

İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

19





İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

ISSN: 2149-2433

19

HAZİRAN

JUNE

2023



İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

İlahiyat Araştırmaları Dergisi, İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı'nın (İSİLAY) bir yayın organı olup hakemli akademik bir dergidir. İlahiyat Araştırmaları Dergisi yılda iki kez Haziran ve Aralık aylarında yayınlanır. Derginin yayın dili Türkçe, Arapça ve İngilizcedir. Yayınlanan makalelerin ilim ve dil yönünden sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayınlanan makalelerin tüm yayın hakları İlahiyat Araştırmaları Dergisi'ne aittir.

Journal of Divinity Studies is media organ of Foundation of Islamic Sciences Research and Dissemination and it is refereed scholarly journal. Journal of Divinity Studies is published twice yearly in June and December. Publication language of the journal is Turkish, Arabic and English. Responsibility of the articles published belongs to authors in terms of scientific and language. All rights of the articles published in the journal belong to Journal of Divinity Studies.

İletişim Bilgileri/Contact Information

Adres	Şenlik Mahallesi, Düz Sokak, No. 6 06300, Keçiören, Ankara
Telefon	90 312 380 6267
Web Sayfası	https://dergipark.org.tr/tr/pub/ilahiyataras-tirmalaridergisi http://ilader.ilamer.org https://ilamer.org
E-Posta	ilamerdergi@gmail.com

İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI DERGİSİ

JOURNAL OF DIVINITY STUDIES

DERGİ YÖNETİMİ / ADMINISTRATION

Sahibi / Owner	İslâmî İlimleri Araştırma ve Yayma Vakfı (İSİLAY) İlahiyat Araştırmaları Merkezi (İLAMER)
Editör / Editor	Doç. Dr. Ferhat Gökçe, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Editör Yardımcıları	Doç. Dr. Abdurrahman Demirci, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi
Assoc. Editors	Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı
Dil Editörleri Language Editors	Arş. Gör. Muhammed Aşantoğrul, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. Arapça Arş. Gör. Münire Gözde Aygün, Ankara Hacı Bayram Veli Ün. İngilizce
Yayına Hazırlık ve Tasarım Publication Preparation and Design	Kenan Demirtaş, Milli Eğitim Bakanlığı Arş. Gör. İlyas Altuner, Iğdır Üniversitesi
Sekreteryaya / Secretariat	Bayram Cilasun, Mardin Artuklu Üniversitesi, İslam Tarihi ve Sanatları Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
Alan Editörleri / Field Editors	Temel İslam Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Mehmet Altuntaş, Yozgat Bozok Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim dalı Doç. Dr. Ömer Acar, Ankara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Arap Dili ve Belagatı Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Adnan Akalın, Gaziantep İslam Bilim Ve Teknoloji Üni. İslami İlimler Fak. İslam Hukuku Ana bilim dalı Dr. Öğr. Üyesi, Mücteba Altındaş, Afyon Kocatepe Üni. İslami İlimler Fak. Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi Ana bilim dalı Gör. Asilbek Abduganiyev TDV-Oş İlahiyat Fakültesi, Hadis Ana bilim dalı (Ankara Sosyal Bilimler Enstitüsü Dr. Öğrencisi) Felsefe Ve Din Bilimleri Bölümü Doç. Dr. Şeref Göküş, Akdeniz Üni., İlahiyat Fakültesi Din Eğitimi Anabilim dalı Doç. Dr. Kamil Sarıtaş, Eskişehir Osmangazi Üni. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri İslam Felsefesi Ana bilim dalı Doç. Dr. Fatih Özkan, Hacı Bayram Veli Ün. İslam Felsefesi Anabilim dalı

Danışma Kurulu

Advisory Board

Dr. Öğr. Üyesi Bilal Toprak, Mardin Artuklu Üni., İslami İlimler Fak.,
Dinler Tarihi Anabilim dalı

Dr. Öğr. Üyesi Harun Geçer, Gümüşhane Üni., İlahiyat Fakültesi, Din
Sosyolojisi Ana bilim dalı

İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üni. İnsan ve
Toplum Bilimleri Fak., Tarih Bölümü

Doç. Dr. Abdülkerim Öner, Dicle Üni., İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi
Ana bilim dalı

Doç. Dr. Necdet Şengün, Dokuz Eylül Üni., İlahiyat Fak. Türk İslam
Edebiyatı Ana bilim dalı

Doç. Dr. Fatih Koca, Ankara Üni., İlahiyat Fak. Türk Dini Musikisi Ana
bilim dalı

Prof. Dr. Ahmet Ünsal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Ahmet Ögke (Akdeniz Üni.)

Prof. Dr. Ali Yılmaz (Uşak Üni.)

Prof. Dr. Bayram Ali Çetinkaya (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. Bilal Kemikli (Uludağ Üni.)

Prof. Dr. Bünyamin Erul (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Celal Türer (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Eyüp Baş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Fatih Erkoçoğlu (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Hacı Mehmet Günay (Sakarya Üni.)

Prof. Dr. Hasan Kurt (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Huriye Martı (Necmettin Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Hüseyin Hansu (İstanbul Üni.)

Prof. Dr. İhsan Çapcıoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Çalışkan (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal (Ankara Üni.)

Prof. Dr. İsmail Köz (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Kadir Özköse (Cumhuriyet Üni.)

Prof. Dr. M. Sait Reçber (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Bahauddin Varol (N. Erbakan Üni.)

Prof. Dr. Mehmet Ünal (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Metin Özdemir (Ankara Sosyal Bilimler Üni.)

Prof. Dr. Nuh Arslantaş (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Vahit Göktaş (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Talip Türcan (Süleyman Demirel Üni.)

Prof. Dr. Zeki Salih Zengin (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Gülgün Uyar (Marmara Üni.)

Prof. Dr. Abdülmecit İslamoğlu (Ankara Üni.)

Prof. Dr. Murat Demirkol (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Prof. Dr. Mustafa Özkan (Ankara Yıldırım Beyazıt Üni.)

Doç. Dr. Akram MZM Agha (Malezya Ulus. İslam Üni.)

Doç. Dr. Ebulfez Ezimli (Nahcivan Devlet Üni.)

Doç. Dr. M. Esad Erkaya (Ankara Hacı Bayram Veli Üni.)

Doç. Dr. Sebine Nematzade (Azerbaycan Yaz. Ens.)

Doç. Dr. Zaylabidin Acimamatov (Kırgızistan Oş Üni.)

İÇİNDEKİLER / CONTENTS

MAKALAT / ARTICLES

- 01 | Cafer Acar
Siyer Kaynaklarına Göre Harb Hud'a'dır Rivayeti Ve İlgili Kavramlar
According to the Sirah Sources The Narrativ of "The War is Deceit"
- 17 | Özkan Tekin
Neo-Selefi Akımları Besleyen Bir Din Okuması Olarak Selefilik
Salafism As A Religious Reading That Feeds Neo-Salefive Current
- 43 | Ensar Yılmaz
Fransız Müsteşrik Régis Blachère'in Kur'ân'a Yaklaşımı
French Orientalist Régis Blachère's Approach To The Quran
- 87 | Zhanuzak Turan Uulu
İbn Asâkir'in Târîhu Dîmaşk'ında Hicrî Üçüncü Asra Ait Hadis Kaynakları: Günümüze
Ulaşmayan Eserler Özelinde
Ibn Asakir's "Tarikh Dimashq" Mentions The Hadith Sources From the Hijri Third
Century That Have Not Survived to The Present Day.
- 132 | Eldiir Zhalilov
Şah Veliyullah Dihlevi'nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri
Criteria Of Being A Murshid İn Shah Waliullah Dehlawi's Understanding Of Sufism

KİTABİYAT / BOOK REVIEW

165

Ramazan Bayraktar

Ebu Hamid El Gazzali, Mişkatu'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat, Neşir ve Tercüme:
Mahmut Kaya.

172

Azra Ergün Çiçek

Akademik Hadisçilik Bağlamında İsmet Özel'in *Kırk Hadis* İsimli Kitabının Değerlendirilmesi

EDİTÖRDEN / EDITOR'S NOTE

Kıymetli Okuyucularımız,

İlahiyat Araştırmaları Dergisinin, 2023 yılının Haziran ayında yayımladığımız 19. sayısını sizlere sunmuş olmaktan büyük bir heyecan ve mutluluk duymaktayız. Bu sayımızda ilahiyat alan araştırmalarına katkı sağlayacağını düşündüğümüz 5 araştırma makalesi ve 2 kitap tanıtımını sizlere takdim edeceğiz.

Bu sayımızda yer alan birinci makalede Siyer kaynakları çerçevesinde Harb Hud'a'dır rivâyeti kavramları çerçevesinde incelenmiştir. İkinci makalede Selefiliğin Neo-Selefi akımlara etkisi üzerinde durulmuştur. Üçüncü makale, Fransız Müsteşrik Régis Blachère'in Kur'an'a Yaklaşımı üzerinedir. Dördüncü makalede İbn Asâkir'in *Târihu Dimaşk*'ı özelinde hicrî üçüncü asra ait günümüze ulaşmayan hadis kaynaklarının tespiti ve konunun hadis tarihi açısından değerlendirilmesi yapılmıştır. Bu sayıda yer alan son araştırma makalesi ise son 18. Yüzyıl İslâm dünyasının önemli isimlerinden birisi olan Şah Veliyullah Dihlevî'nin mürşid olma kriterleri ile ilgili görüşleri tahlil edilmiştir. Bu sayıda yer alan iki kitap tanıtımından birisi Ebu Hamid el-Gazzali'nin *Mişkatu'l Envar* isimli eserinin Mahmut Kaya tarafından yapılan tercümesi üzerinedir. Diğer kitap tanıtımında ise İsmet Özel'in *Kırk Hadis* isimli eseri akademik hadisçilik bağlamında tanıtılarak değerlendirilmiştir.

2014 yılından beri ilahiyat alanında akademik araştırmaları sizlerle buluşturan dergimiz önümüzdeki sayılardan itibaren başta TR DİZİN olmak üzere yeni dizinlere girmeyi hedeflemektedir. 2023 yılına ait 19. sayımızın yayına hazırlanmasında emeği geçen yazarlarımıza, yazarlarımızın makalelerini titiz bir okuma sürecinden geçiren hakemlerimize, kabul edilen makalelerin yayıma hazır hale getirilmesinde katkı sunup emeği geçen herkese şükranlarımı arz ediyor, yeni sayımızın ilim âlemine hayırlar getirmesini bu sayıda yayımlanan makalelerden istifade edilmesini yüce Rabbimden niyaz ediyorum.

Editör

Doç. Dr. Ferhat Gökçe

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi

İslami İlimler Fakültesi

e-posta: ferhatgokce@hotmail.com

Siyer Kaynaklarına Göre Harb Hud'a'dır Rivayeti Ve İlgili Kavramlar

According to the Sirah Sources The Narrativ of "The War is Deceit"

Cafer ACAR*

Geliş Tarihi/Received: 23.03.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 01.06.2023

z: Savaş, insanlığın tarihin akışı içinde sürekli şahitlik ettiği bir realitedir. Tarih boyunca savaşların kazanılması için geliştirilen stratejiler vardır. Savaş söz konusu edildiğinde İslam Peygamberi Hz. Muhammed'in gazve ve seriyyeleri gerek Müslümanlar gerekse oryantalistler nezdinde özel ilgi görmüştür. Hz. Peygamber'e nispet edilen "Harb Hud'adır" sözü bu stratejinin bir tezahürü olarak algılanmıştır. Allah Resulü kendisini öldürmek isteyen, müminleri yurtlarından çıkararak, zayıf insanlara hayat hakkı tanımayanlarla gerekli hallerde savaşmıştır. Onlarca gazve ve seriyye ile bu mücadeleyi yapmıştır. Buradan hareketle Allah Resulü, stratejiye dair dikkate değer örnekler sunmuştur. Bu makalede Hz. Peygamber'in risalet mücadelesinde uyguladığı stratejilerden biri olan düşmanın yanıltilması anlamıyla ne çıkan hud'a üzerinde durulmuştur. Hud'a kelimesi her ne kadar Türkçemize "hile" şeklinde tercüme edilmiş ise de bu tercümeyi tercih etmediğimizi ifade etmeliyiz. Zira hud'a meşruiyeti oluşmuş savaşlar bağlamında gündeme gelmektedir. Hile ise Türkçede genel olarak her alanda gayri meşru aldatmalar için kullanılmıştır. Hud'a, Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerde uyguladığı stratejilerin bir parçası olarak görülmelidir. Düşmanın yanıltilarak alt edilmesi üzerine kurulu bu strateji, başarılı sonuçların elde edilmesinde bir basamak olmuştur.

Anahtar Kelimeler: İslam Tarihi, Gazve, Seriyye, Kıtıl Hud'a, Hile.

Abstract: War is a fight to be won. There are strategies developed to win wars throughout history. When it comes to war, the Prophet of Islam Muhammad's wars attracted special attention both by Muslims and orientalists. The phrase "War is deceit" attributed to the Prophet was perceived as a manifestation of this strategy.

* Do. Dr.; AYBU İslami İlimler Fakültesi, caferacar@aybu.edu.tr, <https://orcid.org/0000-0003-1818-5958>.

The Messenger of Allah fought those who wanted to kill him, expelled believers from their homes, and did not give weak people the right to life, when necessary. He made this struggle with dozens of wars. From this point of view, the Messenger of Allah presented remarkable examples of strategy. In this article, Hud'a, which stands out with the meaning of misleading the enemy, which is one of the strategies used by the Prophet in the struggle for the prophethood, is emphasized. Although the word Hud'a has been translated into Turkish as "cheat", we should state that we do not prefer this translation. Because hud'a comes to the fore in the context of wars that have legitimacy. Cheating is generally used for illegitimate deceptions in every field in Turkish. Hud'a, it should be seen as a part of the strategies that the Prophet applied in wars and military campaigns. This strategy, which is based on defeating the enemy by deception, has been a step in achieving successful results.

Keywords: History of Islam, Gazwa, Seriyah, War, Deceit.

Giriş

Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerde uyguladığı stratejileri tespit edilmektedir. Bunlardan biri de ihtiyaca göre şekillenen düşmanın yanıltılmasıdır. "*Harb hud'a'dır*" rivayeti ile sembolleşen bu stratejinin Siyer'de onlarca örneği ile karşılaşmak mümkündür. İslam Tarihinin referans dönemi olması nedeniyle Hz. Peygamber'in gazve ve seriyyelerine bu açıdan bakmak, onun bu alandaki stratejilerinin bir kısmını anlamak itibarıyla yararlı olacaktır.

Allah Resulü gazve ve seriyyelerde meşruiyete özel önem vermiştir. Bu çerçevede savunma, koruma yahut yardım amaçlı gazve ve seriyyeler yapmıştır. Bu çabaların başarısını temin edecek manevraları da uygulamaktan çekinmemiştir. Sonuçlarının olumlu tezahür etmesi için ilkelerine riayet etmiştir.

Savaş kelimesinin karşılığı olarak Türkçemizde kullanılan eş anlamlı kelimeler vardır. Harb ve kıtal kavramı bunlardandır. Harb hukuki savaş halini ifade ederken kıtal ise fiili durumu şamildir. Harb halinin ortaya çıktığı ve kıtale giden süreçlerin işlediği durumlarda Hz. Peygamber'in lisanında hud'a olarak isimlendirdiği düşmanın yanıltılmasına dönük taktiklere başvurduğu görülür. Bu makale, daha önce kitap olarak yayınlanmış olan bir çalışmadan, kavramlar yönüyle eksik bırakılmış bazı hususların vurgulanması ve yeni okumalarla elde edilmiş bazı değerlendirmelere yer verilmesiyle üretilmiştir. Çalışmanın amacı, konunun bilinirliğine katkı sağlamaktır.

1. Hud'a Rivayeti

Harbin hud'a olduğuna dair rivayet, Siyerin kaynaklarından olması münasebetiyle Hadis literatüründe geniş bir yer bulmuştur. Alanın tüm kaynaklarında bu rivayete rastlamak mümkündür. Tespit edilebildiği kadarıyla 23 sahabîden bu haber bizlere ulaşmıştır. Üç başlıkta kategorize edilebilecek rivayetlerin ilk profili "harb hud'a'dır" haberinin yalnız başına geçtiği yerlerdeki şeklidir. On dört sahabî ve tabiinden ravi bu haberi aktarmıştır. Bu sahabîler şunlardır:

1. Adullah b. Selâm (h. 43)¹
2. Câbir b. Abdullah (h.77)²
3. Hz. Hasan (h. 49)³
4. Hz. Hüseyin (h.61)⁴
5. Ebû Hüreyre (h.57)⁵
6. Hz. Âişe (h. 58)⁶
7. Abdullah b. Ömer b. Hattab (h.73)⁷
8. Avf b. Mâlik (h. 73)⁸
9. Câbir b. Abdullah (h.77)⁹
10. Âmir b. Cündüb b. Âmir Sülemî /Âmir Şa'bî (?)¹⁰
11. Vâsile b. Eska' (h. 85)¹¹

¹ Ahmed b. Ali b. Müsenna Ebû Ya'lâ, *Müsned-i Ebû Ya'la el-Mevsilî* (Beyrut: hk. Hüseyin Selim Esed. Dârü's-Sekâfeti'l-Arabî, 1992), 13: 482.

² Ya'kub b. İshak b. İbrahim en-Neysaburî Ebû Avâne, *Müstahrec* (Beyrut: thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî, Daru'l-Ma'rife, 1998), 4: 212.

³ Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 12: 129; Ebû Avâne, *Müstahrec*, 4: 212.

⁴ Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Atekî Bezzâr, *el-Bahru'z-Zehâr* (Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'an, 1988), 4: 187.

⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi'u-ş-şahîh*, 2. bs (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "Cihad ve Siyer", 155; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmi'u-ş-şahîh* (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "Cihad ve Siyer", 5; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned* (Beyrut: y.y., 1405/1985), 2: 312.

⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî İbn Mâce, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), "Edeb", 65; Ebû Ya'lâ, *Müsned*, 8: 44.

⁷ Bezzâr, *Müsned*, 12: 33.

⁸ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 4: 214.

⁹ Ebû Bekir Abdullâh İbn Muhammed İbn Ebû Şeybe, *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr* (Beyrut: thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübi's-Sikafe, 1989), 5: 539.

¹⁰ İbn Ebû Şeybe, 6: 540.

12. Enes b. Mâlik (h.93)¹²
13. Ebû Inebe el-Havlanî (h.118)¹³
14. Nevvas b. Sem'an (?)¹⁴

İkinci kategoride olan haberler ise sebep-i vurudu içeren rivayetlerdir. Burada da beş sahabî vardır. Beş tarihi hadise ile ilişkili olarak rivayete yer verilmiştir. Nuaym b. Mesud, Hendek Gazvesi¹⁵ bağlamında, Ka'b b. Malik Tebük Gazvesi,¹⁶ İbn Abbas özel görevli bir seriyye,¹⁷ Urve b. ez-Zübeyr Beni Kurayza Gazvesi,¹⁸ Hz. Ali Nehrevan savaşı,¹⁹ bağlamında zikredilmiştir. Hz. Ali'den gelen haber mevkuf bir haberdur.

Üçüncü kategoride “üç yerde yalan söylemenin caiz olduğu” rivayetine eklenmiş haliyle yer almıştır. Dört ravi bu haberi ulaştırmıştır. Esmâ bint Yezîd²⁰ Ebû Eyyûb el-Ensârî,²¹ Ebu't-Tufeyl²² ve Şehr b. Havşeb²³ harb hud'adır haberini üç yerde yalan söylemeye dair haberlerle birlikte zikretmişlerdir.

“Harb hud'adır” rivayeti tespit edilebildiği kadarıyla tekrar ifade etmek gerekirse yirmi üç sahabî tarafından aktarılmıştır. Bu haliyle meşhur hatta tevatür derecesinde denilebilecek bir mahiyete sahiptir. Rivayet geleneğimizde bazı meşhur rivayetlere isimlendirmeler yapıldığı malumdur. Cibril hadisi, sekaleyn hadisi, erike hadisi gibi örnekler bunlardan bazılarıdır. *Harb hud'adır* rivayetine bir isimlendirme yapıldığına ilişkin bilgiye sahip değiliz. Biz de bu hadisin “*Hud'a Rivayeti*” olarak isimlendirilmesini öneriyoruz. Bu

¹¹ Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed Taberânî, *Müsned-i Şamiyyin* (Beirut: thk. Hamdi b. Abdülmeccid, Müessesetü'r-risale, 1984), 1: 214.

¹² Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3: 224.

¹³ Taberânî, *Müsned*, 2: 20.

¹⁴ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 4: 213.

¹⁵ Ebû Avâne, 4: 214.

¹⁶ Süleyman b. El-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Amr b. İmrân el-Ezdi es-Sicistânî Ebû Dâvûd, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Cihad”, 101; Ebû Muhammed b. Abdullah b. Abdurrahman Dârimî, *Sünen* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), “Siyer”, 14.

¹⁷ İbn Mâce, *Sünen*, “Cihad”, 28.

¹⁸ İbn Ebû Şeybe, *Musannef*, 7: 379.

¹⁹ Buhârî, *Buhârî*, “Menakıb”, 25; Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Sünnet”, 31.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 6: 459.

²¹ Ebû Avâne, *Müstahrec*, 4: 212.

²² Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî Ma'mer b. Raşid, *el-Cami' (Abdürrezzak'ın Musannefi içinde 11-12. cild)* (Beirut: Mektebu'l-İslamî, 1403), 11: 162.

²³ Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî İbn Râhûye, *Müsned* (Beirut: Daru kutubi'l-Arabî, 2002), 5: 171.

rivayetler bütün olarak göz önüne alındığında verdiği mesaj ise şudur; savaş şartlarında düşmana yönelik strateji ve taktiklerin bir parçası olarak düşmanı yanıltıcı söz ve davranışlar harbin doğasından sayılır.

2. Hud'a ve Hud'a ile İlgili Bazı Kavramlar

Araştırmalarda kavramlar, yol haritasını oluşturur. Hz. Peygamber'in harbin hud'a olduğu ile ilgili haberinin siyerdeki yansımalarında muhtelif kavramların kullanıldığı görülmektedir. Bu durum hud'a kelimesi ile eş anlama gelebilecek çok sayıda kelimenin benzer stratejileri izah sadedinde veya karşıt anlamıyla kullanıldığını göstermektedir.

Hud'a kelimesi, aldatmak, oyuna getirmek gibi anlamlarla sözlüklerde izah edilmiş olmakla birlikte²⁴ İbn Hacer, savaş sırasında başarıya ulaşmada çözüm üretmek şeklinde anlayabildiğimiz bir değerlendirme yaparak kavramı izahta hile kelimesini kullanması dikkate değerdir.²⁵ Hud'a kelimesinin müştakları, Kur'an'da üç surenin üç ayetinde beş defa zikredilmiştir.²⁶ Bu ayetler içinde sadece Enfal Suresi 62. ayette konumuzla alakalı bir savaş kavramı olarak göze çarpar.²⁷ Kavramın hadis literatüründeki kullanımını ise beş farklı kategoride tasnif edilebilir. Bireysel ilişkilerde hud'a, ticaretle hud'a, psikolojik hud'a, zamanın hud'ası, Allah'a ve Resûlü'ne hud'a yapanların cehennem ehli olmaları ve son olarak konumuzla ilgili olarak savaşta hud'a. Kavramın hadis literatüründeki karşılığı ise Hudeybiye sonrası Medine'ye sığınma imkânı bulamayan Ebû Basîr hadisesi bağlamında karşımıza çıkmaktadır.²⁸

Savaş şartlarında hud'a uygulamaları sadedinde on beş doğrudan, yedi de dolaylı kavram tespit edilmiştir. Bu kavramlar ve izahları şu şekilde özetlenebilir:

²⁴ İbn Manzûr, "hda" md.; Serdar Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük* (İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995), "hda"md.

²⁵ Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahîhi'l-Buhârî* (Kahire: Mektebetü'l-gureba, 1996), 6: 158.

²⁶ el-Enfâl 8/62; el-Bakara 2/9; en-Nisâ 4/142, krş. Fuad Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres li elfazî'l-Kur'ân* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992), 279.

²⁷ "وَأَنْ يُرِيدُوا أَنْ يُخَدَعُوا فَإِنَّ خُدْعَكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي آتَاكَ بِنَصْرِهِ وَالْمُؤْمِنِينَ"

"Seni oyuna getirmeye kalkışarlarsa kuşkusuz Allah sana yeter; yardımıyla ve müminlerle seni destekleyen O'dur." (Enfâl/62)

²⁸ Buhârî, *Buhârî*, "Cihad ve Siyer", 151.

Mekr, (مكر): Türkçeye tuzak, kandırmak, aldatmak şeklinde tercüme edilmiştir.²⁹ Sözlüklerde “Bir kimsenin hedefine ulaşmasını hîle ile engellemek” şeklinde tanımlanmıştır.³⁰ Olumlu ve olumsuz anlamda kullanımı söz konusudur. Mekr, Kur’an’da 14 sûrenin 22 ayetinde geçmektedir. Kur’an tercümelelerinde; hîle³¹, tuzak,³² entrika, plan³³, düzen kurmak³⁴, komplo³⁵, mekretmek³⁶ şeklinde karşılık bulmuştur. Hadis literatüründe de bu kullanımlara uygun bir durumun olduğu ifade edilebilir. Peygamberimize hicret öncesi suikast çabası bu kelime ifade edilmiştir. Savaş şartlarında mekr uygulaması ise sadece bab başlığı olarak Ebû Davud da yer almıştır.³⁷ Yine yaygın bir hadise olarak Ebû Nuaym’ın Hendek Gazvesi sürecindeki tutumları mekr kelimesi ile izah edilmiştir.³⁸ Hud’a ile ilgili hususlarda Ebû Nuaym hadisesi en başat mesele olmasına binaen Mekr kelimesi ile ilgili de bu hadiseye işaret edilmesi iki kelimenin eş anlamlı kullanılabildiğine bir işaret eder.

Keyd (كيد): Genelde tuzağa düşürmek, oyuna getirmek şeklinde anlaşılmıştır.³⁹ İsfahânî, hîle kelimesi ile izah etmeye çalışmıştır.⁴⁰ Kur’an’da on altı surede yirmi sekiz ayette otuz beş defa geçmiştir. Olumlu ve olumsuz anlamlar yüklenmiştir. Allah’ın keydi, şeytanın keydi ve insanların keydi gibi kullanımlar mevcuttur.⁴¹ Hadis literatüründeki yansımalar da bu kullanıma paraleldir. Sevr’de müşriklerin bir keyd içinde olup olmadıkları araştırılmıştır.⁴²

²⁹ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, “mkr” md.

³⁰ Ebû’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât elfazîl-Kur’an* (Dimişk: Daru’l-kalem, 1992), “krh” md.; Bekir Topaloğlu, “Mekr”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003), 28: 580-581.

³¹ Âl-i İmrân 3/54.

³² Âl-i İmrân 3/54.

³³ Âl-i İmrân 3/54; Neml 27/70.

³⁴ Âl-i İmrân 3/54

³⁵ Âl-i İmrân 3/54

³⁶ Âl-i İmrân 3/54

³⁷ Ebû Dâvûd, *Sünen*, “Cihad” 92.

³⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî Vâkîdî, *el-Megâzî* (Beyrut: Daru’l-alemî, 1989), 3: 1042.

³⁹ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, “kyd” md.

⁴⁰ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, “kyd” md.

⁴¹ Enbiyâ 21/70; Sâffât 37/98; el-A’râf 7/183; Mustafa Çetin, “Keyd”, içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022), 25: 346.

⁴² Buhârî, “Menakıbu’l-Ensar” 45.

Hîle (حيلة): Türkçeye kandırmak, çare ve çıkar yol bulmak olarak tercüme edilmiştir.⁴³ Arapça sözlüklerde yan anlam olarak aldatma manası da verilmiştir.⁴⁴ İsfahanî, gizli bir hedefe ulaşmak için tercih edilen yöntem olarak izah edilmiştir.⁴⁵ Kur'an'da bu kelime, çözüm anlamında kullanılmıştır.⁴⁶ Aldatma anlamı kullanılmamıştır.

Gıışş (غش): Bu kelime de aldatmak manasına sahiptir.⁴⁷ Daha ziyade ticari alandaki aldatma anlamı ile hadis literatüründe şöhet bulmuştur.⁴⁸ Kur'an'da yer almaz. Siyâset alanında da kullanılmıştır. Mekke'nin fethi sürecinde, durumu Mekkelilere bir mektupla haber vermek isteyen Hâtîp b. Ebû Beltea kendisini savunurken peygamberimize ve Müslümanlara karşı bir gıışş hareketi içinde olmadığı savunusu yapmıştır.⁴⁹ Benî Kaynûka'nın Bedir galibiyeti sonrasında Müslümanlara karşı gıışş davranışı içinde olduğu da kaydedilmiştir.⁵⁰ Benzer şekilde Uhud'a giderken Abdullah b. Übeyy ve avanesinin Müslümanların ordusundan ayrılarak Medine'ye dönmesi de gıışş olarak değerlendirilmiştir.⁵¹

Kezib (كذب): Yalan söylemek, aldatmak gibi anlamlar verilmiştir.⁵² Kur'an meallerinde inkar manası da kaydedilmiştir.⁵³ Sosyal, siyâsî ve dinî bağlamlarda kullanımları mevcuttur.⁵⁴ Konumuz açısından yalan söylemenin imkân dahilinde olduğu şartlar zikredilirken savaş şartlarına işarette bulunmuş olması önemlidir. "Üç yerde yalan" rivayeti de bu bağlamda işaret edilmesi gereken hususiyetlere sahiptir.

Fetk (فتك): Ani saldırıda bulunmak, cinayet gibi anlamlara gelir. Kur'an'da yer almaz, Hadis literatüründe ise özellikle Buhârî cihâd üst başlığı altında bir bab başlığı olarak "savaşta karşılaşılanlara yönelik fetk" ifadesini tercih

⁴³ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, "hvl" md.

⁴⁴ Komisyon, *el-Mu'cemu'l-Arabiyyi'l-esasî*, "hvl" md.

⁴⁵ Râgıb el-İsfahânî, *el-Müfredât*, "hvl" md.

⁴⁶ en-Nisâ, 4/98.

⁴⁷ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, "gşş" md.

⁴⁸ Müslim, "İman", 164; Ebû Dâvûd, "Büyü", 50; Tirmizî, *es-Sünen*, "Büyü" 72; İbn Mâce, "Ticarât", 36; Dârimî, "Büyü", 10; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 50, 242, 417; 3: 466, 4: 45.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 350.

⁵⁰ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1: 180.

⁵¹ Vâkîdî, *el-Megâzî*, 1: 216.

⁵² Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, "kzb", md.; Mustafa Çağrırcı, "Yalan", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013), 13: 297.

⁵³ krş. Alak 96/13.

⁵⁴ el-Haşr 59/11; el-Mücâdele 58/14; el-Münâfikûn 63/1.

etmiştir. Bu bab başlığı altında ise Ka'b b. Eşref olayına işaret etmiştir.⁵⁵ Hz. Aişe'nin aktardığı bir rivayete göre de Hz. Peygamber, “emân, fetki engeller, mümin fetk etmez” demiştir.⁵⁶

Gadr (غدر): Aldatmak ve ihanet edip anlaşma şartlarını ihlal gibi anlamlara gelir.⁵⁷ Kur'an'da bu anlamıyla yer almaz. Hadis ve Siyer literatüründe hayli yaygındır.⁵⁸ Özellikle verilen söze sadakatsizlik anlamı hakimdir.⁵⁹ Hudeybiye sonrası Medine'ye gelen Ebû Cendel'i kabul etmeyen Hz. Peygamber, bu tasarrufunun gerekçesini “müminin gadredemeyeceği” prensibiyle izah etmiştir.⁶⁰ Yine Bi'r-i Maûne,⁶¹ Rec' Vakası⁶², Benî Nadîr yahudilerinin davranışları⁶³ gadr mefhumuyla değerlendirilmiştir.

Tevriye (توريه): Sözü kapalı bir üslup ile söylenmesi ve ifadede kullanılan kimi kavramların uzak anlamlarının kastedilerek dile getirilmesidir.⁶⁴ Hz. İbrahim'in eşi için “kardeşimdir” ifadesini kullanması din kardeşliğine atıfta bulunduğu gerekçesiyle tevriye şeklinde değerlendirilmiştir.⁶⁵ Yine Hz. Peygamber'in “kim Ka'b b. Eşref içindir (مَنْ لِكَعْبِ بْنِ الْأَشْرَفِ)” sözü, yani kim onun işini bitirecek manasındaki ifadesi tevriye kategorisine dâhil edilmiştir.⁶⁶

Tar'iz (تعريض): Türkçemizde kinaye ile izah edilmiştir.⁶⁷ Benzetme sanatı kullanılarak muhataba mesaj verilmesi şeklinde anlaşılabilir. Şeklen gerçek dışı bir hususun edebi olarak anlaşılabilir anlamları taşımasıdır. Hz. Peygamber'in deveyi hızlı süren bir sahabîye, devenin üzerindeki ailesine işa-

⁵⁵ Buhârî, “Cihad“, 159.

⁵⁶ Ebû Dâvûd, “Cihad“, 157; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 1: 166, 167, 4: 92.

⁵⁷ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, “gdr” md.; İbn Manzûr, “gdr” md.

⁵⁸ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 385; İbn Mâce “Cennet“, 15; “Zühd“, 39

⁵⁹ Buhârî “Cizye“, 7, 15; Dârimî “Buyû“, 11.

⁶⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 4: 325-4; Buhârî “Şurût“, 15; Ebû Dâvûd “Cihâd“, 158.

⁶¹ Ahmed b. Hanbel, 3: 109, 255.

⁶² Buhârî “Cihâd“, 170, “Megâzi“, 10, 28; Ebû Dâvûd “Cihâd“, 105; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2: 294, 310.

⁶³ Ebû Dâvûd “İmâre“, 23.

⁶⁴ Daniş, “Tevriye“, 41: 47.

⁶⁵ Müslim, “Fezâil“, 41: (şerh bölümü bk. F. Abdülhakî 4: 1840); Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir Ali Azîmâbadî, *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Davûd* (Beirut: Daru kutubi'l-İlmiyye, 1415), 6: 212.

⁶⁶ Ebû'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî İbn Battal, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim* (Beirut: Daru neşr, 2003), 5/188.

⁶⁷ krş. Daniş, “Tevriye“, 41: 45-48.

retle “kristaller” ifadesini kullanması böyle değerlendirilmiştir.⁶⁸ Makalenin konusu itibarıyla ta'riz, sözün düşmanın yanıtılması amacıyla muhatabın anladığından farklı bir kasıtlı söylenmesi şeklinde anlaşılmıştır. Hz. Musa ve Hızır kıssasında Hz. Musa'nın unuttuğunu söylemesi ta'riz olarak değerlendirilmiştir.

