3. âyetinin Tevbe sûresinde yer alan ve “seyf âyeti”¹⁰³ olarak isimlendirilen “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin...” manasındaki 5. âyetle neshedildiği aktarılmaktadır.¹⁰⁴

Kur'ân ilimlerinden biri olan nâsîh-mensûh meselesine *en-Nâsîh ve'l-mensûh* adıyla eser kaleme alan Nehhâs, çalışmasında Hicr sûresinde yalnızca iki âyetin mensûh olduğunu aktarmakta ve mezkûr âyeti neshedilen âyetler arasında saymamaktadır. İbnü'l-Cevzî, tefsirinde müfessirlerin âyetin seyf âyetiyle neshedildiğini kabul ettiklerini dile getirmekle

⁹⁸ Mensûh olduğu iddia edilen âyetler hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Bakkal, “Kur'ân'da Mensûh Âyetlerin Sayısı”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 34, 57-71.

⁹⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/72-8.

¹⁰⁰ Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 274.

¹⁰¹ Ebû Abdilazîz Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî, *el-Fevzü'l-Kebîr fi usûli't-tefsîr*, çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî (Beyrut: Dâru'l-Beşâirü'l-İslâmî, 2005), 60.

¹⁰² Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Ali el-Bağdâdî İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh* (Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983), 111-112; Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986), 42-43.

¹⁰³ Tevbe sûresinin beşinci âyetinin neshettiği iddia edilen âyetler hakkında bir değerlendirme için bkz. Nur Ahmet Kurban, “Tevbe Sûresi Beşinci Âyetininin Neshettiği İddia Edilen Âyetlerin Degerlendirilmesi”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 163-203.

¹⁰⁴ İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 42; Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Meâfirî, *en-Nâsh' ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, thk. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî (Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1992), c. 2/276.

yetinmekte; fakat âyetin neshine ilişkin herhangi bir harici açıklamaya yer vermemektedir.¹⁰⁵ Ancak aynı âyeti nâsîh-mensûh meselesine özel olarak kaleme aldığı *Nevâsihü'l-Kur'ân* adlı eserinde neshe konu olup olmaması etrafında değerlendirmeye tabi tutmaktadır. Ona göre âyette bulunan “tehdit” ve “uyarı” üslûbu müşriklerle savaş emriyle teâruz oluşturmamakta; bu bakımdan âyetin neshini gerektirecek makul bir gerekçe bulunmamaktadır.¹⁰⁶

Son dönemlerde nesh meselesine yönelik yaptığı çalışmayla bilinen Mustafa Zeyd, mezkûr âyeti bu bağlamda değerlendirmekte ve sahih habere dayanmaksızın âyetin seyf âyetiyle neshedildiği iddiasını tenkit etmektedir. Taberî'nin (ö. 310/923) âyete ilişkin açıklamasından iktibasta bulunarak âyetin neshedildiği iddiasını kesin bir dille reddetmektedir. Nitekim ona göre âyette bulunan “cehennem tehdidi” bu yönde bir değerlendirmeye imkân tanımaktadır.¹⁰⁷

b- Sûrenin ﴿فَاصْفَحَ الصَّفْحَ الْجَمِيلَ﴾ “Biz, gökleri, yeri ve bunlar arasında bulunanları ancak ve ancak hak ve adalet temelinde yarattık. Kıyamet de mutlaka gelecektir. Sen şimdi onlara karşılı güzel bir şekilde muamele et.” anlamındaki 85. âyetinin mensûh olduğu dile getirilmektedir.¹⁰⁸ Bu bağlamda Taberî, tefsirinde âyetin “Sen şimdi güzel bir şekilde hoşgörülü ol” kısmının “seyf âyeti” olarak tesmiye edilen “Haram aylar çıkınca, müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün, esir alın, kuşatın ve onları her geçit yerinde gözetleyin...” anlamındaki âyetle neshedildiğine yönelik olarak birçok rivâyete yer vermekte; ancak bu hususta âyetin mensûh olup olmadığına yönelik kendi kanaatini izhar eden herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır.¹⁰⁹

Rivâyetle tefsir metodunun önde gelen müfessirlerinden İbn Kesîr, tefsirinde tabîin âlimlerinden Mücâhid'den ve Katâde'den aktarımlarda bulunmaktadır. Buna göre “Sen şimdi güzel bir şekilde hoşgörülü ol” âyetiyle ilgili emrin “savaşa izin verilmeden önceydi” anlamındaki bir rivâyeti nakletmektedir. Rivâyeti muteber olarak değerlendiren İbn Kesîr, Hicr sûresinin Mekki, Tevbe sûresinin Medeni olması sebebiyle zikri geçen âyetin neshini imkân dâhilinde görmektedir.¹¹⁰ Mensûh olduğu hususunda İbn Kesîr'le aynı kanaati paylaşan Nehhâs, âyetin seyf âyetiyle değil de Nisa sûresinin “...bu sebeple sizden uzak durmaz, size barışçı davranmaz ve yakanızdan ellerini çekmezlerse onları hemen yakalayın,

¹⁰⁵ İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 2/524.

¹⁰⁶ Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân* (Beyrut: Şeriketu Ebnâi Şerif el-Ensârî, 2001), 163.

¹⁰⁷ Mustafa Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1987), c. 1/493.

¹⁰⁸ İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 111; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 42; el-Meâfirî, *en-Nâsh /ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, c. 2/276.

¹⁰⁹ et-Taberî, *Câmiu'l-beyân*, c. 14/106-107.

¹¹⁰ İbn Kesîr, *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*, c. 4/545-546.

ele geçirdiğınız yerde öldürün...” anlamındaki 91. âyetiyle neshedildiğini ifade ederek ondan ayırmaktadır.¹¹¹

Tefsirinde âyetin neshine yönelik açıklamalarda bulunan Zemahşerî (ö. 538/1144), bunu zayıf bir görüş olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre Allah Teâlâ burada Rasûlü'ne müşriklerin yaptıklarına aldırması gerektiğini emretmektedir. Son tahlilde âyetle Allah Rasûlü'nün insanlara “iyilikle muamele etme” anlamının kastedilmesini imkân dâhilinde gören Zemahşerî, nesh iddiasına itibar edilmemesi gerektiği kanaatindedir.¹¹² Zemahşerî'ye yakın bir yaklaşım sergileyen Râzî, âyetin seyf âyetiyle neshedildiği iddiasını akla uzak bir tevil olarak değerlendirmektedir. Zira ona göre burada kastedilen mana; “Allah Rasûlü'nün müşriklerin tavırlarına aldırmaksızın onlara hoşgörülle, affedicilikle ve güzel ahlâkla muamele etmesi” şeklindedir. Hâl böyleyken “Bu âyet nasıl mensûh olabilir!” şeklinde hayretini açıkça izhar ettiği bir ifadeyle bu yöndeki tevillere kesin bir dille karşı çıkmaktadır.¹¹³

Mustafa Zeyd, nesh meselesine ilişkin olarak kaleme aldığı eserinde âyeti, seyf âyetiyle mensûh olduğu iddia edilen âyetler grubuyla birlikte irdelemektedir. Bu bağlamda mensûh olduğu iddia edilen âyeti “sibâk-siyâk” bütünlüğü içinde değerlendirmeye tabi tutmakta ve âyetin “siyâkının” nesh edilme ihtimaline imkân tanımayacak kadar berrak olduğunu dile getirmektedir. Öte yandan âyetin mensûh olduğuna dair rivâyetlere eserlerinde yer veren müfessirleri tenkit etmektedir. Taberî'nin rivâyetleri aktarmakla yetinmesinden ve bu husustaki düşüncesini açıkça dile getirmemesinden yakınmaktadır. İbnü'l-Cevzî'nin de Mücâhid, İkrime ve Katâde'den rivâyetleri aktarmakla iktifa ettiğini; ancak âyetin neshedildiğine ilişkin herhangi bir açıklamaya yer vermediğini belirtmektedir. Her iki müfessirin tavrını eleştirmekte ve bu rivâyetleri olduğu gibi aktarmakla iktifa edip rivâyete yönelik herhangi bir değerlendirme yapmalarını, mezkûr âyetin mensûh olduğu fikrine meylettiklerine yormaktadır. Yine âyeti, “Mekkî-Medenîlik” ve “savaş izni” üzerinden değerlendiren ve bu gerekçelerle mensûh olduğunu dile getiren İbn Kesîr'in görüşüne de karşı çıkmaktadır. Zeyd, âyetin “Mekkî” olmasının ve “Hicretten sonra verilen savaş izninden” önce indirilmesini, mensûh olmasıyla ilişkilendirmeyi doğru bir yaklaşım olarak görmemektedir. Ayrıca “Sen şimdi güzel bir şekilde hoşgörülü ol” emriyle savaş emri arasında herhangi bir ilgi bulunmadığını dile getiren Zeyd, “hoşgörülü ol” emrinin savaş emrine tezat bir durum oluşturmadığı kanaatindedir. Son tahlilde o, âyetin hiçbir itiraza mahal bırakmayan bir katıyiyetle neshedilmediğini en yüksek perdeden dillendirmektedir.¹¹⁴

¹¹¹ Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî en-Nehhâs, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed (Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987), 539.

¹¹² *ez-Zemahşerî, el-Keşşâf*, c. 2/587.

¹¹³ *er-Râzî, Mefâtihu'l-ğayb*, c. 19/158.

¹¹⁴ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 2/535-537.

c- Sûrenin ﴿لَا تَمُدَّدْ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِ أَزْوَاجًا مِنْهُمْ وَلَا تَحْزَنْ عَلَيْهِمْ وَادْخُلْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ “Sakin ol ki, onlardan bazı gruplara verdiğimiz geçici dünya nimetine göz dikmeyesin! Onlardan yana üzülme, müminlere karşı da alçakgönüllü ol!” anlamındaki 88. âyetinin seyf âyetiyle ilişkilendirilerek nesh edildiği aktarılmaktadır.¹¹⁵

İbnü'l-Cevzî, eserinde âyetin mensûh olduğuna ilişkin bir iddiaya yer vermekte ve bunu mesnetsiz olarak nitelendirmektedir. Ona göre âyette “müşrikler iman etmiyorlar diye üzülme!” şeklinde yer alan Allah'ın emri kastedilmektedir. Bu bakımdan âyette neshi gerektiren makul bir sebep bulunmamaktadır.¹¹⁶

Mustafa Zeyd, âyetin neshine ilişkin herhangi bir rivâyete yer vermeyen Taberî'nin tavrını iki şekilde tevil etmektedir. İlki, Taberî nesh iddiasını “unutma” sebebiyle gündeme getirmemiştir. İkincisi ise bu hususta bir değerlendirmeyi kayda değer bulmadığı için burada nesh iddiasına temas etmemiştir. Bunun yanı sıra Zeyd, İbnü'l-Cevzî'nin nesh iddiasını gündeme getirdiğini ve bunu açık bir dille reddettiğini aktarmaktadır. Zeyd'e göre âyetin “sibâk-siyâk” bütünlüğü, neshedilme ihtimaline imkân tanımamaktadır.¹¹⁷

d- Sûrenin ﴿وَقُلْ إِنِّي أَنَا النَّذِيرُ الْمُبِينُ﴾ “Kuşkusuz ben apaçık bir uyarıcıyım de.” anlamındaki 89. âyetinin lafız olarak değil de mana olarak seyf âyetiyle nesh edildiği iddia edilmektedir. Bu iddiayı eserine taşıyan İbnü'l-Cevzî, âyetin mensûh olduğu iddiasını “mesnetsiz” olarak görmekte ve “fâsîr bir hayal” olarak nitelendirmektedir. Akabinde âyetten kastedilen mana üzerinde bazı mülahazalarda bulunan İbnü'l-Cevzî, mananın uyarıya hasredildiğini dile getirmektedir. Öte yandan âyetin neshini icbar eden bir sebebin bulunmadığını ve ihbarî bir cümle özelliği taşıdığını ifade ederek nesh iddiasına karşı çıkmaktadır.¹¹⁸

Mustafa Zeyd, zikri geçen âyetle anlam olarak birbirine yakın olan 27. âyetin seyf âyetiyle mensûh olduğu iddiasını tartışmaktadır. Bu bağlamda o, “İhbarî cümle özelliği taşıyan âyetlerin neshi câiz değildir.”¹¹⁹ ilkesini göz önünde bulundurarak seyf âyetiyle mensûh olduğu ileri sürülen âyetlerle seyf âyeti arasında neshin varlığını makul bir zeminde değerlendirmeye olanak sağlayan herhangi bir teâruzun bulunmadığını aktarmaktadır. Bu bakımdan mezkûr âyetin muhkem olduğuna hükmetmektedir.¹²⁰

e- Sûrenin ﴿فَاصْدَعْ بِمَا تُؤْمَرُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ “Sen, sana buyurulanı açıkça duyur, müşriklere aldırış etme!” anlamındaki 94. âyetinin ikinci kısmı olan “Müşriklere aldırış etme!” cümlesinin seyf âyetiyle ve Nisâ sûresinin “...Eğer yüz çevirirlerse onları yakalayın,

¹¹⁵ İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 112; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 43; İbnü'l-Cevzî, *Zâdü'l-mesîr*, c. 2/543.

¹¹⁶ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 163.

¹¹⁷ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 2/566-568.

¹¹⁸ İbnü'l-Cevzî, *Nevâsihu'l-Kur'ân*, 164.

¹¹⁹ es-Süyûtî, *el-İtkân*, c. 3/68; Subhî es-Sâlih, *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*, 263.

¹²⁰ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 1/425-429.

bulduğunuz yerde öldürün; hiçbirini dost ve yardımcı edinmeyin.” anlamındaki 89. âyetiyle neshedildiği aktarılmaktadır.¹²¹ Bu yöndeki bir iddiayı zayıf gören Râzî, “Müşriklere aldırış etme!” emrinin neshi icbar etmemesinin yanı sıra “Onların kınamalarına aldırış etme ve hakkı izhar ederek yoluna devam et” anlamına geldiğini ifade ederek âyetin muhkem olduğunu belirtmektedir.¹²² Âlûsî de âyetin ilgili kısmının mensûh olduğu yönündeki görüşe iltifat edilmemesi gerektiğini dile getirerek Râzî’ye benzer bir yaklaşım sergilemektedir.¹²³

Mâtürîdî (ö. 333/944), âyetin neshedildiği iddiasını tefsirinde değerlendirmeye tabi tutmakta ve âyetin muhkem olduğunu dile getirmektedir. Zira ona göre “Müşriklere aldırış etme!” ifadesiyle “savaş” ve “tevhide davet” kastediliyorsa bunun da belli bir zamanla ve kavimle kayıtlanması gerektirmektedir. Bunun yanı sıra Allah Teâlâ müşriklerin iman etmeyeceklerini ve Hz. Peygamber’in İslam’a davetini kabul etmeyeceklerini bildiği için elçisine onların iman edeceklerine dair beklentiden ümit kesmesini ve artık tavırlarına aldırış etmeksizin tebliğ faaliyetine odaklanması gerektiğini tavsiye etmektedir. Bir başka deyişle Hz. Peygamber’in enerjisini iman etmeyecek bir kavimle harcamaması ve daveti başka muhataplara yönlendirmesi gerektiğini ifade etmektedir. Âyetin hükmünün belli bir zamanla ve kavimle tahsisini mümkün gören Mâtürîdî, son kertede âyetin muhkem olduğuna kanaat getirmektedir.¹²⁴

Mustafa Zeyd, mensûh olduğu iddia edilen ifadeyi âyetin “sibâk-siyâk” bütünlüğü içerisinde değerlendirerek bazı tespitlerde bulunmaktadır. Mezkûr ifadenin öncesinde “Mutlaka hesaba çekileceklerine” ilişkin bir ibare, akabinde ise “Hz. Peygamber’e yaptıklarının karşılığını yakında göreceklerini” bildiren iki âyetin arasında yer almaktadır. İslam’a daveti açıkça yap emrinden sonra bu yönde bir emrin gelmesi, “Müşriklerin inkârda ısrar etmelerine aldırış etme!” anlamındadır. Nitekim bu yönde bir yorum birçok müfessirden de aktarılmaktadır.¹²⁵ Değerlendirmelerine birtakım sorularla devam eden Zeyd, mensûh olduğu iddiasının geçersizliğini ispata çalışmaktadır. Bu bağlamda “Müşriklere aldırış etme!” emrinden önce ve sonra Allah Teâlâ’nın yapıp ettiklerinin bir karşılığı olarak onları mutlaka hesaba çekeceğine yönelik açık bir tehdidi bulunmaktayken

¹²¹ İbn Hâtîm er-Râzî, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*, c. 7/2274; İbn Selâme, *en-Nâsîh ve'l-mensûh*, 112; İbn Hazm, *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*, 43; el-Beğavî, *Me'âlimu't-tenzîl*, c. 4/395; Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Galib el-Muhâribî el-Endelüsî İbn Atıyye, *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-'Azîz*, thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2001), c. 3/375; el-Meâfirî, *en-Nâsh/ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*, c. 2/276.

¹²² er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 19/165.

¹²³ el-Âlûsî, *Râhu'l-me'ânî*, c. 16, c. 7/328.

¹²⁴ Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Tefsîru'l-Mâtürîdî: Te'vilâtü ehli's-sünne*, thk. Mecdî Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005), c. 6/467.

¹²⁵ er-Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, c. 19/165; el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, c. 10/62; Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*, thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'âşlî (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997), c. 3/218; İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-tenvîr*, c. 14/88.

bu âyet seyf âyetiyle nasıl neshedilebilir? şeklinde bir soruya cevap verilmesi gerektiğini düşünmektedir. Öte yandan kendisiyle tehdit edilen cezanın kıyamet günü gerçekleşmesi de ihtimal dâhilindeyken burada nesih nasıl mümkün olabilir? şeklindeki ikinci bir soru yönelmektedir. Bu sorular etrafında âyetin mensûh olduğu iddiasını çürütmeye yönelik bir çabası göze çarpmaktadır. Nihayetinde Zeyd, âyetin seyf âyetiyle neshini mümkün görmemekte ve muhkem olduğu sonucuna varmaktadır.¹²⁶

Sonuç

Çalışmada örneklem olarak seçilen Hicr sûresi; içeriği, dil yapısı ve üslûbu ile Kur'ân ilimleri açısından incelenmeye değer bir sûre olup Kur'ân ilimlerinin alt disiplinlerinden birçoğuna örneklik teşkil etmektedir. Sûrenin kısa ve özlü ifadelerden müteşekkil olması, âyet sonlarındaki fizikî ve fonetik uyum, tevhide, nübüvvete ve ahiret hayatına yönelik olarak çarpıcı ifadelerle yer vermesi, Mekkî sûrelerin karakteristik özelliklerini taşıdığını göstermektedir. Sûre mezkûr ilimler ekseninde ele alınmış ve çalışmada panoramik bir bakışla adeta sûrenin kimliği gözler önüne serilmiştir. Bu meyanda şu sonuçlara ulaşılmıştır:

Sûre, ismini Kur'ân'da sadece bir yerde geçen "Ashâbü'l-Hicr" terkibinden almaktadır. Bu şekilde bir isimlendirme, "Arapların isimlendirme yaparken nadir isimleri seçmesi" anlayışına uygun olarak yapıldığı görüşünü desteklemektedir. Hicr sûresi, Mekkî bir sûre olup 99 âyetten meydana gelmektedir. Mushaf tertibinde 15. sırada olup İbrâhîm sûresinden sonra, Nahl sürecinden öncedir. Nüzûl tertibinde ise Yûsuf sûresinden sonra, En'âm sûresinden önce nâzil olmuştur. Kelime sayısı 654, harf sayısı ise 1771'dir. 81 âyetin fâsılası nûn (ن), 16'sının mîm (م), 2'sinin ise lâm (ل) harfidir. Âyetlerinin büyük çoğunluğu ifade gücünü tilâvete güzellik katan ve terennüme imkân tanıyan ğunne sıfatından alan nûn ve mîm harflerinin fâsıllarıyla bitmektedir. Kanaatimizce ğunne sıfatını hâiz harflerin armonisinden oluşan Hicr sûresinin âyetleri, dinleyende duygusal bir etki ve büyük bir merak uyandırmaktadır. Bunda Mekkî sûrelerin karakteristik özelliklerini taşıyan Hicr sûresinin kısa kısa âyetlerden müteşekkil olması, icâz ve i'câzi ile ilâhî dizilimin muhteşem uyumunun payı büyüktür.

Sûrenin 12 civarında bir âyet grubunun esbâb-ı nüzûlle ilişkilendirildiği tespit edilmiştir. Çalışmada bunların üç tanesi üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda Kur'ân'ın anlaşılmasında esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin katkısını görmezden gelmek mümkün değildir. Nitekim sûrenin 24. âyetine ilişkin aktarılan esbâb-ı nüzûl rivâyeti o dönemin ahlâkî bir sorununa işaret etmektedir. 47., 90. ve 91. âyetler hakkında aktarılan rivâyet ise müphem olarak geçen kimselerin kimler olduğunu açıklığa kavuşturmaktadır. Bu bakımdan esbâb-ı nüzûl rivâyetlerin vahyin nüzûl ortamında gerçekleşen hâdiselerle örtüştüğü, zamanın ve mekânın şartlarına uygun olduğu ve bunlara denk düşen âyetlerdeki müphemliği

¹²⁶ Zeyd, *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, c. 2/525-526.

kaldırdığını ifade edebiliriz. Ancak esbâb-ı nüzûl rivâyetlerinin âyetin anlamını, o dönemin anlayışına hasretmediğini ve Kur'ân'ın çağları aşan hitabına engel olmadığını ifade etmeyi bir zaruret addetmekteyiz. Zira “sebebin hususiliği lafzın umumîliğine engel değildir.” kaidesi herkesçe malumdur.

Sûre, münâsebâtü'l-Kur'ân açısından da ele alınmış; sûrenin ismiyle, başı ve sonuyla, önceki ve sonraki sûreyle münâsebeti gözler önüne serilmiştir. Sûrenin İslam dininin temel esasları olarak kabul edilen tevhid, nübüvvet, âhiret ve ukûbât konularını muhtevi olduğu tespit edilmiştir. Sûrenin hurûf-ı mukatta'a ile başlaması, “zevâtü'r-râ” olan sûrelerin devamı olduğunu ihsas ettirmektedir. İbrâhîm sûresinin bıraktığı yerden başlaması, adeta Allah'ın mesajının Kur'ân tertibinde kesintisiz bir şekilde devam ettiğine işaret etmektedir. İbrâhîm sûresinde “bildiri” olarak nitelenen “Kitâb”, Hicr sûresinde “mübîn” olarak tavsif edilmiş ve akabinde bildirinin mahiyetine ilişkin açıklamalar serdedilmiştir. İhtivâ ettiği konuların İbrâhîm sûresiyle benzer olması, ilâhî mesajın zihinlere kazınması için sürekli yinelenildiğini düşündürmektedir. Böylece sûrenin hem kendi içinde hem de önceki ve sonraki sûrelerle de belli bütünlük arz ettiğini söyleyebiliriz.

Sûrede 5 âyetin neshe konu olduğu tespit edilmiştir. Bu bağlamda 5 âyetin de özellikle Tevbe sûresinde; “seyf âyeti” olarak isimlendirilen âyetle ilişkilendirilerek mensûh olduğu iddia edilmektedir. Ancak seyf âyetiyle neshedildiği iddia edilen âyetler “sibâk-siyâk” bütünlüğü içinde ele alınmış ve mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin neshini gerektirecek makul bir gerekçe bulunmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Zira mensûh olduğu iddia edilen âyetlerin nâsih olan âyetle bir şekilde uzlaştırılma imkânının bulunması, muhkem olduklarını iddia eden âlimlerin delillerinin mensûh olduğunu ileri süren âlimlerin delillerinden daha sağlam ve güçlü olması, bizi bu yönde bir değerlendirmeye sevk etmiştir.

Kaynakça | References

- Ali el-Fârisî, Ebû Ali Hasan b. Ahmed b. Abdilgaffâr. *el-Hücce li'l-kurrâ'i's-seb'a*. thk. Bedruddîn Kahvecî - Beşîr Cüveycâbî. 7 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1993.
- Âlûsî, Mahmud b. Abdullah el-Hüseynî. *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'ânî'l-Kerîm ve's-seb'îl-mesânî*. thk. Ali Abdalbâri Atiyye. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiye, 1994.
- Asım Efendi, Ebû'l-Kemal Ahmed. *Okyanusu'l-basît fi tercemeti'l-Kâmûsi'l-muhît*. 6 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.
- Bakkal, Ali. "Kur'ân'da Mensûh Âyetlerin Sayısı". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (1996), 33-74.
- Baysal, Siddik. "Mekkî-Medenî Olgusunun Kur'ân Lafiz ve İbarelerinin Anlam ve Delaletlerinin Belirleyiciliği". *B.Ü. İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi* 3/5 (2016), 23-58.
- Beğavî, Ebû Muhammed Hüseyin b. Mesûd. *Me'âlimu't-tenzîl fi tefsîri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Abdullah en-Nemr vd. 8 Cilt. Riyad: Dâru Tayyibe, 1997.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envâru't-tenzîl ve esrârü't-te'vîl*. thk. Muhammed Abdurrahman el-Mer'aşlî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1997.
- Bikâî, Burhânüddin İbrahim b. Ömer. *Nazmü'd-dürrer fi tenâsübi'l-âyi ve's-süver*. 22 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmî, ts.
- Birişik, Abdulhamit. "Ulûmu'l-Kur'ân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/132-135. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Birişik, Abdülhamit. "Kur'an İlimleri Terimlerinin Kaynağı ve Oluşumu". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 19/1 (2006), 29-43.
- Bombâ, Adem. *Esmâü süveri'l-Kur'ânî'l-Kerîm*. Dubai: Câmîatü'l-Mâcid li's-Sekâfeti ve't-Türâs, 2009.
- Buğâ, Mustafa Dîb - Mistû, Muhyiddîn Dîb. *el-Vâdih fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1998.
- Bulut, Ali. "Türkiye'de Tesir Usûlü/Ulûmu'l-Kur'ân Tartışmaları". 382-400. Ankara: İlim Yayıma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Ca'berî, Ebû İshak İbrahim b. Ömer. *Hüsünü'l-meded fi ma'rifeti fenni'l-aded*. thk. Beşîr b. Hasen el-Himyerî. Medine, 2009.
- Câbiri, Muhammed Âbid. *Fehmü'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Coşkun. 3 Cilt. İstanbul: Mana Yayınları, 2014.
- Cermî, İbrahim Muhammed. *Mu'cemu 'ulûmi'l-Kur'ân*. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 2001.
- Cerrahoğlu, İsmail. *Tefsir Usûlü*. Ankara: TDV Yayınları, 30. Basım, 2017.
- Çetin, Abdurrahman. "Fâsıla". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Çetin, Abdurrahman. *Kur'ân İlimleri ve Kur'ân-ı Kerim Tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Beyân fi 'addi âyi'l-Kur'ân*. thk. Ğânim Kaddûrî el-Hamed.

- Kuveyt: Merkezü'l-Mahtûta ve't-Türâs, ts.
- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *et-Tefsîr fî'l-kirâati's-seb'*. thk. Ferîd Muhammed b. Azzûz. Dimaşk: Dâru İbn Kesîr, 2016.
- Demirci, Muhsin. *Tefsir Usulü ve Tarihi*. İstanbul: M. Ü. İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2001.
- Derveze, Muhammed İzzet. *et-Tefsîru'l-hadîs*. 10 Cilt. Kahire: Dâru-İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963.
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn. *el-Fevzü'l-Kebîr fi usûli't-tefsîr*. çev. Selmân el-Hüseynî en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmî, 2005.
- Dimyâtî, Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Abdilganî el-Bennâ. *İthâfu fuzalâi'l-beşer bi'l-kirâati'l-erbe'ate 'aşer*. thk. Şaban Muhammed İsmail. 2 Cilt. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 2007.
- Duman, M. Zeki - Altundağ, Mustafa. "Huruf-ı Mukattaa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/401-408. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.
- Ebû Hayyân, Muhammed b. Yusuf b. Ali b. Yusuf el-Endelüsî. *el-Bahru'l-muhît*. thk. Sıdkî Muhammed Cemil. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1999.
- Ebü's-Suûd Efendi. *İrşâdü'l-akli's-selîm ilâ mezâyê'l-Kitâbi'l-Kerîm*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1997.
- Elmalılı, Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. 8 Cilt. İstanbul: Bedir Yayınevi, ts.
- Eynir, Mustafa. *Kur'an İlimleri Bağlamında Hicr Sûresi*. Rize: Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2018.
- Fîruzâbâdî, Muhammed Yakub. *Besâiru zevi't-temyîz fi letâifi'l-kitâbi'l-azîz*. thk. Muhammed Ali en-Neccâr. 6 Cilt. Kahire: Lecnetü İhyâu't-Türâsi'l-İslâmî, 1996.
- Görener, İbrahim. "Kur'an İlimleri ve Tefsir Usulünün Bir Yöntem Çağrıştırması Sorunu". *Bilimname* 16/1 (2009), 9-23.
- Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek 'ala's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahman b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitâbü'l-Ayn*. thk. Mehdi el-Mahzûmî - İbrahim es-Sâmerrâî. 8 Cilt. Kahire: Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, ts.
- Hayreddin Karaman vd. *Kur'an Yolu*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.
- Hâzin, Ebû'l-Hasen Alâüddîn Ali b. Muhammed b. İbrahim. *Tefsîrü'l-Hâzin: Lübâbü't-te'vîl fi me'âni't-tenzîl*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1994.
- Itr, Nureddin. *'Ulûmu'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Şam: Matbaatu's-Sabah, 1996.
- İbn Akîle, Cemâluddin Muhammed el-Mekkî. *ez-Ziyâde ve'l-ihsân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muahammed Safâ Hakkî - Fehd Ali el-Andes. BAE: el-İmaretü'l-Arabiyyetü'l-Muttehede, 2006.
- İbn Âşûr, Muhammed b. Muhammed et-Tahir et-Tûnisî. *et-Tahrîr ve't-tenvîr*. 30 Cilt. Tunus: Dâru't-Tûnisîyye, 1984.
- İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Galib b. Abdirrahman b. Galib el-Muhâribî el-Endelüsî. *el-Muharraru'l-vecîz fi tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*. thk. Abdusselam Abdu's-Şâfi. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Cüzey, Muhammed b. Ahmed el-Ğirnâti. *et-Teshîl li 'ulûmi't-tenzîl*. thk. Abdullâh el-Hâlidî. 2

- Cilt. Beyrut: Dâru'l-Erkâm, 1998.
- İbn Ebî Meryem, Ebû Abdillâh Fahrüddîn Nasr b. Ali b. Muhammed eş-Şîrâzî. *el-Mûdah fi vucûhi'l-kirâât ve 'ilelihâ*. thk. Ömer Hamdân el-Kübeysî. 3 Cilt. Cidde, 1993.
- İbn Hâtîm er-Râzî, Ebû Muhammed Abdurrahman b. Muhammed b. İdris et-Temîmî. *Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm*. thk. Esat Muhammed et-Tayyib. 10 Cilt. Suudi Arabistan: Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1998.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Saîd. *en-Nâsîh ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân'il-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1986.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail. *Tefsîru Kur'âni'l-'Azîm*. thk. Muhammed Hüseyin Şemsüddîn. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1998.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim ed-Dîneverî. *Garîbü'l-Kur'ân*. thk. Saîd el-Lihâm, ts.
- İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1993.
- İbn Selâme, Hibetullâh b. Selâme b. Nasr b. Ali el-Bağdâdî. *en-Nâsîh ve'l-mensûh*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1983.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takîyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm. *Mukaddime fi usûli't-tefsîr*. thk. Adnan Zarzûr. Beyrut: Daru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1979.
- İbn Zencele, Ebû Zûr'a Abdurrahman b. Muhammed. *Hüccetü'l-kirâât*. thk. Saîd el-Efğânî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1982.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Fünûnü'l-efnân fi 'uyûni 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Beşâir, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Nevâsihu'l-Kur'ân*. Beyrut: Şerîketü Ebnâi Şerif el-Ensârî, 2001.
- İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddîn Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *Zâdü'l-mesîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Abdürrezzâk el-Mehdî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2001.
- İbnü'l-Cezerî, Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yusuf. *en-Neşr fi'l-kirâati'l-aşr*. thk. Ali Muhammed ed-Dabbâ'. 2 Cilt. el-Matbaatü't-Ticâriyyetü'l-Kübâ, ts.
- Kara, Ömer. "el-Furûku'l-lüğaviyye'nin Bir Kur'an İlmi Olma İmkânı Üzerine". 241-273. Ankara: İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 2009.
- Karacelil, Süleyman. *Tefsir Usulünün Yapısı ve İşleyişi*. Ankara: Yason Yayınevi, 2014.
- Kastallânî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Ebû Bekr. *Letâifü'l-işârât li funûni'l-kirâât*. Medine: Merkezü'd-Dirâsâti'l-Kur'âniyye, 2013.
- Keskin, Hasan. "Âyetlerin Sayısı Hakkındaki İhtilaf Nedenleri". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/2 (2009), 49-67.
- Koçyiğit, Hikmet. "Ortak Sûre İsimleri". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2012), 43-67.
- Kurban, Nur Ahmet. "Tevbe Sûresi Beşinci Âyetininin Neshettiği İddia Edilen Âyetlerin Değerlendirilmesi". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2009), 163-203.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed

- el-Berdûnî - İbrahim el-Atfîş. 20 Cilt. Kahire: Dâru'l-Kütübi'l-Mısriyye, 1964.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Mahmud. *Tefsîru'l-Mâtürîdî: Te'vîlâtü ehli's-sünne*. thk. Mecdî Bâslûm. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2005.
- Mâverîdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb. *en-Nüket ve'l-'uyân*. thk. Seyyid Abdulmeksûr b. Abdirrahîm. 6 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- el-Meâfirî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *en-Nâsih ve'l-mensûh fi'l-Kur'ân*. thk. Abdülkebîr el-Alevî el-Medgarî. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü's-Sekâfetü'd-Dîniyye, 1992.
- Mennâ'u'l-Kattân Halil. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Riyad: Mektebetü'l-Maârif, 2000.
- Merâğî, Ahmed b. Mustafa. *Tefsîru'l-Merâğî*. 30 Cilt. Kahire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1946.
- Mevdûdî, Ebü'l-'Alâ. *Tefhîmu'l-Kur'ân*. çev. Muhammed Han Kayanî. 7 Cilt. İstanbul: İnsan Yayınları, ts.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbaki. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, ts.
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmail el-Murâdî. *en-Nâsih ve'l-mensûh*. thk. Muhammed Abdusselâm Muhammed. Kuveyt: Mektebetü'l-Felâh, 1987.
- Râğîb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Mufaddal. *el-Müfredât fi garibi'l-Kur'ân*. thk. Safvân Adnan ed-Dâvûdî. Dımaşk: Dâru'l-Kalem, 1961.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer. *Mefâtihu'l-ğayb*. 32 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1999.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *et-Tibyân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Cil, 2001.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Safvetü't-tefâsir*. 3 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2010.
- Saîd Havvâ. *el-Esâs fi't-tefsîr*. 11 Cilt. Kahire: Dâru's-Selâm, 6. Basım, 2003.
- Sa'lebî, Ahmed b. Muhammed b. İbrahim. *el-Keşf ve'l-beyân 'an tefsiri'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Âşur. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabiyye, 2002.
- Sarıgül, Murat. "İlk Nâzil Olan Beş Âyetin Münâsebetü'l-Kur'ân İlmi Açısından İncelenmesi". *Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi/Mütefekkir* 7/14 (2020), 486-506.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasen Alemüddîn Ali b. Muhammed b. Abdissamed. *Cemâlül-kurrâ ve kemâlül-ikrâ*. thk. Mervân el-Atıyye - Muhsin Hirâbe. Beyrut: Dâru'l-Me'mûn li't-Türâs, 1997.
- Sekafî, Ahmed b. İbrahim b. ez-Zübeyr el-Gırnatî. *el-Burhân fi tenâsübi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Şa'bânî. Fas: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şüûni'l-İslamî, 1990.
- Serinsu, Ahmet Nedim. *Kur'ân ve Bağlam*. İstanbul: Şule Yayınları, 2. Basım, 2012.
- Subhî es-Sâlih. *Mebâhis fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-İlmi li'l-Melâyîn, 2000.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *el-İtkân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed b. Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Mısır: el-Hey'etü'l-Mısıriyyetü'l-Âmmetü li'l-Kütüb, 1974.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Esrâru tertibi'l-Kur'ân*. Kahire: Dâru'l-Fazîle, 2001.
- Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *et-Tahbîr fi 'ilmi't-tefsîr*. thk. Fethî

- Abdülkadir Ferîd. Riyad: Dâru'l-ulûm, 1982.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Lübâbü'n-nükûl fi esbâbi'n-nuzûl*. thk. Ahmed Abduşşâfi. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Merâsidü'l-metâli' fi tenâsübi'l-mekâti' ve'l-metâli'*. thk. Abdulmuhsin Abdulaziz el-Asker. Riyad: Mektebetü Dâri'l-Menâhic, 2005.
- Süyûti, Celâlüddîn Abdurrahman b. Ebî Bekr b. Muhammed. *Tenâsükü'd-dürer fi tenâsübi's-süver*. thk. Abdulkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.
- Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed Muhammed Şakir. 24 Cilt. Beyrut: Müessesetü'e-Risâle, 2000.
- Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre. *Sünen*. thk. Ahmed Muhammed Şakir vd. Beyrut: Matbaatü Mustafa el-Bâbî el-Halebî, ts.
- Uşmûnî, Ahmed b. Abdilkerim b. Muhammed. *Menâru'l-hüdâ fi beyâni'l-vakfi ve'l-ibtidâ*. thk. Şerîf Ebü'l-'Alâ el-'Advî. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiye, 2002.
- Vâhidî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ahmed. *Esbâbu nüzûli'l-Kur'ân*. thk. Kemal Besyûnî Zeğlûl. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.
- Yılmaz, Mehmet Faik. *Âyetler ve Sûreler Arasındaki Münâsebet*. Ankara: DİB Yayınları, 1995.
- Zarzûr, Adnan Muhammed. *'Ulûmu'l-Kur'ân ve İ'câzühü ve târihu tevsîkihi*. Ürdün: Daru'l-A'lâm, 2005.
- Zebîdî, Muhammed bin Abdürrezzâk el-Hüseynî Ebü'l-Feyz el-Murteza. *Tâcü'l-'arûs min cevâhiri'l-kâmûs*. 40 Cilt. Dâru'l-Hidâye, ts.
- Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî. *el-Keşşâf 'an hakâiki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-akâvil fi vücûhi't-te'vil*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arab, 1987.
- Zerkeşî, Bedruddîn Muhammed b. Abdullah. *el-Burhân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebü'l-Fadl İbrahim. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1957.
- Zeyd, Mustafa. *en-Nesh fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. Beyrut: Dâru'l-Vefâ, 1987.
- Zuhaylî, Vehbe b. Mustafa. *et-Tefsîru'l-münîr fi'l-akîde ve's-şerîa ve'l-menhec*. 30 Cilt. Dımaşk: Dâru'l-Fikr, 1997.
- Zürkânî, Muhammed Abdulazîm. *Menâhilü'l-'irfân fi 'ulûmi'l-Kur'ân*. Matbaatü İsa el-Bâbî el-Halebî, ts.

Tiflis'in Fethinden Sonra Defter-i Hâkân-i Memurlarının Faaliyetleri (1723-1734)*

Arş. Gör. Dr. Samet Sazak | ORCID: 0000-0002-7074-6794 | ssazak@pau.edu.tr
Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı, Denizli,
Türkiye

ROR ID: 01etz1309

Öz

Osmanlı Devleti Safevî Devleti'nin Afganlar tarafından İsfahan şehrinin ele geçirilerek sona ermesinden sonra oluşan kaosta sınır bölgelerini güvenli bir konuma getirmek ve Rusların güneye inmesini engellemek amacıyla İran bölgesine 1723 yılında askerî harekât düzenlemiştir. Osmanlı askerlerinin ilk olarak ele geçirdiği bölge Tiflis, Revan ve Gence şehirleridir. Bu şehirlerin fethi ile Osmanlı idari sistemi Güney Kafkasya'da tesis edilmiştir. Osmanlı idari sisteminin tatbikinde en önemli görev beylerbeyi ve kadı atamalarının yanında bölgede tesis edilecek defterdarlık kurumudur. Bu idari yapılar yanında devletin merkezinden gönderilen defterhâne memurları bölgenin tapu tahririni yapmakla görevlendirilerek ele geçirilen bölgelerin Osmanlı sistemine kaydedilmesini sağlamışlardır. Defter-i Hâkân-i personeli mensubu kâtip ve şakirdlerin yeni oluşturulan eyaletlerin kaydını oluşturma aşamaları ile tapu tahrir defterlerinin hazırlanmasında yaşanan sorunlar bu makalenin ana konusudur. Bu çalışmada Osmanlı idaresinde Tiflis eyaletine ait 897 ve 900 numaralı mufassal tapu tahrir defterlerinin ve icmal tapu tahrir defterinin oluşturulma sürecini ortaya çıkarmak amaçlanmıştır. Konunun ana kaynakları olan Osmanlı arşiv belgeleri, Osmanlı kronikleri ve araştırma eserler derinlemesine incelenerek defterhâne memurlarının faaliyetleri özgün bir şekilde ele alınacaktır. Buna ilaveten memurların uzun süren çabaları sonucu elde edilen mufassal ve icmal tahrir defterleri incelenecektir.

Anahtar Kelimeler

İslam Tarihi, Osmanlı Devleti, Güney Kafkasya, Tiflis, Defterhâne, Tapu Tahrir

Atıf Bilgisi

Sazak, Samet. "Tiflis'in Fethinden Sonra Defter-i Hâkân-i Memurlarının Faaliyetleri (1723-1734)". *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 87-114.

Geliş Tarihi	16.06.2023
Kabul Tarihi	22.06.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körlleme
Etik Beyan	*Bu çalışma Prof. Dr. İsmail Safa Üstün danışmanlığında 27.07.2023

tarihinde tamamladığımız Osmanlı döneminde Tiflis Eyaleti (1723-1735)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.

Benzerlik Taraması

Yapıldı – iThenticate

Etik Bildirim

ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Activities of the Imperial Registry Officials Following the Conquest of Tbilisi (1723-1734) *

RA Dr. Samet Sazak | ORCID: 0000-0002-7074-6794 | ssazak@pau.edu.tr

Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Islamic History and Arts, Denizli, Türkiye

ROR ID: 01etz1309

Abstract

The Ottoman Empire launched a military campaign in the Iranian region in 1723 with the aim of stabilizing the border areas in the chaos that ensued after the Afghan capture of Isfahan and preventing the Russians from advancing southward. The first regions captured by the Ottoman soldiers were Tbilisi, Ganja, and Revan. With the conquest of these cities, the Ottoman administrative system was established in the South Caucasian. In the implementation of the Ottoman administrative system, the appointment of the governor-general (beylerbeyi) and the judge (kadı) were crucial, alongside the establishment of the office of the defterdar (financial administrator) in the region. Officials from the imperial registry (defterhane) were tasked with conducting land surveys in the region to ensure the integration of the conquered territories into the Ottoman system. This article focuses on the challenges encountered by the personnel, including scribes (katib) and apprentices (şakird), during the process of creating the land registers and the complications faced in preparing the tapu tahrir (land survey) registers. The primary sources for this study include Ottoman archival documents, chronicles, and research works. The activities of the treasury officials will be examined in-depth to provide a comprehensive understanding. The aim of this study is to uncover the processes involved in the creation of detailed (mufassal) land survey registers numbered 897 and 900, as well as the summary (icmal) land survey register for the Tiflis province in the Ottoman administration. By thoroughly examining primary sources such as Ottoman archival documents, Ottoman chronicles, and research works, this article will provide an original analysis of the activities of the defterhane officials. The final section of this work will present the extensive efforts of these officials, culminating in the production of the detailed and summary land survey registers.

Keywords

Islamic History, Ottoman Empire, South Caucasus, Tbilisi, Ottoman Imperial Registry (Defterhane), Land Survey.

Citation

Sazak, Samet. "The Activities of the Imperial Registry Officials Following the Conquest of Tbilisi (1723-1734)". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 87-114.

Date of Submission	16.06.2023
Date of Acceptance	22.06.2023
Date of Publication	31.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two External *This study is based on the doctoral dissertation entitled "The Province of Tbilisi under the Ottoman Rule (1723-1735)", which was completed on 27.07.2023 under the supervision of Prof. Dr. İsmail Safa Üstün.
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kafkasya tarih boyunca, stratejik konumu ve barındırdığı etnik, dini çeşitlilik sebebiyle dünyanın eski sıcak çatışma bölgesi olmuştur. Kafkasya’da yaşayan etnik unsurların küçük devlet/prenslik ve beylikleri büyük güçlerin ilgi alanında yer almıştır. Günümüzde Azerbaycan, Gürcistan ve Ermenistan devletlerinin yer aldığı coğrafyaya Güney Kafkasya denilmektedir. Türk kaynaklarında “Maverayı Kafkas” ve “Transkafkasya” gibi isimlerle adlandırılan Güney Kafkasya’da Osmanlı hakimiyeti çeşitli zamanlarda fasılalarla devam etmiştir. XVI. yüzyılda Safevîlerle yapılan savaşlar neticesinde Osmanlılar Güney Kafkasya’yı ele geçirmiştir. Osmanlılar Çıldır eyaletinin tesisi ile Gürcistan’ın batısını bir nevi özerk sayılan prensliklere ayırmış ve bu prenslikleri kendisine tabi hale getirmiştir. Gürcistan’ın doğusunda yer alan Kartli ve Kahet bölgesinde ise Osmanlı hakimiyeti kısa süreli olmuştur. Osmanlılar ilki 1578-1612 diğeri 1723-1735 olmak üzere Gürcistan’ın doğusuna iki defa hâkim olmuştur.

Osmanlı Devleti’nin bölgeye ikinci hakimiyeti döneminde Tiflis’i bir eyalet haline getirmek için çeşitli faaliyetler yürütülmüştür. Osmanlılar kalelerin tamiri, şehrin imarı ve güvenliğini sağlamak için büyük bir faaliyete girişmişlerdir. Tiflis şehrinin sulh ile ele geçirilmesinden dolayı “istimâlet” yöntemiyle halkın dini inancına saygı duyulması, Osmanlı tebaası olmasından dolayı halka zulmedilmemesi ve esir edilmemesi emredilmiştir. Eyalet atanan beylerbeyi, muhafız ve kadılar ile idari yapıyı tesis eden Osmanlılar eyaletin nüfus ve arazi bilgisini tespit için fetih sonrası faaliyetlere başlamıştır. İdari yapının tesisinden sonra bir yerin tam manasıyla Osmanlı toprağı olarak sayılabilmesi için elzem şartlardan birisi tapu tahririnin yapılmasıdır. Osmanlılar bu sebeple Tiflis’i fethini müteakiben bölgenin tahririnin yapılarak merkeze mufassal, icmal şeklinde defter halinde gönderilmesini istemiştir. Tiflis’in fethine müteakiben başlayan tahrir faaliyetleri çeşitli fasılalar halinde devam etmiştir. Osmanlı ordusunun İran coğrafyasında devam eden savaşları Tiflis bölgesinde asayiş ve güvenlik sorunları gibi nedenlerle bu defterlerin hazırlanması yaklaşık beş yıl sürmüştür.

Bu çalışmanın ilk kısmında Tiflis’in fethi ve siyasi gelişmeler kısaca aktarılacak ardından bölgeye tapu tahrir çalışmaları için görevlendirilen Defter-i Hâkân-i memurlarının faaliyetlerine değinilecektir. Şu hususa da değinmek gerekir ki Defter-i Hâkân-i memurlarından kasıt tapu tahrir defterlerini hazırlamakla sorumlu kâtip, şakird ve defterdarlardır. Bu çalışmanın son kısmında ise Defterhâne memurlarının beş yıl gibi uzun bir sürede kayıt altına aldığı Tiflis mufassal, icmal ve timar ruznamçe defterleri tanıtılacaktır.

1. Tiflis’in Fethi ve Siyasi Gelişmeler

XVIII. yüzyıl başlarında Güney Kafkasya’nın batısında kalan İmereti, Abhazya, Guriel, Saatabego Osmanlı egemenliğinde iken Kartli, Kaheti, Şirvan, Gence-Karabağ, Revan ve

Nahçıvan Safevî egemenliği altında idi. Şirvan, Gence ve Çukur Saad beylerbeylik iken Kartli ve Kahet prenslik ile yönetiliyordu. XVIII. yüzyılın başına gelindiğinde Safevî devletinin başında bulunan Şah Hüseyin Mirza'nın yanlış politikaları nedeniyle Safevî topraklarında büyük sorunlar baş göstermişti. Merkezi devletin kendi içinde sorunlar yaşaması valilerin kendi başına hareket etmesine ve kanunsuzluğun artmasına sebep oldu. Köylülerin ağır vergiler altında ezilmeleriyle göç hareketleri başladı ve merkezi hazine sarsıntı geçirdi. Şii politikaların baskın olması Hıristiyan ve Sünni tebaanın isyanını tetiklemişti. Bölgedeki ilk ayaklanma Zakatala bölgesinde olsa da bastırılmıştı. İkinci isyan ise Sünni müslümanların yoğunlukla yaşadığı Şirvan dolaylarında olmuştu. Hacı Davut'un 1711 yılında başını çektiği bu isyan Güney Kafkasya'nın en önemli halk ayaklanması olmuştu. Bu isyan 1719'da bastırılrsa da Derbent'te hapsedilen Hacı Davut kaçmayı başarmıştı. Yeniden bölgedeki halkın lideri olan Hacı Davut 1721'de Şirvan'ın merkezi olan Şemahı'yı ele geçirmişti. Büyük Kuzey savaşı olarak bilinen Ruslar ve İsveç arasında yaşanan savaşlardan Nystad antlaşması ile çıkan I. Petro için ise uzun zamandan beri elçileri vasıtasıyla takip ettiği Kafkasya ve İran bölgesi yeni savaş bölgesi olarak seçmişti. Şemahı'da Rus tüccarların öldürülmesi bahanesiyle Ruslar Kafkas seferini başlatmıştı. 1722 yılında Kafkas seferine çıkan I. Petro'nun amacının Şirvan olduğunu anlayan Hacı Davut Han ise Osmanlılardan yardım istemişti.¹

Safevîlerin çöküş aşamasına girmesinden dolayı Güney Kafkasya'da XVIII. yüzyılın başlarında büyük bir otorite boşluğuna neden olmuştu. Güney Kafkasya'da bu otorite boşluğu yaşanırken Ruslar uzun zamandır İsveç ile Osmanlılar ise Avusturyalılarla savaş halindeydi. Her iki devletin de kendi problemleri ve ilgi alanları farklı olmasına rağmen sefirler aracılığıyla durumu takip etmişlerdi. Rus Çarlığı bu dönemde I. Petro ile yeni bir devlet sistemi geliştirip topraklarını geliştirmeye çalışıyordu. Batı tarzı ıslahatları keskin bir şekilde tamamlamak isteyen Çar Petro için görevlendirdiği elçiler ve onların raporları çok önemliydi. Kafkas elçisi olarak 1711 yılında Astrahan'da ölen İ. Ori'nin yerine Artemiy Volinskiy atanmıştı. Volinskiy'in elçiliği Petro'nun Kafkas stratejisi açısından çok önemlidir. Dört yıl boyunca Çar Petro'ya şifreli mektuplar ileten Volinskiy Safevî Devleti'nin Hıristiyan tebaası olan Gürcü ve Ermeniler üzerinde Rus devleti lehine faaliyetlerde bulunmuştur.²

XVIII. yüzyılın ilk çeyreğinde Gürcistan'ın Kartli ve Kahet bölgesi Safevîlerin emrinde olan Gürcü krallar tarafından yönetiliyordu. Kartli Kralı Keyhüsrev'in Kandehar'da isyancılarla yapmış olduğu savaşta hayatını kaybetmesi üzerine bölgenin valiliğini yapan VI. Vahtang yeni kral olması için İsfahan'a çağırılmıştı. Vahtang'ın burada İslam dinini kabul etmemesi üzerine kardeşi İese, Ali Kulu Han adını alarak Kartli kralı olmuştu.

¹ Serdar Genç, *Lale Devrinde Savaş (İran Seferlerinde Organiasyon ve Lojistik)* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013), 16-22; Elvin Valiyev, Doğan Yörük, "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", *SUTAD* 40 (2016), 17-18.

² Okan Yeşilot, *Şahın Ülkesinde (Rus Çarı I. Petro'nun İran Elçisi Artemiy Volinskiy'in Kafkasya Raporu)* (İstanbul: Yeditepe, 2014), 17-23.

Vahtang, Avrupa ve Rusya'dan krallık için yardım beklemişse de istediğini bulamayınca Hüseyin Kulu Han adını almıştır. Vahtang Müslüman da olsa Safevî yönetimi Kartli'ye gidişine müsaade etmemişlerdi. Vahtang Tiflis'e oğlu Bakar'ın Lezgi saldırılarını önleyememesi sonucu 1719 yılında girebilmiştir. Vahtang'ın oğlu Bakar'da devlet görevinde yer alabilmek için İslam'a geçmiş ve Şah-Navaz adını almıştı. Vahtang Ruslarla anlaşma yapmak istemiş ve Safevîleri Tiflis'ten çıkarmak için Rus Çarına mektuplar göndermiştir.3 Çar I. Petro bu fırsatı değerlendirmek isterken başarısızlıklar ve Moskova'da çıkan sorunlar nedeniyle gereken yardımı Vahtang'a gönderemedi. Vahtang'ın bu girişimin ortaya çıkmasıyla Safevîler Kartli valiliğinden azlederek yerine Kahet kralı III. Konstantin'i atadı. Vahtang bölgede diğer güç olan Osmanlılarla iş yapmaktan başka çare bulamamıştı. Böylelikle Osmanlılardan himaye istemişti.4

Osmanlı yönetimi 1722 yılında Safevîlere savaş açmış, Erzurum valisi İbrahim Paşa serasker olarak ordunun başına getirilerek Güney Kafkasya üzerine gönderilmiştir. Bu sırada Şah Tahmasb ile VI. Vahtang'ın anlaşamaması üzerine 4 Mayıs 1723 tarihinde Kahet beylerbeyi III. Konstantin Tiflis'i ele geçirmişti.5 Konstantin, VI. Vahtang'ı Gori'ye, oğlu Bakar'ı ise Tüšet'e çekilmeye mecbur etmişti. Bu durumu haber alan Serasker İbrahim Paşa Vahtang'a akrabasından birisini göndererek itaat ettiği takdirde Tiflis'i III. Konstantin'den alıp kendisine vereceğini söylemiştir. Başka çaresi olmayan Vahtang anlaşmayı kabul etmiştir. Kardeşi İese ve oğlu Bakar'ı Serasker İbrahim Paşa'ya göndermiştir. Bunun üzerine harekete geçen Osmanlı ordusu Tiflis önlerine geldiğinde III. Kostantin mukavemet göstermeden Tiflis'i ele geçirmiştir. Böylece 1723 Haziran ayında Tiflis'i ele geçiren İbrahim Paşa kısa sürede Osmanlı hakimiyetini tesis etmiştir. Tiflis'e VI. Vahtang'ın oğlu Bakar yurtluk ocaklık olarak atanmıştır.6 Müslüman olup Şahnavaş İbrahim adını alan Bakar'ın Tiflis beylerbeyiliği görevi yaklaşık altı ay kadar sürmüş ardından Revan seraskeri vezir Receb Paşa Tiflis'e atanmıştır.7

Sultan III. Ahmed'in 1722 yılında sefer emri vermesine rağmen İsfahan düşene kadar Osmanlı ordusu harekete geçmemiştir. Bâbîâli genel kanının aksine Safevîlerin çöküşünü büyük bir fırsat olarak görmemiş ve bölgeye hâkim olacak yeni güce göre bir politika benimsemeyi uygun görmüştü. Nitekim bölgeyi ele geçiren Sünni Afgan yöneticilerle ortak bir zeminde anlaşılammış 1728 yılına kadar Afganlarla bölgede savaş devam etmiştir. Osmanlılar İran coğrafyasına hâkim olan Afganların hem bölgeyi yönetmede başarılı

³ M. A. Volhoyskiy-B. M. Muhanov, *Kavkazkiy Vektor Rasiskoy Politiki* (Moskova: 2011), 1/411-478.

⁴ Valiyev- Yörük, "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", 18; İlker Külbilge, *18. Yüzyılım İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)* (İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010), 20-24.

⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/512, (20 Şevval 1135/24 Temmuz 1723).

⁶ Çelebizâde İsmail Âsım Efendi, *Tarih-i Çelebizade*, hzr. Abdülkadir Özcan vd. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2013), 3/1347-1348.

⁷ Nebi Gümüş, "Tiflis'te İkinci Osmanlı Hakimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı Gürcü İlişkileri", *XVI. Türk Tarih Kongresi*, (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010), 4/918-921.

olamayacağını biliyordu hem de sınırında bulunan Sünni bir hanedanı kendi hanedanına rakip olarak görüyordu. Bu sebeple Osmanlılar Rusların bölgenin tamamına hâkim olmasını engellemek ve kendi hanedanına rakip olabilecek Afgan hakimiyetini sona erdirmek için bölgeye sefer düzenlemiştir.⁸

Rusya'nın bu esnada Bakü ve Gilan'ı ele geçirerek Osmanlı ile sınır komşusu olması nedeniyle Ruslarla Osmanlılar arasında bir tavassutun zorunluğu ortaya çıkmıştı. Karlofça Antlaşması ile mevcut sınırları korumayı devlet politikası haline getirmiş olan Bâbîâlî ve Damat İbrahim Paşa Ruslarla savaştan ziyade barış yapmaya çalışmıştı. Avusturya İmparatorluğu aleyhine Osmanlı-Rus-Fransa üçlü ittifakını kurmak isteyen meşhur Fransız elçi Marquis de Bonnac'ın da girişimleriyle Haziran 1724'te İstanbul anlaşması imzalandı. Bu anlaşmayla Güney Kafkasya'nın Kartli, Kahet, Gence-Karabağ ve Çukur-Saad eyaletleri Osmanlı egemenliğine bırakılmıştır.⁹

Osmanlı Devleti İstanbul anlaşması gereği elde ettiği toprakları fiilen ele geçirmek için Diyarbakır Valisi Vezir Arifi Ahmed Paşa'yı serasker tayin ederek ilk olarak Revan'a sefer emriyle göndermiştir. Ermeni kaynaklarına göre Ahmed Paşa'nın ilk olarak Revan'a gönderilme sebebi, Afgan Sultanının İsfahan ve Hemedan'ı ele geçirerek Revan ve Tiflis için tehlike oluşturmasıdır. Ahmet Paşa üç aylık kuşatma sonrası 60.000 askeriyle Revan'ı teslim almıştır. Kuşatma esnasında Ahmet Paşa'ya Ermeni kilisesi olan Eçmiadzin kilisesine zarar verilmemesine dair Sultan III. Ahmet tarafından emir gönderilmiştir. Ahmet Paşa Revan kalesini teslim aldığı anda kimsenin canına ve malına dokunulmayacağına ve ahaliden Safevîlere ödenen haraçtan fazlasının istenilmeyeceğine dair sözler verdi. Revan vilayetinin diğer önemli livaları olan Nahçıvan ve Ordubad ise 11 Ağustos 1724 tarihinde ele geçirildi. Böylelikle bu vilayet Osmanlı İmparatorluğu'na ilhak edilmiştir.¹⁰

Revan'ın ilhakından sonra Osmanlı Gence-Karabağ üzerine yoğunlaşmıştır. Revan Fatih Arifi Ahmed Paşa Gence seraskerliğine 1725 Şubat ayında tayin edilmiştir. Şirvan Hanı Hacı Davut bu fetih için görevlendirilenler arasındadır. Mart 1725 tarihinde Ahmed Paşa seraskerlikten azledilerek yerine Erzurum Valisi Vezir Mustafa Paşa getirilmiştir. 40.000 kişilik ordusuyla 25 Temmuz 1725'te Gence'ye yönelen ordu 4 Eylül 1725'te kaleyi ele geçirmiştir.¹¹ Böylelikle Güney Kafkasya tamamıyla Osmanlı hakimiyetine girmiştir.

⁸ Detaylar için bkz. Muhammet Habib Saçmal, *Sunni-Shiite Relations in the First Half of the Eighteenth Century and Early Modern Ottoman Universal Caliphate* (Kaliforniya: Kaliforniya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021); M. Habib Saçmal, "Batı'da Barış, Doğu'da Savaş: Pasarofça Antlaşması Sonrası Suriye ve Irak'ta Nizamın Tesisi (1718-1722)", *İslam Araştırmaları Dergisi*, 49 (Ocak 2023), 7-31.

⁹ Ensar Köse, *Osmanlı Devleti ve Rusya Arasında Kafkasların Taksimi (1724 İstanbul Antlaşması)* (İstanbul: Büyüyen Ay, 2017), 186-194.

¹⁰ Mustafa Aydın, "Tiflis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 41/150-153; Valiyev- Yörük, "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", 20.

¹¹ Çelebizâde İsmâîl Âsım Efendi, *Tarih-i Çelebizade*, 3/1449-1451.

Osmanlılar Gence eyaletinin fethinden sonra bölgede yeni güç haline gelen Afganlarla 1728 yılına kadar mücadele etmiştir. 1730 yılından itibaren ise Safevîlerin meşru hükümdarı II. Tahmasb ve onun naibi olarak atanan Nadir Han Osmanlıların ele geçirdiği toprakları geri almak için faaliyete başlamıştır. Osmanlılar ise 1730 yılında yaşanan Patrona Halil isyanı ve değişen yeni padişah döneminde bölgede tutunmaya çalışsa da başarılı olamamıştır. Nadir Şah ordusu Şirvan'dan sonra Gence kalesini 6 Kasım 1734'te kuşatmıştır. Bunun üzerine Bâbîâli Abdullah Paşa'yı serasker olarak tayin ederek bölgeye göndermiştir. Tiflis, Revan, Erzurum ve Çıldır muhafızlarına Revan'a gitmeleri Serasker Paşa'yla birlikte Nadir Han'a savaşmaları emredilmiştir. Osmanlı ordusunun büyük bir birlikle geldiği bilgisini alan Nadir Şah Gence kuşatmasında küçük bir birlik bırakarak kendisi bölgeye yönelmiştir. 18 Haziran 1735 tarihinde Revan yakınlarında Begaverd mevkiinde yapılan savaşta Osmanlı ordusu büyük bir mağlubiyet almıştır. Tarihe Arpaçay Muharebesi olarak geçen bu savaştan sonra Güney Kafkasya'da Osmanlı hakimiyetinde yer alan Gence, Tiflis ve Revan savaşız bir şekilde Safevîlere bırakılmıştır. Güney Kafkasya'da 12 yıl süren Osmanlı egemenliği böylelikle sona ermiştir.¹²

Tiflis beylerbeyliği Şahnavaz İbrahim sonrası Ocak 1724'te Recep Paşa'ya, 18 Eylül 1724'te Mehmet Behram Paşa'ya, 14 Haziran 1725'te ise İshak Paşa'ya¹³ tevcih edildi. İlerleyen tarihlerde 13 Aralık 1727 ve 9 Nisan 1729'da İshak Paşa'nın beylerbeyliği ibkâ edildi. Haziran 1732'de İshak Paşa görevden alındı. Şahin Mehmed Paşa ve Vezir Rüstem Paşa Tiflis beylerbeyi olsa da kısa süre sonra İshak Paşa tekrar beylerbeyi oldu. Zaman zaman araya fasılalar girse de Çıldır beylerbeyi İshak Paşa Tiflis'te uzun süre görev yapan önemli bir figür olmuştur. 14 İshak Paşa, 17 Eylül 1734'te Tiflis'i boşaltmış ve 6 Ekim 1735'te Nadir Şah bölgeyi ele geçirmiştir. Osmanlıların geri çekilmesi sonrası bölge yeniden İran hakimiyetine girmiştir. Osmanlı Devleti Gürcistan'ın doğusunda kalan bu bölgeyi yine Çıldır beylerbeyi ile takip etmiştir. Çıldır Beylerbeyi Yusuf Paşa 1743'te Gürcistan'a sefer çıkarak önemli başarılar elde etse de geri çekilmek zorunda kalmıştır.¹⁵

2. Defterhâne Memurlarının Bölgeye Sevki ve Faaliyetleri

Defterhâne-i Âmire, Defter-i Hâkânî, Defter-i Vilayet gibi isimlerle de anılan Defterhâne; Osmanlılar'da has, zeâmet, timar, vakıf ve mülk gibi arazi türleri ile alakalı yapılan tevcih, tescil, tayin gibi defterlerinin muhafaza edildiği devlet dairesine verilen isimdir. Defterhâne emininin başkanlık ettiği bu kurum eski tarihlerden itibaren Osmanlı devlet sisteminde yer almıştır. II. Mehmet döneminde oluşturulan toprak reformu ve

¹² Subhi Mehmed Efendi, *Subhi Tarihi: Sami ve Şakir Tarihleri ile birlikte 1730-1744*, hzr. Mesut Aydın (İstanbul: Kitabevi, 2007), 254-256.