Takiyye (تقية): Tehlike zamanlarında koruma ve korunma anlamına gelen bir kelimedir.⁶⁹ Savaş şartlarında ve hayati tehdit hallerinde kişinin kendisini korumak amacıyla gerçek dışı beyanlarda bulunması kavramın kaynağını teşkil eder. Âl-i İmrân Sûresi 28. Ayet de bunun delili olmuştur.⁷⁰ Hadis kaynaklarında zorlama şartları dikkate alınarak ikrah başlığı altında işlenmiştir.⁷¹ Ammar b. Yasir'in zorlanmasıyla inkâr cümleleri kullanması da işaret edilen bir başka örnek olmuştur.⁷²

İğtiyal (اغتيال): Ani baskın ve suikast şeklinde tercüme edilmiştir. Türkçe'deki gaile kelimesi de buradan gelir ve şer anlamındadır.⁷³ Rivayete göre, bir çocuk iğtiyal ile (غيلة) öldürülmüştü. Hz. Ömer, “eğer onun ölümüne bütün San'a halkı iştirak etseydi hepsine kısas uygulardım” demiştir.⁷⁴ Buhârî'de geçen bu rivayetteki iğtiyal kelimesi aldatma veya hîle şeklinde tercüme edilmiştir. Siyer alanında maruf ilim adamlarından Şamî, iğtiyal kelimesini hud'a ile ilişkilendirmiş ve izah etmiştir.⁷⁵ Huneyn seferinde Hz. Peygamber'e yönelik suikast girişimi, bu kelime ile izah edilmiştir.⁷⁶

Hıyanet (الخيانة): Terk etmek, aldatmak şeklinde tercüme edilmiştir.⁷⁷ Güvene hâle getirilmesi samimiyetsizlik de kelimenin anlam dünyasını şekillen-

⁶⁸ Buhârî, “Edeb”, 90.

⁶⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, “vky” md.; Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb* (Beirut: Daru ih-yai't-turasi'l-Arabî, 1420), 8: 12.

⁷⁰ Dalkılıç, “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takiyye”, 119; krş. Buhârî, “ikrah”, 89.

⁷¹ İbn Battâl, *Şerhu Sahihî'l-Buhârî*, 8: 290.

⁷² Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheyfî el-Mâlekî Süheyfî, *er-Ravdu'l-ünûf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bnî Hişâm. thk. Ömer Abdüsselam* (Beirut: Daru ih-yai't-turasi'l-Arabî, 2000), 3: 113.

⁷³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-ʿArab*, “gvl” md.

⁷⁴ Buhârî, “Diyat”, 21.

⁷⁵ Şamî, *Sübülü'l-hüdâ ve'r-eşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd, thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz* (Beirut: Daru kutubi'l-İlmiyye, 1993), 2: 106.

⁷⁶ Zebehî, *Târîhu'l-İslâm*, 4: 238.

⁷⁷ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, “hvn” md.

diren ifadelerdendir.⁷⁸ Kavramın siyer literatüründe kullanımı, Allah'a, elçisine⁷⁹ ve insanlara yönelik ihanetler bağlamında anlatımlar şeklinde tezahür etmiştir.⁸⁰ Allah Resulü, Muaz b. Cebel'i Yemen'e gönderirken ihanet etmeme tavsiyesini de emirleri arasına eklemiştir.⁸¹ Kurayza Yahudilerinin tavırları ihanet olarak yorumlanmıştır.⁸²

Hatı (ختل): Aldatmak şeklinde izah edilmiş ve hud'a kelimesiyle açıklanmıştır.⁸³ Savaş sırasında düşmana karşı sinsî hamleler bu ifade ile tanımlanmıştır. Huneyn Gazvesinde Katade, hatlı yapan bir düşmanı öldürmüştür.⁸⁴ Kelimenin ihanet anlamı da vardır. Kişinin içinde bulunduğu kavmin sırlarını dinlemesi hatlı olarak değerlendirilmiştir.

İstihbarat (استخبار): Haber toplamak anlamına gelir.⁸⁵ Hz. Musa'nın haber araştırması bu kelime ile ifade edilmiştir.⁸⁶ Abdullah b. Mes'ûd'un Hz. Peygamber hakkında bilgi almak için çaba sarfetmesi,⁸⁷ Sa'd b. Ebû Vakkas'ın, Bedir'de Müşriklerin durumu ile ilgili haber toplama gayreti,⁸⁸ istihbarat kelimesi ile izah edilmiştir.

Pusu (كمن): Gizlenmek anlamına gelir. Savaş şartlarında düşmana yönelik gizli işler yürütmesi manası da vardır.⁸⁹ Hz. Peygamber'in Medine'ye büyük bir gizlilik içinde hicret etmesi,⁹⁰ kimi seferlerin gündüz dinlenip gece yolculuğu ile gerçekleştirilmesi bu kelimenin anahtar olarak kullanıldığı cümlelerle izah edilmiştir.⁹¹ Hz. Hamza'nın şehit edilmesi de bu kelimenin kullanıldığı Vahşi'nin pususu ile gerçekleşmiştir.⁹²

⁷⁸ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hvn" md.

⁷⁹ el-Enfâl 8/27, 71

⁸⁰ el-Mâide 4/107.

⁸¹ İbn Hibbân, *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa* (Beyrut: Müessesetü kutubi's-sikafiyye, 1991), 1: 381.

⁸² İbn Hazm, *es-Sîre*, 193.193.

⁸³ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "htl" md.

⁸⁴ Buhârî, "Megâzi", 56.

⁸⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hbr" md.

⁸⁶ Neml 27/7; Kasas 28/29.

⁸⁷ Ezrakî, *Ahbaru Mekke*, 375.

⁸⁸ Bezzâr, *Müsned*, 3: 312.

⁸⁹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "kmn" md.

⁹⁰ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 3: 222.

⁹¹ Vâkîdî, *Megâzi*, 1: 11.

⁹² Buhârî, "Megâzi", 54; krş. Vâkîdî, *Megâzi*, 1: 285, 287.

Hud'a kavramının ifade ettiği yanıltma niteliğinin ilişkili olduğu kavramlar da vardır. Bu kavramlar daha ziyade harbin stratejisi ile ilgili bağlamalara sahiptir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla yedi kavrama bu minval üzere işaret edilmelidir.

Tedbir (تدبير): Makalenin konusu itibariyle savaş şartlarında karşı önlem almak demektir.⁹³ Hud'a kavramıyla ilişkilendirmeler tespit edilmiştir. Ebû Rîde, hud'a kavramını tedbir mefhumuyla birlikte kullanmış ve *hud'a tedbiri* ifadesini geliştirmiştir.⁹⁴

Tezvir (تزوير): Genelde yalanlama ve yalan söylemek anlamına gelir.⁹⁵ Kur'an'da bu anlamıyla kullanılmıştır.⁹⁶ Allah, yalan sözden uzak durmayı,⁹⁷ yalan şahitlik yapmamayı,⁹⁸ zihar yapanların da hakikati ifade etmediklerini tespit etmek için bu kelimeyi kullanmıştır.⁹⁹ Yine kâfirlerin, Kur'an ile ilgili iftiraları bu bağlamda ele alınmıştır.¹⁰⁰

Havk (حوك): Sözü istiare ile süslemekten hareketle¹⁰¹ hile, düzen ve tertip gibi anlamları vardır.¹⁰² Kelimenin bu anlamıyla siyer kaynaklarında kullanıldığı sabit değildir. Ancak ifade ettiği anlama uygun vakalardan bahsetmek mümkündür. Hz. Peygamber, Bedir öncesi keşif yaparken karşılaştığı gruba “biz sudaniz” ifadesiyle nereli olduklarını beyan etmesi bu meyanda görülebilir.¹⁰³

Kitman (كتمان): Gizlemek anlamına gelen bu kelime¹⁰⁴ savaşın önemli stratejik kavramlarından biridir. Kur'an'da savaş bağlamında geçmeyen bu kelime

⁹³ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, “dbr” md.

⁹⁴ Cemal Ahmed Süleyman Ebû Rîde, “el-Hideu'l-Askeriyyetu li'l-Müslimine fi Sadri'l-İslâm” (Yüksek Lisans Tezi, Gazze, Gazze Üniversitesi, 2009), 9.

⁹⁵ Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, “zvr” md.

⁹⁶ el-Hacc 22/30; el-Furkân 25/4, 72; el-Mücâdele 58/2.

⁹⁷ el-Hacc 22/30.

⁹⁸ el-Furkân 25/72.

⁹⁹ el-Mücâdele 58/2.

¹⁰⁰ el-Furkân 25/4.

¹⁰¹ Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî Seâlibî, *Fihü'l-lüga ve Sirru'l-Arabîyye* (Beirut: Daru ihyâit-turasi'l-Arabî, 2002), 168.

¹⁰² Mutçalı, *Arapça-Türkçe Sözlük*, “hvk” md.

¹⁰³ İbn Hişâm, *Siret-i İbn Hişâm, Trc. Hasan Ege* (İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994), 1: 363.

¹⁰⁴ Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî Halîl b. Ahmed, *Kitabü'l-Ayn* (Beirut: Daru Mektebeti Hilal, t.y.), “ktm” md.

Nuyam b. Mesud'un söz saklayamayan bir kişi olması,¹⁰⁵ İbn Abbas ve bazı Müslümanların Mekke'de imanlarını gizlemeleri¹⁰⁶ bağlamında geçmiştir ki bu da harb hukukunun stratejileri sadedinde değerlendirilebilir. Benzer durum Akabe biatlerinde, Müslümanların kendilerini gizlemeleri bağlamında geçmiştir.

Hilabe (خَلَابَة): Karşılıklı hile yapmak anlamına gelen bir kelimedir.¹⁰⁷ Peygamberimiz alışverişte hilabe yoktur şartını zikretmiştir.¹⁰⁸ Sözlü yanıltmalar için kullanımı daha yaygındır. "Sükut hilabeden hayırlıdır" sözü bu bağlamda kullanılmıştır.¹⁰⁹ Kelime, zamanla savaş şartlarında hile anlamını kazanmıştır.¹¹⁰

Garar (غَرَر): Klasik sözlükler kelimeyi hud'a kelimesi ile izah etmişlerdir.¹¹¹ Genelde ticari konulardaki aldatmalar bağlamında kullanılmıştır.¹¹² Kur'an'da ise manevi aldanmalarla ilişkilendirilmiştir.¹¹³ Siyerde örneklerine de rastlamak mümkündür. Örneğin Velîd b. Velîd Müslüman olmuştu. Onu cezalandırmak isteyen Müşriklere Velîd'in ağabeyi Hişâm b. Velîd sert bir tepki verip "Ben de sizin en şerefliğinizi öldürürüm" demesi üzerine "Bu pis herifi kim aldattı (غَرَر)" demişlerdir.¹¹⁴

Hutta (خَطَة): Kelime geç dönem sözlüklerde savaşın stratejisi bağlamında plan, taktik gibi anlamlar kazanmıştır.¹¹⁵ Buhârî, Hudeybiye Musalahasında Hz. Peygamber'in "huttatü rüşd" ifadesini içeren bir rivâyete yer vermiştir.¹¹⁶ Hattabî ise hadisin şerhinde; anlaşmanın içeriği ve maddeleri olarak

¹⁰⁵ Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî Abdürrezzâk, *el-Musannef* (Beirut: Mektebu'l-İslâmî, 1403), 5: 367.

¹⁰⁶ Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 6: 8.

¹⁰⁷ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hlb" md. 1: 363.

¹⁰⁸ Buhârî, 2117, III, 65; krş. İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "hlb" md.

¹⁰⁹ (الخرس خير من الخلابية)

¹¹⁰ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî Dîneverî, *Ahbâru't-tivâl* (Beirut: Daru İhyai kutubi'l-Arabî, 1960), 80, 389.

¹¹¹ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, "grr" md.

¹¹² İbrahim Kâfi Dönmez, "Garar", içinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996), 8: 366-371. Hacı Mehmet Günday, "Tağrîr" (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010), 39: 375.

¹¹³ Abdülbaki, *Mu'cemu'l-Müfehres*, "grr" md.

¹¹⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî İbn İshâk, *el-Mübtedei ve'l-meb'as ve'l-megâzî* (Beirut: Daru'l-fikr, 1978), 274.

¹¹⁵ Mutçalı, *Arapça Türkçe Sözlük*, "htt" md.

¹¹⁶ Buhârî, "Şürût", 15; Müslim, "Salât", 7.

değerlendirmiştir. Hz. Peygamber, insanlar arası anlaşma içeriğinin yani planın ilahî maksatlara uygun olması şartını koşmuştur.¹¹⁷

Sonuç ve Değerlendirme

Savaş târih boyunca bir hakikat olarak insanlığın önünde durmaktadır. Savaşların seyri ve nasıl kazanıldığı da bir o kadar önemli görülmüştür. Savaş stratejik hareketler bütünüdür. Hz. Peygamber, öteden beri muhtemelen İslam öncesi dönemde de bilinen bir tespiti Müslümanlarla paylaşmış ve “harb hud'a'dır” demiştir. Hud'a, Türkçeye hile olarak tercüme edilmiş olmakla birlikte son zamanlarda yapılmış çalışmalarda strateji şeklinde anlaşılmıştır. Hud'a'nın istisna kullanımlar olmakla birlikte savaş şartlarında düşmanı yanıltmak için hakikat hilafına verilen beyanları kapsadığı görülmüştür. Rivayetlerdeki hud'a kelimesinin kavramlaştırılmasını ve rivayete isim olmasını öneriyoruz. “Hud'a rivayeti” tabirinin bu hadis için uygun olduğu değerlendirilmiştir.

Hz. Peygamber'e nispet edilen bu haber, on dört sahabî tarafından aktarılmıştır. Rivayetler genel olarak üç ana karaktere sahiptir. Birinci kategorideki rivayetlerde haberin ana metni olan harb hud'a'dır rivayeti, müstakilen yer almıştır. İkinci kategorideki rivayetler ise sebab-i vurud denilen rivayetin ortaya çıkış sebebini izah eden hadiseler ile verilmiş haberlerdir. Bunlar içinde en meşhur olanı Nuaym b. Mesud'un merkezde olduğu Hendek Gazvesi sürecindeki hadisedir. Üçüncü kategoride ise yalan söylemenin üç yerde mübah olacağına dair haberler bağlamında bir seçenek olarak savaş şartlarında hud'a'ya işaret edilen rivayetler vardır.

Hud'a kavramının stratejiyle bir kapsam ilişkisi söz konusudur. Bütünüyle stratejiyi karşılamamakla birlikte stratejiyle kimi zaman örtüşen kimi zaman da onun bir bölümü olarak değerlendirilebilecek örnekler siyerde yer almıştır.

Hud'a kavramıyla doğrudan ve dolaylı çok sayıda kavrama işaret edilebilir. Bu minvalde mekr, keyd ve fetk, çok yakın anlamlara sahip ve küçük farklılıklarla birbirinden ayrılmaktadır. Bunun yanı sıra, ticaretle daha çok kullanıldığını gördüğümüz gışş kavramının da özellikle askerî çatışmalarda kullanıldığı tespit edilmiştir. Suikast olarak tercüme edilen iğtiyal, ihanet ola-

¹¹⁷ Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el- Hattâbî el-Büstî Hattabî, *Meâlimü's-Sünen* (Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932), 2: 321.

rak tercüme edilen gadr, garar ve pusu gibi kavramlar da hud'a ve strateji ile ilişkilendirilebilecek kavramlar olarak siyerde yer bulmuştur. Hud'a o dönemin coğrafyasında maruf bir olgudur. Hz. Peygamber de bu stratejileri ahlakî prensipler çerçevesinde uygulamıştır.

Kaynakça

- Abdülbaki, Fuad. *Mu'cemu'l-Müfehres li elfazı'l-Kur'an*. 1 c. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Abdürrezzâk, Ebû Bekr Abdürrezzâk b. Hemmâm b. Nâfi' es-San'ânî el-Himyerî. *el-Musannef*. 11 c. Beyrut: Mektebu'l-İslamî, 1403.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. Beyrut: y.y., 1405/1985.
- Azîmâbadî, Ebû't-Tayyib Muhammed Şemsü'l-Hak b. Emir Ali. *Avnu'l-ma'bûd şerhu Sünen-i Ebî Davûd*. 14 c. Beyrut: Daru kutubi'l-İlmiyye, 1415.
- Bezzâr, Ebû Bekir Ahmed b. Amr b. Abdülhâlik el-Atekî. *el-Bahru'z-Zehhâr*. 18 c. Beyrut: Müessesetü ulûmi'l-Kur'an, 1988.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şâhîh*. 2. bs. 8 c. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001.
- Çağrı, Mustafa. "Yalan". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 13:297. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2013.
- Çetin, Mustafa. "Keyd". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 25:346-47. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2022.
- Dalkılıç, Bayram. "Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak 'Takiyye'". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy 7 (2003): 113-39.
- Danış, İsmail. "Tevriye". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 41:45-47. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2012.
- Dârimî, Ebû Muhammed b. Abdullah b. Abdurrahman. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Dineverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî. *Ahbâru't-tivâl*. 1 c. Beyrut: Daru ihyai kutubi'l-Arabî, 1960.
- Dönmez, İbrahim Kâfi. "Garar". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 8:366-71. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1996.
- Ebû Avâne, Ya'kub b. İshak b. İbrahim en-Neysaburî. *Müstahrec*. 5 c. Beyrut: thk. Eymen b. Arif ed-Dimeşkî, Daru'l-Ma'rife, 1998.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. El-Eş'as b. İshak b. Beşir b. Şeddad b. Amr b. İmrân el-Ezdi es-Sicistânî. *Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- Ebû Rîde, Cemal Ahmed Süleyman. “el-Hideu'l-Askeriyyetü li'l-Müslimine fi Sadri'l-İslâm”. Yüksek Lisans Tezi, Gazze Üniversitesi, 2009.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsenna. *Müsned-i Ebû Ya'la el-Mevsilî*. 13 c. Beyrut: hk. Hüseyin Selim Esed. Dârü's-Sekâfeti'l-Arabî, 1992.
- Ezrakî, Ebü'l-Velîd Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed el-Ezrakî. *Ahbaru Mekke, thk. Rüşdi Salih*. Beyrut: Daru'l-Endelüs, t.y.
- Fahreddin er-Râzî, Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî et-Taberistânî. *Mefâtîhu'l-gayb*. 32 c. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, 1420.
- Günday, Hacı Mehmet. “Tağrîr”, 39:375-76. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 2010.
- Halil b. Ahmed, Ebû Abdirrahmân el-Halîl b. Ahmed b. Amr b. Temîm el-Ferâhîdî. *Kitabü'l-Ayn*. 8 c. Beyrut: Daru Mektebeti Hilal, t.y.
- Hattabî, Ebû Süleymân Hamd (Ahmed) b. Muhammed b. İbrâhîm b. Hattâb el-Hattâbî el-Büstî. *Meâlimü's-Sünen*. Haleb: Matbaatü'l-İlmiyye, 1932.
- İbn Battal, Ebü'l-Hasen Alî b. Halef b. Abdilmelik b. Battâl el-Bekrî el-Kurtubî. *Şerhu Sahihi'l-Buhârî, thk. Ebû Temim Yasir b. İbrahim*. 10 c. Beyrut: Daru neşr, 2003.
- İbn Ebû Şeybe, Ebû Bekir Abdullah İbn Muhammed. *el-Kitabu'l-Musannef fi'l-ehâdisi ve'l-âsâr*. 7 c. Beyrut: thk. Kemal Yûsuf el-Hût, Müessesetü'l-Kütübî's-Sikafe, 1989.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Fethu'l-bârî bi-şerhi Sahihi'l-Buhârî*. 13 c. Kahire: Mektebetü'l-gureba, 1996.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Cevâmi'u's-Sîre*. 1 c. Beyrut: Daru kutubi'l-İlmiyye, 1989.
- İbn Hibbân. *es-Sîretü'n-Nebeviyye ve Ahbaru'l-Hulefa*. 2 c. Beyrut: Müssetsetü kutubi's-sikafiyye, 1991.
- İbn Hişam. *Sîret-i İbn Hişam, Trc. Hasan Ege*. 4 c. İstanbul: Kahraman Yayınları, 1994.
- İbn İshâk, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshâk b. Yesâr b. Hıyâr el-Muttalibî el-Kureşî el-Medenî. *el-Mübtedei ve'l-meb'as ve'l-megâzî*. 1 c. Beyrut: Daru'l-fikr, 1978.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezîd Mâce el-Kazvînî. *Sünen*. 2 c. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.

- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrerem. *Lisânü'l-‘Arab*. 6 c. Kahire: Dârü'l-Maârif, ts.
- İbn Râhûye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhîm b. Mahled et-Temîmî el-Hanzalî el-Mervezî. *Müsned*. 6 c. Beyrut: Daru kutubi'l-Arabî, 2002.
- Ma'mer b. Raşid, Ebû Urve Ma'mer b. Râşid el-Basrî es-San'ânî. *el-Cami' (Abdürrezzak'ın Musannefi içinde 11-12. cild)*. 12 c. Beyrut: Mektebu'l-İslamî, 1403.
- Mutçalı, Serdar. *Arapça Türkçe Sözlük*. 1 c. İstanbul: Dağarcık Yayınları, 1995.
- Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmi'ü's-şâhih*. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.
- Râgıb el-İsfahânî, Ebü'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal. *el-Müfredât elfazı'l-Kur'an*. Dimaşk: Daru'l-kalem, 1992.
- Seâlibî, Ebû Mansûr Abdülmelik b. Muhammed b. İsmâîl es-Seâlibî. *Fıkhü'l-lüga ve Sirru'l-Arabiyye*. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, 2002.
- Süheylî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahmân b. Abdillâh b. Ahmed el-Has'amî es-Süheylî el-Mâlekî. *er-Ravdu'l-ünüf fi şerhi's-Sîreti'n-nebeviyye li'bnî Hişâm*. thk. Ömer Abdüsselam. 7 c. Beyrut: Daru ihyai't-turasi'l-Arabî, 2000.
- Şamî. *Sübülü'l-hüdâ ve'r-eşâd fi sîreti hayri'l-'ibâd*, thk. Adil Ahmed b. Abdülmevcud-Ali Muhammed el-Muavviz. 12 c. Beyrut: Daru kutubi'l-İlmiyye, 1993.
- Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed. *Müsned-i Şamiyyin*. Beyrut: thk. Hamdi b. Abdülmecid, Müessesetü'r-risale, 1984.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1992.
- Topaloğlu, Bekir. "Mekr". İçinde *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 28:580-81. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2003.
- Vâkîdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkîd el-Vâkîdî. *el-Megâzî*. 3 c. Beyrut: Daru'l-alemî, 1989.
- Zebehî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm*. 52 c. Beyrut: Daru kutubi'l-Arabî, 1993.

Neo-Selefi Akımları Besleyen Bir Din Okuması Olarak Selefilik Salafism As A Religious Reading That Feeds Neo-Salefive Current

Özkan TEKİN*

Geliş Tarihi/Received: 29.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 19.06.2023

Öz: Bir din yorumu olarak selefilik bir coğrafyaya ya da bir tarihi vetireye ait olmaktan uzaktır. Belirli tarihsel ve kültürel şartları temin ettiği zaman kendini dışa vurmak gibi bir huyu vardır. Müslüman gelenekteki selefi eğilimler, rivayetçi bir niteliğe sahiptir Bu durum Müslüman geleneğin ilk kuşaklarının rivayetçi doğası ile ilişkilidir. Din ile ilgili olarak farklı dönemlerde değişik isim ve yapılar altında ortaya çıkan selefi zihniyet, güncel durum ve şartlara yabancı kalmak, metinleri literal anlamak ve dışlayıcı bir nitelik arz etmek bakımından Hârîcî gelenekle örtüşür. Neo selefi akımlarında da temel temalarında Hâricî gelenek ile önemli benzerlikleri olduğu görülür. Tarihi süreçte gerek Zahirî gerek Hanbelî ekolün selefi çizginin marjinalleşen yapılarına veri sağladıkları hatta bazı militan grupları kendi içlerinde besledikleri görölmüşür. Güncel sorunlara çözüm üretme noktasındaki tıkanıklık, bu yapıların ortak özelliğidir. Bu durum onlarda kendini katı bir hassasiyet şeklinde dışa vurmaktadır. Çalışmada selefi geleneğin gerçekten uzlaşmacı olup olmadığı, uzlaşmayı reddeden yapı ise bunun hangi gruplarda ne şekilde tezahür ettiği tarihteki farklı temsilciler üzerinden araştırılarak ortaya konulacaktır.

Anahtar Kelimeler: Bid'at, Selefilik, Hanbelilik, Haricilik, Neo-Selefilik.

Abstract: As a religious interpretation, Salafism is far from belonging to a geography or a historical vetir. It has a habit of expressing itself when it meets certain historical and cultural conditions. Salafist tendencies in the Muslim tradition have a narrative character. This is related to the narratorial nature of the first generations of the Muslim tradition. The Salafist mentality, which emerged under different names and structures in different periods regarding religion, overlaps with the Kharijite

* Dr., MEB Öğretmen, e-mail: ozkantekin36@gmail.com, <https://orcid.org/0000-0002-0327-7000>.

tradition in terms of remaining unfamiliar with the current situation and conditions, understanding the texts literally and presenting an exclusionary quality. It is seen that there are important similarities with the external tradition in the basic themes of neo predecessor movements. In the historical process, it has been seen that both Zahiri and Hanbali schools provided data for the marginalized structures of the Salafist line and even fed some militant groups within themselves. The bottleneck in producing solutions to current problems is the common feature of these structures. This situation manifests itself in them as a rigid sensitivity. In the study, whether the predecessor tradition is really conciliatory or not, and if the structure that refuses to compromise is stable, in which groups and how it manifests will be explored through different representatives in the history.

Keywords: Bid'at, Salafism, Hanbalism, Kharijite, Neo-Salafism.

Giriş

Kavramlar insanlar gibi doğar, yaşar ve ölürler. Varlıklarını kültürel şartların gereklerine borçlu olan kavramlar üstlendikleri işlevleri ifa ettikleri ölçüde sahnede kalırlar, kendilerine duyulan ihtiyaç ortadan kalktığı zaman sahneden çekilirler. Bu itibarla kavramların da bir raf ömrünün olduğu söylenebilir. Araştırma konumuz olan selef kavramı da bu genel değerlendirilmeden farklı değildir. Müslüman gelenekte önemli bir açılıma kaynaklık etmiş ve kültür kodların okunmasında önemli bir işlev görmüş olan selef kavramı, bir dinî zihniyeti temsil etmektedir.

Dinî metinlerin muhtevasını ve ilkelerini temellendirmeye, savunmaya, açıklamaya ve uygulamaya dönük birtakım tutum ve çabalardan söz etmek mümkündür. Bu çabalar Hz. Peygamber zamanından günümüze kadar birtakım farklılıklarla devam etmiştir. Sahabe devriyle beraber vahiy kesilmiş bu süreç içerisinde, Müslümanlar içtihatla hüküm belirleme yoluna gitmiş, icma ve kıyası da kullanmaya başlamışlardır. Hz. Peygamber döneminde bu yük Peygamberin omzuna yüklenmiş olduğu için insanlar bu tür yüklerden muaf idiler. Peygamber sonrası dönemlerde problemlere *Kitap, sünnet, icma* ve *kıyas* yoluyla çözüm aranmıştır.

Hicri 2. asırdan 4. asrın ortalarına kadar olan dönem, görüşlerin olgunlaşmış mezhep halinde kurumsallaştığı zaman dilimidir. Büyük müçtehitler ve mezhep imamları bu olgunlaşma devrinde yetişmişlerdir. Bir kısmı 21. yüzyıla kadar devam eden ve hâlâ varlığını koruyan mezhepler o dönemde

teşekkül etmiştir. Bazı tasniflerde müctehid imamlar dönemi olarak yer alan dördüncü dönem, Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîniden sonraki önemli yeni bir dönemi temsil etmektedir. Bu dönem, tedvin çağının sona erdiği, telif çağının başladığı evredir.

Yöntemlerin ve öncüllerin sonuçları belirlediğinin farkına varılmış ve bu evre ekoller arasındaki tartışmaların da en yüksek olduğu zaman dilimidir. Akılcı geleneğin önde gelen temsilcisi Mu'tezile'nin din algısı ile rivayetçi geleneğin din algısı üzerinden sürdürülen mihne hadiselerinde Halku'l-Kur'an, geleneği belirleyecek müktesebatın rivayete mi yoksa reye mi dayanacağı tartışmasının sembolü haline gelmiştir.

Müslüman geleneğin iki ana akımından biri olan rey ehli, nasların zahirini dikkate almada hadis ehli gibi davranmış olmakla birlikte onların arka planını anlayarak yeni hükümlere ulaşmada kıyas yöntemine başvurmuştur. Ehl-i hadis olarak adlandırılan diğer ekol ise, metne bağlılığı önemsemiştir. Ehl-i reyin önemli temsilcilerinden biri olan Ebu Hanife, ancak güçlü bir varoluş mücadelesi sonunda ayakta kalabilmiş ve görüşlerini ileriki kuşaklara aktarabilmiştir. Ebu Hanife, hüküm çıkarmada metot olarak daha çok kıyas ve istidlali kullanmıştır. Zaten kendisinden sonra da mezhebi bu yönüyle meşhur olmuştur. Hanefi gelenek hem akli hem de nakli kullanmaktan geri durmamıştır. Ehl-i hadis, tarihî süreçte farklı tonlarıyla İmam Malik, İmam Şafiî ve Ahmed bin Hanbel (ö. 855) çizgisinin marjinalleşen taraflarını da ortaya çıkarabilmiştir. Özellikle İbn Hanbel ekolü, mihne sonrası süreçte tüm akli önemseyen ekollere karşı cephe almıştır.

Tarih boyunca itikad ve fıkhıta farklı mezheplere mensup bazı âlimler selef metodunu takip etmişse de bu çizgi daha ziyade Hanbeli mezhebi âlimleri ile özdeşleşmiştir. Selefilik denince akla ilk gelen isimlerin başında Ahmed bin Hanbel gelir. Onun fikhı, rey ve kıyastan çok *esere* dayanmaktadır. Modern dönemde neo-selefi yapılar da bu ekol temsilcileri arasından çıkmaktadır. Fakat bir dinî zihniyet olarak rivayetçi gelenek, Hanbelî gelenek yanında Hâricî ve Zahirî geleneğin çağdaş mümessilleri arasında da geniş kabul görmektedir. Selef kavramı ile yakın ilişkili bu ekoller, hem kaynakları hem de din algıları sebebiyle Müslüman toplumunun özellikle marjinal gruplarını beslemektedir.

1. Müslüman Gelenekte Selef Kavramı

Selef kavramı sözlükte önce gelmek, geçmek, geçmişte kalmak anlamında kullanılmaktadır.¹ Kavramın “önden gidenler, önceki nesiller”² anlamı, etimolojik kökeniyle paralel olarak Kur’an tarafından da kullanılmaktadır. Bu dinî alan, kültürel dindarlıkta Müslüman geleneğin tümüyle benimsediği olumlu bir anlam zeminine karşılık gelmektedir. Selef kavramı, örf ve geleneğin dayanağı olarak “önce gelen ve faziletiyle üstün atalar” manasında da kullanılmıştır.³

Hz. Peygamberden sonra Müslümanların ilim ve fazilette önderleri olan Sahabe ve onlardan sonra gelen Tâbiîn ve Tebeu’t-tâbiîne genel olarak Selef denmektedir. Hz. Peygamber’in nübüvvet kaynağına yakınlıkları sebebiyle lehlerinde şahadette bulunduğu ilk nesil olan Sahabe, İslam’ın hüküm ve kurallarını doğrudan ondan almıştır. Tâbiîn, Sahabeyi görmüş ve onların ilim ve feyzinden faydalanmıştır. Tâbiîn’i, Tebeu’t-tâbiîn takip etmiştir. Bu üçüncü kuşaktan sonra İslam topraklarında bid’atlerin hızla ortaya çıktığı, yanlış inanç ve fikirlerin yaygınlaşmasıyla dinin safiyetinin bozulduğu görülmüştür. Kur’an ve Sünnetin övgüsüne mazhar olan bu üç nesil, sahih İslam anlayışının bugüne kadar kesintisiz olarak gelmesinde kilit rol oynamıştır. Bundan dolayı bu üç neslin uyguladığı yöntemler sonraki yüzyıllarda Müslümanların doğru ve yanlış temyiz etmede esas aldıkları kriterler olmuştur. İslam toplumlarında bir bozulma baş gösterdiğinde Müslümanlar Selefin İslam anlayışına dönmek suretiyle durumlarını düzeltme yoluna gitmişlerdir.⁴

Bu ilk üç nesil, topluca *Selef-i Salihîn* olarak adlandırılmaktadır. Bu üç kuşağın ana kaynaklardan süzerek tedvin ettiği ilimleri ve metodları takip eden sonraki kuşakların benimsediği yola Selefilik denir. Selef kavramıyla önce gelenler anlamı kastedildiğinde bütün geçmiş âlimler onore edilmiş olur. Bu adlandırma, ilk dönem selef anlayışını benimseyen Müslümanları ifade etmektedir. Söz konusu çatı kavram; dinî, içine karışan yanlış unsurlardan

¹ Ebu'l-Fadl Muhammed b. Mukerrem b. Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruveyfî‘ İbn Manzûr, *Lisân'l-'Arab* (Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993), “s-l-f”, 9/158; M.Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 39 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 399-402.

² Muhsin Demirci, *Kur’ân’ın Mütешâbihleri Üzerine* (İstanbul: Birleşik Yay., 1996), 128.

³ Mazhar Tunç, *Suûd Selefilîği* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 8.

⁴ Mehmet Ali Büyükkara, “11 Eylülle Derinleşen Ayrılık Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye”, *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 20 (2004): 205-234.

temizleyerek, ilk İslam toplumdaki saflığına döndürmek isteyen bütün âlimleri kapsamaktadır.