¹³ Çıldır beylerbeyi İshak Paşa'nın siyasi ve askeri faaliyetleri için detaylı bkz. Mehmet Kazdal, *Bir Osmanlı Beylerbeyi Vezir İshak Paşa* (Ankara: Fecr, 2022).

¹⁴ M. Sadık Bilge, *Osmanlı Çağı'nda Kafkasya* (İstanbul: Kitabevi, 2015), 234-255.

¹⁵ Nebi Gümüş, "Tiflis'te ikinci Osmanlı Hakimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı Gürcü ilişkileri", 4/927.

Kânûnî Sultan Süleyman döneminde timarların tevcihi ile alakalı kanunlar defterhânenin önemini artırmıştı.¹⁶

Osmanlı Devleti'nde toprağın mülkiyet ve tasarruf sistemiyle vergi miktarı tayin ve tespit maksadıyla belirli zamanlarda her sancak için ayrı ayrı tahrir defterleri tanzim edilirdi. Yapılan bu tahrirler Osmanlı devlet teşkilatının bir düzen içerisinde çalışmasında büyük ehemmiyete sahipti. Dönemin şartları gereği asker ve memur maaşlarının önemli miktarı dirlik beratları ile maaşlarına karşılık olarak buldukları yerlerdeki vergileri kendi hesaplarına toplamalarıyla ödenirdi. Özellikle uzak eyaletlerdeki vergileri toplamanın maliyeti ve nakden yapılacak ödemelerde yaşanacak güvenlik problemleri dahil birçok sorun nedeniyle asker ve görevlilerin maaşları timar sistemiyle ödenmekteydi. Bu askerler kendi maaşlarını bu sistemden aldığı gibi maaşının muayyen miktarına bağlı olarak cebelü denilen askerleri yanlarında sefere getirmekle sorumluydular. Böylelikle Osmanlı dirlik sisteminde araziler sipahi "sahib-i arz" denilen kişilerle tetkik edilmekte hem bu kişilerin maaşı bu gelirlerden karşılanmakta hem de burada asker temini sağlanmaktaydı.¹⁷

Osmanlı timar sisteminin iyi çalışabilmesi için yapılacak tespit ve kayıtların kusursuz, eksiksiz ve hatasız şekilde yapılması gerekmektedir. Devletin hakimiyeti altındaki topraklardan elde ettiği gelirler ve bu gelirlerin tevcihine ait kayıtlar önemine binaen Defterhâne muhafaza edilmekteydi. Mufassal ve icmal olarak iki suret üzere tertip edilen tahrir defterleriyle günlük kayıtları ihtiva eden rûznâmçe ve derdest defterleri Defterhânenin en önemli evraklarıydı.¹⁸

Nişancının maiyetinde görev yapan defter emini defterhanenin baş sorumlusu idi. XVI. yüzyıldan sonra Reîsülküttâbın maiyetine geçen defter emini timar ve zeâmet işlerinin birinci sorumlusudur. Defterhâne işleri bu defter emini ve onun altındaki memurlardan oluşmaktaydı. Osmanlıların Tiflis'i fethettiği tarihte Defterhane emini olarak el-Hâc Mustafa Efendi 24 Cemaziyelevvel 1135-6 Safer 1141 (2 Mart 1723-11 Eylül 1728) görev yapmaktaydı. Yaklaşık 6 yıl görev yapan El-Hâc Mustafa Efendi'den sonra Ramazanzâde Abdullah Efendi 7 S 1141-5 R 1143 (12 Eylül 1728-20 Şubat 1731) görev yapmıştır.¹⁹ Dolayısıyla Tiflis tahrir defterleri hazırlanırken görevli Defter emini el-Hâc Mustafa Efendi olmuş ardından timar ruznâmçeleri gibi arazi işlemleri için gerekli duyulan belgelerin tespitinde Ramazanzâde Abdullah Efendi görev yapmıştır. Ancak ileride değinileceği üzere Tiflis eyaleti mufassal ve icmal tahrir defterleri Tiflis defterdarı es-Seyyid Abdurrahman Efendi tarafından mühürlenmiştir.²⁰ Defterhâne çalışan kâtip ve yardımcılarını ile

¹⁶ Erhan Afyoncu, "Defterhâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 9/100.

¹⁷ Halil İnalcık, *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi-1 1300-1600*, çev. Halil Berktaş (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018), 156-159.

¹⁸ Afyoncu, "Defterhâne", 9/100-101.

¹⁹ Erhan Afyoncu, *Defterhane-i Âmire (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014), 157.

²⁰ BOA, TT.d., 900, s. 528; BOA, TT.d., 897, s. 598.

mülâzımların tayin ve azilleri defter emininin arzıyla olmaktadır. Arz edilen bu memurlar ruûs kalemindeki tezkireleri yazıldıktan sonra göreve başlarlardı. Defterhâneye alınacak kâtip ve şakirdlerin seçiminde liyakate önem verilir adayların hesap işlerinden anlamaları ve timar sistemine vukufiyeti beklenirdi. Nitekim Tiflis'e kâtip olarak atanan Avni Efendi için "fenn-i tahrirde mahir", şakirdler için ise "kıdvetü'l-erbâbı tahrir" ibaresi geçmektedir.²¹ Bu kalemde çalışan memurlar maaşlarına karşılık timar ve zeâmet tasarruf edebilir ya da ulufe alırlardı. Kıdemli kâtipler hem ulufe hem de tahsis alabilirdi. Şakirdlere timar ya da zeâmet tahsis ederlerken mülâzımlar sadece ulûfe almaktaydı.²²

Defterhane görevlilerinin tasarruf ettiği dirliklere gedik denirdi. Gediklerin sayısı muayyen ve değişmez sayıda olur, boşalan yere hemen başkası tayin edilirdi. Bu gedikleri tasarruf edenlerin vefatı veya tekaütlükleri dolayısıyla kaleme devam etmek şartıyla çocuklarına tahsis yapılırdı. Tekâüt olan kâtip ve şakirdler sâlyâne veya cebelü gönderme şartıyla timar tevcihine devam ederlerdi. Tiflis'e tapu tahrir yazımı için gönderilen kâtiplerden Sadık ve İhsan gedikli kâtiplerdendir.²³ Defterhâne memurları yaptıkları işler karşılığında alınan harçlardan hisselerini alırlardı. Kalemiye adı verilen ve belli kurallarla alınan bu harçlardan bir kısmı berat tezkiresini yazan görevliye verilir, kalan ise kalem kisedarı eliyle biriktirilirdi. Orta akçesi denilen bu paradan şehriyye adı altında imam, müezzin, mücellit ve odacı gibi memurların maaşı verilir. Kalemin diğer masrafları bu paradan karşılanır kalan ise birkaç ayda bir kâtip ve şakirdlere dağıtılırdı. Kesedar defter emininin yardımcısı idi ve kâtip ile şakirdler bu yardımcı nezaretinde işlerini yaparlardı. Kâtip ve şakirdler istenilen suretleri çıkarmak, berat tezkiresi hazırlamak ve buldukları kalemin günlük işleriyle ilgili defterleri tutmakla görevliydi. Bu defterlerin mali kayıtlar olması nedeniyle gizliliğe azami derecede ihtimam gösterilirdi.²⁴

Arazi tahrirleri il yazıcıları denilen tahrir emini tarafından gerçekleştirilirdi. Defterhâne kâtipleri bu tahrir emininin yanında her zaman görev almaktaydılar. Şakirdler ise arazi tahririnde bazen görevlendirilmekteydiler. Tiflis tahririni hazırlayan ekipte kâtibin yanında şakirdlerin de olduğu tespit edilmiştir. Defterhane kâtiplerinin il yazıcısı ile birlikte karar verme ve belgeleri mühürleme yetkileri vardı. Ayrıca kâtipler, o bölgenin son durumunu en iyi bilen şahıslar olarak icmal defterlerin hazırlanması ve timarların dağıtılması işlerini de yapmışlardır.²⁵

Defterhane memurlarının en önemli görevleri timarlarla alakalı idi. Timar tevcih işlemleri, terfi, nakil, tecdid, nakil, kasr-ı yed, mukarrer gibi durumlara ait muameleleri diğer kalemlerle birlikte yürüterek tüm bu işler için düzenlediği defterleri arazi tahrir defterleriyle birlikte saklamakla görevliydi. Timar tevcih sisteminde arzlar kural olarak

²¹ BOA, A.DVNS.MHM.d.,131/1470, (20 Şaban 1136/14 Mayıs 1724).

²² Erhan Afyoncu, *Defterhane-i Âmire (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)*, 78-103.

²³ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/62-63, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).

²⁴ Afyoncu, "Defterhâne", 9/101-102.

²⁵ Afyoncu, *Defterhane-i Âmire (XVI.-XVIII. Yüzyıllar)*, 22-24.

sancağın alay beyince yapılırdı. Timara müstahak kişinin tevcihi ile alakalı alaybeyine sorulurdu. Eğer timarı isteyen kişi memur ise âmirinin arzda bulunması gerekirdi.²⁶ Tiflis eyaleti için tertip edilen mufassal ve icmal defterlerden sonra bölgede yaşanan timar atamaları ile alakalı yeni tevcihler ve anlaşmazlıklar bu timar ruznamçe defterlerinde verilen beratlarla hükme bağlanmıştır. Osmanlı'nın birçok bölgesini muhteva eden bu defterlere yeni fethedilen Tiflis eyaleti timarları da girmiştir.

Defterhanede saklanan tahrir ve rûznâmçe defterleri kesin delil olarak kabul edilmekte ve araziler üzerinde yaşanan anlaşmazlıklarda bu defterlerdeki kayıtlara göre hüküm verilmekteydi. Bu sebeple tahrir defterleri büyük bir özenle korunur ve saklanırdı. ²⁷ Tashih ve şerhler sadece nişancı tarafından yapılır ve nişancının yapacağı bu işlem ancak veziriazamın buyruğusu ile olurdu. Nişancının yaptığı bu işleme resmî ıstılahta tevkîf kalemile tashih denilmekteydi. Defterhanedeki bir beratın yürürlükten kaldırılması ve kaydının silinmesi gibi muameleler ise defter eminine veziriazam tarafından yazılan buyruğu ile yapılırdı.²⁸

Osmanlı Devleti Tiflis'i ele geçirdikten sonra idari teşkilatlanmanın en önemli ayağı olan bir defterdarlık tesis etti. Oluşturulan bu defterdarlık Revan seraskeri Ahmed Paşa'nın muhafaza bölgesinin işlerine de bakmaktaydı. Tiflis-Revan defterdarlığına ilk emin olarak Tiflis darphane emiri olarak da görev yapan Lami Halil Efendi 10 Ağustos 1723'te atandı. ²⁴ Ocak 1724 tarihinde ise Ahmed Paşa'ya bağlı olarak Azak defterdar vekilliği yapan Merami Ahmed Efendi Tiflis defterdar vekilliğine atandı. Ancak Merami Ahmed Efendi 4 Mart 1725 tarihinde Tebriz defterdarı olunca yerine Kasım Efendi tayin edildi. Tiflis'te ilk defterdarlık aynı zamanda Revan bölgesine de birlikte bakacak olan Tiflis Darphanesi emini Lami Halil Ağa ile kurulmuştur.²⁹ Lami Halil Efendi vefat edince 13 Ocak 1725 tarihine kadar vekaleten Seyyid Mahmud Efendi Tiflis defterdarı ve darphane müdürü olarak görev yapmıştır. Bu görev 25 Ekim 1725 tarihinde ise Abdurrahman Efendi'ye tevcih olunmuştur.³⁰ Es-Seyyid Abdurrahman Efendi Tiflis eyaleti tapu tahrir defterleri hazırlandığı esnada halen görevde olup defterler onun mührüyle mühürlenmiştir.

Tiflis eyaletinde tesis edilen defterhane görevlileri İstanbul'dan gönderilen Defter-i Hâkân-i memurlarına yardımcı olmuş il yazıcı olarak tanımlanan tahrir memurları da İstanbul'dan gönderilmiştir. Tiflis liva ve nahiyelerinin zeamet ve timar tahririnin yapılması için ilk gönderilen emir serasker İbrahim Paşa'ya gönderilmiştir. İbrahim Paşa'ya

²⁶ Mehmet Öz, *Osmanlı Tarihi Üzerine II (İnsan-Toplum-Ekonomi)* (Ankara: Cedit Neşriyat, 2020), 68-73.

²⁷ Örnek anlaşmazlıklar ve meselelerin Defter-i Hâkânî gereğince halledilmesi ile alakalı örnekler için bkz. BOA, A.DVNS.MHM.d., 137/483, (20 Cemaziyelahir 1142/10 Ocak 1730); BOA, A.DVNS.MHM.d., 135/1011, (10 Şaban 1141/11 Mart 1729).

²⁸ Bilgin Aydın, *XVI. Yüzyıl'da Dîvânü Hümâyün ve Defter Sistemi* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017), 16-17.

²⁹ Gümüş, "Tiflis'te İkinci Osmanlı Hakimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı Gürcü İlişkileri", 4/920-928.

³⁰ Fahameddin Başar, *Osmanlı Eyalet Tevcihatı 1717-1730* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997), 153; Ali Sinan Bilgili, "Osmanlı ve Safevî Hakimiyetlerinde Tiflis (XVIII. Yüzyıl)", *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 21 (2009), 23-62.

gelen emirde Kaygulu nahiyesinin kaydının yapılması istenmiştir.³¹ Diyarbakır Valisi ve Revan Seraskeri Vezir Ahmed Paşa'ya gelen emirde ise Gori sancağının ve Bozcalı aşiretinin tahririnin yapılması istenmiştir.³² Tiflis eyaletine mutasarrıf olan Vezir el-Hac Receb Paşa'ya gönderilen hükümde yeni fethedilen Tiflis eyaletinin mutasarrıflığına tayin olunduğundan kapı halkı ve askerleriyle birlikte Tiflis'e varıp ahaliye ve memlekete nizam verdikten sonra tahririnin yapılarak gerekli vergilerin düzenlenmesi istenmiştir.³³ Osmanlıların bir bölgenin tapu tahririni yapmasında birçok mali sebep bulunmakla beraber en önemli sebeplerden birisinin fetih sebebiyle olduğu belirtilmişti. Osmanlılar fethettikleri bölgenin idari atamalarını yaptıktan sonra bu idari görevlere tahririn yürütülmesi görevini vermiştir.³⁴ Defter-i Hâkâni memurları tahrir faaliyetleri için gönderilse de ayrıca şehirde fetih sonrası imar faaliyetleri içinde görevlendirildiğini görüyoruz. İsmi yazılmayan bir Defter-i Hâkâni memuruna Tiflis'in fethinden sonra Tiflis'te tesis edilecek cami, medrese ve vakıfların kaydı için tafsilatlı bir emrin gönderildiği tespit edilmiştir.³⁵

Diyarbakır valisi olup Revan seraskeri olan Vezir Ahmed Paşa'ya gönderilen hükümde fethi gerçekleşen Tiflis ve havalisinin tahriri için Defter-i Hâkân-i kâtip ve şakirdlerinden üç kişinin görevlendirildiği anlaşılmaktadır.³⁶ Defterhânedan gönderilen bu ilk memurlar Avni Efendi ile iki şakirdidir.³⁷ Şunu da belirtmek gerekir ki Tiflis'in fethini müteakip Osmanlı ordusu İran içlerinde yeni bölgelerde savaşa devam etmiş ve kısa sürede ele geçirdiği yerlerde yeni eyaletler ve defterdarlıklar kurmuştur. Dolayısıyla defterhane kâtipleri sürekli yeni bölgelere kaydırılmış bu geniş arazide elde bulunan sayıları az denilebilecek memurların faaliyetleri ile tapu tahrir çalışmaları tamamlanmaya çalışılmıştır. Defterhâne kâtiplerinden Mustafa Ruhi'ye gönderilen bir emirden anlaşıldığı üzere fethi gerçekleşen Kirmanşah, Hemedan ve Erdelan memleketlerinin tahriri için daha önce Basra defterdarı olan Mustafa Fehmi'nin tayin olduğu, önceden verilen tahrir hizmetini tamamlayıp Tiflis'te bulunmasından dolayı oradan Hemedan'a gidilerek orada da tahrir görevinde hizmet edilmesi emredilmiştir.³⁸

Tiflis eyaletinde tapu tahrir işlemleri yapıldığı sırada Lezgiler ve Kızılbaşların isyan ederek köylere saldırmaları sonucu köylü başka yerlere kaçmakta bu sebeple tahrir işlemleri aksamaktadır. Arşiv belgelerinden bu meselenin çözümü için devletin uzun uğraşlar verdiği anlaşılmaktadır. Defter-i Hâkân-i kâtiplerinden Mustafa Ruhi'ye Tiflis tarafında ihtiyaç olup Hemedan ve Revan tahrirleri için tayin emri gönderilmişti ancak

³¹ BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/564, (20 Zilkade 1135/22 Ağustos 1723).

³² BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/794, (10 Safer 1136/9 Kasım 1723).

³³ BOA, A.DVNS.MHM.d.,131/1070, (10 Cemaziyelevvel 1136/5 Şubat 1724).

³⁴ Halil İncalcık, *Hicrî 835 Tarihli Sûret-i Defter-i Sancak-i Arvanid* (Ankara: TTK., 1987), 17-20.

³⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/1312, (20 Receb 1136/14 Nisan 1724).

³⁶ BOA, A.DVNS.MHM.d.,131/1470, (20 Şaban 1136/14 Mayıs 1724).

³⁷ BOA, C.ML., 465/18936, (29 Şaban 1136/23 Mayıs 1724).

³⁸ BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/414, (10 Safer 1137/29 Ekim 1724).

Acem istilası sebebiyle tekrar tahrir gerektiği için Tiflis'te kalarak gerekli tahririn yapılması emredilmiştir. Zira Mustafa Ruhi'ye gönderilen bu emirden anlaşıldığı üzere Akçakale ve Kazak nahiyeleri saldırılardan dolayı tahrip olmuş ve halkı göç etmiş yeniden tahriri gerekli hale gelmiştir. Ayrıca anlaşıldığına göre Tiryalit ve Gori nahiyelerinin henüz tahririne bile başlanmamıştır.³⁹

Tiflis eyaleti tapu tahriri hazırlayan memurların aynı zamanda işlerinin yoğunluğuna göre Revan ve Gence taraflarına da görevlendirildikleri bilinmektedir. Defter-i Hâkân-i kâtiplerinden olup bundan önce Tiflis tarafının tahriri hizmetine memur Mustafa ve Mustafa Ruhi Efendilere Tiflis'te artık kendilerine gerek kalmadığını ve Revan kalesine varıp Revan kalesi muhafızı Vezir Receb Paşa tarafından tayin olduğu tahrir hizmetinin yerine getirmeleri emredilmiştir.⁴⁰ Tiflis kâtibi Mustafa Ruhi Efendi yerine İstanbul'dan gedikli kâtipler olan Ali İhsan ve Mehmed Sadık Efendi'ler atanmıştır.⁴¹ İleride değinileceği üzere Mustafa Ruhi Revan ve Gence eyaletinde görevlerinden sonra yeniden Tiflis tahrir kâtibi olarak görevlendirilecektir.

Tiflis defterdarının Defter-i Hâkânî kâtiplerini denetlediği ve onlara yardımcı olduğunu daha önce belirtmiştik. Tiflis defterdarına gönderilen bir emirde eyaletin fethi üzerine dahilindeki köy ve kasabaların tahririni, gönderilen Defterhâne kâtibine muharrir tayin olduğundan Erzurum valisi, Gence ve Şirvan Seraskeri vezir Mustafa Paşa'nın görüşleri doğrultusunda icra etmeleri istenmiştir.⁴² Defterhane gedikli kâtiplerinden Ali İhsan ve Mehmed Sadık Efendi'ye gönderilen emirde ise Tiflis eyaletinin tahririni, Tiflis muhafızı vezir İshak Paşa'nın görüşleri, muharrir tayin olunan Tiflis Defterdarı Abdurrahman'ın marifetiyle gerçekleştirmeleri istenmiştir.⁴³ Bu hükümlerden anlaşıldığı üzere Defter-i Hâkânî kâtipleri tahrir faaliyetlerini yürütürken bölgede bulunan beylerbeyi ve defterdarların sorumluluğu altında olup onlarla işbirliği içerisindeydi. Bu sorumluluk sadece tahrir kâtiplerinde olmayıp bölge tahririnin yapılırken beytülmale zarar gelmeyecek şekilde tahrir kaydının yapılması bölgede isyan eden Gürcü tavad ve aznavurlara timar zeamet verilmemesi İshak Paşa'dan istenmiştir.⁴⁴ Böylelikle Tiflis eyaletinde idari yapının başında olan beylerbeyi İshak Paşa tahrir işlerinin düzgün ilerlemesinden sorumlu olmuştur. Zaman zaman ise kâtiplerin yaptığı işin ehemmiyet ve önemini vurgulayan emirlerde gönderilmiştir. Tiflis eyaletindeki kasabalar ve köylerin tahriri için tayin olunan muharrir verilen emirde görevlendirildiği tahrir işi devletin

³⁹ BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/641, (10 Rebiülahir 1137/27 Aralık 1724).

⁴⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/1312, (29 Zilhicce 1137/8 Eylül 1725); BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/1318, (29 Zilhicce 1137/8 Eylül 1725).

⁴¹ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/62-63, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).

⁴² BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/59, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).

⁴³ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/62, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).

⁴⁴ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/78, (10 Rebiülevvel 1138/16 Kasım 1725).

büyük, önemli işlerinden olduğundan vazifesini ihtimam ve dikkatle ifa etmesi istenmiştir.⁴⁵

İran eyaletlerinin tahririni yapan memurların birbiriyle irtibatta oldukları bir eyaletin tahririnin yapıldıktan sonra başka eyalete görevlendirmeler olduğu belgelerden anlaşılmaktadır. Tebriz seraskeri vezir Abdullah Paşa'ya Tebriz defterdarı ve muharriri Yeşillizâde Mustafa'ya gönderilen emirden anlaşıldığı üzere İran'dan alınarak Osmanlı devletine katılan Kirmanşah, Hemedan, Revan, Luristan, Gence, Tiflis ve Revan memleketlerinin cizye, mukâtaa, rüsum gelirlerinin tahrir edilerek sayımlarının yapılması emredilmiştir.⁴⁶ Tiflis Muhafızı İshak Paşa'nın arzından anlaşıldığı üzere Tiflis ile aynı zamanlarda fethedilip birlikte arazi ve nüfus tahririnde Revan, Gence ve Lori şehrinin fethinden mukaddem olup karışıklıktan dolayı halkı yerinde olmadığından tahririn yeniden yapılması istenmiştir.⁴⁷ Şu hususu belirtmek gerekir ki Osmanlılar bölgede ilk olarak Tiflis'i fethetmiş ancak diğer eyaletlerin de Osmanlı'ya katılması ile bölgede tecrübeli kâtiplere ihtiyaç duyulmuştur.⁴⁸ Ayrıca bu yeni eyaletlerin sınırında kalan bölgelerin hangi eyalete dahil olacağı hususu önem kazanmıştır. Bu hususta Tiflis muhafızı İshak Paşa'ya gönderilen bir hükümden anlaşılmaktadır ki Tiflis'e kadimden beri bağlı olan aşiret ve sancakların Gence ve Lori livalarına kaydedilmemesi Tiflis tahririne kaydedilerek bölgesinin mali menfaatlerini koruması emredilmiştir.⁴⁹ Tiflis muhafızı vezir İshak Paşa'ya gönderilen bir diğer hükümde ise Tiflis ile birlikte fetholunarak idaresi Tiflis'e devrolunan Akçakale, Kazak, Haydarbey, Bozcalı sancaklarının Gence, Revan ve Lori eyaletlerinden önce tahririnin yeniden yapılması istenmiştir.⁵⁰ Bu hükümden de anlaşıldığı üzere Tiflis eyaleti diğer eyaletlerden önce fethedilmesine rağmen tahrir faaliyetleri Revan ve Gence gibi eyaletlerden daha geride kalmıştır. Bu sebeple Tiflis eyaletinin tahririnde acele edilmesi İshak Paşa'ya emredilmiştir. Tiflis eyaleti tapu tahririnin çok geciktiğini 20 Rebiülahir 1140/5 Aralık 1727 tarihli belgeden anlamaktayız. Neredeyse beş yıl süren kaydın son halinin İstanbul'a gönderilmesi istenmiştir. Çıldır valisi ve Tiflis muhafızı olan Vezir İshak Paşa'ya ve Tiflis defterdarı olan Abdurrahman'a gönderilen emirde İran'dan fethedilen Tiflis memleketinin tahririnin yapılp Defterhane-i Amire'de muhafaza edilmek üzere defterlerinin gönderilmesi emredilmektedir.⁵¹

⁴⁵ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/121, (29 Rebiülevvel 1138/5 Aralık 1725).

⁴⁶ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/276, (29 Cemaziyevvel 1138/2 Şubat 1726).

⁴⁷ BOA, İE.DH., 23/2128, (29 Rebiülevvel 1139/24 Kasım 1726).

⁴⁸ Diğer eyaletlerin idari tasnifi için bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Osmanlı İrani I: Batı İran ve Azerbaycan Tarihi Hakkında Osmanlı Tahrîr Kayıtları: Coğrafi ve İdarî Taksimat", *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi*, 34, (Temmuz 2003), 83-106.

⁴⁹ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1029-1030, (29 Zilhicce 1138/28 Ağustos 1726).

⁵⁰ BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1228, (29 Rebiülevvel 1139/24 Kasım 1726).

⁵¹ BOA, A.DVNS.MHM.d., 134/947, (20 Rebiülahir 1140/5 Aralık 1727).

Bölgede savaşın devam etmesi ve kış koşulları gibi nedenlerle tahrir kâtipleri zor şartlar altında çalışmaya devam etmiştir. Tiflis tahririni yazmakla görevli Defterhâne kâtiplerinden İhsan Ali Efendi hastalanarak görevi başındayken vefat etmiş yerine Gence'de görev yapan Defter-i Hâkân-i kâtiibi Mustafa Ruhi görevlendirilmiştir.⁵²

İran coğrafyasında ele geçirilen Revan ve Gence gibi eyaletlerde de defter kaydı sürecinde aksaklıklar olduğu ortaya çıkmıştır. Gence seraskeri Mustafa Paşa'ya, Defterhâne-i Amire kâtiplerinden Tiflis'te olan Sadık Mehmed ve Gence'de olan Ali'ye gönderilen hükümden anlaşıldığı üzere Gence, Revan ve Nahcivan'ın tahrirleri yapılırken sıkıntılar çıktığı ve bu defterlerin mufassal olsa da icmali olmadığı bu sebeple büyük bir kaos çıkmıştır. Revan muhafızı müteveffa Vezir Receb Paşa zamanında Revan ve Nahcivan'ın tahriri yapıp gönderilen suretlerinin Defterhâne ve Başmuhasebe'de muhafaza edildiği zeâmet ve timarlar için beratlarının da verildiği ancak tahrirden sonra mahallinde icmale bağlanması gerekir iken memurların dikkatsizliği sebebiyle yalnız mufassal defterin hazırlanıp Defterhâne'de muhafaza edildiği anlaşılmıştır. Mufassal tahrir defterlerinde has, zeâmet ve timarlar yazılı olmadığından tamamını gösteren icmal defterine ihtiyaç duyulmaktadır. Revan ve Nahcivan mufassal defterlerinin birer suretinin Revan'da bulunması nedeniyle muharrir Sadık Mehmed ve Mustafa Ruhi'nin Tiflis tahririni tamamlayıp mufassal ve icmal defterlerini hazırladıktan sonra Revan'a gitmeleri istenmiştir. Mustafa Ruhi'nin Tiflis tahriri sonrasında Revan'a giderek oradaki mufassal defterler gereğince icmalini hazırlayıp göndermesi ve daha sonra Gence'ye geçerek tahrir hizmetinde bulunması istenmiştir. Kâtip Sadık Mustafa'nın da Tiflis'te işi bitince Gence'ye giderek Mustafa Ruhi'nin gelmesini beklemeden Gence'de bulunan Ali ile birlikte tahrir başlamaları emredilmiştir.⁵³

Defter-i Hâkâni memurları böylelikle hem tahririni yazmakla sorumlu buldukları yeni eyaletlerin tahririni tamamlamış ardından icmali ve diğer hususlarda deftere bakılarak karar alınması için kendilerinin görüşlerine başvurulmuştur. Bölgede oluşturulan on üç yeni eyaletin içerisinde Tiflis eyaleti tahririne odaklandığımız bu çalışmada Tiflis Defter-i Hâkâni kâtiplerinden İhsan, Mehmed Sadık ve Mustafa Ruhi Efendilerin tayinatları hakkında bilgi bulunmaktadır.

Tablo 1: Tiflis Defter-i Hâkâni Kâtiplerinin Günlük ve Yıllık Tayinatı 54

Defter-i Hâkâni Kâtipleri	Görev Süresi (Gün)	Nân (Günlük Adet)	Güşt (Günlük Kıyye)	Şair (Günlük Kile)	Saman (Günlük Kantar)
---------------------------	--------------------	-------------------	---------------------	--------------------	-----------------------

⁵² BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1528-1529, (20 Cemaziyelahir 1139/12 Şubat 1727).

⁵³ BOA, A.DVNS.MHM.d., 134/1012-1013, (10 Cemaziyelevvel 1140/24 Aralık 1727).

⁵⁴ BOA, MAD.d., 15651, s. 26.

Mehmed Sadık ve İhsan Efendi birlikte	(İhsan Efendi)	578	10	3	2	1.5
	(Mehmed Sadık Efendi)	578	6	1.5	1	0.5
Mehmed Sadık Efendi		207	6	1.5	1	0.5
Ruhi Efendi		240	20	4	4	-
TOPLAM		1603	42	10	8	2.5

Defter-i Hâkâni memurlarından İhsan, Sadık ve Ruhi Efendilerin tayinatı hakkında Tiflis'te bulunan askeri ve idari görevliler yanında kâtiplere de verilen tayinat günlük ve yıllık olarak kaydedilmiştir. Tabloda gösterildiği üzere İhsan Efendi ve Mehmed Sadık Efendi 578 gün görev yaptığı kayıt birlikte verilmiştir. 578 günlük tayinatları hesaplanan kâtiplerin bu süre zarfında aldıkları toplam nân (ekmek) miktarı 9248 adet, güşt (et) miktarı 2601 kıyyedir. Hayvanları için ihtiyaç duydukları şair (arpa) miktarı 1734 kile saman ise 578 kantardır. Mehmed Sadık Efendi'nin ayrı bir 207 günlük kaydı daha bulunmaktadır. Mehmed Sadık Efendi bu süre zarfında günlük miktar olarak ilk kayıttaki ile aynı miktarda tayinat almıştır. Kâtip Sadık Efendi buna göre ikinci kayıttan toplam 1242 adet ekmek, 310.5 kıyye güşt almıştır. Hayvanları için ise 207 kile arpa, 103.5 kantar saman tayini yapılmıştır. Ruhi Efendi için ise 240 günlük kâtiplik görevi için 4800 adet ekmek, 960 kıyye et ve 960 kile arpa tayini yapılmıştır.⁵⁵

Defterhâne-i Âmire memurları Tiflis'te tahrir yaptıkları sürece Tiflis defterdarı, Tiflis beylerbeyi ve sancakbeylerinden yardım almaları onların tavsiyeleri üzere hareket etmeleri gerektiği Bâbîâli'den gelen emirlerde istenmişti. İstanbul'dan gelen tahrir ve timar ruznâmçe kayıtlarına bakıldığında bölgenin en yetkili kişinin beylerbeyi İshak Paşa olduğu ortaya çıkmaktadır. Bölgede yapılan timar atamalarının ve münhal timarların yeni tevcihlerinin İshak Paşa imza ve mührüyle yapıldığı belgelerden anlaşılmaktadır. Beratlı nahiyesinde Abdülkerim'in bıraktığı timarın Tiflis tavatlarından İmlahoroğlu Keyvi akrabası olan Aristo müslüman ismiyle Abdullah bu timarı uhdesine almıştır.⁵⁶

3. Defter-i Hâkân-i Memurlarının Kaydettiği Defterler ve Özellikleri

Defterhânenin en önemli defteri mufassal tapu tahrir defterleridir. Arazi tahririnin en ayrıntılı sonuçlarını ihtiva eden bu defterlerden tuğralı bir nüshası ait olduğu eyalette de bulunurdu. Bu defterler visâle adı verilen ek belge ve derkenarlarla imparatorluğun sonuna

⁵⁵ BOA, MAD.d., 15651, s. 26.