Selef ismi kültürel olarak ilk kez Hz. Osman'ın halife seçildiği zaman gündeme gelmiştir. Burada siyasal bir kriter olarak öne çıkarılan kavram “öncekilerin sünnetine sadakatle Hz. Peygamberin ve ilk iki halifenin uygulamalarını” kaynak almayı telkin eder. Bir eylemin bağlayıcı olmasını ve kriter olarak “meşru uygulama” niteliği kazanmasını amaçlar. Bu yüzden Müslüman gelenek, sonraki evrelerinde sürekli bu döneme yönelerek uygunluğu burada aranma eğilimindedir. *Hulefâ-i râşidin*, ifadesi ile bu dönemin sonraki dönemden ayrılması, bu yüzden kavramın bu referanslarından bağımsız düşünülemez.⁵

Geleneğin kutsanması bağlamında atılan ilk fiili adım, üçüncü halife seçiminde ilk iki halifenin uygulamalarına bağlı kalınacağına dair söz verilmesidir. Böylece geleneğe önceki uygulamalar selef vurgusuyla korunmuş olmaktadır. Hz. Osman'dan “Allah'ın ahdi, misakı ve zimmeti, Hz. Peygamber'in zimmeti üzere davranması konusunda Kur'an, Sünnet ve ilk iki halifenin kıstaslarına uymak üzere” söz alınmış, böylece halife olarak atanmıştır.⁶

“Allah, İslâm'ı ilk önce kabul eden Muhacirler, Ensar ve iyilikle onlara uyanlardan razı olmuş; onlar da O'ndan razı olmuşlardır. Allah, onlara içinden ırmaklar akan, içinde ebedi kalacakları cennetler hazırlamıştır. İşte bu büyük başarıdır.”⁷ Bu ayet, açık bir biçimde erken dönem Müslümanlarının model alınması konusunda sonraki Müslümanları motive etmiş, onları daha yetkin görmeleri sonucunu doğurmuştur. Buna dayalı olarak, Müslüman geleneğe, konuya ilişkin rivayetlerin etkisiyle İslam'ın erken dönemlerinde dine erken girenlerin geç girenlere göre daha yetkin oldukları kabul edilmiştir. Bu ön kabul, sonraki yüzyıllarda selef kavramının hem alanda yerleşmesini hızlandırmış hem de suiistimalini artırmıştır.

Hz. Ali halife olduğunda ardışıklık ilişkisini: “Ey insanlar, benden öncekilere biat ettiğiniz şeyler üzere bana biat ettiniz” vurgusuyla kurmuş ve kendin-

⁵ Hayrettin Yücesoy, *Tatavvuru'l-Fikri's Siyasi'ında Ehli's-Sunna* (Dâru'l- Beşir, 1992), 45.

⁶ İbni Şihab Zuhri, *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar*, çev. Mehmet Nur Akdoğan (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2016), 163,164; ed-Dineverî İbn Kuteybe, *El-İmame ve's-Siyâse*, çev. Kadir Erbil (İstanbul: Ma'ruf Yay., 2017), 50.

⁷ et-Tevbe, 9/100.

den öncekilere tanınan yetkilerin kendisinin de hakkı olduğunu ifade etmiştir.⁸

Müslüman gelenekte *selef* kavramını öne çıkaran ikinci neden, “*nesillerin en faziletlisi, benim içinde olduğum asırdır, sonra ondan sonra gelenler, sonra ondan sonra gelenler...*” şeklindeki rivayettir.⁹ Rivayetin literal okunmasıyla, *selef* kavramının doğal sınırlarını rivayetin çerçevesini, ilk üç kuşağın oluşturduğu düşünülmüştür. *Sahâbi*, *Tâbiîn* ve *Tebeu't-tâbiîn*iden ibaret görülen “selef” algısı, kronolojik bir tarihi sürece işaret etmektedir. Kavramın başlangıçta dinî bir algı ya da anlayışa işaret ettiği söylenemez. Fakat ilerleyen evrede, bu üç kuşağın din ve nass algısı merkeze alınarak, diğer tarihsel dönemler, dinî okumalarının sıhhatini buraya dönerek çözmeye çalışmışlardır. İdeolojik bir sınırlandırma içeren bu dinî okuma, *ilk üç kuşak tarafından onaylanan ya da ilk üç kuşakta karşılığı bulunan eylem ve anlayışların legal olduğunu* varsayar. Bu dönem uygulamalarında izine rastlanılamayan algı ve anlayışlar ise sonradan meydana çıkmış nevzuhur dinî eylemler şeklinde algılanarak “*bid'at*” ismiyle din çatısı dışına itilmiştir.

Müslümanların tercüme hareketlerinin oluşturduğu dış etkileşimler; sözü edilen dönem öncesine tekabül eder. Bu gelenek, ilk üç kuşağın İslam anlayışları, çok kültürlü sosyal yapıların din algılarından etkilenmemiştir.¹⁰ Bu yönüyle otantik olup dış etkilere görece kapalıdır. Selef bu yönüyle bir dinî zihniyeti temsil eder. Bu dinî zihniyet, alana, epistemolojik, ontolojik ve ideolojik açıdan benzerlerinden farklı bir yöntemle yaklaşmıştır.¹¹ Bu algı, modern dönemde ortaya çıkan neo-selefi yapıların çok kültürlü ortamlarında da değişmemiştir. Onların din algıları, akımın öncülerinin çok dinli ve çok kültürlü bir dinî tecrübeye sahip olmaları sebebiyle değil, homojen Müslüman algısına mensup olmaları sebebiyle ayırıştırıcıdır. Onların dindarlıklarında modern tartışmaların konu olarak yer almamasının nedeni, sorunun kendi kültürel koşullarında ele alınması değil, idealize edilen hicri ilk yüzyıla ve dönemin kültürel koşullarına indirgenmesidir. Yeni dinî kavram-

⁸ Ebu Hanîfe Ahmed b Dâvûd Dineverî, *Ahbâru't-Tivâl*, thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr (Beyrut: Dâru ihyai'l-kutubu'l-Arabî, 1960), 143.

⁹ Müslim, “Fedailü's-Sahabe”, 25

¹⁰ Bayram Çınar, *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine* (Araştırma Yay., 2021), 158, 159.

¹¹ Bayram Çınar, *Ehl-i Hadîs'in Kelâm'a Aidiyeti Sorunu* (Ankara: Kitabe Yay., 2022), 41-56.

sallaştırmalara yer vermeyen bu din okuması, selef algısı ve eski kavramlar ile yenedünyaya dönük çözüm üretme imkânına sahip değildir. Bedeniyle modern dünyaya mensup bu din algısının zihin kodları güncel ile iletişime imkân vermez. Bundan dolayı sorunları adeta eskiterek geçmişin kodlarıyla algılar. Bu kültürel kodlar sebebiyle günceli okumak mümkün değildir. Modern dünyada selefi anlayışın konumu, alfabe farkı sebebiyle önündeki metni okuyamayan kimsenin durumu gibidir.¹²

Kavramlar, sorunun ortaya çıktığı sosyolojik zeminle uyumlu olmadıkça söz konusu sorunların ilgili kavramlarla anlaşılabilir olarak çözümlenmesi de imkânsızdır. Çünkü bir sorun anlaşılmadıkça çözümlenemez.

1.1. Kur'an'da Selef Kavramı

Selefin din algısının meşrulaşmasında nassın, onlara atıf yapan ve onaylayan etkisi diğer bütün etmenlerden daha fazladır.¹³ Bu naslar ve onlara ilişkin yorumların bazıları şöyledir:

1- *“Rabbinden bir öğüt geldikten sonra faizden vazgeçen kişi içinse, geçmişte/selef olan kendisininindir ve artık onun işi Allah’a kalmıştır.”*¹⁴ Lafızcı ve tecsimci tefsir anlayışının temsilcilerinden Mukatil b. Süleyman ayeti şöyle yorumlamıştır: *“Rabbinden bir öğüt aldığı için faizden vazgeçen kişinin geçmişte yediği faiz kendisininindir. Onu hak sahiplerine geri ödemesi gerekmez. Fakat faiz haram kılındıktan sonra tekrar aynı fiili işlerse işi Allah’a kalmıştır. Dilerse bu fiili irtikâp eden kişiyi affeder, dilerse affetmez ve bu fiili sebebiyle ona azap eder.”*¹⁵ Konuya ilişkin bir başka değerlendirme şöyledir: *“Allah’tan bir öğüt alan her kime faiz yasağı ulaşır da kişi faize son verip öğüt alır ve yasağa uyarsa, geçmişte aldığı faiz onundur. Faizin haram edilmesinden önce artı değer onu alan kişisindir. Ondan geri alınmaz.”*¹⁶

¹² Mehmet Ali Büyükkara, *Çağdaş İslâmî Akımlar* (İstanbul: Klasik Yay., 2015), 69.

¹³ Bu ayetlerin tefsirinde, selefi kimliğini güçlü bir biçimde temsil eden Mukâtil b. Süleyman’ın yorumları eşliğinde verilecektir.

¹⁴ el-Bakara, 2/275. Ayetlerde, geçmiş, geçen, geçmişte kalmış manasında selef/سلف kavramı kullanılır.

¹⁵ Ebü'l-Hasen b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, çev. M. Beşîr Eryarsoy (İstanbul: İşaret Yay., 2006), 1: 225.

¹⁶ Nâsîrüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Envârü't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yay., 2011), 1: 342.

2- “Geçmişte (selef-سلف) olanlar hariç, artık babalarınızın evlendiği kadınlarla evlenmeyin.”¹⁷ Bu algının yukarıdaki faiz ayetiyle de ilişkisi açıktır. Burada yasaklanmadan önce böyle bir fiili irtikâp etmiş kişinin kendisini rahatsız hissetmeyeceği bir yorumun altının ısrarla çizilmesi, dinin varlığa ilişkin pozitif ya da negatif değer taşımadığı, problemin kanunilik ilkesi çerçevesinde ele alındığını ima etmektedir. Zira söz konusu ayetlerin indiği sosyal ortamda muhtemelen üvey anneleriyle evli kişiler vardı. Mukâtil b. Süleyman şu açıklamayı yapmıştır: “Allah bu ayet ile haram kılmadan önce, Araplar üvey anneleriyle nikâhlanıyorlardı. Ayette geçen müstesna buyruğundaki istisnanın sebebi, muhtemelen ayetlerin indiği zaman diliminde üvey anneleriyle evli olanların bulunmasıydı.”¹⁸

3- “İki kız kardeşi aynı nikâh altında toplamak birden almak da size haram kılındı; ancak geçen/selef geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir.”¹⁹ Bu ayetlerde daha önce yapılanlar istisna edilerek, eskide yapılmış olanlardan dolayı bu fiili irtikâp etmiş olanlardan hesap sorulmayacağı ifade edilmektedir. Böylece kanun koyucu, geçmişte yapılanlardan mesul tutulmayacağını garanti etmektedir. Zira muhtemelen ayetin geldiği zaman diliminde iki kız kardeşi nikâhı altında bulundurduğu için tedirginlik yaşayan insanlar vardı. Mukâtil b. Süleyman, ayeti şöyle tefsir etmiştir: “İki kız kardeşe aynı anda yapılan nikâh bu ayetle haram kılınmıştır. Allah, haram kılınmasından önce geçmişte iki kız kardeşi aynı kişinin nikâhında bulundurmasını bağışlamış fakat devamını yasaklamıştır.”²⁰

4- “Allah geçmişi affetmiştir. Kim bu suçu tekrar işlerse Allah ondan intikamını alır.”²¹ Mukâtil b. Süleyman’ın bu ayete şu yorumu yaptığı görülmektedir: “Allah geçmişi affetmiştir. İhramlıyken, avlanma haram kılınmadan önce yapılanları, bu ayetin inişinden önce kasten av hayvanı öldürme türünden işleri affetmiştir.”²² Burada kanuni bir düzenleme yapılmadan önce insanların düzenlemeye konu olan fiili irtikâp edenin bağışlandığını, onların bu düzenleme sebebiyle durumlarında bir değişim olmayacağını dile getirir.

¹⁷ Nisâ, 4/22.

¹⁸ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, 1: 348.

¹⁹ en-Nisâ, 4/23.

²⁰ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, 1: 349.

²¹ el-Mâide, 5/95.

²² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsiri Kebir*, 1: 505.

Konuya ilişkin düzenlemenin, düzenlemeden önceki döneme teşmil edilme-yeceği şeklinde ifade edilir. Fakat kanuni düzenlemeden sonra aynı fiili tekrar işleyen cezalandırılacağı söylenmiştir.

5- “İnkâr edenlere söyle; şayet onlar sana düşmanlık yapmaktan vazgeçerlerse onların geçmiş günahları bağışlanacaktır.”²³ Mukâtil b. Süleyman: “Ey Muhammed inkârcılara de ki: Şayet şirkten vazgeçer ve tevbe ederlerse onların daha önceki inkâr ve şirkleri bağışlanır.” şeklindedir.²⁴

Kanuni düzenlemenin hukuki çerçevesini belirleyen bu örneklerden hareketle düzenleme öncesi durum, düzenleme sonrası durumdan ayrılmıştır. Bu hukuki düzenleme, tikel örnekler yoluyla genel tutumu dinî tavır olarak sunmaktadır. Selef terimin geçtiği ayetler bu tavrı ifade etmektedir. Kur’an’daki bütün bu kullanımlar düzenleme öncesi yaygın olan durumu temsil etmektedir. Muhayyerlik, müstesna tutulmuşluğu temsil etmektedir. Bu durum İslam geleneği ile birlikte düşünüldüğünde, yasağın olmadığı zaman dilimine karşılık geldiği anlaşılabilir.

Muhayyer kılınmış ve kendisinden sonraki kuşaklardan ayrılmış selef-i salihin, hukuki olarak hayırlı olma noktasından kendisinden sonra gelen kuşaklardan ayrılmışlardır. Onlara ilişkin bu pozitif ayrımın Hz. Peygamber tarafından yapıldığı düşünülmüştür.

1.2. Sünnette Selef Kavramı

Hz. Peygamberin selef kavramına ilişkin kanaati ve bu kavramı hangi bağlamda kullandığı konumuzu ilgilendirdiği orandan birkaç rivayetle ortaya konulacaktır. Hz. Peygamber; “Sizden önce geçen ümmetlere nispetle sizin bu dünyada kaldığınız zaman, ikinci namazından güneşin batması arasındaki zaman gibidir.”²⁵ Müslüman ümmet ile geçmiş kavimleri mukayese eden bu rivayet, ahir zaman ümmeti algısını güçlendirmektedir. Bu rivayet, kavramın kendilerinden önceki kuşaklar ve ümmetler şeklindeki anlamı ile Kur’an’daki kullanıma uygundur.

Kendilerine değer verilen öncelikler, geçmişte yaşayan fazilet, ilim ve takva sahibi kişiler, Selef teriminin ıstılah manasına zemin hazırlamıştır. Selef kelimesi, söz konusu nitelikleri kendinde bulunduran ve Sahabe, tâbiîn in ve

²³ el-Enfâl, 8/38.

²⁴ Mukâtil b. Süleymân, *Tefsiri Kebir*, 2: 103.

²⁵ Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmi‘u’s-sahîh*, nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki’n-Necât, 1422/2001), “Mevakitu’s-Salât”, 17.

Tebeu't-tâbiîni gibi Müslümanların önderleri sayılan nesilleri ifade etmek için kullanılmaktadır. “*Ümmetimin en hayırlısı, benim içinde bulunduğum nesil, sonra onların ardından gelenler, sonra da onların ardından gelenlerdir*”²⁶ şeklindeki rivayet, bu algıya kaynaklık etmektedir. Ancak rivayetin kavram çerçevesi, metinden ortak bir anlamın çıkarılmasında yeterli olmadığı için selef kavramının içlem ve kaplamı ihtilaflara konu olmuştur. Selef ismi ile kimlere işaret edildiği konusunda farklı görüşler ortaya konulmuştur.

Sözü edilen Hz. Peygamberin uygulamaları kendisinden sonraki dönemde mezheplere belirli konularda ilham verici olmuştur. Mesela, Mâlikî âlimler, selef ile sadece sahabenin kastedildiği görüşünü benimsemişlerdir.²⁷ Gazzâlî, seleften maksadın *Sahabe ve Tâbiîn* olduğunu söylemektedir.²⁸ Bu aynı zamanda Şafii yaklaşımı ifade etmektedir. Hanbelî âlimlerin yaklaşımını benimseyen İbn Teymiyye, selef ile Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîni kastetmiştir.²⁹

Selefi geleneğin günümüzdeki temsilcilerinden Abdülaziz b. Bâz'a göre *Selef* kapsamına Hanefî, Şafii, Malikî ve Hanbelî âlimler girmektedir.³⁰ Bu durumda Sahabe, Tâbiîn ve Tebeu't-tâbiîni yolunda yürüyenler aynı zamanda Ehl-i Sünnet olarak isimlendirilmektedir. Bu nedenle selefin terimsel anlamı, kavramın etimolojik-kültürel anlam yükünü bütünüyle taşımaktadır. *Selefi* kavramı da zaten bu etimolojik-kültürel arka planın sağladığı meşruiyet alanına mirasçı olmaktadır. Nitekim Ebu Ubeyd Kasım b. Sellam, *Kitabu'l-İman*'ında, *Ehl-i Sünnet* kavramını “*Selefin yolunu takip edenler ve onlara tabi olanlar*”³¹ manasında kullanmıştır.

²⁶ Buhârî, “Fedailu Ashabu'n-Nebi”, 1; Ebu'l-Hasen Müslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nisâbü'rî Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsî'l-Arabî, 1374/1955), “Fedailu's-Sahabe”, 212.

²⁷ Tunç, *Suûd Selefliği*, 10.

²⁸ Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed Gazzâlî, *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-keîâm*, çev. Mahmut Kaya - M.Cüneyt Kaya (İstanbul: Klasik Yay., 2020), 32.

²⁹ Ebu'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Harrânî İbn Teymiyye, *Mecmû'ü'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım (Medine: y.y., 1416/1995), 12/355; Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Timaş Yay., 1987), 137.