⁵⁶ BOA, C.TZ., 154/7695, (27 Rebiülahir 1141/23 Kasım 1728); BOA, C.TZ., 154/7694, (11 Rebiülevvel 1141/15 Ekim 1728); BOA, İE.TZ., 8/837, (4 Cemaziyelevvel 1138/8 Ocak 1726).

kadar kullanılmıştır. Mufassal tapu tahrir defterinden faydalanılarak hazırlanan icmal tahrir defterleri ise gelirlerin kimler tarafından tasarruf edildiğini göstermekte ve idari teşkilattaki köy isimleri ile yıllık hasılatları göstermekteydi. Diğer defter olan rûznâmçe ise iki tahrir arasındaki günlük muâmelâtı içermekteydi. Bu defterlerde timarlarla alakalı berat, tevcih, nakil, terfi, becayış gibi sebeplerle hazırlanan hükümler gün be gün kaydedilirdi.⁵⁷ Osmanlı tapu tahrir defterleri içerdiği bu özellikleri sebebiyle yerli ve yabancı birçok çalışmanın odağı olmuş ve bu bölgede yapılan ilk nüfus, arazi ve vergi sayımı olduğu için dikkat çekmiştir. Öyle ki İran ve Güney Kafkasya bölgelerinde kayıt altına alınan bu defterler bölge tarihi çalışmaları için istatistiksel bilgi veren ilk dökümanlardır.⁵⁸

Tiflis mufassal tapu tahrir defterleri 89759 ve 90060 numara olmak üzere iki cilttir. Nefs-i Tiflis'in olduğu defter bize göre birinci cilttir. Bu sebeple 900 numaralı defterin I. cilt, 897 numaralı defterin ise II. cilt olduğu belirlenmiştir. 900 numaralı tapu tahrir defteri ciltli ve ebrusuz bir şekilde 55X18 ebadında toplam 528 sayfadan oluşmaktadır. Defterde hem varak usulü hem de sayfa usulü numaralandırma bulunmaktadır. Defterin başında 2 sonunda 4 sayfa boş olup içerisinde yer alan 12-22, 85-89, 418-419, 471 sayfaları boştur. Defterin birinci sayfasında “işbu tahrîr defteri ala'd-devâm düstûru'l-amel tutulmak için defter-i cedîd-i Hakânî'de hıfz olunmak buyuruldu” ibaresi ve Sultan III. Ahmed'in tuğrası bulunmaktadır. Defterin 2-12 sayfaları arası fihrist şeklindedir. Fihristte her bir liva ve nahiyede yer alan yerleşim yeri ilgili liva ya da nahiyeye altında önce numarası verilerek karye-i ... şeklinde ve altında ödedikleri vergi kaydedilmiştir. Bu defterde her bir yerleşim yerine verilen numara diğer liva ya da nahiyeye geçince baştan numaralandırma verilerek oluşturulmuştur. Zira 897 numaralı defterin fihristinde yer alan kayıtlarda başlangıçtan itibaren en sonuncu yerleşim yerine kadar sırasıyla numara verilmiştir. 900 numaralı defterin fihristinin son sayfası olan 11. sayfasında yer alan Ribat-ı Celayir'e tabi yerleşim yerleri deftere yatay şekilde sonradan eklenmiştir.

900 numaralı defter fihristten sonraki ilk sayfasında “der ribat-ı kala-i Tiflis” “mahalle-i Tophane” başlığıyla başlamıştır. Tiflis şehrinin mahalleleri ve bu mahallede yaşayan vergiye tabi neferlerin kaydedildiği defterde 24-72. sayfalar arasında 16 mahalle kaydedilmiştir. Bu mahallelerin isimleri şu şekildedir; Tophane, Küçük Mite, Bedgayer, Simak, Muğni, Noreşin, Sion Gürciyan, Kizik, Cebakeraşin, Suninşah, Ancishat-Kataligoz, Vank, Suserkiz, Kudra, Allem-Kallem, Amo. Bu mahallelerden sadece Tophane mahalle-i şeklinde kaydedilmiş diğer bütün mahalleler Kilise-i şeklinde kayıt altına alınmıştır.

⁵⁷ Feridun Emecen, “Mufassaldan İcmale”, *Osmanlı Araştırmaları* 16 (1996), 37-44; Mehmet Öz, “Tahrir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 39/425-429.

⁵⁸ Bernard Lewis, “Registers on Iran and Âdharbâyjân in the Ottoman Defter-i Khâqânî”, *Melanges d'Orientalisme Afferts a Henri Masse*, (Tahran 1963), 259-263.

⁵⁹ BOA, TT.d., Tiflis Eyaleti Mufassal Tahrir Defteri, 897.

⁶⁰ BOA, TT.d., Tiflis Eyaleti Mufassal Tahrir Defteri, 900.

900 numaralı defterin 73 ve 74. sayfalarında mukâtaat-ı nefis-i Tiflis başlığı ile Tiflis'in mukâtaa kayıtları verilmiştir. 75 ve 80 sayfaları arasında ise sırasıyla Tiflis'te kurulan Osmanlı vakıflarının görevlileri, gelir ve giderleri verilmiştir. Bu vakıflar şunlardır; Sultan Ahmet Camii, İbrahim Paşa Camii, Kethüda Mehmed Paşa Camii, Davud Han Camii, İshak Paşa Camii ve Medresesi. Defterin 80-83 sayfaları arasında Tiflis'te bulunan kale olan Ribat-ı Celayir ve buraya tabi 11 yerleşim yeri kaydedilmiştir. Bu yerleşim yerlerini ismi şu şekildedir; Ninakuri, Neferetli, Kodusilalo, Şaverdus, Gundegris, Bunluc, Naklkendi, Araşene, Çiğuret, Didube ve Tbelet. Defterin 85. sayfasında ise Sini Cami ve Medresesi vakfı görevlileri, gelirleri ve giderleri ile birlikte yazılmıştır.

900 numaralı defterin 90. sayfasında Liva-i Gori başlığı ile Gori livası nahiyeleri ve köyleri 408. sayfaya kadar yer almaktadır. Gori livasına tabi Sisay nahiyesi 90-183, Petre nahiyesi 185-213, İmlahor nahiyesi 214-371, Karakalkan ve Şansi nahiyesi 371-398 sayfaları arasında kaydedilmiştir. İmlahor nahiyesine tabi Runis köyünün gelirleri Vezir Receb Paşa vakfına bağlanmış ve 346-348 sayfaları arası bu vakfın gelir, gider ve görevlileri hakkında bilgiler verilmiştir. Gori livasının nahiyeleri kaydedildikten sonra “Kala-i Gori”, “Ribat-ı Gori”, ile başlayan Gori şehrinin merkezi 399-408 sayfaları arasında kayıt altına alınmıştır. Nefs-i Gori'de yer alan 6 mahalle ismi şu şekildedir; Gori, Reslum, Vardisuban, Karzit, Kilaz Mine, Bersidun. Bu mahallelerden sonra 404-406 sayfaları arasında nefis-i Gori'de ki bağ, bahçe, tarla ve buradan alınan gelirler kaydedilmiştir. Tiflis eyaletinde tesis edilen bir diğer Vakıf olan Yusuf Bey vakfı ise Gori merkezde tesis edilmiş 407-408 sayfaları arasında gelir gider ve görevlileri hakkında bilgiler verilmiştir.

Gori livasından sonra Muhran livası 409-420 sayfaları arasında kaydedilmiştir. Muhran livasından sonra Tiryalit livası 420-489 sayfaları arasında yer almıştır. Tiryalit livasına tabi Tiryalit nahiyesi s. 420-489, Gumarit nahiyesi 472-482, Guçarit nahiyesi 483-489 sayfaları arasında kaydedilmiştir. Defterin son livası olan Kaygulu ise 491-528 sayfaları arasında kaydedilmiştir. Defterin sonunda 24 Ramazan 1140/4 Mayıs 1728 tarihi ve es-Seyyid Abdurrahman Efendi'nin mührü bulunmaktadır.

Tiflis tapu tahrir defterlerinin ikinci cildi olan 897 numaralı defter ciltli ve ebrusuz olarak 54X19 ebadında hazırlanmıştır. Toplam 562 sayfa olan defterin başından iki sayfa ile 18-22, 207-209, 255-261, 311-317, 409-417, 419, 465, 469, 493, 559-562 sayfaları boştur. 897 numaralı defter 900'de olduğu gibi 1. sayfası “işbu tahrîr defteri ala'd-devâm düstûru'l-amel tutulmak için defter-i cedîd-i Hakânî'de hıfz olunmak buyuruldu” ibaresi ve Sultan III. Ahmed'in tuğrası ile başlamaktadır. 897 numaralı defterin 2 ve 21. sayfaları arasında fihrist bulunmaktadır. Liva ve nahiyelerde bulunan yerleşim yerleri 900 numaralı defterdeki aynı sistemle önce yerleşim yeri numarası sonra karye-i (karye adı) onun altında ise oradan alınan toplam akçe olma üzere kaydedilmiştir. Tapu tahrir kâtibi bu defteri hazırlarken 900 numaralı defterde de olduğu gibi ana metin ile fihristte uymayan yerleşim yerleri ve toplama hataları yapmıştır.

897 numaralı defterin ilk livası 24-320 sayfaları arasında ilk olarak Tiflis livası kayıtlardır. Tiflis livasına tabi Berathlı 24-158, Dumanis 158-210, Baydar 210-262, Demirci Hasanlı nahiyesi 262-320 sayfaları arasında kayıtlıdır. Bu defterin ikinci livası 320-470 sayfaları arasında kaydedilen Somhit'tir. Somhit livasına tabi aynı isimli merkez nahiyesi 320-420, Taşır nahiyesi 420-432, Penbek nahiyesi ise 433-470 sayfaları arasında kaydedilmiştir. Akçakale livası 470-495 sayfaları arasında kaydedilirken son nahiyeye olan Kazak 496-558 sayfaları arasında kayıtlıdır. Kazak livasına tabi İnçe nahiyesi 496-508, Çuvaz nahiyesi 509-529, Ahstabad nahiyesi 530-552, Terek nahiyesi 552-558 sayfaları arasında kayıtlıdır. Defterin en sonunda 900 numaralı defterdeki aynı tarih ve mühür bulunmaktadır. Tiflis eyaleti tapu tahrir defterlerine göre oluşturulan idari taksimat için tabloya bakınız.

Tablo 2: Tiflis Liva ve Nahiyeleri⁶¹

	Liva	Nahiye	Tapu Tahrir No
1	Tiflis	(1) Berathlı (2) Dumanis (3) Baydar (4) Demirci Hasanlı	897
2	Somhit	(1) Somhit (2) Taşır (3) Penbek	897
3	Akçakale	(1) Akçakale	897
4	Kazak	(1) İnçe (2) Çuvaz (3) Ahstabad (4) Terek	897
5	Gori	(1) Sisay (2) Petre (3) İmlahor	900

⁶¹ Samet Sazak, *Osmanlı Döneminde Tiflis Eyaleti (1723-1735)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 69-70.

		(4) Karakalkan ve Şansı	
6	Muhran	(1) Muhran	900
7	Tiryalit	(1) Tiryalit (2) Gumarit (3) Guçarit	900
8	Kaygulu	(1) Kaygulu	900

Tiflis eyaleti idari yapının teşkilatlanması ve kaydının tutulma işlemleri sırasında bölgede aktif olarak devam eden savaşlar, ayaklanmalar ve eşkıyalar sebebiyle yaşanan göçler nedeniyle Tiflis eyaletinin tam teşekküllü olarak kaydı tapu tahrir kâtiplerinin faaliyetleri ile tabloda görüldüğü üzere kayıt altına alınmıştır. Cumhurbaşkanlığı Osmanlı arşivlerinden temin edilen 897 ve 900 numaralı mufassal tahrir defterlerini incelediğimizde 897 numaralı defterin ve 900 numaralı defterin Tiryalit kazasına kadar aynı kâtip elinden çıktığını söyleyebiliriz. Ancak Tiryalit nahiyesinden sonra defterin sonuna kadar yaklaşık 110 sayfa başka bir kâtip tarafından tamamlandığı düşünülmektedir. Tahrir kâtipleri olarak Tiflis defterdarlığı memurları haricinde Defter-i Hâkâni kâtiplerinden Avni, İhsan, Sadık ve Mustafa Ruhi gibi kâtiplerin ve isimleri açıklanmayan şakirdlerin faaliyetleri ile bu defterler hitama erdirilmiştir.

İşlerinde mahir olan bu kâtipler her ne kadar kusursuz bir kayıt yapmaya çalışsa da kolay bir çalışma ortamında faaliyet yürütememişlerdir. Kâtiplerin yerlerinin sürekli değişmesi ve bilinmedik bir coğrafyada ilk defa yapılacak kayıtlarda hataların olması kaçınılmazdır. Bu hatalardan çoğunun sehven yapıldığı düşünülmektedir. Köy isimlerine numara veren kâtip bazen bu numaraların sırasını karıştırmış bazen mükerrer numara kullanmıştır. Buna ilaveten tapu tahrir kâtibinin en çok yaptığı hata vergi geliri kaydında ve nefer sayılarında yaptığı toplama hatalarıdır. Ayrıca kâtibin fihristte verdiği bazı yerleşim yeri isimleri metinde bulunmazken metinde yer alan bazı yerleşim yerleri de fihristte kaydedilmemiştir. Kâtiplerin hataları tarafımızca incelenerek ortaya çıkarılmıştır. Buna göre 897 numaralı tapu tahrir defteri fihristinde toplam 1.028 yerleşim yeri kaydedilmişken 1.036 yerleşim yeri tespit edilmiştir. 900 numaralı defterin fihristinde kaydedilen yerleşim yeri 614 iken tarafımızca 613 yerleşim yeri tespit edilmiştir. 897 numaralı tapu tahrir defteri fihristine göre toplam vergi 7.795.026 iken hesabımıza göre 7.812.479 olarak tespit edilmiştir. Aradaki fark 17.453 akçedir. 900 numaralı tapu tahrir defteri fihristine göre ise toplam vergi 6.238.592 iken veri tabanında 6.259.137 olarak tespit edilmiştir. Bu defterdeki fark 20.545 akçe iken toplam fark 37.998 akçedir.⁶² Ayrıca

⁶² Samet Sazak, *Osmanlı Döneminde Tiflis Eyaleti (1723-1735)*, 19-20.

kâtiplerin 897 numaralı defteri oluştururken fihrist kısmına Dumanis nahiyesi başlığını unutmaması sebebiyle o dönemde baş muhasebe kaleminde çalışan memurlar burada kayıtlı 92 yerleşim yerini hataen Beratlı nahiyesine eklemiştir. Aynı hata günümüzde yapılan Tiflis tapu tahrir defterlerinin kaynak olarak kullanıldığı çalışmalarda da ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi bu defter serisinin derinlemesine incelenmeden sadece fihristte bakılarak çalışmaların yapılmasından kaynaklanmıştır.

Tapu tahrir defterlerini detaylı incelediğimizde kâtiplerin tabloyla aktardığımız hataları ortaya çıkarılmıştır.

Tablo 3: Tiflis Eyaleti Livaları ve Kâtiplerin Hataları

Liva	Toplam Yerleşim Yeri Sayısı	Kâtiplerin Hata Yaptığı Yerleşim Yeri Sayısı	Hataların Yüzdelik Oranı
Tiflis	480	63	%13,1
Somhit	271	45	%16,6
Akçakale	66	-	-
Kazak	231	5	%2,2
Gori	390	74	%19
Muhran	44	-	-
Tiryalit	116	21	%18,1
Kaygulu	51	3	%5,9
Toplam	1649	211	%12,8

Tablodan anlaşıldığı üzere kâtiplerin hatalı olarak kayıt altına aldıkları yerleşim yeri sayısı 211 olup toplam yerleşim yeri sayısının %12,8'ine tekabül etmektedir. Şunu da belirtmek gerekir ki bu hataların büyük çoğunluğu vergi unsurlarının toplanması aşamasında olmuştur. Nadiren ise nefer sayılarını hesaplarken hatalara düşülmüştür. Akçakale livasında hata çıkmamasının en büyük sebebi bu livada yaşayan cemaat ve sakinlerin vergi kayıtlarının yekün olarak toplu kaydedilmesidir. Muhran'da yine nüfusu çok az olan livanın vergi kayıtlarının yekün olarak verilmesi sebebiyle olduğunu belirtmek gerekir. Yukarıda bahsedildiği gibi 1649 yerleşim yerlerinden toplam 14.071.616 akçe vergi kaydı yazılmış ve her iki defterden toplam 37.998 akçe bir fark ortaya çıkmıştır. Böylelikle yüzdelik dilimle hesaplandığında hata payının yüzdelik dilime oranının %0,270 gibi küçük

bir rakam olduğu ortaya çıkmaktadır. Bütün bu hesaplamaların mufassal tahrir defterleri ile sınırlandırıldığını ve tahmini değerler olduğunu da belirtmekte fayda var.

Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü arşivinde yer alan Tiflis Eyaleti İcmal Tapu Tahrir Defteri iki cilt olarak hazırlanan Mufassal Tapu tahrir defterinin icmalidir. Bu defter daha önce sadece Ankara Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü arşivinden temin edilebilirken şu an Cumhurbaşkanlığı Osmanlı Arşivi'nden de erişilebilmektedir. Bu defterde Tiflis liva ve nahiyelerinin bazı özel durumu olan yerleşim yerleri detaylı incelenmiş ve her bir nahiyenin timar ve zeamet kayıtları tutulmuştur. Bu defterde liva ne nahiyelerin timar ve zeametleri ile alakalı bilgi verildiği gibi sonuna doğru Tiflis, Gori ve Celayir kalelerinde görevli askeri personele verilen timarlar kaydedilmiştir. Bu defterin başına sonradan eklendiğini düşündüğümüz Somhit nahiyesi ile alakalı 24 sayfa forma eklendiği tespit edilmiştir. Defterin ebrulu ilk sayfasında "ıcmal ve mufassal-ı liva-i Somhit der eyalet-i Tiflis tahrir-i cedid el-vâki fi sene 1138" yazmaktadır. Bu defterin ilk sayfasında Mustafa Ruhi Efendi'nin mührü bulunmaktadır. Zaman zaman kâtiplerinde mühür ile defterleri tasdik ettiğine bir örnek olan bu sayfalardan anlaşıldığı üzere Mustafa Ruhi Efendi defterlerin son kontrolünü yapan ve onaylayan kişi olmuştur. Defterin 24. varağından sonra Sultan III. Ahmed'in tuğrası çekilmiş ve Tiflis liva ve nahiyelerine geçilmiştir. İlk önce Gori livasının bilgilerinin verildiği bu icmal defterde başlangıçta liva ve nahiyelerin fihristi verilmiştir. Ardından liva ve nahiyelere göre timar ve zeâmetler gösterilmiştir. Ayrıca Sancakbeyi ve mirliva hasları ile hâss-ı hümâyûn mukataa gelirleri ile araziler kayıt altına alınmıştır.⁶³

Osmanlı Arşivi'nde Tiflis Eyaleti Tapu Tahrir Defteri olarak kayıtlı bir defter daha bulunmaktadır. Maliyeden Müdevver Defterler kısmında kayıtlı bu defter⁶⁴ fihrist mahiyetindedir. 418 sayfa olarak hazırlanan defterin sadece 15-29. sayfaları arası dolu olup diğer sayfaların tamamı boştur. 22 Zilkade 1140/30 Haziran 1728 tarihli olan bu defterde birkaç mukâtaa kaydı ile sadece livaların karye isimleri vergi hasılları fihrist mahiyetinde verilmiştir. Defterde başka bilgi bulunmamaktadır.

Defter-i Hâkâni memurlarının hazırlamış olduğu bir diğer defter serisi olan "Timar Tevcih Defterleri" Tiflis için de hazırlanmıştır. Defter-i Hümâyûn'da hazırlanan bu defterler eyaletin çeşitli liva ve nahiyelerinde yer alan timar tevcihlerini içermektedir. Hicri 1142 miladi olarak 1729 yılı timar tevcih defteri olan bu defter daha önceleri TKG.KK.TTd., No. 836-812, olarak kaydedilmiştir. İkinci numara eski (812) ilk numara (836) ise defterin yeni numarasıdır. Bu timar tevcih defterinde Sivas, Canik, Amasya, Bozok, Çorum, Divriği, Arabgir, Konya, Niğde, Kayseri, Beyşehir eyaletlerinin timar tevcihleri Tiflis eyaletiyle

⁶³ BOA, TKGM.d., İcmal ve Mufassal-ı Eyalet-i Tiflis Tahrir-i Cedid, 208.

⁶⁴ BOA, MAD.d., 03966, s. 15-29.

birlikte verilmiştir. Bu defterde kâtip tarafından 19 farklı timar tevcihi kaydı bulunmaktadır.⁶⁵

Tiflis eyaletini içeren bir diğer timar tevcih defteri daha bulunmaktadır. 1142/1733 tarihli timar Ruznamçe defteri TKG.KK.TTd., No. 879-846 şeklinde kaydedilmiştir. Defter numaralarından 846 eski 879 ise yeni numaradır. Bu defterde Tiflis timar tevcihleri haricinde Kars-ı Maraş, Maraş, Malatya, Ayntab, Çıldır, Ardahan-ı Büzürg ve Revan eyaletleri tevcihleri de kaydedilmiştir. Bir önceki timar ruznâmçe defterine göre daha şumüllü olan bu defterde toplam 49 timar tevcihi bulunmaktadır.⁶⁶

Tiflis Tapu tahrir defterlerinden tahriç edilen bir diğer defter ise Tiflis'te havass-ı hümayun olmak üzere tahsis ve tahrir kılınanların Defterhane'den verilen icmal sureti başlığıyla verilen defterdir. 67 Bâb-ı Defteri'nin Başmuhasebe Kalem Defteri olan bu defter ciltsiz, ebrusuz 20X56,5 ebatında 16 sayfadır. Defterin 12. sayfasının sonunda "suret-i defter-i cedid-i icmal-i sultanî budur ki nakl olundu tahriren evâil-i şerh-i şevval sene erbain ve miete ve elf" ibaresi yer almakta ve kâtipin mührü bulunmakta, 13. sayfada buyruldu ile birlikte bir metin yer almaktadır.

Sonuç

Osmanlı Devleti'nin Güney Kafkasya ve İran memleketlerini 1723-1735 yılları arasında yönetme süresi boyunca ele geçirilen eyaletlerde imar ve iskân gibi faaliyetler yanında merkezden atanan beylerbeyi, sancakbeyi, kadı gibi görevlilerle bölge Osmanlı idaresi altına alınmıştır. Bir eyaletin Osmanlı toprağı olarak sayılablmesinin en büyük göstergesi eyaletin topraklarının ve yerleşim yerlerinin Osmanlı timar sistemine geçmesidir. Osmanlı timar sisteminin bölgede tesisi için ise tapu tahririnin yapılarak livalar ve nahiyelerin tespiti ve buralara bağı karye, cemaat, kışlak, mezra, arazi gibi yerleşim yeri türlerinin tabi oldukları vergi ile birlikte kaydedilmesi gerekirdi. Osmanlılar Tiflis'i ele geçirdikten sonra başlayan bölgeyi Osmanlı idari sistemine geçirme işlerinden en önemli faaliyetin tapu tahrir defterlerinin hazırlanma süreci olduğu tespit edilmiştir. İstanbul'da bulunan Defterhâne-i Hâkânî memurlarının bölgeye sevk edildiğı ve tahrir işlemlerine büyük önem verildiğı anlaşılmıştır. Ancak bölgede devam eden sırasıyla, Osmanlı-Afgan, Osmanlı-II. Tahmasb, Osmanlı-Nadir Han savaşları ve Lezgilerin eşkıyalık faaliyetleri nedeniyle iskanla alakalı zorluklar yaşanmıştır. Yerleşim yerlerinde iskanın sürekli değışmesi ve köylülerin uzun süren yolculuklarla yer değıştirmesi sonucu kâtiplerin işinin zorlaştığı görülmüştür.

Bütün bu zorluk ve sıkıntılara rağmen defterhâne kaleminde çalışan kâtip ve şakirdler ile Tiflis defterdarlığının uzun çalışmalarıyla birlikte mufassal, icmal ve ruznamçe olarak üç kısımdan teşekkül hale gelen defterlerin hazırlanması tamamlanmıştır. Bu defterler

⁶⁵ BOA, TKGM.d., 836, Ruznâmçe, Tiflis, 1142/1729, v. 196a-203a.

⁶⁶ BOA, TKGM.d., 879, Ruznâmçe, Tiflis, 1146/1733, v. 182a-199b.

⁶⁷ BOA, D.BŞM.d., 1613, (23 Cemaziyevvel 1140/6 Ocak 1728).

Tiflis'in Osmanlı idari yapılanmasındaki statüsü, sosyo-ekonomik yapısı, fizyonomisi, etnik ve demografik durumu incelemede kullanılacak birinci dereceden kaynaklardır. Bu çalışmada ortaya çıkmıştır ki bütün bu zor şartlara rağmen Defter-i Hâkâni memurları sayıları az olmasına karşın yeni fethedilen ve tahriri çıkarılan 13 yeni eyalet ve buralara bağlı liva, nahiye, köy, cemaat ve kışlaklar gibi bütün yerleşim yerlerini burada vergiye tabi kişiler ile ödemekle yükümlü oldukları vergileri kayıt altına almışlardır. Yine görülmüştür ki bu kayıtların çoğu bölge için bir ilk olma hüviyetine sahiptir.

Sonuç olarak Osmanlı eyaleti haline getirilen Tiflis eyaletinde tapu tahrir defteri oluşturulması için çalışan defter-i hâkâni memurları büyük bir özveri ve beceri ile bu defterlerin hazırlanmasını sağlamışlardır. Tiflis eyaleti tahrir defterlerinin oluşturulma sürecini aktardığımız bu çalışmada hata ve eksikler olmasına rağmen dönemin şartlarına binaen memurlar iyi bir iş ortaya çıkarmıştır.

Kaynakça | References

Arşiv Belgeleri/ Archive

- BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/512, (20 Şevval 1135/24 Temmuz 1723).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/564, (20 Zilkade 1135/22 Ağustos 1723).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 131/794, (10 Safer 1136/9 Kasım 1723).
- BOA, C.ML., 465/18936, (29 Şaban 1136/23 Mayıs 1724).
- BOA, A.DVNS.MHM.d.,131/1070, (10 Cemaziyelevvel 1136/5 Şubat 1724).
- BOA, A.DVNS.MHM.d.,131/1470, (20 Şaban 1136/14 Mayıs 1724).
- BOA, C.TZ., 154/7695, (27 Rebiülahir 1141/23 Kasım 1728).
- BOA, C.TZ., 154/7694, (11 Rebiülevvel 1141/15 Ekim 1728).
- BOA, İE.TZ., 8/837, (4 Cemaziyelevvel 1138/8 Ocak 1726).
- BOA, İE.DH., 23/2128, (29 Rebiülevvel 1139/24 Kasım 1726).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/414, (10 Safer 1137/29 Ekim 1724).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/641, (10 Rebiülahir 1137/27 Aralık 1724).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/1312, (29 Zilhicce 1137/8 Eylül 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 132/1318, (29 Zilhicce 1137/8 Eylül 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/59, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/62, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/63, (29 Safer 1138/6 Kasım 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/78, (10 Rebiülevvel 1138/16 Kasım 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/121, (29 Rebiülevvel 1138/5 Aralık 1725).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/276, (29 Cemaziyelevvel 1138/2 Şubat 1726).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1029-1030, (29 Zilhicce 1138/28 Ağustos 1726).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1228, (29 Rebiülevvel 1139/24 Kasım 1726).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 133/1528-1529, (20 Cemaziyelahir 1139/12 Şubat 1727).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 134/947, (20 Rebiülahir 1140/5 Aralık 1727).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 134/1012-1013,(10 Cemaziyelevvel 1140/24 Aralık 1727).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 135/1011, (10 Şaban 1141/11 Mart 1729).
- BOA, A.DVNS.MHM.d., 137/483, (20 Cemaziyelahir 1142/10 Ocak 1730).
- BOA, TT.d., Tiflis Eyaleti Mufassal Tahrir Defteri, 897.
- BOA, TT.d., Tiflis Eyaleti Mufassal Tahrir Defteri, 900.
- BOA, TKGM.d., İcmal ve Mufassal-ı Eyalet-i Tiflis Tahrir-i Cedid, 208.
- BOA, MAD.d., 15651, s. 26.
- BOA, MAD.d., 03966, s. 15-29.
- BOA, TKGM.d., 836, Ruznâmçe, Tiflis, 1142/1729, v. 196a-203a.
- BOA, TKGM.d., 879, Ruznâmçe, Tiflis, 1146/1733, v. 182a-199b.
- BOA, D.BŞM.d., 1613, (23 Cemaziyelevvel 1140/6 Ocak 1728).

Diğer Kaynaklar/ Other References

- Afyoncu, Erhan. “Defterhâne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 9/100-104. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Afyoncu, Erhan. *Defterhane-i Âmire (XVI-XVIII. Yüzyıllar)*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014.
- Aydın, Bilgin. *XVI. Yüzyıl’da Dîvâm Hümâyün ve Defter Sistemi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2017.
- Aydın, Mustafa. “Tiflis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 41/150-153. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Başar, Fahameddin. *Osmanlı Eyalet Tevcihatı 1717-1730*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1997.
- Bilge, M. Sadık. *Osmanlı Çağı’nda Kafkasya*. İstanbul: Kitabevi, 2015.
- Bilgili, Ali Sinan. “Osmanlı ve Safevî Hakimiyetlerinde Tiflis (XVIII. Yüzyıl)”. *Türk Kültürü İncelemeleri Dergisi* 21 (2009), 23-62.
- Çelebizâde İsmail Âsim Efendi. *Tarih-i Çelebizade*. hzr. Abdülkadir Özcan vd. 3 Cilt. İstanbul: Klasik Yayınları, 2013.
- Emecen, Feridun. “Mufassaldan İcmale”. *Osmanlı Araştırmaları* 16 (1996), 37-44.
- Genç, Serdar. *Lale Devrinde Savaş (İran Seferlerinde Organiasyon ve Lojistik)*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2013.
- Gümüş, Nebi. “Tiflis’te İkinci Osmanlı Hakimiyeti ve 18. Yüzyıl Osmanlı Gürcü İlişkileri”. *XVI. Türk Tarih Kongresi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2010.
- İnalçık, Halil. *Osmanlı İmparatorluğunun Ekonomik ve Sosyal Tarihi-I 1300-1600*. çev. Halil Berktaş. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2018).
- Kazdal, Mehmet. *Bir Osmanlı Beylerbeyi Vezir İshak Paşa*. Ankara: Fecr, 2022.
- Köse, Ensar. *Osmanlı Devleti ve Rusya Arasında Kafkasların Taksimi (1724 İstanbul Antlaşması)*. İstanbul: Büyüyen Ay, 2017.
- Külbilge, İlker. *18. Yüzyılım İlk Yarısında Osmanlı-İran Siyasi İlişkileri (1703-1747)*. İzmir: Ege Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2010.
- Lewis, Bernard. “Registers on Iran and Âdharbâyjân in the Ottoman Defter-i Khâqânî”, *Melanges d’Orientalisme Afferts a Henri Masse*, (Tahran 1963), 259-263.
- Öz, Mehmet. “Tahrir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/425-429. İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Öz, Mehmet. *Osmanlı Tarihi Üzerine II (İnsan-Toplum-Ekonomi)*. Ankara: Cedit Neşriyat, 2020.
- Özgiüdenli, Osman Gazi. “Osmanlı İrani I: Batı İnan ve Azerbaycan Tarihi Hakkında Osmanlı Tahrir Kayıtları: Coğrafi ve İdarî Taksimat”, *AÜDTCF Tarih Araştırmaları Dergisi* 34. (Temmuz 2003), 83-106.
- Saçmalı, Muhammet Habib. “Batı’da Barış, Doğu’da Savaş: Pasarofça Antlaşması Sonrası Suriye ve Irak’ta Nizamın Tesisi (1718-1722)”. *İslam Araştırmaları Dergisi* 49. (Ocak 2023), 7-31.
- Saçmalı, Muhammet Habib. *Sunni-Shiite Relations in the First Half of the Eighteenth Century and Early Modern Ottoman Universal Caliphate*. Kaliforniya: Kaliforniya Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021.
- Sazak, Samet. *Osmanlı Döneminde Tiflis Eyaleti (1723-1735)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal
-

Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Subhi Mehmed Efendi. *Subhi Tarihi: Sami ve Şakir Tarihleri ile birlikte 1730-1744*. hzr. Mesut Aydın. İstanbul: Kitabevi, 2007.

Valiyev, Elvin- Yörük, Doğan. "Güney Kafkasya'da Osmanlı Hâkimiyeti (1723-1735)", *SUTAD* 40 (2016), 15-28.

Volhoyskiy, M. A.- Muhanov, B. M. *Kavkazkiy Vektor Rasiskoy Politiki*. 4 Cilt. Moskova: 2011.

Yeşilot, Okan. *Şahın Ülkesinde (Rus Çarı I. Petro'nun İran Elçisi Artemiy Volinskiy'in Kafkasya Raporu)*. İstanbul: Yeditepe, 2014.

Sahâbe Neslinin Diğer Nesillerden Üstünlüğü Meselesi*

Arş. Gör. Abdurrahim Yeşilmen | ORCID: 0000-0001-7146-5719 | abdurrahim.yesilmen@cbu.edu.tr

Manisa Celâl Bayar Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Manisa, Türkiye

ROR ID: 053f2w588

Öz

Hz. Peygamber'in ashâbı Müslümanlar tarafından tarih boyunca faziletli bir nesil olarak kabul edilmiş ve İslam'a hizmetleriyle hep saygıyla anılmıştır. Buna bağlı olarak sahâbe hakkında ma'rifetü's-sahâbe ve fezâilü's-sahâbe diye geniş bir literatür meydana gelmiştir. Bu kaynaklarda sahâbilerin bazı şahıs ve grupları arasındaki efdaliyet sıralamaları ile ilgili rivayetlere de yer verilmiştir. Efdaliyet konusunun ele alındığı bazı hadis ve kelâm kitaplarında ise sahâbilerin diğer Müslüman gruplara göre durumlarının tartışma konusu edildiği dikkat çekmektedir. Yapılan tetkikler neticesinde sahâbe nesli ile ilgili âyetler ve fezâil hadislerinden hareketle âlimlerin çoğunluğunun sahâbileri fert fert kendilerinden sonraki nesillerin insanlarından daha faziletli olarak değerlendirdikleri anlaşılmıştır. Özellikle İbn Abdilber ile özdeşleşen farklı bir görüşe göre ise Bedir Ashâb'ı ile Bey'atü'r-Rıdvân'a katılanlar içerisinde bulunmayan sahâbilerin sonraki nesillerin insanlarından faziletli oldukları mutlak olarak söylenemez. Bu çalışmada konuya ilişkin farklı görüş ve deliller incelenmekte ve bu bakış açılarına ilişkin değerlendirmeler sunulmaktadır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, Sahâbe, Efdaliyet, Tafdîl, Fazîlet

Atıf Bilgisi

Yeşilmen, Abdurrahim. "Sahâbe Neslinin Diğer Nesillerden Üstünlüğü Meselesi".

Akademik-Us 14 (Aralık 2023), 115-138.

Geliş Tarihi	11.06.2023
Kabul Tarihi	07.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki Dış Hakem / Çift Taraflı Körleme *Bu makale, Mehmet Efendioğlu danışmanlığında hazırlanan "Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyetin Hadis Kaynaklarına Yansımaları" başlıklı yayınlanmamış yüksek lisans tezinden (Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2018) üretilmiştir.
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans

Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

The Superiority of the Companions' (Şahāba) Generation over Other Generations*

RA Abdurrahim Yeşilmen | I : 0000-0001-7146-5719 | abdurrahim.yesilmen@cbu.edu.tr

Manisa Celâl Bayar University, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies, Manisa, Türkiye

ROR ID: 053f2w588

Abstract

The companions of the Prophet Muhammad, known as the Sahaba, have been revered by Muslims throughout history as a virtuous generation and their contributions to Islam have been remembered with respect. As a result, a vast body of literature has emerged regarding the Sahaba, including works titled Ma'rifat al-Sahaba (Knowledge of the Companions) and Fada'il al-Sahaba (Virtues of the Companions). These sources also include narrations about the relative rankings of certain individuals and groups among the companions. It is noteworthy that some Hadith and Kalam books that address the issue of superiority also discuss the status of the Sahaba compared to other Muslim groups. As a result of the investigation, it was discovered that, based on the verses and fadâil hadiths relating to the Companions' generation, the majority of scholars regarded the Companions as more virtuous individuals than the people of subsequent generations. Particularly, according to a view associated with, Ibn 'Abd al-Barr it cannot be stated categorically that the companions who did not participate in the Battle of Badr or the Pledge of Ridwan (Bay'at ar Ridwân) are more virtuous than people from later generations. This study examines different views and evidences on the subject and presents evaluations of these perspectives.

Keywords

Hadî Afdaliyyat (Excellence), i Superiority), i (Virtue)

Citation

Yeşilmen, Abdurrahim. "The Superiority of the Companions (Şahāba) Generation over Other Generations". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 115-138.

Date of Submission 11.06.2023

Date of Acceptance 07.12.2023

Date of Publication 31.12.2023

Peer-Review Double anonymized - Two External

Ethical Statement

* This article is derived from Marmara University Graduate School of Social Sciences, Istanbul, 2018, unpublished master's thesis entitled "The Issue of Ephality among the Sahaba and the Reflection of Ephality on Hadith Sources", prepared under the supervision of Mehmet Efendioğlu. It is declared that scientific and ethical principles have been followed while

Plagiarism Checks	carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Conflicts of Interest	Yes - iThenticate
Complaints	The author(s) has no conflict of interest to declare. ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Giriş

Kur'ân'da sahâbe; sâdik mü'minler, Allah'ın seçilmiş kulları, O'nun rızasını kazanan ve kendilerine ebedî cennetlerin hazırlandığı kimseler olarak anılmaktadır. “Ümmetimin en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır” hadisi ve daha birçok hadiste de onlar Hz. Peygamber'in (s.a.s.) ümmeti ve tüm insanlık tarihinin en hayırlı topluluğu olarak tavsif edilmiş, fazilet ve konumlarına dikkat çekilmiştir. Ayrıca bazı hadislerde sahâbe hakkında uygunsuz sözler söylenmesi yasaklanmış, yaptıkları iyiliklerin diğer Müslümanların yaptığı iyiliklerden daha kıymetli olduğu belirtilmiş ve onlar ümmetin emniyet ve güvencesinin teminatı olarak tavsif edilmiştir.

Yukarıda işaret edilen âyet ve hadislerden de anlaşıldığı üzere Kur'ân-ı Kerim'de ve Hz. Peygamber'in hadislerinde sahâbe neslinin fazileti ve ümmet içerisindeki üstünlüğüne vurgu yapılmış ve onlara karşı saygılı davranılması gerektiğine dikkat çekilmiştir. Ancak sahâbenin “Ümmetimin en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır” hadisinde söz edilen üstünlüğünün (efdaliyetinin) mutlaklığı ve nisbîliği konusunda farklı görüşler bulunmaktadır. Diğer bir ifadeyle sahâbîlerin nesil olarak mı, yoksa fert fert mi diğer Müslümanlardan üstün oldukları hususunda ihtilaf edilmiştir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla bu konuda çoğunluğun kanaati, fert olarak her bir sahâbînin diğer nesillerin insanlarından üstün olduğu şeklindedir. Bu çalışmada öncelikle konu ile ilgili söz konusu yaygın görüşe temas edilmiş ve bu görüşü savunan bazı isimlere değinilmiştir. Ardından özellikle İbn Abdilber (ö. 463/1071) tarafından savunulması sebebiyle onunla özdeşleşen diğer görüşün -yani sahâbenin efdaliyetinin nisbî olduğu görüşünün- bazı delilleri arz edilmiş ve âlimlerin bunlarla ilgili değerlendirmelerine temas edilmiştir.

Sahâbenin efdaliyetinin mutlaklığı veya nisbîliği şeklinde nitelenmesi mümkün olan bu konuya birçok çalışmada değinildiği tespit edilmiştir. Örneğin Nâsır b. Ali Âiz'in Akîdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi's-sahâbeti'l-kirâm isimli kitabının “Sahâbenin Efdaliyeti Fertler İtibarıyla, Topluluk İtibarıyla Değil” başlığı altında, Ebû Seyf eş-Şizîfî'nin Mebâhisü'l-müfâdale fi'l-'akîde adlı eserinde, Yavuz Köktaş'ın “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair” isimli makalesinde ve Selahattin Aydemir'in ilk Müslüman nesillerin üstünlüğüne dair doktora tezinin “Fazilet Fert Fert mi Genel mi?” başlığı altında konu ile ilgili bazı görüş ve değerlendirmelere yer verilmiştir. Ayrıca “Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyetin Hadis Kaynaklarına Yansıması” başlıklı yüksek lisans tezimizde de “Efdaliyetin Mutlaklığı-Nisbîliği” başlığında bu konuya değinilmiştir. Konu ile ilgili başlıklara yer verilen kitap ve makalelerde sahâbenin efdaliyeti ile ilgili farklı görüşlere değinilmekle beraber, bunların delillerinin tafsilatlı olarak değerlendirmeye tabi tutulduğu bir çalışma tespit edilememiştir. Yüksek lisans tezimizin ilgili başlığının geliştirilmiş hali olan makalemizin bu yönüyle diğerlerinden ayrıldığını ifade etmek mümkündür.

1. Sahâbenin Üstünlüğünün Mutlak Olduğuna Dair Yaygın Görüş

Sahâbenin tanımı ve kapsamı ile ilgili tartışmalardan bağımsız olarak, her bir sahâbînin sonraki nesillerin insanlarından daha faziletli olduğu yaygın olarak kabul edilmektedir. Bu görüşe göre hiçbir amel sahâbîliğe denk olmadığından sahâbî olmayan bir kişinin herhangi bir sahâbîye işlediği amelleriyle yetişmesi mümkün değildir.¹ Bu konuda öncelikle bazı sahâbîlerin görüşünü yansıtan rivayetlere yer vermekte fayda bulunmaktadır. Nitekim kendi konularının bilincinde olan kimseler olarak sahâbîlerin bu hususta görüş beyan etmeleri tabîî bir durumdur. Ayrıca sahâbîlerin konuyla ilgili tespit edilen değerlendirmeleri yaygın görüşe delil değeri de taşımaktadır.² Örneğin Aşere-i Mübeşşere'den olduğu kabul edilen Saîd b. Zeyd (ö. 51/671), sahâbî olmayanların sahâbîlerin derecesine yetişmesinin mümkün olmadığını “Vallâhi onlardan herhangi birinin yalnızca bir gün Resûlullâh (s.a.s.) ile birlikte bulunması ve Allah yolunda yüzünün tozlanması, sizden birinin Nûh (a.s.) kadar yaşasa bile yaptığı amellerden daha faziletlidir”³ şeklinde ifade etmiştir. Saîd b. Zeyd'in bu ifadelerine göre sahâbî olmayan Müslümanların fazilet bakımından herhangi bir sahâbînin derecesine erişmesi mümkün gözükmemektedir.⁴ Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) de fazilet açısından sahâbîlere yetişilemeyeceğini “Resûlullâh'ın ashâbı ile ilgili uygunsuz sözler söylemeyin! Onlardan herhangi birinin Resûlullâh'ın (s.a.s.) yanında kısa bir süre bulunması sizden birinin ömür boyu yaptığı ibadetlerden daha hayırlıdır”⁵ diyerek dile getirmiştir. İbn Ömer bir başka sözünde ise, kısa bir zaman dilimi de olsa Hz. Peygamber'in yanında bulunmuş olan bir sahâbînin söz konusu birlikteliğinin onun dışındakilerin kırk sene boyunca yapmış oldukları ibadetlerinden daha üstün olduğunu ifade etmiştir.⁶ Buradan İbn Ömer'in de sahâbe dışındaki nesillerden olan bir Müslümanın işlediği sâlih ameller sayesinde sahâbîlerden herhangi birinin fazilet derecesine ulaşamayacağı kanaatinde olduğu anlaşılabilir.⁷

Saîd b. Zeyd ve Abdullah b. Ömer'den aktarılan bu sözlerin muhatapları başka sahâbîler veya tâbiünden bazı kimseler olabilir. Bu durumda diğer nesillerden olan Müslümanlar için ifade ettikleri anlam daha da pekişmektedir. Zira sahâbeye öğrencilik yapan ve İslâm'ın

¹ Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 86; Ebû'l-'Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Seffârîni el-Hanbelî, *Levâmi'ü'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'ü'l-esrârî'l-eseriyeye li şerhi'd-dürreti'l-mudiyeye fi 'akdi'l-firkati'l-mardiyeye*, thk. Halid b. Muhammed b. Zafir el-Kahtani vd. (Riyad: y.y., 2016/1437), 3/577; Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi*, 220.

² Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 56-66.

³ Ahmed b.Hanbel, *el-Müsned*, 3/174-175 (No. 1629); Ebû Dâvûd, “Sünne”, 9 (No. 4650).

⁴ Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. Alî es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî, *Mecme'u bihârî'l-envâr fi şarâibi't-tenzil ve letâifi'l-ahbâr* (Haydarabad: y.y., 1387/1967), 5/677.

⁵ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs (Bejrût: y.y., 1403/1983), 1/57-58; İbn Mâce, “Mukaddime”, 11 (No. 162).

⁶ Ahmed b. Hanbel, *Fezâilü's-sahâbe*, 1/61; 2/907.

⁷ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 57.

kaynağından beslenen tâbîûndan bir kişinin fazilet noktasında sahâbeye yetişme imkânının bulunmaması, bu ihtimali sonraki nesiller için daha da zorlaştırmaktadır.

Sahâbenin efdaliyetinin mutlaklığı görüşünde olan sahâbilerin vurguladıkları temel konunun sohbet ayrıcalığı olduğu dikkat çekmektedir. Onlara göre sahâbîliğe denk başka bir faziletin bulunmadığı anlaşılmaktadır. Bu görüş birçok İslâm âlimi tarafından da savunulmuştur. Örneğin Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797), Hz. Muâviye (ö. 60/680) ile Ömer b. Abdülazîz (ö. 101/720) arasında fazilet karşılaştırması yapması istenildiğinde onun "Vallâhi! Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ile beraberken Muâviye'nin atının burnuna giren bir toz Ömer b. Abdülazîz'den bin kat daha faziletlidir" diye cevap verdiği aktarılmaktadır.⁸ Yaygın görüşe uygun olarak ona göre de sahâbilerin kendilerinden sonraki kişilerden fert fert daha üstün oldukları anlaşılmaktadır. Kanaatimizce söz konusu mukayesenin amacı Hz. Muâviye ve Ömer b. Abdülazîz'den hangisinin daha üstün olduğunu tespit etmek değildir. Asıl amaç fazilet noktasında diğer birçok sahâbîden geride olduğu bilinen Hz. Muâviye gibi sahâbîlerin de diğer Müslüman nesillerinden faziletli olup olmadığını anlama gayretidir. Nitekim Abdullâh b. Mübârek de doğrudan Muâviye'nin şahsî faziletlerine atıfta bulunmak yerine Resûl-i Ekrem ile sohbetine vurguda bulunmuştur. Dolayısıyla bu rivayetin sahâbîlerin fert olarak efdaliyetine delil olarak kullanılmasında herhangi bir beis olmamalıdır.

Ali b. el-Medînî'ye (ö. 234/848-49) göre de bütün sahâbîler tâbîiler başta olmak üzere diğer Müslümanların tamamından faziletli kimseler olarak değerlendirilmelidir.⁹ Benzer bir şekilde Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), Kur'ân âyetleri, hadis-i şerifler ve ashâbın yaşantılarına dayanarak âdil olduklarını ortaya koyduktan sonra bütün sahâbîlerin kendilerinden sonraki bütün Müslümanlardan faziletli olduklarını ve muteber bütün âlimlerin bu görüşte olduğunu ifade etmiştir.¹⁰

İmâm Nevevî (ö. 676/1277), Hz. Peygamber'in "Ashâbım hakkında uygunsuz sözler söylemeyin! Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz Uhud dağı kadar altın infâk etse, onların yaptıkları infâkın bir müddüne (ölçek) veya onun yarısına erişemez"¹¹ hadisini şerh ederken, Kâdî İyâz'ın (ö. 544/1149) bu konudaki yorumlarını aktarmıştır. Bunlardan

⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika*, 2/613; Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-'Irâkıyye 'ale'l-es'ileti'l-Lâhûriyye*, thk. Abdullâh b. Ebû Şu'ayb el-Buhârî, Riyad: y.y., 1428/2007), 181. Benzer bir rivayet için bk.; Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî, *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fadluh*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Riyad: y.y., 1414/1994), 2/1173.

⁹ Hibetüllâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a*, thk. Ahmed b. Sa'd el-Çamidî (Riyad: y.y., 1416/1995), 1/188.

¹⁰ Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû Abdillâh es-Sûrekî vd. (Medine: y.y., ts.), 49; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 58. Aynı görüş için bk. Ebû Muhammed Ali b. Ahmed İbn Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî, *Risâle fi'l-müfâdale beyne's-sahâbe*, thk. Sa'îd el-Afgânî (Dimaşk: y.y., 1435/2014), 144.

¹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/80 (No. 11516); Buhârî, "Fezâilü ashâbî'n-nebî", 5 (No. 3470); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 221, 222; Ebû Dâvûd, "Sünne", 11 (No. 4658); Tirmizî, "Menâkıb", 128 (No. 3861); İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (No 161).

anlaşıldığı kadarıyla genel olarak âlimler ashâb-ı kiramın elde ettiği sohbet mertebesine salih amel gibi faziletlerle erişmeyi mümkün görmemişlerdir. Bu sebeple onlar bütün sahâbîleri diğer Müslümanlardan üstün tutmuşlardır. Bu hadisin sebab-i vürûdu ile ilgili hadis kaynaklarında bilgiler bulunmaktadır. Bunlara göre, Resûl-i Ekrem (s.a.s.) bu sözleri ilk Müslümanlardan olan Abdurrahmân b. Avf'a hakaret etmesi üzerine Hâlid b. Velid'i (ö. 21/642) ikaz etmek için söylemiştir.¹² Bu yönüyle rivayetin muhatabı doğrudan sonraki nesiller değildir. Buna rağmen sahâbenin diğer Müslümanlardan efdaliyeti ile ilgili olarak Kâdî İyâz gibi birçok âlim tarafından delil olarak kullanılmıştır. Kâdî İyâz, ashâbın yapmış oldukları cihâd, infâk ve bunlar haricindeki sâlih amellerin diğer Müslümanların yaptıkları bu tür amellerden fazilet açısından daha değerli olmasını birkaç hususa bağlamaktadır. Bu hususlar şunlardır:

1. Ashâbın vermiş oldukları sadakaların yardımı ihtiyacın çok fazla olduğu yokluk ve sıkıntı döneminde olması,

2. Söz konusu yardımların bizzat Hz. Peygamber'e yardım etmek ve onu himaye etmek gayesiyle yapılmış olması,

3. Ashâb-ı kirâm haricinde bir başka nesil için Hz. Peygamber'e yardım etmek gibi bir durumun mümkün olmaması,

4. Ashâb-ı kiram'ın diğer Müslüman nesillerde bulunmayan ölçüde merhamet, huşu, muhabbet, tevâzu ve îsâr gibi duygulara sahip olması ve özellikle de cihâd etme arzusu bakımından diğer nesillerden önde/ileride olması.¹³

Kâdî İyâz'ın değerlendirmelerinden hareketle şöyle bir sonuca varmak mümkündür: Sahâbîlerin sohbet vasıfları onların amellerine ayrı bir değer kazandırmış ve onların diğer ümmet fertlerinden daha faziletli olmalarına sebep olmuştur.¹⁴

el-Câmi'u li-ahkâmi'l-Kur'ân tefsirinin müellifi Muhammed b. Ahmed el-Kurtubî (ö. 671/1273) de "İnsanların en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır"¹⁵ rivayetine dayanarak İslâm ümmetinin başının (sahâbe neslinin) sonundan daha efdal olduğunu ifade etmiş ve bir kez dahi olsa Hz. Peygamber'i gören bir sahâbînin diğer Müslüman kişilerden faziletli olduğunu vurgulamıştır. O, sohbetin faziletine denk hiçbir amelin bulunmamasını bu görüşünün gerekçesi olarak göstermiştir. Bu görüşün âlimlerin çoğunluğu tarafından benimsendiğini dile getiren Kurtubî, İbn Abdilber'in (ö. 463/1071) aşağıda tafsilatlı olarak incelenecek görüşünü ve dayanaklarını da serdetmiştir.¹⁶

¹² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/34; Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.), 16/187-188.

¹³ Bk. Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî* (Beyrût: y.y., 1972/1392), 16/93-94; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 58-59.

¹⁴ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 58.

¹⁵ Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 212.

¹⁶ Bu konuda bk. Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî, *el-Câmi'u li ahkâmi'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü lima tedammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân*, thk. Abdullah b.

Benzer şekilde İbn Teymiyye (ö. 728/1329) de âlimlerin büyük çoğunluğunun Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ile sohbeti bulunan kimselerin sohbeti bulunmayan bütün Müslümanlardan mutlak olarak üstün oldukları görüşünü savunduklarını dile getirmiştir. İbn Teymiyye'ye göre bu görüşü benimseyen tüm âlimler, Ömer b. Abdülaziz'in (ö. 101/720) Hz. Muaviye'ye (ö. 60/680) nispeten daha örnek bir hayat yaşadığını ikrar ederler. Fakat onlar bu kabullerine rağmen, Hz. Muaviye'yi Ömer b. Abdülaziz'den daha üstün olarak kabul etmişlerdir. Zira onlara göre ashâb-ı kirâmın sohbet sayesinde elde ettikleri fazilet derecesini başka kimselerin ilim ve benzeri hasletlerle kazanmaları mümkün gözükmemektedir. İbn Teymiyye'nin aktardığına göre bu görüşü savunanlar "Ashâbım hakkında uygunsuz söz söylemeyin! Allah'a yemin ederim ki, sizden biriniz Uhud dağı kadar altın infak etse, onların yaptıkları infakın bir müddüne (ölçek) veya onun yarısına erişemez"¹⁷ rivayetini gerekçe olarak göstermişlerdir.¹⁸

İbn Teymiyye'nin "Şahâbe neslinin yaşantısına ilim, basiret ve adâlet ile bakan herkes, kesin olarak onların peygamberlerden sonra en hayırlı insanlar olduklarını, onlardan daha faziletlisinin ne geçmişte bulunduğunu ne de gelecekte bulunacağını ve onların en hayırlı ümmet olan bu ümmetin de seçilmişleri olduklarını onlar"¹⁹ şeklindeki sözlerinden hareketle onun da yaygın görüşü benimseyen âlimlerden olduğunu söylemek mümkündür.

İbn Teymiyye'nin konu ile ilgili şu değerlendirmesi de dikkat çekicidir: Ehl-i sünnet ulemâsı ve Şîa fırkaları Resûl-i Ekrem'den (s.a.s.) sonra Müslümanların en faziletli kişisini bir başka nesilde değil sahâbe nesli arasında aramışlardır. Yani başka nesillerde onlardan daha üstün bir kişinin bulunabileceğine ihtimal vermemeleri sebebiyle sahâbe dışındaki kişileri sahâbîlerle efdaliyet kıyaslamasına tabi tutmamışlardır. Onların Resûlülâh'tan sonra en faziletli kimse olarak Hz. Ebû Bekir (ö. 13/634), Hz. Ömer (ö. 23/644), Hz. Osman (ö. 35/656) ve Hz. Ali'den (ö. 40/661) herhangi birini tercih etmiş olmaları bu gerçeği değiştirmeyecektir.²⁰

Sahâbîlerin şahıs olarak mı, yoksa nesil şeklinde mi kendileri dışındaki Müslümanlardan faziletli oldukları hususunda farklı görüşlerin mevcut olduğunu belirten Şamlı hadis ve fıkıh âlimi Salâhuddîn el-Alâî (ö. 761/1359) de sahâbî olmaya denk bir başka amelin olmadığına dikkat çekmiştir. Efdaliyetin mutlaklığına dair âlimler arasındaki yaygın görüşün en isabetli görüş olduğunu ifade eden Alâî, sahâbîlerin mutlak olarak

Abdülmuhsin et-Türkî (Beirut: y.y., 1427/2006), 5/261 vd.

¹⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/80 (No. 11516); Buhârî, "Fezâilü ashâbî'n-nebî", 5 (No. 3470); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 221, 222; Ebû Dâvûd, "Sünne", 11 (No. 4658); Tirmizî, "Menâkıb", 128 (No. 3861); İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (No. 161).

¹⁸ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *Mecmû'u fetâvâ şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım vd. (Medine: y.y., 1425/2004), 4/527.

¹⁹ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim İbn Teymiyye el-Harrânî, *el-Akîdetü'l-vâsıtiyye*, thk. Alevî b. Abdilkâdir es-Sekkâf (Zahran: y.y., 1433/2012), 130-131.

²⁰ İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 11/223; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 60.

kendilerinden sonraki nesillerin insanlarından fert fert faziletli olmalarını birtakım esaslara dayandırmıştır. Bu esasları şöylece özetleyerek aktarmak mümkündür:

1. Resûlullâh'ı (s.a.s.) görmüş olmaları,
2. Diğer Müslümanlardan önce İslâm'ı kabul etmiş olmaları,
3. Ona isabet edebilecek zararlara engel olmak suretiyle Hz. Peygamber'i müdafaa etmeleri,
4. Resûl-i Ekrem zamanında, onun emriyle hicret etmiş olmaları ve ona destek olmaları,
5. Müslümanlığı bizzat Hz. Peygamber'den öğrenerek korumuş olmaları,
6. Resûlullâh'ın vefat etmesinin ardından İslâm şeriatını kendilerinden sonra gelen insanlara ulaştırmış olmaları,
7. İslâm'ı en doğru ve saf haliyle öğrenerek özümsemiş olmaları,
8. Hayır kapılarını öncelikle açan nesil olduğu için, kıyamete kadar kendilerinden sonraki Müslüman nesillerin yapmış oldukları hayırlı amellerin sevaplarında pay sahibi olmaları.²¹

Alâî'nin zikrettiği yukarıdaki esaslara bakıldığında sahâbenin özellikle iki önemli yönü ile tebarüz ettiği anlaşılmaktadır. Bunların ilki, sahâbe-i kirâmın ümmet içerisinde Müslüman olan birinci nesil olmaları sebebiyle yalnızca kendilerine ait bazı hususiyetlerinin mevcut olmasıdır. Örnek vermek gerekirse sahâbe dışında Müslüman bir başka neslin Hz. Peygamber'in emriyle hicret etmiş olması veya yanında cihad ve tebliğ yapmış olması düşünülemez. İkinci hususiyet ise sahâbe dışındaki Müslüman nesiller İslâm ile tanışmalarını onlara borçludur. Konuya bu açıdan bakıldığında sahâbe neslinin İslâm'ın tebliği konusunda gösterdiği gayretlerin ehemmiyeti anlaşılmaktadır. Dolayısıyla sahâbenin nesil olarak faziletli kabul edilmesinin en önemli nedeni İslâm'ın sonraki nesillere aktarımına vesile olmasıdır.²²

Hafız İbn Hacer el-Askalânî (ö. 852/1449) de Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) "Ümmetimin en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır"²³ hadisini şerh ederken sahâbenin efdaliyeti konusu ile ilgili farklı görüşlere temas etmiş ve bu konuda dayanılan deliller ile ilgili değerlendirmelere yer vermiştir. İbn Hacer'e göre bu rivayet sahâbe neslinin tâbiûndan, tâbiûnun da etbâ-ı tâbiîn neslinden daha üstün olmasını gerektirmektedir. Ancak o, bu rivayetten hareketle sahâbîlerin kişi olarak mı, yoksa cemaat şeklinde mi diğer asırların Müslümanlarından faziletli oldukları konusunda farklı görüşler bulunduğu dikkat çekmektedir. İbn Hacer'e göre bu konudaki isabetli görüş, çoğunluğun da kanaati olan,

²¹ Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 86-87; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 60.

²² Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 60.

²³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/70 (No. 19835); 33/138 (No. 19906); Buhârî, "Fezâilü ashâbi'n-nebi", 1 (No. 3450); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 214; Ebû Dâvûd, "Sünne", 10 (No. 4657).

sahâbîlerin şahıs olarak daha faziletli olduğu görüşüdür. Bu değerlendirmelerden sonra İbn Hacer “Elbette içinde fetihten önce infâk eden ve savaşanlar daha sonra infâk edip savaşanlara denk değildir”²⁴ âyetini efdaliyetin mutlaklığını savunan yaygın görüşe delil olarak zikretmiştir. Akabinde Resûl-i Ekrem ile beraber veya onun emriyle cihâd eden yahut onun zamanında mallarından sadakalar veren sahâbîlere onlardan sonra gelen Müslüman şahsiyetlerin fazilet açısından denk olmalarının ya da onlardan faziletli olmalarının imkân dışı olduğu değerlendirmesini yapmıştır. Hemen ardından ise o konu ile ilgili diğer görüşün İbn Abdilber’e nispet edildiğine dikkat çekmiş ve İbn Abdilber’in delillerine dair değerlendirmeler yapmıştır.²⁵ Aşağıda onun söz konusu değerlendirmelerine temas edilecektir.

İbn Hacer gibi Kastallânî (ö. 923/1517) de selef ulemâsı ile daha sonraki âlimlerin çoğunluğunun Hz. Peygamber’in ashâbının peygamberler ve bazı mukarreb melekler dışında varlıkların en faziletli oldukları hususunda ittifak ettiklerini dile getirmiştir.²⁶ Bu konudaki isabetli görüşün selef ve halef ulemasının görüşü olduğunu ifade eden²⁷ İbn Hacer el-Heytemî ise iki görüşün delillerine yer vermiş ve kısa değerlendirmelerde bulunmuştur.²⁸ Münâvî (ö. 1031/1622) de Feyzu’l-kadîr’de âlimlerin çoğunluğunun efdaliyetin mutlaklığını savunduğunu ifade etmiştir.²⁹

Konu ile ilgili Hindistanlı hadis âlimlerinden Fettenî’nin (ö. 986/1578), Mecme’u bihârî’l-envâr adlı kitabında cevaplandığı önemli bir itiraz bulunmaktadır. “Allah katında en değerliniz en müttakî olanınızdır”³⁰ âyetine göre takvâ, Müslümanların temel değer ölçüsüdür. Bu sebeple sahâbeden sonraki her nesil içerisinde sahâbîlerin bir kısmından daha takvâlî dolayısıyla daha faziletli kişilerin bulunması mümkündür. Bu itiraza cevap verirken Fettenî, takvânın en temel ölçü olması konusunda herhangi bir şüphe bulunmadığını ifade ettikten sonra, ashâbın Resûlullâh’ı (s.a.s.) bir kez bile müşâhede ederek elde ettikleri üstün takvâ derecesini, onu görmeyen kişilerin uzun zamanlar boyunca yaptıkları sâlih ameller ile kazanamayacaklarını söylemektedir.³¹ Dolayısıyla Fettenî ashâb-ı kirâmın takvânın kaynağında olduklarını ve bu açıdan da üstün olduklarından hareketle söz konusu itirazın tutarlı olmayacağını belirtmektedir.³²

²⁴ el-Hadîd 57/10.

²⁵ İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/8-9; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 61. Benzer değerlendirmeler için bk. Ebû’l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdîrrahmân b. Muhammed es-Sehâvî, *Şerhü’l-Takrîb ve’t-teysîr li ma’rifeti süneni’l-Beşîri’n-Nezîr (s.a.s.) li’l-Îmâm en-Nevevî*, thk. Ali b. Ahmed el-Kindî (Abudabi: y.y., 1428/2007), 468.