³⁰ Tunç, *Suûd Selefliği*, 14.

³¹ Ebu Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî *Kitâbu'l-İmân ve Me'âlimuhu ve Sunenuhu ve Istikmâluhu ve Derecâtuh*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî (b.y.: Mektebe-

2. Müslüman Gelenekte Selefi Zihniyeti Günümüze Taşıyan Bazı Yapılar

Selefi geleneğini günümüze taşıma görevini üstlenen ana dinî ekoller rivayetçi niteliklidir. Dinî bir zihniyet olarak selefliği modern dönemlere taşıyan bu ekoller neo-selefi akımların öncüleridir. Bu öncü ekollerin din algısını kavramak, söz konusu neo-selefi zihniyetin din algısını ve beklentilerini anlamak önemlidir.

2.1. Hâriciler

Mezhepler, toplumsal hayatı derinden etkileyen siyasi çekişmeler ve önemli sosyal değişimlerin akabinde, bu gelişmelere tanık olan kalabalıkların aldıkları farklı tavırlar neticesinde teşekkül etmiştir. Çoğu zaman karizmatik lider etrafında toplanan kitlelerin birbirine kenetlenmesiyle fırkalar teşekkül etmeye başlar. Fırkanın oluşumuna kaynaklık eden sosyal olay, teşekkülün neticesi olan ekolün meşruiyetini temellendirmede de işlev görür. Ekolün meşruiyet kaynağı olan toplumsal olay fırkanın teolojisini ve dilini de vaz eder. Muhataplarla girilen diyalektik ilişkide söz konusu ekolün retorikliği de şekillenir.

İslam tarihinin en erken mezheplerinden biri olan Hâricîlik, bireyin ve toplumun çeşitli endişelerle ortak bir tavra sevk edildiği sosyo-kültürel bir dindarlıktır. Hâricilik, Hz. Osman'ın ölümüyle sonuçlanan olaylar serisi ile tarih sahnesine çıkmıştır. Hz. Osman'ın bazı siyasi tasarrufları sebebiyle küfre girdiğini, tevbe etmemesi halinde öldürülmesinin haklı olduğunu düşünmüşlerdir.³² Bu kanaat literatüre de yansımıştır.

Büyük günahın kişiyi dinden çıkaracağını düşünen bu akıma göre amel imanın bir parçasıdır. Haricilere göre ibadetlerini eda etmeyen Müslüman dinden çıkmış ilan edilir. Hâriciler, kültürel arka planları ve din algıları sebebiyle marjinalleşmeye eğilimlidir. Bunun en önemli sebebi, Haricîlerin kendilerinden önceki algıları kritik etmeden tekrarlamalarıdır.

Hz. Osman'dan sonra Hz. Ali ile beraber hareket eden Hâricî topluluğun merkezi yapıyla bağları tahkim hadisesi ile birlikte önemli oranda kopmuştur. Bu kopuşun en somut nedeni, "...Allah'ın indirdikleri ile hükmetmeyenler

tü'l-Meârif li't-Tıbâti ve'n-Neşr, 1404/1983), 9; Mehmet Zeki İşcan, *Selefilik İslami Köktencilik Tarihi Temelleri* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017), 18.

³² Bayram Çınar, "İslâm Kültür Geleneğinde 'Savâdu'l-A'zâm'", *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 16 (2021): 873-899.

kafirlerdir”³³ ayeti çerçevesinde, siyasi iktidarın Allah’ın hükmünden başkasına razı olduğu ithamına dayanmaktadır. Yorumu reddeden bu lafzî din algısı, Müslüman gelenekte bir kaos dönemine yol açmıştır. Literal okumaya dayanan bu dışlayıcı din algısı, yaşanan sosyal durumu : “Eğer müminlerden iki topluluk birbiriyle çarpışacak olursa aralarını bulun.”³⁴ ayetiyle telif edemiş görünür. Konuyla ilgili naslar arasında bir uzlaşma sağlayamadıkları için tarafları tekfir ederek Müslümanların geri kalanlarından ayırtmışlardır.³⁵ Bu temel ayırım noktasından sonra bütünleştirici değil, ayırıştırıcı bir zihniyete sahip olan Hâricîler, gayrimüslimlere karşı hoşgörülü davranışları halde Müslümanlara karşı katı bir tavır sergilemişlerdir.

Hâricîliği, hadarîlik ve bedevîlik üzerinden analiz eden yaklaşımlar, bu ekolün çöl şartlarının ürünü olduğu kabulüne dayanmaktadır. Watt’a ait bu yaklaşımın Atay tarafından da benimsendiği görülmektedir.³⁶ Her iki araştırmacı da bununla, Hâricîlerin çöldeki yaşam tarzlarını kentlerde sürdürmediklerini ve yeni çevreye uyum sağlayamadıklarını iddia etmişlerdir.³⁷ Kültürel kökenlerinin uyumu zorlaştırdığı söylenebilir. Fakat burada Hâricî ekolün rivayetçi bir geleneğe mensup olduğu göz ardı edilmektedir. Dışlayıcı din algılarının tek nedeni olarak yaşam koşullarına uyumsuzluğu göstermek olguyu doğru ve bütüncül bir okumanın önünde engel olarak durmaktadır. Farklı kültürel yapılara ve muhtemelen ibadetler konusunda kendileri kadar hassasiyet göstermeyen yeni mühtedilere karşı duydukları öfkenin de bu katı tutumda bir dereceye kadar rol oynadığı söylenebilir. Hâricî geleneğin bedevi kökenlerinin ortaya çıktığı bir diğer nokta, Kureyş’in yerleşik otoritesini onaylamamaktır. Genel olarak taşradan gelen bu bedevi gruplar, Kureyş’in Kâbe’den kaynaklanan otoritesini tanımamış ve Kureyşliliği hilafet şartı olarak kabul etmemişlerdir.

³³ el-Mâide, 5/44.

³⁴ el-Hucurât, 49/9: *وَأَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا*

³⁵ Ömer Faruk Teber, “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”, *EKEV Akademi Dergisi* 12, sy. 34 (2008): 57-72.

³⁶ Hüseyin Atay, “Ehlu’d-Diraye - Ehlu’r-Rivaye”, *Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı* (İstanbul: y.y., 2013), 51-90; *W. Montgomery Watt, Islamic Surveys -I- Islamic Philosophy and Theology: İslam’i Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*, çev. Süleyman Ateş, (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., 1968), 27-28.

³⁷ Mehmet Kalaycı, “Şî’ilik-Sünnilik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülâhazalar”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 2 (2013): 293-319.

Bu Hâricîlik yorumu, onu kendi asli parçalarından ayırarak İslam tarihinin herhangi bir evresinde karşılaşılabilecek bir zihniyet olarak konumlandırmaktadır. Hâricîlik bu şekilde konumlandırıldığında İbâdîlerin bu resim içindeki yeri belirsizleşmektedir.

Belirli sosyal, siyasal ve dinî nedenlerle ortaya çıkmış bir ekol olarak Hariciler, tarihsel bir başlangıç noktasına ve metodolojik bir duruşa karşılık gelmektedir. Onlar, tarihsel kimliklerinden bağımsız olarak Müslüman gelenek içinde “başkaldırı”nın sembolü olmuşlardır. Bu başkaldırı zihniyetini besleyen temel nedenlerin yeteri kadar irdelenmediği anlaşılmaktadır. Özellikle şehir hayatına yabancı ve toplumsal hayatın gerektirdiği kültürel zeminden haberdar olmayan Hâricîler, kültürel uyum sorunları sebebiyle marjinalleşmiş, kapalı bir toplum haline gelmişlerdir.

Kendi aralarında farklı gruplara ayrılan Hâricîlerin³⁸ özellikle *Kurrâ* denilen grupların selefi rivayetçi bir çizgiyi temsil ettikleri düşünülmüştür.³⁹

Şehristânî *el-Milel ve'n-Nihal*'de, tanım ve dönemi genişleterek, meşru imama karşı ayaklanan herkesi Hâricî olarak adlandırmakta ve bunun belli bir dönemle sınırlanmayacağını söylemektedir.⁴⁰ Onun Hâricilik ile başkaldırma arasında kurduğu ilişki, tarihî bir olay veya döneme değil, bir zihniyet ve yönetime işaret etmektedir.

Hâriciler, katı bir nasçılığın ve şekilci bir dindarlığın lazımı olan tüm eylemleri yerine getirme çabası göstermiş, fiillerinde samimi olduklarını ortaya koymuşlardır. Dindarlık algıları samimiyet açısından sorunlu gözükmesine de onlar başka görüşleri hoşgörüyü karşılayan esnek din anlayışına kapalıdır. Metne lafız olarak bağlı bu dinî anlayış, nassı yorumlamaktan kaçınır. Bu katı dindarlık modeli, içinde yaşadıkları sert coğrafi şartlara bağlanmaktadır. Birlikte yaşama kültürüne kısmen yabancı ve sosyal hayatta esneklik göstermeyen bu yapılar tarih içinde yaygın kabul görmemiştir.

Son derece cazip bir söyleme sahip olan bu dinî yaklaşım, sosyolojinin talebi olarak değilse bile teorik olarak dikkat çekici bulunmuş ve bir dindarlık

³⁸ Ebu'l-Hasan Eş'arî, *Makalatü'l-İslâmiyyîn* çev.Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2019), 146-192.; Ebu Abdillâh Muhammed b. Saîd el-Kalhatî, *el-Keşf ve'l-beyân thk. Seyyide İsmail Kâşif* (Maskat: Saltanatu Umân Vizâretü't-Türâsi'l-Kavmî ve's-Sekâfe, 1980), 2: 421-423.

³⁹ Atay, “Ehlu'd-Diraye - Ehlu'r-Rivaye”, 51-90.

⁴⁰ Ebü'l-Feth Tâcüddîn Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yay., 2015), 146.

önerisi olarak yeniden gündeme gelmiştir. Bu durumda bir ekolün tarih sahnesine geri dönüşünden değil, oluştuğu tarihsel ve kültürel şartların tekrar dikkate alınarak değerlendirilmesinden bahsedilebilir.

Hâricîler, yaşananları anlamakta zorluk çeken tüm toplum gruplarının tepkilerini : “*Hüküm yalnız Allah'ındır.*”⁴¹ ayeti çerçevesinde meşrulaştırmışlardır. Tahkim, birbirine kılıç çeken ve bunu dindarlıklarıyla ilişkilendirme konusunda sıkıntı yaşayan kitlelerin taşma noktasıdır. Savaşan tarafların kavgayı durdurmak için başvurdukları tahkim, hadiseleri anlamlandırmaya katkı sağlamadığı gibi daha da zorlaştırmıştır. Sonucu kabul edilemez bularak ortak bir tavır etrafında birleşen grup, aslında birbirinden farklı beklenti ve özelliklere sahip bireylerden oluşmaktadır.

Başlangıçta homojen olmayan Hâricîler içerisinde diğer Müslümanlara karşı alınacak tavır konusunda farklı görüşler ortaya atılmış ve bu durum yeni grupların oluşmasıyla sonuçlanmıştır. Bu topluluklar, yaşananların İslam açısından doğru olmadığı konusunda görüş birliği içinde olsalar da farklı beklentilere sahiptirler. Onları bir araya getiren saik, bir kişi ya da görüşün taraftarı olmak değil, bir şeye karşı olmaktır.

Bazı Hâricîler işgal ettikleri toprakları Dâru'l-İslâm kabul ederek oraya hicreti telkin etmişlerken, muhaliflere karşı cihadı teşvik etmişlerdir. *Emr-i bilmaruf ve nehy-i anilmünkeri* farz-ı ayn kabul ettikleri için geri duranları küfürle suçlamışlardır. Başka bir grup kendileriyle aynı görüşlere sahip olmayan kimselerle barış içerisinde (dâru's-sulh) birlikte yaşamayı kabul etmişlerdir.⁴² Bu tavır farkı önemli oranda beklentilerin farklı oluşuna bağlıdır. Beklenti ve algı farklılığı sebebiyle kısa süre içinde on beş fırkaya ayrılmaları onların başlangıçta da homojen olmadığını göstermektedir. Şartlar bir süre onların aynı tabloda yer almalarını gerektirmiştir. Böylece aynı fırkanın birbirine muhalif gruplara ayrıldığı görülmüştür. Tahkimi kabul etme ortak paydalarına rağmen bu gruplar ortaya çıkan yeni şartlarda birbirine karşı tavırlar almaya başlamışlardır. Hz. Ali ile Muâviye arasındaki sorunu gidermek için bir araya gelen arabuluculara karşı tavır gösteren gruplar sonraki süreçlerde isyankâr pozisyonlarını devam ettirmişlerdir. Yaklaşık yarım asır sonra Hâricî olmakla birlikte bazı konularda farklı gö-

⁴¹ “ان الحُكْمُ لِلَّهِ” Yûsuf, 12/40.

⁴² Ali Avcu, “Dâr al-hijra in Khâriji and Ismâ'îli Thought”, *İlahiyat Studies* 2, sy. 2 (2011): 169-187.

rüşlere sahip gruplar ortaya çıkmıştır. Onlar temel görüşleri bakımından aynı çatı altında toplansalar da bütünüyle aynı görülemez. Selefilik hakkında da aynı durumun geçerli olduğu görülmektedir. İnançta Kur'an ve Sünnetin lafzi anlamına bağlı kalarak teville karşı çıkan bu grup, yöntem itibarıyla rivayetçi bir kimlik taşımaktadır.⁴³

Müslümanların muhatapları karşısında uzun yıllar sahip oldukları söylem üstünlüğüne rağmen gelinen noktada yaşadıkları kompleks, özellikle rivayetçi yapıları yeniden katı bir söyleme itmiş görünmektedir. Şehirli yaşama adapte olma sorunlarına paralel olarak modern yaşama uyum sorunu yaşayan Müslüman kitlelerin dışlanmışlık hissi Hâricî zihniyeti yeniden gündeme getirmiştir. Bu yüzden Neo-selefi akımlarla Hâricî dinî yorum arasında sıklıkla kurulmaya çalışılan ilişki, anlamsız olmadığı gibi yanlış bir yaklaşım da değildir. Selefi ekollerin mensupları Hâricîlerin günümüzdeki devamı olarak nitelenmektedir. Bu devamlılık organik değil, zihnî bir devamlılıktır. Çünkü hiçbir Selefi grup, kötü şöhreti sebebiyle kendisini Hâricî olarak tanımlamayacaktır. Çağdaş Selefi ekol, kökenini Hâricî ekollere dayandırmamakta ve temel referans çerçevesini Hâricî çevreden almamaktadır. Hâricîler ile neo-selefi akımlar arasında kurulan bu zihniyet ilişkisi, neo-selefi akımlara ait değil, muhaliflere aittir. Selefiliğin Hâricîlik ile ilişkilendirilmesi, özellikle diğer Müslümanlara karşı dışlayıcı tutum sergileyen Ezârika kolu dikkate alınarak yapılmaktadır. Hâricîlerin bazı düşünce ve uygulamalarıyla örtüşen bu ilişkilendirme çabalarının belirli bir mantığa sahip olduğu söylenebilir. Kendini hakikatin merkezinde gören ve ötekine karşı dışlayıcı davranan bu tekfirci söylem, şiddet eylemlerini meşrulaştırmada önemli bir görev üstlenmektedir. Bu dışlayıcı ve tek doğrucu algının ötekine kendini temsil etme imkânı vermesi beklenemez.

2.2. Zâhirîlik

Zâhirîlik, Ebu Süleymân Dâvûd b. Alî b. Halef el-İsfahânî (Dâvûd ez-Zâhirî)'nin düşünceleri etrafında şekillenen rivayetçi bir dinî ekoldür.⁴⁴ Bu ekolün diğer önemli temsilcisi İbn Hazm'dır.⁴⁵

⁴³ Mehmet Kalaycı, “Mezhepleri veya Dîni Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak”, *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* ed. Hayati Hökelekli- Vejdi Bilgin (Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yay., 2015), 227-245.

⁴⁴ Nureddin İtr, “Dâvûd Ez-Zâhirî”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 9 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 49-50; H. Yunus Apaydın, “Zâhiriyye”, *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 44 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 93-100.

Zâhirîlik, nassların her daim *zahir/ilk görünen/dış* anlamını asıl kabul eden, rey ve içtihadın karşısında duran rivayetçi bir ekoldür. Onların düşünce yapısı Ehl-i hadise dayanmaktadır. Zâhirîler yöntem olarak *Kur'an, sünnet ve icma* dışındaki hiçbir delili dinin kaynakları arasında kabul etmezler. Onlara göre nassın dışında herhangi bir bilgi kaynağı yoktur. Onlar kıyası bilgi elde etme yöntemleri arasında saymazlar.⁴⁶ Nassların zahiriyle yetinerek akıl ve istidlali bilgi kaynağı kabul etmeyen Zâhirîlik, değişik dönemlerde belli bölgelerde hâkim yapılar kurmuş; Endülüs'te İbn Hazm döneminde baskın dinî düşünce halini almıştır.

Kıyası dinî bilgi elde etme yöntemleri arasında görmeyen, dolayısıyla akıl yürütmeyi dışlayan Zâhirî ekolün modern dünyanın karmaşık sorunlarına belirli bir döneme ait ve belli bir kültürel havzanın izlerini taşıyan rivayetle çözüm bulacağını beklemek oldukça zordur. Sınırsız sorunlara sınırlı rivayetlerle çözüm üretmeye çalışmak, onlarda sürekli gerginlik oluşturmuş, süreç katı bir dindarlıkla sonuçlanmıştır. Bu zorluklar sebebiyle, literal bu yapılar diğer ekollere nispetle daha marjinal ve daha katıdır. Bu durumu, onların yöntem sorunlarına bağlamak da mümkündür. Çünkü olguya uygun rivayet bulma zorunluluğu, bu ekol mensuplarını daha katı davranmaya sevk etmiştir. Kıyas ve analogiye yer verilmemiştir. Geriye kalan seçenek, çözümü vakıya uyarlamak değil, sosyal yaşamı çözümün üretildiği sosyal koşullara uyarlamıştır.

2.3. Hanbelilik

Hanbelilik, Ahmed b. Hanbel'e nispet edilen bir ekoldür. Onun adına bir mezhebin teşekkül etmesinde mihnenin sağladığı mağduriyetin pozitif etkisi vardır. Mihnenin en önemli sonuçlarından biri de bir mezhep ortaya çıkarmış olmasıdır. Bu ekolün mezhepleşmesinde Ebu Bekir el-Hallâl (ö. 923) büyük katkı sağlamıştır. İlk Hanbelî tabakâtını telif etmesiyle tanınan Hallâl, Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini ve fetvalarını klasik fıkıh kitaplarındaki sistematiğe göre tedvin etmiştir.⁴⁷ Mihne sonrası süreçte yıldızı parla-

⁴⁵ H.Yunus Apaydın, "İbn Hazm", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 20 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 58-61.

⁴⁶ Muhammed Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (İstanbul: Anka Yayıncılık, ty.), 525.

⁴⁷ Muhyettin İğde, "Selefilik'in Tarihi Arka Planı: Hanbelilik", *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2015), 39-40; Yargı, "İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik", 31; Ferhat Koca, "Hanbelî Mezhebi", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye

yan İbn Hanbel, selefi söylemin temsilci ismi olmuştur. İbn Hanbel sonrasında Hanbelî ekol onun karizmasından devşirilen güçle kendilerini Sünnî geleneğin merkezi ögesi olarak görmüştür.

İbn Hanbel öğrencilerine hadis dışında bir şey yazmamalarını öğütlemiştir. Bu tutum onun din anlayışını yansıtmaktadır. Dönemler birbirinden olay ve problemlerdeki farklılığıyla temayüz ettiği için problemlere Kur'an ve hadislerin aktarılmasıyla yaklaşmanın farklı sonuçlar doğuracağı düşünülmüştür. İbn Hanbel'in rivayetlere ve sefefe olan bağıllığı tartışma götürmez. O'nun, seleften birinin fetva vermediği bir konuda konuşmaktan sakındırması, sahabeden bir fetva bulduğunda onunla amel etmeyi önermesine rağmen rey ve kıyası fetvaya öncelmemesi, selef uygulamasının işareti olarak önemlidir.⁴⁸ Bundan dolayı o, tevilden her zaman uzak durmuş, müteşabihattan olan nasları tevil etmediği gibi tevil edenleri ise şiddetle eleştirmiştir. Tevil ve rey'in insanı dalaletle götüreceğini belirtmiştir.

Ona göre Hz. Peygamber'in ve sahabenin sözlerini bırakıp başka bir görüşü benimseyen kişi doğru yoldan çıkmış sayılır. Ahmed b. Hanbel'in fikhî görüşleri, fıkıh usulü ve itikadî düşünceleri hadisler ve selef metodu üzerine bina edilmiş olup tevil ve reyden uzaktır.

Onlara göre iman; *niyet, söz ve amel* olmak üzere üç unsurdan oluşur. Buna göre kişinin inancın nesnesini kalbiyle lafzi olarak tasdik edip amel etmesi gerekir. İman ile amel birbirinden ayrılamaz. İbn Hanbel, imanın artıp eksildiği görüşünü savunmuştur. Ona göre iman, iyi amel işlendiğinde artar, kötü amel işlendiğinde ise eksilir.⁴⁹ O, büyük günah meselesini de hadislerle başvurarak incelemiş,⁵⁰ hiç kimsenin hadiste belirtilmeyen bir günah sebe-

Diyaret Vakfı Yay., 2009), 525-547; Şükrü Özen, "Hallâl, Ebu Bekir", *Diyaret İslam Ansiklopedisi*, c. 15 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 382-383; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 519.

⁴⁸ Ebu Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âf ed-Dımaşkı el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmü'l-Muvakkî'in an Rabbi'l-Âlemîn*, thk. Ebu Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âlu Suleymân (Suûdi Arabistan: Dâru'l-İbn el-Cevzî, 1423), 2: 60; Ferhat Koca, *İslam Düşüncesinde Selefilik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları* (Ankara: Ankara Okulu Yay., 2018), 68-69.

⁴⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Mesa'il - Rivâyetu Ebî Dâvûd es-Sicistânî*, 364; Sönmez Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler* (Ankara: Otto Yayın, 2016), 82-135; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 500; Yavuz, "Ahmed b. Hanbel", 2/82-87; Yargı, "İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik", 33.

⁵⁰ Müslim, "İmân", 37, 38.

biyle tekfir edilemeyeceğini, merviyata razı olunması gerektiğini ifade etmiştir.⁵¹ Allah'ın sıfatları konusunda rey ve tevilden uzak duran İbn Hanbel, Allah'ın zatını naslarda belirtildiği gibi kabul etmek gerektiğini söylemiştir. Sıfatları naslarda olduğu gibi kabul etmenin teşbihi gerektirmediğini, Allah'ın yaratılanlardan farklı olduğunu açıklamak için tevil yapmanın veya sıfatları nefyetmenin gerekmediğini belirtmiştir. Oğlu Abdullah, babasının Allah'ın sıfatları hakkındaki hadisler konusunda: “*Biz bu hadisleri geldiği gibi rivayet ediyoruz*” dediğini nakletmiştir.⁵² Bu onların yöntem olarak yorum ve tevilden uzak durduğunu göstermektedir.⁵³

Rüyet konusunda ayet ve hadislerin çok açık olduğunu ve Allah'ın müminler tarafından ahirette görüleceği kanaatinde olan Hanbelî gelenek⁵⁴ yaklaşım olarak insanın sınırlı potansiyelini değil, Allah'ın kudreti bağlamında değerlendirmede bulunan teosantrik⁵⁵ bir okumayı temsil etmektedir.

3. Neo-Selefi Anlayışlara Kaynaklık Eden Bir Dinî Yapı Olarak Selefilik

İlk kuşak selefi gelenekten sonra özellikle Moğol istilasından sonraki dönemde icra yeteneğini kaybeden Müslüman dünyada, rivayetçi akımlar katı bir görünüme kavuşmuş, uzlaşmacı olmayan bir tutum takınmıştır. Müteahhirün Selefilik olarak bilinen ve neo-selefi geleneğe ilham veren İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyim el-Cevziyye'nin temsil ettiği Selefilik bunlardır. Onlar yeni bir mezhep yapısı oluşturmamış, kendilerini mevcut Hanbelî gelenek içinde konumlandırmışlardır. Vahhâbî akımların kendilerinden ilham aldığı bu geç dönem Selefilik günümüzdeki Selefi din algılarına da ilham vermeye devam etmektedir.

Selefilik söyleminin çağrıştırdığı ve günümüzde yaygın biçimde kullanılan kavram çiftleri Yeni Selefiye Hareketi, Neo-Selefilik, Modern Selefilik veya Çağdaş Selefilik gibi kavramlarla ifade edilir. Onlar kendileri gibi düşünmeyen Müslümanların kanlarını, mallarını ve namuslarını helal kılan bir anla-

⁵¹ Kutlu, *Selefilik'in Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, 157; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 82-87; Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 500; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 33.

⁵² Ebu Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*, 502; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 33; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 82-87.

⁵³ Zübeyir Bulut, *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar* (Ankara: Fecr Yay., 2017), 25-26.

⁵⁴ İbn Ebî Ya'îlâ, *Tabakâtu'l-Hanâbile*, 1/242; Yavuz, “Ahmed b. Hanbel”, 2/82-87; Yargı, “İmam Ahmed b. Hanbel'in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”, 34.

⁵⁵ Tanrı merkezli din algısını ifade eder.

yısa sahiptirler. Bu algı, söz konusu grubun temsilcilerinin Müslüman coğrafyada kendilerini Müslüman olarak tanımlayan insanlara karşı giriştikleri tutumda görülmüştür. Cihat çağrılarında istedikleri cevabı alamayanların Müslüman coğrafyada ele geçirdikleri yerlerde bazı cami ve türbeleri bombalamaları, malları ganimet, kadınları cariye kabul etmeleri ve buna benzer uygulamalar bu anlayışın en yeni tezahürlerindedir. Tevhid algıları ile çelişen avam dindarlığına açılan cephede; kabirleri ziyaret etmeyi, kabir ehli için istiğfarda bulunmayı meşru görmeyen bu dindarlık bütün bu tavırların küfre götürdüğünü düşünür. Kabirleri kutsallaştırmayı tetikleyeceği kaygısıyla oraları ziyaret etmeyi, üzerlerine kubbe yapmayı, buralarda namaz kılmayı, buralara el yüz sürmeyi şirk kabul ettikleri için şirk vesile olan bu mekânların ortadan kaldırılmasını, gerekirse bu hususta cihat edilmesini görev telakki etmişlerdir.

İtikâdî ve amelî konularda mezhep imamlarından herhangi birisini taklit etmemek gerektiğini, mezhep imamlarına uymanın Allah ve Resulünün emrine muhalefet olduğunu, dolayısıyla herkesin karşılaştığı problemler karşısında kendi çıkarımlarına göre amel etmesi gerektiğini düşünmektedirler. Kulun kabirde mezhebinden ve imamından sorulmayacağını gerekçe gösteren bu topluluk, insanların hayatın ağır yükü altında dinin her alanında içtihat sahibi olma imkânı bulamayacaklarını göz ardı etmektedir.

Allah'tan başkasına dua etmenin, ondan başkasından yardım istemenin caiz olmadığı varsayıldığı için; kişinin bir başkasını yaşarken veya öldükten sonra dualara vesile/aracı kılınmasını, şirk kabul ettikleri için bunu yapanları küfürle itham etmişlerdir. Bu yönüyle halk dindarlığından şefaet inancını uzaklaştırmak istemektedirler.

Onların bu dindarlık algıları, Kur'an ile gelen, Hz. Peygamber'e dayanan, dinin aslını korumaya, sünneti hayatın her alanında hâkim kılmaya çalışan, her dinî meselede hadisle amel etmeyi önemseyen, reye müracaat etmekten kaçınan, Sahabenin ve Tâbiînün ve onlardan sonra gelen büyük imamların yolunu takip eden dinî anlayıştır. Rivayet buldukları sürece kıyasa müracaat etmeyen bu Müslümanlar için Selefi ismi kullanılmıştır.⁵⁶ Mümkün oldu-

⁵⁶ Abdullah Aydın, "Ehl-i Hadîs", *Diyanet İslam Ansiklopedisi*, c. 10 (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2009), 507-508; Aydın, *Hadis İstihlaları Sözlüğü*, 50; İşcan, *Selefilik*, 20; Mehmet Zeki İşcan, "Selefilik'in İhyacılığı ve Dinî Düşüncede Yenilik", *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 3 (2009): 11-15; Adem Apak, "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının

ğunca akıl yürütmekten kaçınmayı dinin yöntemi olduğunu varsayan bu din okuması, dinî emir ve yasakların vahiy ile belirlendiğini düşünürler. Bu yüzden akıl yürütmeye gerek duymazlar, sadece nass ve rivayet ile yetinirler.

Verilmiş fetvaların yerellik unsurları ile malul olduğunu göz ardı eden bu dinî okuma, kültürel koşullar ve olayın yaşandığı zaman dilimi gibi birçok nedenin çözüme meşruiyyet kazandırdığını, bazı koşulların belirli bir çözüm önerisini davet ettiğini, aynı sorunun farklı bir sosyolojide sağaltıcı bir etki göstermediğini ortaya koyar. Bu durum dinin tek düze, her durumda sonuç veren çözümlerinin değil, kişiye, topluma ve soruna göre değişen farklı çözüm önerilerinin de olduğunu kabul etmeyi gerektirmektedir. Oysa rivayetçi gelenek, standart çözüm önerilerini fark gözetmeksizin her durumda uygulamak ister. Farklılıkları hesaba katmayan bu dinî algı, özellikle modern birey ve toplumlarda yeterince işlevsel değildir.

Doğru din anlayışının selevin din algısı olduğunu düşünen neo-selefi yapılar, her türlü rivayeti reyden üstün tutmaktadır. Onlar her sosyal ortamda ve her kültürel koşulda, rivayet ehli selevin takındığı tavrı takınmanın doğru dindarlık modeli olduğunu düşünürler. Bu akımlar, neo-selefi geleneğin beslendiği yapılardır. Bu yönüyle neo-selefi akımların beslendiği dini kaynaklar, klasik selefi kaynaklarca beslenir. Bu bağlamda Vahhabî gelenek, neo-selefi yapılar ile rivayetçi marjinal yapılara eğilimli ortak paydasında birleşirler. Bu iki yapının aynı ya da birbiriyle organik bağı olduğu düşüncesi hatalı olsa bile her iki yapı da hiyerarşik rivayetçi din okumaları olması hasebiyle, ortak paydada buluşurlar. Ayrıca aynı kaynaktan beslenmeleri, aynı metin okuma yöntemlerini kullanmaları sebebiyle iki yapı birbirine diğerlerine nispetle daha çok benzemektedir.

Müslüman gelenekte ortaya çıkan Haricilik, Zahirilik ve Hanbelilik gibi yapıların neo-selefi yapılanmaların kaynağını oluşturdukları kabul edilmektedir. Bu algı, katı ama asla kesin olmayan bir dinî anlayışı beslemektedir. Ötekine yaşam imkânı tanımayan bu dinî yapı, çoğulculuktan uzak, homojen bir dinî ortak paydayı öngörür. Bu yapılar dirayetten kaçınmaları ve rivayetçi olmaları sebebiyle *selefi* anlayıştaki ortak algıları garanti etmektedir. Selefi akımların bu bağlamda ayırıcı özelliği, itikadî hususlarda nassla-

Anlam Serüveni” (Tarihte ve Günümüzde Selefilik Milletlerarası Tartışmalı İlmî Toplantı, İstanbul, 2014), 39.

rın zâhiri ve ilk anlamları dışında kalan şahsî rey ve aklî istidlallerin kullanılmasını reddedip bilgi kaynağı olarak yalnızca Kitap ve Sünneti kabul etmeleridir.⁵⁷

Modern dünyada “Selefi” etiketi taşıyan grupların neredeyse tamamı, kendilerini Kitap ve Sünnetle sınırlamaları sebebiyle, akli dışlayıp nassları literal okumaya tabi tutmakta, erken dönem uygulamalarını sahiplenmekte, diğer bütün alternatif algıları bid’at olarak değerlendirmektedirler. Ana kaynaklara dönme ortak paydası da dâhil tutumları sebebiyle geleneksel Selefiyye ile belirgin bir benzerlik taşıdıkları söylenebilir.⁵⁸ Tarafların algı, kaynak ve yöntem benzerlikleri bu varsayımı desteklemektedir.

Sonuç

Selefiyye’ye göre, Kitap ve Sünnetten çıkarılan sonuçlar hâriç din ve temel akâid konularında akıl yürütmek, yani rey ve kıyasa başvurmak dinin onayladığı bir tavır değildir. Bu yargının sebebi, onların dinî konuların bünyesinde aklî istidlalleri de barındırdığı yönündeki kanaattir. Buna göre dinde nasslardan bağımsız bir akıl yürütmeye ihtiyaç yoktur. Selefiyye akımının akıl yürütme karşıtlığının temelinde, onların akıl yürütmeye bir bütün olarak “hevâ” manası vermeleri yatmaktadır. Oysa her rey hevâ değildir. Selefi gelenek Kur’an’ın lafız anlamının gerçek anlam olduğunu kabul etmekte ve Kur’an’ın mecaz içermediğini iddia etmektedir. Kur’an tarafından onaylanması mümkün olmayan bu algı, yaşamın kendi doğallığıyla da örtüşmez.

Selefiyye’nin modern dünya ile ilişki kurmasını engelleyen sebeplerden kabul edilen bid’at telakkisi sorunludur. Selefiyye’ye göre din ve yol bellidir. Din adına söylenmesi gereken her söz söylenmiştir. Onlara ilaveten söylenecek her söz bid’attir, onlara ilişkin yapılacak yorumlar da bid’at kapsamına girmektedir. Selefiyye’nin din adına söylenen her yeni sözü bid’at ve dolayısıyla dalâlet olarak nitelemesi, Kur’an’ın bütün zamanlar için geçerli olduğu inancıyla ters düşmektedir. Selefiyye’nin iman-amel birlikteliği

⁵⁷ Mehmet Kubat, “Selefiyye ile Neo-Selefliğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”, *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi*, 6, sy. 2 (2017): 124-141.

⁵⁸ Hatice Teber, “Kur’an-ı Kerîm’e Göre Kalbin Duyu ve Yeteneklerinden Küfür”, *Gaziantep University Journal of Social Science*, 21, sy. 4 (2022): 1885.

anlayışı, insan fiilleri konusunda toleranssız yapılar olarak görülmelerine sebep olmaktadır. Onların halk dindarlığını ve halk yaşamını katı ve keskin bir şekilde dizayn etme çabaları, önerdikleri dindarlık modelinin güncellenmesini ve halkın bu dindarlığa yönelmesini engellemektedir.