²⁶ Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *el-Mevâhibü’l-ledünniyye bi’l-minehi’l-Muhammediyye*, thk. Sâlih Ahmed eş-Şamî (Beyrût: y.y., 1425/2004), 3/381.

²⁷ İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ’iku’l-muhrîka*, 2/614.

²⁸ İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ’iku’l-muhrîka*, 2/611-615.

²⁹ Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcîl’ârifîn Alî el- Münâvî, *Feyzu’l-kadîr şerhu’l-Câmi’i’s-sağîr* (Mısır: el-Mektebetü’t-ticâriyyetü’l-kübâ, 1356/1937), 3/479; 4/279.

³⁰ el-Hucurât 49/13.

³¹ Fettenî, *Mecme’u’l-bihâr*, 5/677.

³² Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 66.

Özetlemek gerekirse kişisel olarak diğer insanlardan farklı olmasalar da sahip oldukları sohbet ayrıcalığı sahâbîlerin farklı değerlendirilmesine sebep olmuştur. Hz. Peygamber ile birlikte bulunmakla elde ettikleri fazilet mertebeleri, kendilerini özel kılmış ve diğer Müslümanların onların mertebelerine erişmesine engel olmuştur.³³ Kur'ân'da ve hadislerde ashâb büyük övgülere mazhar olmuş ve üstünlüklerinden sıklıkla söz edilmiştir. Peygamberlerin Allah'tan vahiy almakla diğer insanların erişemeyecekleri bir fazilete erişmeleri gibi sahâbe de Hz. Peygamber'e mülaki olmakla kendilerinden sonraki Müslüman nesillerin ulaşamayacakları bir payeyi elde etmiştir. Yaygın ve hâkim görüşün bu bakış açısından hareketle kanaatini temellendirdiği anlaşılmaktadır.

Efdaliyet ile ilgili diğer görüşe geçmeden önce kısaca şu hususa da değinmekte yarar vardır: Fert fert kendilerinden sonraki nesillerin insanlarından daha faziletli kabul edilme, Hz. Peygamber'in "Ümmetimin en hayırlıları benim zamanımda yaşayanlardır. Daha sonra en hayırlılar bunlardan sonra gelenler, daha sonraki en hayırlılar ise bu ikincileri takip edenlerdir"³⁴ hadisinde sahâbîler haricinde dikkat çekilen tâbiûn ile onları takip eden nesiller için geçerli sayılmamaktadır. Bu görüş sahiplerine göre örneğin tâbiûn nesline mensup her kişi tâbiûndan sonraki insanlardan daha üstün olarak kabul edilemez.³⁵ Bu durumu işaret edilen diğer grupların Hz. Peygamber ile mülaki olamamaları, dolayısıyla sohbet payesini kazanamamış olmaları ve ashâb-ı kiram gibi âyet ve hadislerde faziletlerine vurgu yapılmamış olması ile izah etmek mümkündür. Dolayısıyla bu rivayete dayanılarak hadiste işaret edilen sahâbeden sonraki grupların fert olarak değil de topluluk olarak diğer Müslüman topluluklarından üstün oldukları söylenebilir. Yani yaygın görüşü savunanlar efdaliyetin mutlaklığını yalnızca sahâbe nesline hasretmişlerdir. Tâbiûn gibi sonraki nesiller için fazilet yukarıdaki hadise uygun şekilde nisbî olarak kabul edilmiştir.³⁶

2. Sahâbenin Üstünlüğünün Nisbî Olduğuna Dair Görüş

Yukarıda arz edilen yaygın görüşün aksine İbn Abdilber (ö. 463/1070) ile Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî (ö. 656/1258) gibi bazı âlimler sahâbenin efdaliyetinin mutlak olmadığını savunmuşlardır.³⁷ Onlara göre sahâbenin üstünlüğü nisbîdir ve sahâbeden sonra gelen nesiller arasında, bazı sahâbîlerden faziletli olanların bulunması mümkündür.

Sahâbenin efdaliyetinin nisbî olduğunu savunan görüş genel olarak İbn Abdilber'e nispet edilmekle birlikte ilk olarak onun tarafından ortaya atıldığı söylenemez. Nitekim İbn Abdilber'den önce de diğer Müslüman nesiller içerisinde ashâbın bazılarından faziletli

³³ Mehmet Efendioğlu, "Sahâbe Hukuku ve Ashâba Saygısızlığın Dini Hükmü", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 8/1 (2010), 9.

³⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 33/70 (No. 19835); 33/138 (No. 19906); Buhârî, "Fezâilü ashâbî'n-nebî", 1 (No. 3450); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 214; Ebü Dâvûd, "Sünne", 10 (No. 4657).

³⁵ İbn Hazm, *el-Müfâdâle beyne's-sahâbe*, 141-144.

³⁶ Bk. Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 65.

³⁷ Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 4/279.

kimselerin olmasını mümkün görenlerin bulunduğu kaydedilmektedir.³⁸ Söz gelimi Ebû Bekr el-Bâkîllânî (ö. 403/1013), Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a'sında son dönem Mu'tezile kelâmcılarından bazılarının bu görüşte olduğunu aktarmıştır. Ayrıca Bakîllânî, hususi olarak Ebû Ali el-Cübbâî'nin (ö. 303/916) öğrencileri içerisinde bu görüşün meşhur olduğunu belirtmektedir.³⁹ İmam Nevevî'nin (ö. 676/1277), aktardığına göre Kâdî İyâz, Ehl-i hadis arasında da efdaliyetin mutlak olmadığını ve diğer Müslüman nesillerin ulaşmasının imkân haricinde olduğu faziletin bütün sahâbîler için geçerli olmadığını savunan bir grubun bulunduğunu ifade etmiştir. Söz konusu kimselere göre erişilmesi mümkün olmayan fazilet, Resûlullâh (s.a.s.) ile beraber cihâd yapan, onun döneminde infâk eden ve O'na yardım etmiş olan sahâbîler için geçerlidir. Bedevîler arasında Hz. Peygamber'i sadece bir kez görmüş olan, İslâm'ın güçlenmesinden ve Mekke'nin fethedilmesi gibi hadiselerden sonra Müslüman olmayı kabul eden; dolayısıyla hicret etmemiş ve İslâmiyet'e kayda değer bir katkı sağlamamış sahâbîler, sonraki nesillerin insanlarından mutlak olarak üstün kabul edilemez. Ancak Kâdî İyâz'ın bazı hadisçilere nispet ettiği bu görüşü aktaran Nevevî, tam aksine ilk görüşün daha yaygın ve isabetli olduğuna dikkat çekmektedir. Ayrıca o, Hz. Peygamber'in ashâbının en hayırlı nesil olduğu hususunda âlimlerin ittifak ettiklerini dile getirmektedir.⁴⁰ Dolayısıyla onun da sahâbenin efdaliyetinin mutlak olduğunu savunanlardan olduğu zahtan varestedir.

Konu ile ilgili kaynaklarda efdaliyetin nisbîliği görüşünün yaygın olarak İbn Abdilber ile anıldığı dikkat çekmektedir.⁴¹ Görüşün delilleri de neredeyse aynıdır. Dolayısıyla bu makalede İbn Abdilber'in görüşü ve başvurduğu delillerin değerlendirilmesi yeterli olacaktır.

İbn Abdilber'e göre sahâbenin efdaliyeti nisbîdir. Yani ashâb-ı kirâm dışındaki Müslümanlar arasında bazı sahâbîlerden daha faziletli insanların yer alması mümkündür. Dolayısıyla sahâbenin şahıslar bazında mutlak olarak diğer Müslümanlardan fert fert daha faziletli oldukları kabul edilemez. Ancak onun bu konuda istisna ettiği iki sahâbe grubu mevcuttur. Bunların ilki Bedir Gazvesi'ne (2/624), ikincisi ise Rıdvân Bey'atı'na (6/628) katılanlardır.⁴² Çünkü söz konusu iki sahâbe grubuna mensup olan sahâbîlerin İslâm ümmetinin diğer bireylerinden daha faziletli olduklarını ortaya koyan nasslar bulunmaktadır. Örneğin Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) Bedir Ehli'nden olan sahâbîleri en hayırlı

³⁸ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 61.

³⁹ Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erba'a*, thk. Semîre Ferhât (Beyrût: y.y., 1422/2002), 483-484.

⁴⁰ Nevevî, *Şerhu Müslim*, 16/84.

⁴¹ Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/6; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/479; İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika*, 2/611.

⁴² Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 86; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/7-9; Münâvî, *Feyzu'l-kadîr*, 3/479; İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika*, 2/612; Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Mısır: el-Matba'atü'l-kübâ el-Emriyye, 1323/1905), 6/81; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 62.

sahâbîler olarak kabul ettiği,⁴³ Bedir Gazvesi'nde bulunmanın kişiyi Cehennem ehli olmaktan koruyacağını vurguladığı birçok rivayet bulunmaktadır.⁴⁴ Ayrıca Resûlullâh (s.a.s.), Allah Teâlâ'nın Ehl-i Bedir'in durumlarına vakıf olduğunu ve onlar hakkında "Dilediğinizi yapın sizi affettim!"⁴⁵ buyurduğunu müjdelemiştir. Ehl-i Bey'atü'r-Rıdvân hakkında nazil olan "O ağacın altında sana bîat ettiklerinde, Allah mü'minlerden râzı oldu"⁴⁶ âyeti ile "Siz yeryüzü insanlarının en hayırlılarındanınız"⁴⁷ ve "(Hudeybiye'de) ağaç altında bîat edenlerden hiç kimse Cehenneme girmeyecektir"⁴⁸ gibi hadîs-i şerîfler de bu sahâbî grubunun efdaliyetini gözler önüne sermektedir. Bir hizmetçisinin Hâtib b. Ebî Belte'a'yı (ö. 30/650) kastederek "Sen Cehennem'e gireceksin!" anlamında sözler sarf etmesi üzerine Resûl-i Ekrem'in (s.a.s.) "Yanıldın! O Cehennem'e girmez. Çünkü o Bedir ve Hudeybiye gazâlarında bulunmuştur"⁴⁹ diyerek cevap vermiş olması da hem Bedir Ashâb'ı hem de Ehl-i Bey'atü'r-Rıdvân'ın Hz. Peygamber nezdindeki değerini göstermekte ve ahiretteki durumları hakkında bilgi vermektedir. İlgili naslardan söz konusu iki sahâbî grubunun Allah'ın rızasına mazhar olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla bu anlamda bir garantisi bulunmayan Müslüman bir kişinin onlar ile fazilet mukayesesine tabi tutulması İbn Abdilber tarafından uygun bulunmamış olmalıdır.

İbn Abdilber el-İstizkâr'da ise Akabe biatları, Bedir Gazvesi ve Hudeybiye'de bulunan ve Ensâr ile Muhâcirlerden olan es-Sâbikûne'l-evvelûn hakkında Kur'ân ve sünnette naslar bulunması sebebiyle bu gruplar içerisinde bulunan sahâbîlerin kendileri dışındakilerden daha faziletli olduklarını ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu sahâbî grupları hakkında "Elbette içinizde fetihten önce infâk eden ve savaşanlar daha sonra infâk edip savaşanlara denk değildir"⁵⁰ âyeti ve "(Hudeybiye'de) ağaç altında bîat edenlerden hiç kimse Cehenneme girmeyecektir"⁵¹ gibi hadisler bulunmaktadır. İbn Abdilber'e göre bunlar dışındaki sahâbîlerin başkalarından üstünlüğü hakkında kesin bir kanaat belirtilmesi doğru değildir. Hz. Peygamber'in bir sahâbîyi belli bir vasfı sebebiyle övmüş olması, mutlak olarak onun başkalarından üstünlüğü anlamına gelmez.⁵²

⁴³ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 25/136 (No. 15820); Buhârî, "Megâzî", 9 (No. 3771); İbn Mâce, "Mukaddime", 11 (No. 160).

⁴⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/369 (No. 14484); 23/88-89 (No. 14771); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 162.

⁴⁵ Buhârî, "Cihâd", 139 (No. 2845); 191 (No. 2915); "İsti'zân", 23 (No. 5904); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 161; Ebû Dâvûd, "Sünne", 9 (No. 4654); Tirmizî, "Tefsîr", 60 (No. 3305).

⁴⁶ el-Feth, 48/18.

⁴⁷ Buhârî, "Megâzî", 33 (No. 3923); Müslim, "İmâra", 71.

⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/93 (No. 14778); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 163; Tirmizî, "Menâkıb", 58 (No. 3860); İbn Mâce, "Zühd", 33; Ebû Dâvûd, "Sünne", 9 (No. 4653).

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 22/369 (No. 14484); 23/88-89 (No. 14771); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 162; Tirmizî, "Menâkıb", 128 (No. 3861).

⁵⁰ el-Hadîd 57/10.

⁵¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 23/93 (No. 14778); Müslim, "Fezâilü's-sahâbe", 163; Tirmizî, "Menâkıb", 58 (No. 3860); İbn Mâce, "Zühd", 33; Ebû Dâvûd, "Sünne", 9 (No. 4653).

⁵² Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstizkâr*, thk. Sâlim Muhammed Atâ vd. (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1421/2000), 5/106-107.

İbn Abdilber'in söz konusu görüşü ile ilgili birçok delili bulunmaktadır.⁵³ Bunlardan biri Resûl-i Ekrem'in sahâbileri içerisinde, inanmadığı halde kendilerini mü'min olarak tanıtan münafıklar ile işledikleri büyük günahlardan dolayı kendilerine had cezası uygulanan kişilerin mevcut olmasıdır.⁵⁴ Ancak bu delilin kabul edilmesi durumunda, öncelikle şüphenin ortaya çıkacağı husus fazilet konusu değil, adâlet konusu olacaktır. Bu durumda ashâb-ı kirâm'dan olan hadis râvîlerinin adâlet araştırmasına tabi tutulmaması ve rivayetlerinin makbul sayılması mümkün olmayacaktır.⁵⁵ Nitekim İbn Abdilber de *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*'ında bütün sahâbilerin Allah Teâlâ tarafından ta'dîl edildiğini söylemiştir.⁵⁶ Dolayısıyla sahâbenin adâleti konusunda sahâbe içerisinde münâfıkların ve kendilerine had cezası uygulananların mevcut olmasına herhangi bir itirazda bulunmadan bütün ashâbı âdil olarak kabul ettiği halde konu efdaliyetlerine gelince bu tür kişilerin varlığını delil olarak göstererek yaygın görüşe itiraz etmesi tutarlı gözükmemektedir. Ayrıca sahâbilerin faziletli olduklarını söyleyen herhangi bir Müslüman âlimin münâfıkları sahâbilerden saydığı ya da onlardan birini herhangi bir sahâbîden daha faziletli olarak kabul etmesi bir yana karşılaştırdığı da vâkî değildir.⁵⁷ Büyük günah işleyen sahâbiler ise tevbe ettikten ve gerekli had cezalarına tabi tutulduktan sonra sahâbî olmaktan dolayı kazandıkları faziletten bir şey kaybetmemelidir. Zira sahâbîlik Hz. Peygamber'le mü'min olarak karşılaşmak ve mü'min olarak ölmek⁵⁸ ile ilgili bir durumdur. Sonraki dönemlerde yaşayan başka nesillerden olan kişilerin salih amellerle kazanabileceği bir merteye değildir.

“Ümmetim yağmur gibidir, başı mı sonu mu daha hayırlıdır bilinmez” 59 hadisi de İbn Abdilber'in görüşünü temellendirmek için kullandığı deliller arasında sayılmaktadır. Ancak bu rivayet birçok âlim tarafından zayıf olarak değerlendirilmiştir. İmâm Nevevî (ö. 676/1277), bu rivayetin râvîleri arasında yer alan Yûsuf es-Saffâr'ın muhaddislerin ittifakıyla zayıf bir kimse olduğunu belirttikten sonra, onun keşru'l-vehm ve münkeru'l-hadîs bir râvî olduğunu ifade etmiştir. Dolayısıyla ona göre hadisin zayıf olduğu anlaşılmaktadır. Ancak Nevevî, rivayetin sahîh olması halinde nasıl anlaşılması gerektiği konusunda bazı açıklamalarda bulunmuştur. Bu açıklamalara göre, nüzûl-i İsâ'dan sonra bereketin zahir olması, hayrın çoğalması ve dinin hâkim olması zamanında bazı kimseler o dönemdeki Müslümanların mı yoksa ilk nesil Müslümanlarının mı daha faziletli olduğu

⁵³ Bu konuda bk. İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrika*, 2/611 vd.; Nâsır b. Ali Âiz, *Akîde*, 1/97 vd.

⁵⁴ Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî, *et-Temhîd lima fî'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Muhammed Abdülkebir el-Bekrî vd. (Rabat: y.y., 1387/1967), 20/250-251.

⁵⁵ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 62.

⁵⁶ Bu konuda bk. Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh İbn Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb*, thk. Ali Muhammed el-Bicâvî (Beyrût: y.y., 1412/1992), 1/2.

⁵⁷ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 62.

⁵⁸ Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Nüzhetü'n-nazar*, thk. Abdullâh b. Dayfullah er-Ruhaylî (Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422/2001), 140.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/334 (No. 12327); 19/445 (No. 12461); 31/174; Tirmizî, “Emsâl”, 6 (No. 2869); İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/252.

konusunda tereddüt edeceklerdir. Nevevî'ye göre bu konudaki tereddüt bu kişileri ilgilendirmektedir. Hakikatte ise ümmetin başının daha faziletli olduğu konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır.60 Alâî (ö. 761/1359) de Tahkîku münîfi'r-rütbe isimli kitabında "Ümmetim yağmur gibidir, başı mı sonu mu daha hayırlıdır bilinmez" hadisinin ahir zaman mü'minlerine yorulması gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre "ahir zaman mü'minleri, fitne, fesat ve günahların çok fazla yaygınlaştığı o dönemde azınlıkta olmalarına aldırılmadan sabırla Allah Teâlâ'ya itaat ederek dini ayakta tutan mü'minler olacaktır. İlk sahâbîler, çoğunluğu teşkil eden müşriklerin işkencelerine rağmen İslâm'a sınıksız sarılarak sabrettikleri gibi ahir zaman mü'minleri de kendi zamanlarındaki zorluklara göğüs gereceklerdir." Dolayısıyla sahâbenin yaptığı sâlih ameller Allah nezdinde kıymet kazandığı gibi, âhîr zaman Müslümanlarının yapacakları sâlih âmeller de ayrı bir değer kazanacaktır. Alâî'ye göre, bu rivayetin özellikle nüzûl-i İsb (a.s.) zamanına yorulması isabetli bir değerlendirme olacaktır. Çünkü Alâî, Hz. İsb'nin nüzûlü zamanında bereketin yayılacağını, toplum içerisinde adâletin hâkim olacağını ve bozgunculuğun nihâyete ereceğini ifade etmektedir. Ancak o da bu rivayetin sened açısından sağlam olmadığını belirttiğinden hemen sonra, sahîh olarak değerlendirilmesi halinde de âhîr zaman Müslümanlarının ashâb-ı kirama denk olmalarını ya da onlardan daha faziletli olmalarını gerektirmeyeceğini belirtmektedir.61 İbnü'l-Mulakkın (ö. 804/1401) da Yûsuf es-Saffâr'ın kesîru'l-vehm ve münkeru'l-hadîs bir râvî olmasından hareketle hadisin zayıf olduğunu ifade etmiştir.62 İbn Hacer (ö. 852/1449) ise bu rivayetin hasen olduğunu diğer tarikleri ile beraber ise sıhhat derecesine ulaştığını belirtmektedir.63 Sonuç olarak İmam Nevevî'nin de ifade ettiği üzere rivayetin sahîh olması durumunda bile rivayette işaret edilen Müslüman nesil sahâbeden fazilet açısından daha yüksek derecede olmamaktadır. Nitekim İbn Kuteybe (ö. 276/889) de bu rivayetin söz konusu nesli fazilet bakımından ashâb-ı kirama denk veya üstün kılmadığı kanaatindedir. Ona göre bu rivayet işaret edilen iki nesli fazilet açısından yalnızca birbirine yaklaştırmaktadır.64

İbn Abdilber'in zikrettiği rivayetlerden biri de "İslâm garîb başladı ve başladığı gibi tekrar garîb olacaktır. Garîblere müjdeler olsun"65 rivayetidir. Bu rivayetin âhîr zaman

60 Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Müri en-Nevevî, *Fetâva'l-İmâm en-Nevevî: el-Mesâilü'l-mensûre*, thk. Muhammed el-Haccâr, (Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996), 250.

61 Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 89-90.

62 İbnü'l-Mülakkın Sîracüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî eş-Şâfi'î, *et-Tavdîh li şerhi'l-Câmi'i's-sahîh*, (Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008), 16/528.

63 Bk. İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/8; Nâsir b. Ali Âiz, *Akîde*, 1/97.

64 Âlûsî, *el-Ecvibetü'l-İrâkiyye*, 182.

65 Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/22 (No. 9054); Müslim, "İman", 65; İbn Mâce, "Fiten", 15 (No. 3986); Tirmizî, "İman", 13 (No. 2629). Sahâbîlerin Resûl-i Ekrem'e "Garîbler kimlerdir?" diye sormaları üzerine onun "Onlar insanlar fesad çıkartırken (veya diğer bir tarîke göre insanlar bozuldukları zaman) düzeltenlerdir" şeklinde cevap verdiği aktarılmaktadır (Lâlekâî, *Şerhu usûli'l-i'tikâd*, 1/126). Tirmizî'nin tahrîc ettiği ve hasen olduğunu belirttiği bir tarîkte ise Resûlullâh'ın "Dîn garîb başladı ve tekrâr garîb hale gelecektir. Garîblere müjdeler olsun. Onlar insanlar tarafından ifsat edilen (bozulan) şümmetimi islah edenlerdir" diye cevap verdiği nakledilmiştir. Bk. Tirmizî, "İman", 13 (No. 2630).

mü'minlerini sahâbe-i kirâmdan daha faziletli bir nesil olarak yansıttığı söylenemez. Ayrıca sahâbe nesli ile sonraki herhangi bir neslin faziletinin karşılaştırıldığı bir mahiyete de sahip değildir. Sıhhatinden bağımsız olarak söz konusu rivayet, ancak işaret edilen nesillerin Müslüman toplumlar arasındaki konumlarına, önemlerine ve faziletlerine delil olarak zikredilebilir.⁶⁶ Bu sebeple efdaliyet konusunda delil olarak zikredilmiş olması isabetli olmamalıdır.⁶⁷

İbn Abdilber'in sahâbenin efdaliyetinin nisbî olduğuna dair görüşüne delil olarak yer verdiği rivayetlerden biri de Hz. Ömer'in Resûlullâh'tan (s.a.s.) aktardığı şu hadistir: "İnsanların îmân bakımından en faziletlisi beni görmedikleri halde bana iman eden kişilerdir."⁶⁸ İbn Hacer el-Askalânî de bu rivayeti onun konu ile ilgili delilleri arasında zikretmektedir. Ancak İbn Hacer, bu rivayetin isnâd bakımından zayıf olduğunu belirttiikten sonra hüccet olarak kullanılabilir nitelikte bir rivayet olmadığını ifade etmektedir.⁶⁹

İbn Abdilber'e göre yukarıda bir kısmı zikredilen ve mütevâtir tarifleri olan rivayetlere göre⁷⁰ bu ümmetin ilk nesli (sahâbe) ve son nesli arasında amellerin fazileti noktasında herhangi bir fark bulunmamaktadır (tesviye). Dolayısıyla Ehl-i Bedir ve Bey'atü'r-Rıdvân'a katılmamış olan sahâbîlerin faziletleri mutlak değildir.⁷¹

Sahâbenin efdaliyetinin mutlaklığı ve nisbîliğine dair başvurulmuş delilleri karşılaştıran Alâî,⁷² efdaliyetin mutlaklığını savunan yaygın görüş sahiplerinin delil olarak kullandığı hadis rivayetlerinin sıhhatleri ve sayıları açısından daha sağlam ve fazla olduğunu ifade etmektedir. Alâî'ye göre İbn Abdilber'in başvurduğu deliller ise konu ile bağlantılarının kurulması zor olan, te'vil edilmesi gereken ve muhtemel birçok anlamı bulunan rivayetlerdir. Yani ona göre yaygın görüşün delilleri nitelik ve nicelik açısından daha müteber deliller iken İbn Abdilber'in delilleri ise konu ile bağlantıları güçlükle kurulabilen rivayetlerdir.⁷³ Alâî'ye göre, yaygın görüşe karşılık İbn Abdilber ve Ebü'l-Abbâs el-Kurtubî'nin (ö. 656/1258) ahir zaman müslümanları içerisinde sahâbîlerin bazılarından faziletli Müslümanların bulunmasına cevaz vermelerini bu konuda nakledilen rivayetlerin arasını cem' etme çabası ile izah etmektedir.⁷⁴ Alâî'nin yaptığı bu açıklamanın yerinde olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim yaptığımız tetkiklerde de efdaliyetin nisbîliği görüşünü savunan İbn Abdilber ve Kurtubî'den birinin ashâb-ı kirâm dışındaki Müslümanlar arasında sahâbîlerin herhangi birinden daha faziletli olduğunu söyledikleri

⁶⁶ Zekeriya Güler, *Hadis Günlüğü* (Konya: Hüner Yayınevi, 2011), 211-214.

⁶⁷ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 64.

⁶⁸ İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/248.

⁶⁹ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 7/9.

⁷⁰ Kettânî'ye (1345/1927) göre burada İbn Abdilber manevî mütevâtiri kastetmiştir. Bk. Ebû Abdullah Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî, *Nazmü'l-mütenâsir mine'l-hadisî'l-mütevâtir*. thk. Şeref Hicâzî (Mısır: Dâru'l-Kütübî's-Selefiyye, ts), 200.

⁷¹ İbn Hacer el-Heytemî, *es-Savâ'iku'l-muhrîka*, 2/612.

⁷² Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 90.

⁷³ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 64.

⁷⁴ Alâî, *Tahkîku münîfi'r-rütbe*, 86.

bir isim bulunmamaktadır.⁷⁵ Alâî, sahâbenin efdaliyetinin mutlaklığını “Her kim İslâm’da güzel bir çığır açarsa, o çığırın ecri ile kendisinden sonra o yolda amel edenlerin ecrinden hiçbir şey eksiltmeden ecirleri kendisine de verilir”⁷⁶ ve “Her kim doğru bir yola davet ederse, o kimseye tâbi olanların ecirleri kadar kendisine ecir verilir ve bu ona tabi olanların ecrinden bir şey eksiltmez”⁷⁷ gibi hadislerle izah etmeye çalışmaktadır.⁷⁸ Bu hadislerle göre sahâbe dışındaki Müslüman nesillerin İslâm’ı kendilerine öğreten ashâb-ı kirama minnet borçları bulunmaktadır. Efdaliyet konusunun Allah’ın ashâb-ı kirama bir lütfu gibi değerlendirilmesi halinde problem kendiliğinden çözülmektedir. Nitekim sahâbe, İslâm’ı Resûl-i Ekrem zamanında ve ondan sonra yaşayan ve sonraki nesillere aktaran nesildir. Bu sebeple sahâbe nesli kendi faziletleri dışında sonraki Müslüman nesillerin yapmış oldukları sâlih amellerde de pay sahibidirler.⁷⁹ Buna göre sahâbe kıyamete kadar sevap defterlerine salih ameller yazılan bir nesil olarak ortaya çıkmaktadır. Sahâbîlerin efdaliyetinin mutlaklığı kanaatinde olanların bu tür durumları da göz önünde bulundurdıkları anlaşılmaktadır. Nitekim İmâm Şâfiî (ö. 204/820), ashâb ile ilgili olumsuz sözler söyleyenlerin bile onların amellerinin devam etmesi ve sevaplarının artmasına sebep olduğunu ifade ettiği aktarılmaktadır.⁸⁰

“Amellerin fazileti hususunda bu ümmetin başı ile sonunun eşit olması (tesviye)” başlığı altında İbn Abdilber’in konu ile ilgili görüşüne atıfta bulunan Muhammed b. Cafer el-Kettânî’ye (1345/1927) göre, onun delil olarak başvurduğu rivayetler cumhûr-ı ulemânın zahirine hamletmediği bilakis tevil ettiği rivayetlerdir. Ayrıca yukarıda belirtildiği üzere ona göre İbn Abdilber söz konusu rivayetleri mütevâtir diye nitelerken lafzî mütevâtiri değil manevî mütevâtiri kastetmiştir.⁸¹ Başvurduğu rivayetler arasında konuya doğrudan delil olabilecek nitelikte mütevâtir bir hadis bulunmamaktadır.

“Ümmetim yağmur gibidir, başı mı sonu mu daha hayırlıdır bilinmez”⁸² hadisi gibi başvurduğu delilleri ve ulaştığı sonuç dikkate alındığında Şâh Veliyullâh ed-Dehlevî’nin (ö. 1176/1762) de nesillerin efdaliyeti konusu ile ilgili olarak, İbn Abdilber’in savunduğu görüşte olduğu yani efdaliyetin nisbîliğini savunduğu anlaşılmaktadır.⁸³ Nitekim o, faziletli

⁷⁵ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 64.

⁷⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/494-495 (No. 19156); Müslim, “Zekât”, 69; Tirmizî, “İlim”, 15 (No. 2675).

⁷⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/83 (No. 9160); Müslim, “İlim”, 16; Tirmizî, “İlim”, 15 (No. 2674).

⁷⁸ Alâî, *Tahkîku münîfi’r-rütbe*, 87.

⁷⁹ Alâî, *Tahkîku münîfi’r-rütbe*, 87.

⁸⁰ Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *Menâkıbü’ş-Şâfi’î*, thk. Seyyid Ahmed Sakr (Kâhire: y.y., 1390-1391/1970-1971.), 1/441.

⁸¹ Kettânî, *Nazmü’l-mütenâsir*, 200.

⁸² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 19/334 (No. 12327); 19/445 (No. 12461); 31/174; Tirmizî, “Emsâl”, 6 (No. 2869); İbn Abdilber, *et-Temhîd*, 20/252. İbn Hacer, bu rivayetin hasen olduğunu diğer tarihleriyle beraber ise sihat derecesine ulaştığını söylemiştir. Bk. İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 7/8; Nâsir b. Ali Âiz, *Akîde*, 1/97.

⁸³ Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 63.

kabul edilen nesiller içerisindeki her kişinin diğer nesillere mensup kişilerden faziletli olduğunu iddia etmenin isabetli bir görüş olmayacağını söylemektedir. İbn Abdilber gibi ona göre de sahâbe arasında münafıklar ve fâsik kimselerin bulunduğu kat'î olarak bilinmektedir. Bu sebeple Şâh Veliyullah, bu konu ile ilgili en isabetli görüşün ilk nesil olan sahâbe neslinin genelinin ikinci nesil olan tâbiûndan, tâbiûnun genelinin de üçüncü nesilden (tebe-i tâbiîn) daha faziletli olarak kabul edilmesi olduğunu söylemiştir.⁸⁴

Günümüz araştırmacıları içerisinde de sahâbenin efdaliyetinin nisbî olduğunu savunanlar bulunmaktadır. Bunlar arasında Yavuz Köktaş “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair” isimli makalesinde konuya dair değerlendirmeler yapmaktadır. İbn Abdilber’in görüşleri çerçevesinde konuyu ele almanın daha isabetli olacağını belirten Köktaş,⁸⁵ “Ashâbım hakkında uygunsuz söz söylemeyin! Allah’a yemin ederim ki, sizden biriniz Uhud dağı kadar altın infak etse, onların yaptıkları infakın bir müddüne (ölçek) veya onun yarısına erişemez”⁸⁶ hadisinden hareketle “sahâbenin tümünün sonraki tüm insanlardan daha faziletli olduğu, sırf Resûlullâh’ı görmenin en faziletli olmaya yeterli olduğu” şeklindeki yaygın görüşe katılmamaktadır.⁸⁷ O, üstünlüğün temel ölçüleri olarak niyet ve ameli kabul etmekte⁸⁸ ve sahâbe haricindeki bazı Müslümanların içerisinde buldukları şartlar sebebiyle sahâbîlerin bazılarında daha faziletli insanlar olma imkânına sahip olduğunu ifade etmektedir.⁸⁹ Ayrıca Köktaş, efdaliyet konusundaki hadislerin ahkâm hadisleri gibi değerlendirilmemesi, bilakis bu hadislerde Hz. Peygamber’in vurguladığı konuların tespitine yoğunlaşılması gerektiğini belirtmektedir.⁹⁰ Benzer bir şekilde Selahattin Aydemir de efdaliyetin nisbî olduğu kanaatini savunmakta ve görüşünü “Nesildeki her bir ferdin diğer nesilden üstün olması muhaldir. Bu üstünlüğün mutlak olmayıp saygıyı içermesi daha doğrudur”⁹¹ sözleriyle özetlemektedir. Ona göre “her bir ferdin üstünlüğünü kabul eden” yaygın görüş hayatın gerçeğine uygun bir yaklaşım olmaktan uzaktır.⁹²

Sonuç ve Değerlendirme

Sahâbe neslinin diğer nesillerden üstünlüğü (efdaliyeti) konusunda esasen iki görüş bulunmaktadır. Bunların ilkinde ve yaygın olanına göre sahâbîler fert fert kendilerinden sonraki insanlardan daha üstün kişilerdir. Diğer Müslüman nesillerden olan kişilerin

⁸⁴ Bu konuda bk. eş-Şâh Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm ed-Dehlevî, *Hucetullahi'l-bâliğa*, thk. es-Seyyid Sâbık (Beyrût: y.y., 1426/2005), 2/333; Yeşilmen, *Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu*, 63.

⁸⁵ Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, 130.

⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 18/80 (No. 11516); Buhârî, “Fezâilü ashâbi'n-nebî”, 5 (No. 3470); Müslim, “Fezâilü's-sahâbe”, 221, 222; Ebû Dâvûd, “Sünne”, 11 (No. 4658); Tirmizî, “Menâkıb”, 128 (No. 3861); İbn Mâce, “Mukaddime”, 11 (No. 161).

⁸⁷ Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, 133.

⁸⁸ Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, 134.

⁸⁹ Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, 135.

⁹⁰ Köktaş, “Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair”, 136.

⁹¹ Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi*, 223.

⁹² Aydemir, *İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi*, 222.

yaptığı hiçbir amel sahâbîliğe denk olmadığından, onların fazîlet açısından sahâbîlere yetişmesi mümkün değildir. Sahâbenin fazileti ile ilgili Kur'ân âyetleri ve hadîs-i şerîfler, bu görüş sahiplerinin başvurdukları ilk delillerdir. Sahâbîlerin Resûl-i Ekrem (s.a.s.) ile arkadaşlık yapmış olmaları, İslâmîyet'in öncü nesli olmaları ve daha sonraki Müslümanlar'ın yaptıkları sâlih amellerde de pay sahibi olmaları da bu görüş sahiplerinin dayanakları sayılmaktadır. Aynı şekilde Hz. Peygamber'in sohbetinde bulunmanın sahâbîlere manevi katkıları sağlaması ve sahâbîliğin sâlih amellerle elde edilmesi mümkün olmayan bir merteye olması gibi hususlar da yaygın görüş sahiplerince kullanılan gerekçelerdendir.

Sahâbenin efdaliyetiyle ilgili ikinci görüş ise sahâbenin üstünlüğünün nisbîliğini savunan görüştür. Bazı Mu'tezile Kelâmcıları, Ehl-i Hadîs'ten bir grup ve birkaç çağdaş araştırmacı tarafından savunulduğu anlaşılan bu görüş, daha çok İbn Abdilber ile özdeşleşmiştir. Bu görüş sahiplerine göre sahâbe neslinden sonraki herhangi bir nesil içerisindeki bazı kimseler yaptıkları ameller ile sahâbîlerin bir kısmından daha faziletli olma imkânına sahiptir. Dolayısıyla sahâbî olmayan bir Müslüman'ın fazilet bakımından bazı sahâbîleri geride bırakması mümkündür. Bununla birlikte İbn Abdilber'in kendi görüşünden istisna ettiği iki önemli sahâbî grubu mevcuttur. Bunlar Bedir Ashâbî ve Ehl-i Bey'atü'r-Rıdvân'dır. Bu iki grubu efdaliyet karşılaştırmasına tabi tutmamasının temelinde haklarındaki nasslar bulunmaktadır. İbn Abdilber'in bu görüş ile ilgili başvurduğu deliller arasında "Ümmetim yağmur gibidir, başı mı sonu mu daha hayırlıdır bilinmez", "İslâm garîb başladı ve başladığı gibi tekrar garîb olacaktır. Garîblere müjdeler olsun" ve "İnsanların îmân bakımından en faziletlisi beni görmedikleri halde bana iman eden kişilerdir" gibi rivâyetler yer almaktadır. Ayrıca o, sahâbe döneminde münâfıklar ve yaptıkları büyük günahlar nedeniyle kendilerine had cezası uygulanan bazı sahâbîlerin de bulunmasını efdaliyetin nisbîliğine dair görüşüne bir gerekçe olarak arz etmiştir. Ancak onun söz konusu görüşü ile ilgili başvurduğu deliller İbn Hacer el-Askalânî gibi birçok âlim tarafından isnâd ve metin kritiğine tabi tutularak eleştirilmiştir.

Kanaatimizce bu konuda öncelikle açığa kavuşturulması gereken konu fazilettir. Fazilet ile tam olarak ne kastedildiği netleştirilmeden, konu ile ilgili görüşler arasında bir tercihte bulunmak güçtür. İkinci olarak, sahâbe teriminin sözlük ve örfî anlamlarının da göz önünde bulundurulduğu yeni bir sahâbe tanımının yapılmasına ihtiyaç bulunmaktadır. Böylece Hz. Peygamber'i henüz temyiz yaşına gelmeden görenler ve vefatına çok yakın bir zamanda onunla görüşenlerin sahâbîlik durumları netleşecek ve buna göre daha sağlam değerlendirmeler yapılabilecektir. Bu durumda İbn Abdilber'in, haklarında hadisler bulunan Ashâb-ı Bedir ve Ashâb-ı Bey'atü'r-Rıdvân'ı istisna etme sebebi de daha net anlaşılacaktır. Zira söz konusu rivâyetlere göre bu sahâbî grupları Allah'ın rızasına nail olmuşlardır. Dolayısıyla herhangi bir garantisi bulunmayan kimselerin bu gruplara mensup kimselerle fazilet kıyaslamasına tabi tutulması anlamsız olacaktır. Üçüncü olarak, yaygın görüşü savunanların kullandıkları delillerin konuya delil olup olamayacağının netleştirilmesi gerekmektedir. Zira tespit edilebildiği kadarıyla yaygın görüş sahiplerinin

delil olarak kullandıkları rivayetlerin tamamına yakını sahâbîlerin geneli ile ilgilidir. Yani istisnalar dışındaki sahâbe nesli ile ilgilidir. Dolayısıyla sahâbenin geneli ile ilgili rivayet edilen bir hadisin fert fert tüm sahâbîlere teşmil edilip edilemeyeceği tafsilatlı olarak incelenmelidir. Dolayısıyla işaret edilen söz konusu hususlar neticeye bağlanmadan bu konuda tamamıyla görüşlerden birini savunmak yanlış olacaktır. Ancak şu aşamada yaygın görüş sahiplerinin nispeten daha sağlam delillere dayandığını ifade etmek mümkündür. Günümüzde de değer verilen toplum önderlerinin has sohbetinde bulunan kişilerin ayrı bir konuma konulduğu ve onlara karşı farklı bir tutum sergilendiği dikkate alındığında Hz. Peygamber'in ashâbı hakkında ümmetin son derece hassas olması ve onları ayrı bir mertebe ve fazilet derecesinde değerlendirmesi tabîî bir durum olarak gözükmektedir. Efdaliyetin mutlaklığı ve nisbîliği konularının tartışılmış olması da sahâbe nesline gösterilen hürmete delil olarak görülebilir.

Kaynakça | References

- Açıklamalı Kur'ân-ı Kerîm Meâli. Mehmet Yaşar Kandemir vd. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2009.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855). Fezâilü's-sahâbe. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbâs. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1403/1983.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel (ö. 241/855). el-Müsned. thk. Şu'ayb el-Arnâvût vd. 50 Cilt. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1421/2001.
- Alâî, Ebû Saîd Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî (ö. 761/1359). Tahkîku münîfî'r-rütbe li men sebete lehu şerîfî's-suhbe. thk. Muhammed Süleyman el-Eşkar. Umman 1412/1991.
- Âlûsî, Ebû's-Senâ Şihâbüddîn Mahmûd b. Abdillâh b. Mahmûd el-Hüseynî el-Âlûsî (ö. 1270/1854). el-Ecvibetü'l-'Irâkiyye 'ale'l-es'ileti'l-Lâhûriyye. thk. Abdullâh b. bû Şu'ayb el-Buhârî. Riyad:y.y., 1428/2007.
- Aydemir, Selahattin. İlk Müslüman Nesillerin Üstünlüğü Düşüncesi ve "İnsanların En Hayırlısı Benim Asrımda Yaşayanlardır..." Rivayetinin Tahlil ve Tenkidi. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.
- Aynî, Bedrüddîn Ebû Muhammed Mahmûd b. Ahmed el-Aynî (ö. 855/1451). 'Umdetü'l-kârî fi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, ts.
- Bâkîllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî el-Bâkîllânî (ö. 403/1013). Menâkibü'l-eimmeti'l-erba'a. thk. Semîre Ferhât. Beyrût: y.y., 1422/2002.
- Beyhakî, Ebû Bekr Ahmed b. Hüseyin b. Ali el-Beyhakî (ö. 458/1066). Menâkibü's-Şâfiî. thk. es-Seyyid Ahmed Sakr. 2 Cilt. Kâhire: y.y., 1390-1391/1970-1971.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî. Sahîhu'l-Buhârî. thk. Mustafâ Dîb el-Buğa. 7 Cilt. Dimaşk: Dâr İbn Kesîr, 1414/1993.
- Dehlevî, eş-Şâh Veliyullah Ahmed b. Abdirrahîm (ö. 1176/1762). Huccetullahi'l-bâliğa. thk. es-Seyyid Sâbık. 2 Cilt. Beyrût: y.y., 1426/2005.
- Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî (ö. 275/889). Sünenu Ebî Dâvûd. thk. Şu 'ayb el-Arnâvût. 7 Cilt. b.y.: Dârü'r-Risâleti'l-Âlemiyeye, 1430/2009.
- Ebû Seyf eş-Şizîfî, Muhammed b. Abdirrahmân. Mebâhisü'l-müfâdale fi'l-'akîde. Riyad: Dâru İbn Affân, 1411/1991.
- Efendioğlu, Mehmet. "Sahâbe Hukuku ve Ashâba Saygısızlığın Dînî Hükümü". Hadis Tetkikleri Dergisi (HTD) 8/1 (2010), 7-32.
- Fettenî, Cemâlüddîn Muhammed Tâhir b. 'Ali es-Siddîkî el-Hindî el-Fettenî (ö. 986/1578). Mecme'u bihârî'l-envâr fi ğarâibi't-tenzîl ve letâifi'l-ahbâr. 5 Cilt. Haydarabad: y.y., 1387/1967.
- Güler, Zekeriya. Hadis Günlüğü. Konya: Hüner Yayınevi, 2011.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. 'Ali b. Sâbit el-Bağdâdî (ö. 463/1070). el-Kifâye fi ma'rifeti usûli 'ilmi'r-rivâye. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrekî vd. Medine: y.y., ts.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1070). Câmî'u beyânî'l-'ilm ve fadluh. thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyrî. 2 Cilt. Riyad:

- y.y., 1414/1994.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1070). el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb. thk. Ali Muhammed el-Bicâvî. 4 Cilt. Beyrût: y.y., 1412/1992.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1070). et-Temhîd lima fi'l-Muvatta' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd. thk. Muhammed Abdülkebîr el-Bekrî vd. 26 Cilt. Rabat: y.y., 1387/1967.
- İbn Abdilber, Ebû Ömer Cemâluddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Abdilber el-Kurtubî en-Nemerî (ö. 463/1070). el-İstizkâr. thk. Sâlim Muhammed Atâ vd. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1421/2000.
- İbn Hacer el-Heytemî, Ebû'l-Abbas Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Alî (ö. 974/1567). es-Savâ'iku'l-muhrika fi'r-redd 'alâ ehli'l-bida' ve'z-zendeka. thk. Âdil Şûşe. Kahire: y.y., 1429/2008.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448). el-İsâbe fî temyizi's-sahâbe. thk. Âdil Ahmed Abdülmevcûd vd. 8 Cilt. Beyrût: y.y., 1415/1995.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448). Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l-Buhârî. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkî vd. 13 Cilt. Kahire: y.y., 1407/1986.
- İbn Hacer, Ebû'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Hacer el-Askalânî (ö. 852/1448). Nüzhetü'n-nazar. thk. Abdullah b. Dayfullah er-Ruhaylî. Riyad: Matba'atu Sefîr, 1422/2001.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Ali b. Ahmed b. Hazm el-Endelûsî el-Kurtubî (ö. 456/1064). Risâle fi'l-müfâdale beyne's-sahâbe. thk. Sa'îd el-Afgânî. Dimaşk: y.y., 1435/2014.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân el-Büstî (ö. 354/965). Sahîhu İbn Hibbân el-Müsnedü's-sahîh: ale't-tekâsim ve'l-envâ'. thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. 7 Cilt. Beyrût: y.y., 2012/1433.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd b. Mâce (ö. 273/886). es-Sünen. thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî. 2 Cilt. Kahire: Dâru İhyâi'l-kütübî'l-'Arabîyye, t.s.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328). el-Akîdetü'l-vâsitiyye. thk. Alevî b. Abdilkâdir es-Sekkâf. Zahran: y.y., 1433/2012.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalim b. Teymiyye el-Harrânî (ö. 728/1328). Mecmû'u fetâvâ şeyhi'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye. nşr. Abdurrahmân b. Muhammed b. Kâsım vd. 37 Cilt. Medine: y.y., 1425/2004.
- İbnü'l-Mülakkın, Sirâcüddîn Ebû Hafs Ömer b. Alî eş-Şâfiî (ö. 804/1401), et-Tavdîh li şerhi'l-Câmî'i's-sahîh, Dimaşk: Dâru'n-Nevâdir, 1429/2008.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517). el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minehi'l-Muhammediyye. thk. Sâlih Ahmed eş-Şamî. 4 Cilt. Beyrût: y.y., 1425/2004.
- Kastallânî, Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî (ö. 923/1517). İrşâdü's-sârî li şerhi Sahîhi'l-Buhârî. 10 Cilt. Mısır: el-Matba'atü'l-kübrâ el-Emîriyye, 1323/1905.
- Kettânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Cafer b. İdris el-Kettânî (1345/1927). Nazmü'l-mütenâsir
-

- mine'l-hadîsi'l-mütevâtir. thk. Şeref Hicâzî. Mısır: Dârü'l-Kütübî's-Selefiyye, ts.
- Köktaş, Yavuz. "Hadislerde Efdaliyet Anlayışına Dair". Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi. 17 (2003), 125-162.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr el-Kurtubî (ö. 671/1273), el-Câmi'u li ahkâmî'l-Kur'ân ve'l-mübeyyinü lima tedammenehü mine's-sünneti ve âyi'l-Furkân. thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. Beyrût: y.y., 1427/2006.
- Lâlekâî, Hibetüllâh b. Hasan b. Mansûr et-Taberî el-Lâlekâî (ö. 418/1027). Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a. thk. Ahmed b. Sa'd el-Ğâmidî. 9 Cilt. Riyad: y.y., 1416/1995.
- Münâvî, Zeynüddîn Muhammed Abdürraûf b. Tâcil'ârifin Âlî el-Münâvî (ö. 1031/1622). Feyzu'l-kadîr şerhu'l-Câmi'i's-sağîr. 6 Cilt. Mısır: el-Mektebetü't-ticâriyyetü'l-kübâr, 1356/1937.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî (ö. 261/875). el-Câmi'u's-sahîh. thk. Muhammed Fuâd Abdalbâkî. 5 Cilt. Beyrût: y.y., 1412/1991.
- Nâsır b. Ali Âiz, Hasan eş-Şeyh. Akîdetü Ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi's-sahâbeti'l-kirâm. 3 Cilt. Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1430/2009.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Muhyiddîn Yahyâ b. Şeref en-Nevevî (ö. 676/1277). Sahîhu Müslim bi-şerhi'n-Nevevî (ö. 676/1277). 18 Cilt. Beyrût: y.y., 1972/1392.
- Nevevî, Ebû Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. Fetâva'l-İmâm en-Nevevî: el-Mesâilü'l-mensûre. Mürettip: Alâeddin İbnü'l-Attâr. thk. Muhammed el-Haccâr. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1417/1996.
- Seffârî, Ebû'l-'Avn Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed es-Seffârî el-Hanbelî (ö. 1188/1774). Levâmî'ü'l-envârî'l-behiyye ve sevâtî'ü'l-esrârî'l-eseriyye li şerhi'd-dürreti'l-mudiyye fi 'akdi'l-firkati'l-mardiyye. thk. Halid b. Muhammed b. Zafir el-Kahtani vd. 3 Cilt. Riyad: y.y., 2016/1437.
- Sehâvî, Ebû'l-Hayr Şemsüddîn Muhammed b. Abdirrahmân b. Muhammed es-Sehâvî (ö. 902/1497). Şerhü't-Takrîb ve't-teysîr li ma'rifeti süneni'l-Beşîri'n-Nezîr (s.a.s.) li'l-İmâm en-Nevevî. thk. Ali b. Ahmed el-Kindî. Abudabi: y.y., 1428/2007.
- Tirmizî, Ebû 'Îsâ Muhammed b. 'Îsâ et-Tirmizî (ö. 279/892). Sünenü't-Tirmizî. thk. Ahmed Muhammed Şâkir vd. 5 Cilt. Mısır: Mataba 'atu Mustafâ el-Bâbî el-Halebî, 1395/1975.
- Yeşilmen, Abdurrahim. Sahâbe Arasında Efdaliyet Konusu ve Efdaliyetin Hadis Kaynaklarına Yansıması. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.

Mâtürîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 557 sayfa, Isbn: 978-9756329986

Doç. Dr. Muhammet Aydın | ORCID: 0000-0002-0099-9024 | maydin@gumushane.edu.tr

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: 00r9t7n55

Öz

Alman İslam bilimci Ulrich Rudolph'un incelemesini ve kritiğini yapacağımız bu eser temelde kendisinin doçentlik çalışmasına dayanmaktadır. Yazar çalışmanın amacını, Mâtürîdî'nin düşünce sistemini karakterize etmek ve İslam Kelâm tarihindeki konumuna yerleştirmek şeklinde açıklamaktadır. Coğrafi olarak bu inceleme, Mâverâünnehir bölgesi ve Semerkant şehri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölgenin özelliği çok erken devirlerde diğer tüm İslami cereyanlar üzerinde hâkimiyet kuran bir Hanefî kelâmının oluşmasıdır. Bu kelâm ekolünün temsil ettiği düşünce bölgenin resmi inanç sistemini belirlemektedir. Mâtürîdî'nin farkı ya da özgünlüğü onun öğrettiği düşüncenin geleneksel kelâmı ile pek de uyum sağlamadığıdır. Zira onun düşüncesi, araştırmamızın da ortaya koyacağı gibi geleneksel kelâm sistemini değiştirmiştir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Semerkant, Mâtürîdî, Oryantalizm, Ulrich Rudolph

Atıf Bilgisi

Aydın, Muhammet. "Mâtürîdî Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı, çev. Özcan Taşçı (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 557 sayfa, Isbn: 978-9756329986". *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 139-146.

Geliş Tarihi	13.11.2023
Kabul Tarihi	17.12.2023
Yayın Tarihi	28.12.2023
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı – iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Telif Hakkı & Lisans Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Ahl al-Sunnah Kalām in Mâturîdî Samarkand, trans. Özcan Taşçı (Istanbul: Litera Publishing, 2017), 557 pages, Isbn: 978-9756329986

Assoc. Prof. Muhammet Aydin | ORCID: 0000-0001-7146-5719 | maydin@gumushane.edu.tr

Gümüşhane University, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: 00r9t7n55

Abstract

This work, which will be analyzed and critiqued by the German Islamic scholar Ulrich Rudolph, is based on his associate professorship work. The author explains the purpose of the study as characterizing al-Mâturîdî's thought and situating it in the history of Islamic theology. Geographically, this study focuses on the region of the Mâverānāynehir and the city of Samarkand. This region is characterized by the early formation of a Hanafi school of theology that dominated all other Islamic movements. The thought represented by this school of theology determined the official belief system of the region. The difference or originality of al-Mâturîdî is that the thought he taught did not fit well with traditional theology. His thought, as this study will show, changed the traditional theological system.

Keywords

Kalam, Samarkand, Mâturîdî, Orientalism, Ulrich Rudolph

Citation

Aydin, Muhammet. "Ahl al-Sunnah Kalām in Mâturîdî Samarkand, trans. Özcan Taşçı (Istanbul: Litera Publishing, 2017), 557 pages, Isbn: 978-9756329986". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 139-146.

Date of Submission	13.11.2023
Date of Acceptance	17.11.2023
Date of Publication	28.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two Internal
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Alman İslam bilimci Ulrich Rudolph'un incelemesini ve kritiğini yapacağımız bu eser temelde kendisinin doçentlik çalışmasına dayanmaktadır.¹ Yazar çalışmanın amacını, Mâtürîdî'nin düşünce sistemini karakterize etmek ve İslam Kelâm tarihindeki konumuna yerleştirmek şeklinde açıklamaktadır. Coğrafi olarak bu inceleme, Mâverâünnehir bölgesi ve Semerkant şehri üzerinde yoğunlaşmaktadır. Bu bölgenin özelliği çok erken devirlerde diğer tüm İslami cereyanlar üzerinde hâkimiyet kuran bir Hanefî kelâmının oluşmasıdır. Bu kelâm ekolünün temsil ettiği düşünce bölgenin resmi inanç sistemini belirlemektedir. Mâtürîdî'nin farkı ya da özgünlüğü onun öğrettiği düşüncenin geleneksel kelâmla pek de uyuşmadığıdır. Zira onun düşüncesi, araştırmamızın da ortaya koyacağı gibi geleneksel kelâm sistemini değiştirmiştir.²

Rudolph'un eseri giriş, üç bölüm, değerlendirme ve eklerden oluşmaktadır. Giriş kısmında yazar Mâtürîdî'yi üç yönü üzerinden ele almaktadır: "Bilinmeyenin şöhreti, Ebû Hanîfe'nin sadık bir takipçisi olarak ve Eş'arî'nin doğudaki rakibi olarak"

Birinci bölüm "Tarihsel arka plan ve koşullar: Kuzeydoğu İran'da Hanefî Geleneği" şeklinde başlıklandırılmıştır. Burada yazar dokuzuncu yüzyıl Hanefî kelâmının ağırlığından söz ederken Osman el-Bettî'ye gönderilen ilk Risâle'nin oldukça ciddiye alınan ve gelecekteki ictihad hareketi açısından da verimli bir metin olduğunu ifade etmektedir. Bu risâlede birçok önemli soruna muhatapların anlayabileceği şekilde değinilmektedir. Bununla birlikte delil getirme yönteminin tam açık olmadığı gözlenmektedir. Zira Ebû Hanîfe, sonuç kısmındaki değerlendirmenin de ortaya koyduğu gibi sorunlar hakkında kendi tezlerinin delillerini detaylarıyla belirtmeden genel olarak kabul edilen görüşü ileri sürer. Bu da sonraki nesillere, meselelerin çözümüne nüfuz etmede belki de geniş bir alan bırakılmasında önemli bir sebep teşkil etmiştir.³

Yazar üçüncü/dokuzuncu yüzyılda yaşanan bir takım gelişmelerden söz ederken kelâmdaki durgunluk ve kaynaklardaki yetersizliklere temas eder. Şöyle ki, 3./9. yüzyılın ortasında ve sonrasında Mâverâünnehir kelâmının gelişme yolunda çok da fazla bir ivme kazandığı söylenemez. Fakat bu aynı zamanda başka bir yerde çok hızlı ilerleyen kelâmi ekol oluşturma yönündeki gelişmenin geciktiği anlamına gelmektedir. Zira tam da bu yüzyılda Kelâm ilmi Irak'ta muazzam bir gelişme göstermiştir. Orada çok hararetli kelâmi tartışmalar yapılmakta ve Mihne'nin bir sonucu olarak derin siyasal çekişmelerin içerisinde düşülmüştür. Ancak bunun önemli bir sonucu olarak düşünsel cephe ayrışmış ve her ekol kendi öğretisinin sınırlarının nerede başlayıp sona erdiğini de tam olarak anlamıştır. Söz konusu arka planın neyle sonuçlandığını kendisinden takip edelim: "4./10. yüzyılda Eş'arî ve Mâtürîdî tarafından belirlenen kelâmi hükümler için önemli olan Mâverâünnehir açısından zamansal boyuttaki bu gecikmenin göz önünde bulundurulması gerekecekti. Eş'arî Irak'ta yüz yıllık tartışmalar içerisinde büyüdüğünden çerçevesi belirlenmiş

¹ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, çev. Özcan Taşcı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 9.

² Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 19.

³ Ulrich Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 67.

dolayısıyla teşekkül etmiş düşünsel bir sistemle uğraşmak durumundayken, Mâtürîdî ise buna karşın kendi tanımlamalarını ve sınırlarını doğru şekilde tespit edeceği bir bölge ile karşılaşmıştır. Yani o, Eş'arî'nin aksine bir Kelâm sistemi oluşturmak durumundaydı.⁴

Rudolph, Mâtürîdî'nin muhataplarının düşüncelerine oldukça vâkîf bir bilgin profiline sahip olduğunu düşünmektedir. Bu, fikirlerini inşa etmede kendisine yardımcı olmuştur. Yazara göre o, gerek Verrâk'ın eleştirisiyle gerekse de sistematik düşünceyle ilgili olarak az ya da çok İbn Ravendî'nin cazibesine kapılmıştır. Burada şaşırtıcı olanı, sistematik delillerin benimsenmesidir. Bunun sonucu olarak Mâtürîdî peygamberliği oldukça rasyonel olarak temellendirmiş ve kültür kuran bir olgu olarak anlamıştır. Bu anlayış onun kendi Kelâm sistemine fazla uymaktadır. Mâtürîdî bizzat kendi mezhep mensupları tarafından karalanan birisinden hiç tereddüt etmeden ilham almaktan çekinmemiştir.⁵

Rudolph, Mâtürîdî'nin kelâm klasiği olan *Kitâbu't-Tevhîd*'in önemi hakkında tespitlerini üç maddede toplamaktadır. İlki, *Kitâbu't-Tevhîd* ile birlikte İslam kültür çevresinden günümüze kadar ulaşan en eski hülâsa bir Kelâm eseriyle karşılaşmış olduk. Mâtürîdî'nin metni kendi türünde İslam'da sahip olduğumuz ilk eser olduğundan bu yönüyle bile özel bir konuma sahiptir. Bundan bağımsız olarak eserin elde ettiği başarının doğru olarak takdir edilmesi için coğrafi koşullara da dikkat edilmesi gerekir. Zira Mâtürîdî bir Mu'tezilî değildi ve Irak'ta sağlam bir Kelâm ilmini hazır olarak bulmamıştı. O Semerkant'ta yaşıyordu ve Kelâm geleneği açısından bir Hanefiydi. Burada kitaplar/metinler *Fıkhu'l-Ebsat* ve *Kitâbu Sevâdi'l-A'zam* tarzında yazılıp bu yönleriyle tanınmaktaydılar. *Kitâbu't-Tevhîd* bunlarla karşılaştırıldığında konu bolluğu, yapısal bölümlenme ve delil getirme yöntemleri açısından onunla birlikte ne derece bir nitelikli sıçrama yapıldığı anlaşılacaktır.

İkinci değerlendirme ise Mâtürîdî'nin fikirsel gelişimi içerisinde geçici bir taslak ve rastlantısal bir görünüm arz etmemesidir. Her şey üstadın geç dönemine ait, öğretisinin büyük oranda bir araya getirildiği bir eserle muhatap olduğumuza işaret etmektedir. Öğretinin eserde bu kadar sistematik olarak toplanması onun birçok ön çalışmaya dayanması sebebiyledir. Metnimizle ilgili üçüncü bir aydınlatıcı husus ise geç dönem Mâtürîdî geleneğine borçluyuz. Burada Mâtürîdî'yle alakalı olarak karşılaştığımız reaksiyon ve yorumlar *Kitâbu't-Tevhîd*'in uzun süre Mâtürîdî'liğin temel bir kitabı olarak kaldığını ispatlamaktadır.⁶

Kitabın üçüncü bölümünde Rudolph, *Kitâbu't-Tevhîd*'in yapısı hakkında şu yorumda bulunmaktadır: *Kitâbu't-Tevhîd* tespit ettiğimiz üzere Mâverâünnehir'in eski tüm Kelâm eserlerinden hacim, düşünsel zenginlik ve metot itibarıyla daha üstündür. Zira o bir takım önemli inanç öğretilerini öne çıkarıp onları sağlam formüllerle sunmak ile kendisini sınırlandırmamıştır. Aksine onun amacı İslam Kelâmını adım adım ölçmek, böylece İslam Kelâmının kesin delillerle kabul edilebilecek bir yapıda olduğunu göstermektir. Onun izinde

⁴ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 129.

⁵ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 262.

⁶ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 307.

yürüdüğü Hanefî kelâm ekolünden farkı açıktı. Onun eseri Mâverâünnehir Hanefî geleneğinde yerleşik olduğundan tamamen farklı bir biçimde iki bölüme ayrılmaktadır.⁷ İlkinde Mâtürîdî Hanefî meslektaşlarından ayrı, tek başına yeni bir alana ayak basmaktadır. Zira o burada daha önce neredeyse hiç tartışılmayan meselelere çözümler bulmak durumundaydı ki, bu çözümler konusunda daha önce çalışılmış elle tutulur hiçbir konseptin bulunmadığı tespit edilmektedir. İkinci bölümde ise Kelâm arazisi uzun zamandır oldukça güvenilir bir hale gelmişti. Burada her Hanefînin uyacağı, daha doğrusu Semerkant ekolü içerisinde uygun bir referans olduğunda uymak zorunda kalacağı içerikle alakalı yönergeler mevcuttu.⁸

Yazara göre Mâtürîdî'nin çözümlerinde orta yolu koruduğu söylenebilir. Söz gelimi insanla ilgili olarak Mâtürîdî her iki eylem gücünü, yaratıcı ile onun yarattığının/insanın bu eylemdeki beraberce yaptıkları etkiyi zarif bir şekilde açıklamak için bir model tasarlamıştır. En sonunda Tanrı'yla alakalı görüşlerin dengeli olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır. Zira Mâtürîdî bir yandan Ehli hadisin talep ettiği şekilde Tanrı'nın her şeyden tamamen bağımsız ve özgür olduğunu anlatırken, diğer yanda ise Mu'tezile'nin rasyonel anlayışı çerçevesinde Tanrı'nın eylemlerinin anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Çeşitli fikir ve taleplerin dengeli bir tarzda sunulduğu gözlemlenmektedir. Bu dengeli sunuş ise en açık şekilde sentez teolojisi/kelâmî olarak anlaşılabilen *Tanrı'nın hikmeti* konseptinden ortaya çıkmaktadır.⁹ Yazarın Mâtürîdîliğin Eş'arîlikle olan diyalektik ilişkisiyle ilgili olarak tespitleri çarpıcıdır. Hanefî Kelâmı Mâverâünnehir'de iki defa sarsıntıya uğramıştır. Bunun sonucunda o, nitelik olarak değişime maruz kaldı. Bunlardan ilki 4/10. yüzyılda Mu'tezile'nin ortaya çıkmasıdır ki, Mâtürîdî onlara karşı kendi kelâmını teşkil etmiştir. 5/11. yüzyılda ise Eş'arîlerin meydan okumasıydı ki, bunun sonucunda da Mâtürîdîlik ekol olarak teşekkül etmiştir.¹⁰

Sonuç olarak Rudolph'un eseri Mâtürîdî'nin beslendiği ortam ve kaynaklar açısından doyurucu nitelikte olup Mâtürîdî üzerine çalışan araştırmacılar adına önemli referans olabilecek keyfiyettir. Yazarın müellifi doğru anlamak adına derin bir sondaj çalışması yaptığı anlaşılmaktadır. Mâtürîdî ve onun ekolünün teşekkülünü anlamak bakımından hangi komşu ekollerden etkilendiğini tespit etmeye çalışması da oldukça değerlidir. Mâtürîdî'nin yetiştirdiği geleneğin tüm imkânlarını kullandığı ve onlardan beslendiği görülmektedir. Dolayısıyla onun hakikata ulaşmada ideolojik/mezhebi engellere takılmadığı anlaşılmaktadır.

Bu eserin Mâtürîdî çalışmalarına ve Mâtürîdî kelâmına katkı sunacağı aşikârdır. Zira onun etkilendiği kaynaklara dair önemli tespitler içermektedir. Ayrıca eseri dilimize çeviren Prof. Dr. Özcan Taşcı'ya ve bu eseri yayımlamakla tüm okurların istifade etmesine

⁷ Yazarın bahsettiği bölümlerin ilki Tanrı'yla ilgili kısımlar iken diğeri insanla ilgili konulardır. Rudolph, *age*, 348.

⁸ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 350.

⁹ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 507.

¹⁰ Rudolph, *Semerkant'ta Ehl-i Sünnet Kelâmı Mâtürîdî*, 517.

vesilen olan Litera Yayıncılığın yöneticilerine ve çalışanlarına müteşekkir olduğumuz da bilinmelidir. Eserin kültür ve akademi hayatımıza önemli bir katkı sunduğu unutulmamalıdır.

İnsanın Kaderi Teo-Antropolojik Bir Yaklaşım, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Yayıncılık, 2023, 157 sayfa, Isbn: 9786256961937.

Lisansüstü Öğrenci Yunus Tetik | ORCID: 0000-0002-4543-0640 | ynsttk123@gmail.com

Gümüşhane Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: 00r9t7n55

Öz

Muhammet Aydın bu eserinde insanın sorumluluğu meselesini temellendirme noktasında bizlere yol gösterecek temel mefhumlara değinmektedir. İnsanlık düşünce tarihinde her zaman zihinlerde yankılanan kader kavramı üzerinden meseleyi işlemektedir. Aydın, İslâm geleneğinde kök salmış klasik kader anlayışının temellerinin Arap ve Pers kaderciliğine dayandığını ve Tanrı'nın kudretine zarar vermeme adına bazı ekollerle bina edildiğinden bahseder. Bu bağlamda insanın özgürlüğü noktasında ayetlerden delil getirerek klasik kader anlayışının Kur'an'a ters düştüğünü ortaya koyar. Allah vahyinde insanları muhatap alarak, insana özgür irade vermekte ve bu iradenin sonucu olarak sorumluluğunun farkına varıp doğruyu bulmasına yardımcı olmaktadır. Yazara göre Allah insanı muhatap alırken insanın hazır bulunuşluğunu dikkate almaktadır. Allah'ın bu şekildeki kuşatıcı/bütüncül tavrı bizlere antropolojik bir metot öğretmektedir.

Anahtar Kelimeler

Kelam, Kur'an, Kader, İrade, Teo-Antropoloji

Atıf Bilgisi

Tetik, Yunus "İnsanın Kaderi Teo-Antropolojik Bir Yaklaşım, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Yayıncılık, 2023, 157 sayfa, Isbn: 9786256961937". *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 147-153.

Geliş Tarihi	06.12.2023
Kabul Tarihi	17.12.2023
Yayın Tarihi	28.12.2023
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur.
Etik Beyan	
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Finansman Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına
Lisans sahiptirler ve alışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında
yayınlanmaktadır.

The Destiny of Man: A Theo-Antropological Approach, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Publishing, 2023, 157 pages, Isbn: 9786256961937

Graduate Student Yunus Tetik | ORCID: 0000-0002-4543-0640 | ynsttk123@gmail.com

Gümüşhane University, Faculty of Theology, Basic İslamic Studies, Gümüşhane, Türkiye

ROR ID: 00r9t7n55

Abstract

In this work, Muhammet Aydın touches upon the basic concepts that will guide us at the point of justifying the issue of human responsibility. He deals with the issue through the concept of fate, which has always resonated in the minds of humanity in the history of human thought. Aydın mentions that the classical understanding of fate, which is rooted in the Islamic tradition, is based on Arab and Persian fatalism and is built with some schools in order not to harm God's power. In this context, he reveals that the classical understanding of fate is contrary to the Qur'an by bringing evidence from verses on human freedom. By addressing human beings in His revelation, Allah gives human beings free will and helps them realize their responsibility and find the truth as a result of this will. According to the author, by addressing human beings, Allah takes into account human readiness. This all-encompassing/holistic attitude of Allah teaches us an anthropological method.

Keywords

Kalam, Qur'an, Destiny, Will, Theo-Anthropology

Citation

Tetik, Yunus. "The Destiny of Man: A Theo-Antropological Approach, Muhammet AYDIN (Ankara: İlahiyat Publishing, 2023, 157 pages, Isbn: 9786256961937". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 147-153.

Date of Submission	06.12.2023
Date of Acceptance	17.12.2023
Date of Publication	28.12.2023
Peer-Review	Double anonymized - Two Internal
Ethical Statement	It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.
Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.

Copyright & License

Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the **CC BY-NC 4.0**.

Muhammet Aydın bu eserinde insanın sorumluluğu meselesini temellendirme noktasında bizlere yol gösterecek temel mefhumlara değinmektedir. İnsanlık düşünce tarihinde her zaman zihinlerde yankılanan kader kavramı üzerinden meseleyi işlemektedir.

Eser giriş ve iki bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında yapılan çalışmanın amacı ve metodundan bahsedilmektedir. Kullanılan teo-antropolojik yöntemin tercihinin sebebi yazara göre şudur: klasik kelâm kitapları incelendiğinde ele alınan meselelerin teoloji bağlamında ele alındığı görülmektedir. Bu meseleler ele alınırken ihmal edilen öge insandır. Bundan dolayıdır ki ilahi vahye muhatap olan insanın farkındalığını ortaya koymak için teo-antropolojik yaklaşım teklif edilmektedir. Yazarın bu yaklaşımdan kastı insanı bütüncül ve nesnel olarak ele alma gayesidir. Diğer disiplinlerin (psikoloji, sosyoloji, biyoloji vs.) verilerinin de dini yorumlarken işin içine dahil edilmesi daha bütüncül sonuçlar verecektir. Yazar insanı merkeze alan Kur'an vurgusu yaparak, Kur'an'ın talebesi olan insana Allah'ın hatırlatıcısı olan hakikatlerin nasıl aktarılacağı sorusunu cevaplandırmaya çalışır. Çünkü Kur'an'ın hedefi insan ve insanın yeryüzü serüveninde varoluşuna anlamlı bir temel kazandırmaktır. Yazar insanın bilinçli olması seçme yeteneğinin olması ve yaratma kudretinin olması şeklinde üç temel özelliğinden söz eder.

Aydın, İslâm geleneğinde kök salmış klasik kader anlayışının temellerinin Arap ve Pers kaderciliğine dayandığını ve Tanrı'nın kudretine zarar vermeme adına bazı ekollerle bina edildiğinden bahseder. Bu bağlamda insanın özgürlüğü noktasında ayetlerden delil getirerek klasik kader anlayışının Kur'an'a ters düştüğünü ortaya koyar. Allah vahyinde insanları muhatap alarak, insana özgür irade vermekte ve bu iradenin sonucu olarak sorumluluğunun farkına varıp doğruyu bulmasına yardımcı olmaktadır. Yazara göre Allah insanı muhatap alırken insanın hazır bulunuşluğunu dikkate almaktadır. Allah'ın bu şekildeki kuşatıcı/bütüncül tavrı bizlere antropolojik bir metot öğretmektedir.

Birinci bölümde İslâm dünyasındaki düşünürlerin hakikat arama çabalarından bahsedilir. Hakikati arama noktasında ilk dönemde iki ana bakış açısının olduğuna işaret eder. Birincisi İslâm geleneğine sıkı sıkıya bağlı olup karşılaşılan problemleri bu gelenek içerisinde çözmeye çalışan ehli hadis metodolojisidir. İkincisi ise insanı ve insanın ihtiyaçlarını merkeze alıp rasyonaliteyi öne çıkaran rey metodolojisidir. Daha sonraki dönemlerde ise hakikati arama çabalarında yani din söylemlerinde üç perspektif gelişmiştir. Birincisi ilk dönemdeki gibi geleneğe sıkı sıkıya bağlı zahiri din söylemi. İkincisi keşf ve ilhamı merkeze alan irfani/sûfi söylem. Üçüncüsü ise insanı merkeze alan akli yorumdur.

Yazar sunmuş olduğu teo-antropolojik yaklaşıma düşünce geleneğinden örnekler verir. Çeşitli tartışmalara girmeden akli yorumun tarafında olduğunu ifade eden Aydın tarih sahnesindeki dört önemli İslâm düşünüründen örnekler vermektedir. Bu düşünürlerden üç tanesi ilk dönem diye nitelendirilebileceğimiz alimlerden Hasan Basrî, Ebû Hanîfe ve Mâturîdî'dir. Diğer düşünür ise 19. yüzyıl İslâm filozoflarından Muhammed İkbâl'dir. Bu zikrettiğimiz düşünürlerdeki ortak perspektif tarihin öznesi olan insanı zamanın ve sosyal ortamın ihtiyaçlarına göre merkeze almaktır.

İnsanı merkeze alan ve insana bütüncül bakma hedefi olan teo-antropolojik

yöntem insanın özgür iradesine ve sorumluluğuna vurgu yapmaktadır. Bu yönetime zıt olan zahiri söylem ise zamanın şartlarına uygun öneriler getirememekte ve selefte bağlı olma söylemiyle birlikte insanı insan yapan ve Allah'ın bu yükü insana yüklemesinin sebebi olan iradeyi ve bunun getirisi olan sorumluluğu ortadan kaldırmaktadır. Bundan dolayıdır ki Hz. Adem'in ilk günah işlemesi bile insanı insan yapmakta ve sorumluluğu anlamlı kılmaktadır. Yazarın bu tür örnekler verdiği düşünürler Kur'an'ı merkeze alarak insanın irade ve sorumluluğuna vurgu yapmakta, insanın sorumluluğunun olmadığını ileri süren ve bütün sorumluluğu Allah'a bırakan cebri düşünce tarzına karşı verdikleri mücadelelere örnekler vermektedir.

Kaza, kader, irade veya Allah'ın ilmi vs. olsun bu tür kavramların her birisi düşünce tarihinde yanlış anlaşılmalara muhatap olmuştur. Yazara göre bu tür kelâmi kavramların anlaşılması noktasında teo-antropolojik perspektif dediğimiz insanı merkeze alan, Kur'an ve hikmet teolojisiyle özgür benlik inşa etmek gerekir. Yazar bu tür spesifik kavramların izah edilmesinde kullandığı yaklaşımı gerek tarih sahnesinden gerekse çağdaş araştırmacılardan atıfta bulunarak desteklemektedir.

İkinci bölümde belli başlı kelâm kavramları teo-antropolojik metot kullanılarak izah edilmeye çalışılmıştır. Açıklanan bu kavramlar (Allah'ın takdiri, yasa, yazgı,) ayetler ışığında ve yukarıda zikrettiğimiz düşünürlerden referans alınarak açıklanmaya çalışılmaktadır. Bu bölümde altı çizilen bir durumda şudur: Allah bizlere gönderdiği ilahi mesajlarda bireyi muhatap almaktadır. Daha doğrusu muhataba uygun bir üslup vardır. Vahyin doğasında ya da retoriğinde insanın içinde bulunduğu zamanı, sosyokültürel yapıyı, psikolojik yapısını yani hazır bulunuşluğu dikkate alan insan merkezli bir üslup vardır. Yine Kur'an'daki cennet tasvirlerinin insanın biyolojik, sosyolojik ve psikolojik yapısıyla ilgisi vardır. İnsanı yaratan ona hürriyet veren ve bunun getirisi sorumluluk veren Allah teo-antropolojik bir haber yöntemi/iletişim dilini kullanmıştır.

Allah insana akıl irade ve sorumluluk vermiştir. Allah'ın adaletine/hikmete ters düşen her türlü kurtarma fikri Allah'ın adaleti gereği mümkün görülmemektedir. Kişinin hidâyeti ve dalâleti kavramları üzerinde duran Aydın bazı ekoller ve düşünürlerin görüşlerinden bahsettikten sonra şu şekilde bir yaklaşımda bulunur: "Vahyin tüm verilerini dikkate alarak onun bütünselliği ve makâsı gözetilerek, hem insanın özgürlüğünü, denenmesini ve sorumluluğunu dile getiren, hem de vahyin ve varlığın sahibi olan Yüce Allah'ın sıfatlarının kemalini gözetken ve bir eksikliğe imkân tanımayan bir teolojik dilin/formülasyonun inşa edilmesi gerekmektedir".

Allah-insan ilişkisinde bir mesele incelenirken Allah'a rağmen şeklinde bir yaklaşım doğru gözükmemektedir. Maalesef İslâm inanç sisteminin algılanış biçimi geleneksel tarzdaki Allah'a rağmen şeklindeki yorum biçiminde devam etmektedir. Yani insanın iradesini, özgürlüğünü Allah'ın iradesine, Allah'ın kudretine rağmen şeklinde değerlendiren alternatif yaklaşımlar Allah'ın mesajlarını anlama noktasında problem doğurmaktadır.

Sonuç olarak yazar İslâm'ın doğru anlaşılmasında kader kavramı özelinde insanı merkeze alan teo-antropolojik yöntemin daha anlamlı ve faydalı olacağını izah etmektedir.

Yazar izah ettiği teo-antropolojik yöntemi Kur'an'dan ve Kur'an'dan beslenen düşünürlerden referanslar vererek örnelemektedir. Kelâmi buhranların çözümü noktasında yazar tarafından izah edilen bu teklif dikkate değerdir.

Şia Alimleri Biyografisi, Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2012, 5 cilt)

Doktora Öğrencisi Sümeyra NALBANT | ORCID:0000-0003-1406-8607 |
sumeyranalbant@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri, Artvin, Türkiye

ROR ID: 02wcpmn42

Öz

Alulbeyt Müessesesi Almanya Müdürü ve İmam Cafer Sadık Camii hocası Hüccetü'l İslam Kerim Uçar tarafından telif edilen Şia Alimleri Biyografisi, ansiklopedik bir eserdir. Bu eser, Türkiye Akademisi Şii ilim adamı Prof. Dr. Hüseyin Hatemi tarafından tashih edilmiş ve onun takriz yazısıyla basılmıştır. Eser, 5 ciltten oluşmakta ve ilk asırdan günümüze kadar kronolojik bir şekilde Şii İslam alimlerini tanıtmaktadır. İslami gelenekte tabakat ismi verilen bu tür eserler, “İslâm telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türü”nü ifade etmektedir. Bu tür eserlerde belli bir ilim dalındaki alimler, belli bir tarih ve dönemde yaşayan alimler veya tek kişinin hayatının kaleme alındığı kitapları görmek mümkündür. Tabakat türü eserlerde genel olarak kronolojik veya alfabetik bir sıralama ile ilgili konudaki şahısların ilmi şahsiyeti hakkında bilgi vermek esastır. Aynı zamanda bu tür eserlerde şahısların ilmi hayatına etki eden ve onların ilmi şahsiyetlerinin oluşumunda rol alan çevre hakkında da bilgi verilmektedir. Bu çerçevede tanıtılan alimin ailesi, ders aldığı hocaları, rihleleri ve yaşadığı dönemdeki siyasi durum hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. İslami gelenekte bir alimin ilim halkasına dahil olduğu alimler kadar kendisinin kurduğu ders halkalarını takip eden öğrenciler de önemli bir husustur. İlmi silsilenin korunması ve ekollerin oluşumunu ifade eden bu mesele bu tür kitaplarda değinilen öncelikli konulardan birisidir.

Anahtar Kelimeler

Tefsir, Tabakat, Şia, Ehl-i Beyt, Kerim Uçar,

Atıf Bilgisi

Nalbant, Sümeyra “Şia Alimleri Biyografisi, Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2012, 5 cilt)”. *Akademik-Us* 14 (Aralık 2023), 147-153 | *Kitap Değerlendirmesi* 14 (Aralık 2023), 154-161.

Geliş Tarihi	21.12.2023
Kabul Tarihi	30.12.2023
Yayın Tarihi	31.12.2023
Değerlendirme	İki İç Hakem / Çift Taraflı Körleme
Etik Beyan	Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada

	belirtildiği beyan olunur.
Benzerlik Taraması	Yapıldı - iThenticate
Etik Bildirim	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Çıkar Çatışması	Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.
Finansman	Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.
Telif Hakkı & Lisans	Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanmaktadır.

Biography of Shia Scholars by Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Publishing, 2012, 5 v.)

PhD. Candidate Sümeyra Nalbant | ORCID: 0000-0003-1406-8607 | sumeyranalbant@artvin.edu.tr

Artvin Çoruh Universty, Faculty of Theology, Basic Islamic Studies, Artvin, Türkiye

ROR ID: 02wcpmn42

Abstract

Biography of Shia Scholars is an encyclopedic work written by Hojjat al-Islam Karim Ucar, Director of Alulbeyt Institution in Germany and teacher of Imam Ja'far Sadiq Mosque. This work was edited by Prof. Dr. Hussein Hatami, a Shia scholar of the Turkish Academy and published with his introduction. The work consists of 5 volumes and introduces Shiite Islamic scholars in chronological order from the first century to the present day. This type of work, called *tabaqat* in the Islamic tradition, refers to "a type of writing that deals with the biographies of well-known personalities in their field in the Islamic literary tradition". In such works, it is possible to see scholars in a certain branch of science, scholars living in a certain date and period, or books in which the life of a single person is written. In general, it is essential to give information about the scholarly personality of the individuals in the relevant subject in a chronological or alphabetical order. At the same time, such works also provide information about the environment that influenced the scholarly life of the individuals and played a role in the formation of their scholarly personalities. In this framework, the scholar's family, the teachers he took lessons from, his travels, and the political situation in the period in which he lived are all included. In the Islamic tradition, a scholar's circle of scholars is as important as the students who follow the teaching circles established by him. This issue, which refers to the preservation of the scholarly lineage and the formation of schools, is one of the primary issues addressed in such books.

Keywords

Tafsir, Tabakat, Shia, Ahl al-Bayt, Kerim Uçar

Citation

Nalbant, Sümeyra. "Biography of Shia Scholars by Kerim Uçar (İstanbul: Alulbeyt Publishing, 2012, 5 v.)". *Akademik-Us* 14 (December 2023), 154-161.

Date of Submission 21.12.2023

Date of Acceptance 30.12.2023

Date of Publication 31.12.2023

Peer-Review Double anonymized - Two Internal

Ethical Statement It is declared that scientific and ethical principles have been followed while carrying out and writing this study and that all the sources used have been properly cited.

Plagiarism Checks	Yes - iThenticate
Conflicts of Interest	The author(s) has no conflict of interest to declare.
Complaints	ilahiyatdergisi.etik@artvin.edu.tr
Grant Support	The author(s) acknowledge that they received no external funding in support of this research.
Copyright & License	Authors publishing with the journal retain the copyright to their work licensed under the CC BY-NC 4.0 .

Alulbeyt Müessesesi Almanya Müdürü ve İmam Cafer Sadık Camii hocası Hüccetü'l İslam Kerim Uçar tarafından telif edilen *Şia Alimleri Biyografisi*, ansiklopedik bir eserdir. Bu eser, Türkiye Akademisi Şii¹ ilim adamı Prof. Dr. Hüseyin Hatemi tarafından tashih edilmiş ve onun takriz yazısıyla basılmıştır. Eser, 5 ciltten oluşmakta ve ilk asırdan günümüze kadar kronolojik bir şekilde Şii İslam alimlerini tanıtmaktadır.

İslami gelenekte tabakat ismi verilen bu tür eserler, “İslâm telif geleneğinde, sahasında tanınmış şahsiyetlerin biyografilerini konu edinen telif türü”nü ifade etmektedir.² Bu tür eserlerde belli bir ilim dalındaki alimler, belli bir tarih ve dönemde yaşayan alimler veya tek kişinin hayatının kaleme alındığı kitapları görmek mümkündür. Tabakat türü eserlerde genel olarak kronolojik veya alfabetik bir sıralama ile ilgili konudaki şahısların ilmi şahsiyeti hakkında bilgi vermek esastır. Aynı zamanda bu tür eserlerde şahısların ilmi hayatına etki eden ve onların ilmi şahsiyetlerinin oluşumunda rol alan çevre hakkında da bilgi verilmektedir. Bu çerçevede tanıtılan alimin ailesi, ders aldığı hocaları, rıhleleri ve yaşadığı dönemdeki siyasi durum hakkında bilgi sahibi olunmaktadır. İslami gelenekte bir alimin ilim halkasına dahil olduğu alimler kadar kendisinin kurduğu ders halkalarını takip eden öğrenciler de önemli bir husustur. İلمي silsilenin korunması ve ekollerin oluşumunu ifade eden bu mesele bu tür kitaplarda değinilen öncelikli konulardan birisidir.

İslami gelenekte ricâlî'l-hadis türü eserler, biyografik eserlerin ilk örnekleri olarak görülebilir.³ Şii İslami gelenekte de aynı durum söz konusudur. Rical ilmiyle başlayan alimlerin ilmi hayatını ve ilim silsilesini ortaya koyma geleneği ilerleyen dönemlerde daha geniş bilgileri daha sistematik bir biçimde ve tasnif edilmiş şekliyle tabakat ve megazi eserlerini ortaya çıkarmıştır.⁴ Şii gelenekte *ricâl* türünün en önemlileri olan Keşşî ve Ricâl'i, Tûsî'nin *el-Fihrist* ve *er-Ricâl*'i ve Necâşî'nin *el-Fihrist*'i, dört muteber rical kitabı kabul edilir.⁵ Necâşî'nin *el-Fihrist* isimli eseri, Şii ilmi gelenekte hem biyografi hem de rical kitabı olarak görülmektedir. Bu eser mezhep dışındaki kimselere Şia alimlerinin İslam geleneğine herhangi bir katkı vermediğine dair ortaya atılan iddiaya karşı cevap olarak yazılmış biyografi eserlerinin ilk örneklerinden birisidir.⁶ Modern dönemde de aynı iddiayı taşıyan biyografi türü eser kaleme alınmaya devam etmiştir. Bunların başında Ağâ Büzürg-i Tahrânî'nin *ez-Zeri'a ilâ tesânîfi'ş-Şî'a*⁷ ve Muhsin el-Emîn'in *A'yânü'ş-*

¹ Hülya Okur, “İslam mezheplerinin en Sünnisi Şii mezhebidir”, *Haber7* (Erişim 17 Aralık 2023).

² İsmail Durmuş, “Tabakat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 39/291.

³ İbrahim Hatiboğlu, “Ricâlî'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/83-84.

⁴ Hatiboğlu, “Ricâlî'l-Hadîs”, 2008, 35/84.

⁵ İbrahim Hatiboğlu, “Ricâlî'l-Hadîs”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008), 35/86.

⁶ Abdullah Karahan, “Şîanın Dört Muteber Ricâl Kitabı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 324.

⁷ Orhan Bilgin, “Âğâ Büzürg-i Tahrânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998), 1/447.

Şîa'sı⁸ gelmektedir. Bu eserlerin ardından kaleme alınan *Şia Alimleri Biyografisi*, binlerce yıldır devam eden Şii İslam geleneği ilmi silsilesinin önemli şahıslarını tanıtmak için kaleme alınmıştır (1. cilt, s. 11).

Eserin amacı, Şii müçtehit ve fakihleri tanıtmak; yöntemi, alimlerin hayatını kısa bir şekilde anlatmak; hocaları ve öğrencileri hakkında bilgiler vermek böylece ilmi silsileyi göstermek, alimlerin kültürel ve sosyal faaliyetleri ile ahlaki yönleri zikredilerek okuyucuya örneklik arz etmesini sağlamak; üslubu ise sade bir dil ile hitap etmektir. Bu eser kaynakları açısından değerlendirildiğinde şöyle bir tablo çıkmaktadır (1. cilt özelinde): Yaklaşık olarak 220'ye yakın esere başvurulmuştur. Bu eserlerin başında ansiklopedik bir eser olduğu için tabakat ve rical eserleri gelmektedir. *Ricâlu'n-Necâsi*, *Ravdâtü'l-cennât*, *Kasasü'l- 'Ulemâ*, *Reyhânetü'l- Edeb Fi Teracimü'l- Maarifin Bi'l Künyeti Ve'l- Lakâb Ya Künye Ve Lakâb*, *Me'âlimü'l-'ulemâ*, *Te'sîsü's-Şî'a*, *ez-Zerî 'a ilâ tesânîfi's-Şî'a*, *Tabakatü a'lâmi's-Şî'a*, *'Ayânü's-Şî'a*, *Mu'cemu'r-Ricâl* ve *Mu'cemu'l-'udebâ* gibi klasik ve modern biyografi eserleri buna örnek olarak sayılabilir. Bu eserlerin yanında alimlerin hayatları için müstakil olarak kaleme alınmış eserlere de müracaat edilmiştir. *Menakibu Alî b. Ebû Tâlib*, *Şahsiyyet ve endişehâyi Kâşifu'l-Gitâ*, *Allâme Meclisî'nin Hayatı ve M. Hâdî Sebzivârî'nin Hayatı* örnek gösterilebilir.

Uçar, bir alimin hayatını anlatırken siyasi meselelere değindiğinde ilgili alimin yaşadığı bölgenin tarihi arka planı da çizmektedir. Bunun için şehir ile ilgili kaleme alınmış tarih kitaplarına atıf yapmaktadır. Örnek olarak *Târihu Bağdat*, *Tarih-i İsfehan*, *Tarih-i Kum*, *Tarih-i Yezd*, *Irak İnkilabı ve Tarih-i Bist Sâle-i İran kitapları* buna örnek olarak zikredilebilir.

Eserde Uçar'ın kendi yorumlarını kattığı yerlerde başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, *Bihâru'l-envâr* ve *Kırk Hadis* gibi hadis kitaplarına; *Mecmau'l-beyân*, *Tefsîr-i Hamd ve Tefsîru'l-Kur'ân* gibi tefsir kitaplarına; Hz. Ali'ye isnat edilen hutbelerin yer aldığı *Nehcü'l-Belağ* ve İmam Zeynelâbidîn'e isnat edilen hutbelerin yer aldığı *Emâli's-Sadûk* gibi hitabet kitaplarına ve *Me'âni'l-ahbâr* gibi kavramlara dair yazılmış klasik eserlere de başvurduğu görülmektedir. Yine *Mecelle-i Havza* ve *Mecelle-i Nûr* gibi dergi yazılarına ve gazete haberlerine de yer vermektedir. Ayrıca her bir alimle ilgili onun kendi kitaplarına, onunla ilgili kaleme alınmış müstakil eserlere veyahut ondan bahseden bir kaynağa yer vermektedir.

Eserde bu kadar zengin kaynaklara yer verilmesine rağmen kaynak gösterme açısından bazı eksiklikler de mevcuttur. Örneğin eser adları gelişigüzel verilmiş, ilk geçtiği yerde tam künye verilmemiş, sonraki geçtiği yerde kısaltmalara dikkat edilmemiş, eserin basım ve yayınına dair bilgiler arz edilmemiştir. Örneğin Muhsin el-Emîn'in *A'yânü's-Şîa* isimli eseri ilk geçtiği yerde "Ayyanu's-Şîa" (s. 36) sonrasında "Ayanu's-Şîa" (45, 50 ve başka bir yerde yazar ismi ile birlikte) "Ayanu's-Şîa, c. 9, s. 159, "Seyyid Muhsin Emin Amuli." şeklinde verilmektedir (69). Yine Ağâ Büzürg-i Tahrânî'nin *ez-Zerîa ilâ tesânîfi's-Şîa* isimli eseri ilk geçtiği yerde "ez-Zeria" şeklinde geçerken (s. 70) tam künyesi ile daha sonra atıf

⁸ Mustafa Öz, "A'yânü'Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991), 4/200.

yapılmaktadır (s. 352) Ayrıca 5 cilt olarak yayımlanan bu eserde kaynakça ve fihrist bölümleri bulunmamaktadır. Bunun yanında yalnızca tek bir kaynağa müracaat edilerek anlatılan alimler de vardır. Örnek olarak Âyetullah Hucet Kuhkemereî verilebilir. Uçar onu yalnızca *Reyhânetü'l-edeb* eserine atıfla anlatmıştır (s. 541-552). Tabakatiyla meşhur olan ve kendisinde oldukça faydalandığı Muhsin el-Emîn'i ise hiçbir kaynak zikretmeksizin anlatmaktadır (s. 535-539).

Yazım yanlışları, eksik eser bilgisi, tutarsız dipnot gösterme ve kaynakçaya yer vermemek eserin birtakım eskliklerinden sayılabilir. Fakat Uçar'ın akademik bir kaygı gütmemesi, bu eseri alimler hakkında bilgi vermek adına yazdığı için bu durum anlaşılabilir. Bu durumun kitabın ilgili kaynaklara iletmesi açısından okuyucuya biraz zahmet vereceği açıktır.

(6. cilt itibarıyla) Eserde 300 alimin biyografisine yer verilmiştir. Kronolojik bir sıra takip edilmiş; h. 329/ m. 941 yılında vefat eden Kuleynî ile başlayan eser, 2022 yılında vefat eden Ayetullah Muhammed Ali Nasiri Devlet Abadi ile son bulmuştur (6. cilt, s. 425). Eserde takip edilen üslup şu şekildedir: Eğer alim köklü bir aileye mensup ise konuya aile hakkında bilgi vermekle başlanır, sonrasında yaşadığı çevre, eğitimi ve yaptığı rihleler ifade edilerek kendisinden ders ve içtihad belgesi aldığı alimlere yer verilmektedir. Sonrasında kendi yetiştirdiği öğrencileri, ilmi, siyasi ve sosyal faaliyetleri anlatılmakta ve vefatı ile konu bitirilmektedir.

Bu eserin eksik noktalarından birisi, modern dönemde kaleme alınan biyografik bir eser olarak internette yer alan bilgilere yer vermemesidir. Eserde konu edinilen son dönem Şii alimlerinin birçoğunun kendi web sitesi bulunmakta ve bu sitelerde “hayatı” bölümü, “eserleri” bölümü, “video” arşivi ve “fetvaları” bölümü gibi geniş bilgilere yer verilmektedir. Örnek olarak Âyetullah Ebü'l-Kâsım el-Hûî'nin sitesine bakılabilir.⁹

Son olarak kitap ile ilgili şunlar söylenilebilir: Eser Türkçe hazırlanmış olması bakımından Klasik ve Şii alimler hakkında bilgiye erişim açısından kolaylık sağlamaktadır. Yazarın Şii bir müellif ve kullandığı kaynakların Şii kaynaklar olması itibarıyla Şii alimlerin kendi mezhep müntesipleri açısından görüp tanıyabilmek mümkün olmaktadır. Eserin dilinin açıklığı herkes için anlaşılabilir olmasını mümkün kılmaktadır. Bunun yanında kaynak eserlerin dipnot olarak gösterilmesi, diğer kaynaklara ulaşmada bir araç konumundadır. Eserin bazı eksiklikleri göz ardı edildiğinde Türk okuyucu ve çalışmaları için faydalanmak isteyebilecek talebeler için önemli bir çalışma olduğu ifade edilebilir.

⁹ Muessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyyetu, “مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية”, *Al-Khoei Foundation* (Erişim 21 Aralık 2023).

Kaynakça/ References

Bilgin, Orhan. “Âgâ Büzürg-i Tahrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 1/446-447. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1998.

Durmuş, İsmail. “Tabakat”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/288-290. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Hatiboğlu, İbrahim. “Ricâlü'l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008.

Hatiboğlu, İbrahim. “Ricâlü'l-Hadîs”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2008. <https://islamansiklopedisi.org.tr/ricalul-hadis>

Karahan, Abdullah. “Şîânın Dört Muteber Ricâl Kitabı”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 309-329.

Muessesetü'l-İmâm el-Hûî el-Hayriyyetu. “مؤسسة الإمام الخوئي الخيرية”. *Al-Khoei Foundation*. Erişim 21 Aralık 2023. <https://alkhoei.org/ar>

Okur, Hülya. “İslam mezheplerinin en Sünnisi Şii mezhebidir”. *Haber7*. Erişim 17 Aralık 2023. <https://www.haber7.com/guncel/haber/612049-islam-mezheplerinin-en-sunnisi-sii-mezhebidir>

Öz, Mustafa. “A'yânü'Şîa”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/200-201. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1991.