Neo-selefi yapıların rivayetçi bir yöntem takip etmeleri onların örf ve adetten beslenen kültürel İslam'a varis olmalarını gerektirmiştir. Rivayetçi yöntemi benimsemiş olan bu yapıların kültürel olarak modern dünyaya yakınlık sorunları sebebiyle, rivayetçi Müslüman gelenekler ile bu neo-selefi yapıları birbirleriyle bağlantılı hale getirmektedir. Bu yapıların rivayetçi kimliği, karşılaşılan sorunların çözümünü, içinde yaşanan çağda aramak yerine geçmişte aramayı gerektirmektedir. Romantik İslam algısına sahip olan bu yapılar, güncelin sorun alanlarına sırtını dönmüş olup bunları anlama imkânından yoksundur.

Dijital dünyada kendilerine muhatap arayan bu neo-selefi akımlar, balık avcılığını andıran tekniklerle farklı derinlikteki sosyal mecralara ağlarını atar, modern dünyayla barışık olmayan, içinde yaşadığı sosyal parkurdan rahatsızlık duyan bireyler ararlar. Onları buldukları zaman çözüm adına kendi din algılarını ve dünya görüşlerini muhataplarına aktarırlar.

Bu çalışmada modern neo-selefi akımların klasik Selefi öncülerini hangi düzlemlerde takip ettikleri, onlardan hangi hususlarda ayrıldıkları tespit edilmeye ve tartışılmaya çalışılmıştır. Daha çok Hanbelî geleneğe dayanan bazı modern yapıların aslında klasik Selefilik ile arasındaki derin farka rağmen Hariciliğin tekfirci yaklaşımını da benimsediği görülmektedir. Bu benzerliğe rağmen neo-selefi yapıları ilk dönem Hariciliği ile bir tutmanın doğru olmayacağı söylenebilir.

Kaynakça

- Apak, Adem. "İslam Tarihi Boyunca Selef ve Selefilik Kavramlarının Anlam Serüveni". İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014.
- Apaydın, H.Yunus. "İbn Hazm". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 20: 58-61. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Apaydın, H.Yunus. "Zâhiriyye". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 44: 93-100. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Atay, Hüseyin. "Ehlu'd-Diraye - Ehlu'r-Rivaye". 51-90. İstanbul: y.y., 2013.

- Avcu, Ali. "Dār al-hijra in Khārijī and Ismā'īlī Thought". *İlahiyat Studies* 2, sy. 2 (2011), 169-187.
- Aydınlı, Abdullah. "Ehl-i Hadîs". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 10: 507-508. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Aydınlı, Abdullah. *Hadis İstilahları Sözlüğü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 1987.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebu Saîd (Ebu Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-. *Envârü't-Tenzîl Ve Esrârü't-Te'vîl*. çev. Abdülvehhab Öztürk. 5 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2011.
- Buhârî, Ebu Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmi'u's-Şahîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavkî'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.
- Bulut, Zübeyir. *Haberî Sıfatlar Anlama Yöntemleri ve Yorumlar*. Ankara: Fecr Yayınları, 2017.
- Büyükkara, Mehmet Ali. "11 Eylülle Derinleşen Ayrılık Suudî Selefiyye ve Cihadî Selefiyye". *Dinî Araştırmalar* 7, sy. 20 (2004), 205-234.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Çağdaş İslâmî Akımlar*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.
- Çınar, Bayram. *Dinin Şekillendirdiği Siyasetten Siyasetin Şekillendirdiği Dine*. Araştırma Yayınları, 2021.
- Çınar, Bayram. *Ehl-i Hadîs'in Kelâm'a Aidiyeti Sorunu*. Ankara: Kitabe Yayınları, 2022.
- Çınar, Bayram. "İftirâk Hadisinin Yaygın Olmayan Bir Versiyonuna İlişkin Bir İnceleme". *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (2021).
- Çınar, Bayram. "İslâm Kültür Geleneğinde 'Savâdu'l-A'zâm'". *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8, sy. 16 (2021), 873-899.
- Demirci, Muhsin. *Kur'ân'ın Müteşâbihleri Üzerine*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1996.
- Dineverî, Ebu Hanife Ahmed b Dâvûd. *Ahbâru't-Tivâl* thk. Abdu'l Mûn'im Âmîr. Beyrut: Dâru İhyai'l-kutubu'l-Arabî, 1960.
- Ebu 'Ubeyd Kâsım b. Sellâm b. 'Abdullâh el-Herevî el-Bağdâdî. *Kitâbu'l-İmân ve Me'âlimuhu ve Sunenuhu ve Istikmâluhu ve Derecâtuh*. thk. Muhammed Nâşiruddîn el-Elbânî. b.y.: Mektebetü'l-Meârif li't-Tibâti ve'n-Neşr, 1404/1983.
- Ebu Zehra, Muhammed. *İslâm'da İtikadî, Siyasî ve Fikhî Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Anka Yayıncılık, ty.

- Eş'arî, Ebü'l-Hasan el-. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*. thk. Ahmed Câd. Kahire: Darul-Hadis, 2009.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makalatü'l-İslâmiyyîn çev.Ömer Aydın, Mehmet Dalkılıç*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2019.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *El-İktisâd fi'l-İtikad (İtikadda Orta Yol)*. çev. Osman Demir. İstanbul: Klasik Yayınları, 2012.
- Gazzâlî, Ebu Hâmid Muhammed b. Ahmed. *İlcâmü'l-avâm an ilmi'l-kelâm*. çev. Mahmut Kaya - M.Cüneyt Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.
- İtir, Nureddin. "Dâvûd Ez-Zâhirî". *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 9: 49-50. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- İbn Ebî Ya'îlâ, Ebu'l-Hüseyn İbn Ebî Ya'îlâ Muḥammed b. Muḥammed. *Ṭabaḳātu'l-Ḥanâbile*. thk. Muḥammed Ḥâmid el-Faḳî. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'rifet, ty.
- İbn Kâyyim el-Cevziyye, Ebu 'Abdillâh Şemsüddîn Muḥammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zür'âî ed-Dımaşķî el-Ḥanbelî. *İ'lâmu'l-Muvakkı'în 'an Rabbi'l-Âlemîn*. thk. Ebu 'Ubeyde Meşhûr b. Ḥâsen Âlu Suleymân. 7 Cilt. b.y.: y.y., 1423.
- İbn Kuteybe, ed- Dineverî. *El-İmame ve's-Siyâse Çev. Kadir Erbil*. İstanbul: Ma'ruf Yayınları, 2017.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Faḍl Muḥammed b. Mukerrem b. 'Alî Cemâluddîn b. Manzûr er-Ruvefî'î. *Lisân'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Şâdir, 1414/1993.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-'Abbâs Taḳiyyüddîn Aḥmed b. 'Abdilḥalîm b. Mecdiddîn 'Abdisselâm el-Ḥarrânî. *Mecmû'u'l-Fetâvâ - İbn Teymiyye*. thk. Abdurrahman b. Muḥammed b. Ḳâsım. Medine: y.y., 1416/1995.
- İğde, Muhyettin. "Selefilikğin Tarihi Arka Planı: Hanbelilik". *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 8, sy. 2 (2015).
- İşcan, Mehmet Zeki. "Selefilikğin İhyacılığı ve Dinî Düşüncece Yenilik". *Mari-fe Dinî Araştırmalar Dergisi* 9, sy. 3 (2009).
- İşcan, Mehmet Zeki. *Selefilik İslami Köktencilikğin Tarihi Temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2017.
- Kalaycı, Mehmet. "Mezhepleri veya Dini Hareketleri Tamamlan(Ma)Mış Kimliksel Süreçler Olarak Okumak". *Kur'ân ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)* ed. Hayati Hökelekli- Vejdi

- Bilgin*. 227-245. Bursa: Bursa Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 2015.
- Kalaycı, Mehmet. “Şi’ilik-Sünnilik İlişkinin Kapsamı ve Sınırlarına Dair Bazı Metodik Mülahazalar”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6, sy. 2 (2013), 293-319.
- Kalhatî, Ebu Abdillah Muhammed b. Saîd el-. *el-Keşf ve’l-beyân thk. Seyyide İsmail Kâşif*. 2 Cilt. Maskat: Saltanatu Umân Vizâretü’t-Türâsi’l-Kavmî ve’s-Sekâfe, 1980.
- Koca, Ferhat. “Hanbelî Mezhebi”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 525-547. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Koca, Ferhat. *İslam Düşüncesinde Seleflik Genel Karakteristiği ve Günümüzdeki Motivasyonları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.
- Kubat, Mehmet. “Selefiyye İle Neo-Selefliğin Kesişen Ve Ayrışan Yönleri”. *İnönü Üniversitesi Uluslararası Sosyal Bilimler Dergisi* 6, sy. 2 (2017), 124-141.
- Kutlu, Sönmez. *Selefliğin Fikrî Arka Planı İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*. Ankara: Otto Yayın, 2016.
- Mukâtil b. Süleymân, Ebü’l-Hasen b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî. *Tefsiri Kebir*. çev. M. Beşir Eryarsoy. 4 Cilt. İstanbul: İşaret Yayınları, 2006.
- Muslim, Ebu’l-Hasen Muslim b. el-Haccâc el-Kuşeyrî en-Nîsâbü’rî. *Şaḥîhu Muslim*. thk. Muḥammed Fuâd ‘Abdulbâkî. 5 Cilt. Beyrut: Dâru İḥyâi’t-Turâsi’l-‘Arabî, 1374/1955.
- Mustafa, İbrahim vd. “*bd’a*” *maddesi*. Kahire: Dâr’ud-Da’ve, ty.
- Özafşar, Mehmet Emin. “Kültür Tarihimizde Rey-Eser Çatışması (Dinî, Psikolojik, Sosyo-Kültürel Temelleri)”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 41 (2000).
- Özen, Şükrü. “Hallâl, Ebu Bekir”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 15: 382-383. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Özervarlı, M.Sait. “Selefiyye”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 39: 399-402. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Şehristânî, Ebü’l-Feth Tâcüddîn Ahmed eş-. *el-Milel ve’n-Nihal*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2015.

- Teber, Hatice, “Kur’ân-ı Kerîm’e Göre Kalbin Duyu ve Yeteneklerinden Küfür”, *Gaziantep University Journal of Social Science*, 21, sy. 4 (2022), 1880-1889.
- Teber, Ömer Faruk. “Hâricî İmâmet Nazariyesi ve Mutlak Hakikatin Meşruiyeti Sorunu”. *EKEV Akademi Dergisi*. 12, sy. 34 (2008), 57-72.
- Teftâzânî, Sa’düddîn Mes’ûd b. Ömer et-. *Makâsıdu’l-Kelâm Fî ‘Akâidi’l-İslâm*. çev. İrfan Eyibil. İstanbul: Bilnet Matbaacılık ve Yayıncılık, 2019.
- Tunç, Mazhar. *Suud Selefiliği*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- Watt, W. Montgomery. *Islamic Surveys -I - Islamic Philosophy and Theology: İslam’i Tetkikler İslam Felsefesi ve Kelamı*. Çev. Süleyman Ateş, Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1968.
- Yargı, Mehmet Ali. “İmam Ahmed b. Hanbel’in Hayatı ve Günümüzde Hanbelilik”. Köln: Plural Publications, 2020.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Ahmed b. Hanbel”. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*. 2: 82-87. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Teveşül”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41: 6-8. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Yücesoy, Hayrettin. *Tatavvuru’l-Fikri’s Siyasi ’ında Ehli’s-Sunna*. Dâru’l- Beşir, 1992.
- Zuhrî, İbni Şihab. *el-Megazi, İlk Dönem İslam Tarihinde Savaşlar Çev. Mehmet Nur Akdoğan*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016.

Fransız Müsteşrik Régis Blachère'in Kur'ân'a Yaklaşımı*

French Orientalist Régis Blachère's Approach To The Quran

Ensar YILMAZ**

Geliş Tarihi/Received: 10. 05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 04.06.2023

Öz: Batı'da Ortaçağ boyunca İslâm'a karşı savunmacı ve hakarete varan yaklaşım 19 ve 20. yüzyılda yerini daha yumuşak bir söyleme bırakmıştır. Bu dönemde Kur'ân üzerine derin araştırma ve analiz çalışmaları yapılmıştır. İslâm'a yaklaşımda bir kırılmanın olduğu değerlendirilen bu dönemin bilim insanlarından olan Régis Blachère, Kur'ân'ın Fransızca tercümesi, Kur'ân Tarihi, Arap Dili ve Edebiyatı gibi alanlarda önemli çalışmaları bulunan Fransız bir oryantalisttir. Blachère'in Kur'ân'a yaklaşımı, yaşadığı dönem itibariyle önem arz etmektedir. Onun, Kur'ân'ın kaynağı, kompozisyonu, edebî yapısı, yazılması, toplanması ve çoğaltılması gibi Kur'ân ve Kur'ân Tarihi ile alakalı fikirleri döneminin karakteristik özelliklerini taşımakla beraber, önceki jenerasyonun kalıntılarını da barındırmaktadır. Bu nedenle İslâmî cenahın ilgisini çekmiştir. Makalemizde Blachère'in *Le Coran, Introduction au Coran* ve *Le Problème de Mahomet* adlı eserleri esas alınarak yazarın Kur'ân'a yaklaşımı bütünlük içerisinde aktarılmaya çalışılmış, bazı noktalarda, özellikle çağdaş olan Müslüman bilim insanlarının fikirleri çerçevesinde tahlil edilmeye gayret edilmiştir. Giriş bölümünde Blachère'in hayatı ve eserleri, birinci ve ikinci başlıklarda Kur'ân'ın kaynağı ve Hz. Peygamberin bu noktada konumu, üçüncü ve dördüncü başlıklarda Kur'ân Tarihi ve Kur'ân'ın yapısı, beşinci başlıkta Kur'ân'ın tâli etkenlerle ilgisi noktasında yaklaşımı ele alınmıştır. Sonuç bölümünde ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Régis Blachère, Oryantalist, İslâm, Kur'ân, Hz. Muhammed.

* Bu makale "Fransızca Literatürde Hz. Muhammed ve Kur'an'a Yaklaşımlar" adlı doktora tezimiz baz alınarak türetilmiştir.

** Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Doktora Öğrencisi. e-mail: ensaryilmazz76@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0002-3594-7312>

Abstract: The defensive and insulting approach to Islam during the Middle Ages in the West left its place to a softer discourse in the 19th and 20th centuries. In this period, deep research and analysis studies were carried out on the Qur'an. Régis Blachère lived in this period when there was a break in the approach to Islam. Blachère is a French orientalist who has important works in fields such as French Qur'an translation, Qur'an History, Arabic Language and Literature. Blachère's approach to the Qur'an is important in terms of the period in which he lived. His ideas about the Qur'an and the History of the Qur'an (source, composition, literary structure, writing, collection and reproduction) bear the characteristic features of his period. However, it also contains remnants of the previous generation. Therefore, it attracted the attention of Muslims. This article is based on Blachère's works *Le Coran, Traduction nouvelle, Introduction au Coran* and *Le Problème de Mahomet*. The author's approach to the Qur'an has been tried to be given in integrity. At some points, it has been tried to be analyzed within the framework of the ideas of Muslim scholars, especially contemporary. Blachère's life and works is discussed in the introduction. The source of the Qur'an and the The position of the Prophet is discussed in the first and second titles. In the third and fourth titles, the History of the Qur'an and the structure of the Qur'an, in the fifth title, the approach of the Qur'an's relation with secondary factors is discussed. In the conclusion part, there is a general evaluation.

Keywords: Régis Blachère, Orientalist, Islam, Qur'an, Mohammed.

Giriş

Müslümanlarla Yahûdi ve Hristiyanlar arasındaki münasebetler İslâmiyet'in ilk zamanlarına dayanır. Bu iki din mensuplarının İslâm'a yaklaşımları bu dönemden itibaren şekillenmiştir. İslâmiyet'in kısa bir zaman diliminde dünyanın dört bir yanına yayılması Batılılar'ın İslâm'a ilgilerini artırmıştır. Bu ilgi özellikle Orta Çağ boyunca Hz. Peygamber'e karşı hakarete varan tarzda gelişmiştir. Bu dönemden itibaren Kur'ân'ın ilâhî kaynaklı olmadığı, Hz. Peygamber'in önceki dinlerden edindiği malumatlarla onu meydana getirdiği yaklaşımı hakimdir. Sonraki yüzyıllarda Batı'da Kur'ân üzerine yapılan bilimsel çalışmalarla birlikte İslâm ve Hz. Peygamber ile ilgili yaklaşım, 19. yüzyılın ortasından sonra üslup değiştirmiş, Hz. Peygamber'in büyük bir deha olduğu ve bu dinin onun tarafından oluşturulduğu söylenir

olmuştur. Bununla birlikte Hristiyan Batı dünyasında İslâm'a ve Kur'an'a yönelik zihniyet değişimi bir türlü doğru mecraya oturamamıştır. Bugün Avrupa'da cereyan eden bazı güncel olaylar bunu çok net bir şekilde göstermektedir.¹

Kur'an'ın yazılması, cem'i, istinsahı ve kıraatler gibi Kur'an ve Kur'an tarihi konuları bu bağlamda en fazla ilgi duyulan hususlardan olmuştur. Bu bağlamda, söz konusu alanda önemli çalışmaları bulunan ve 20. yüzyılın önde gelen Fransız müsteşriklerinden Régis Blachère'in Kur'an'a yaklaşımı önem arz etmektedir. Zira Batılıların İslâm hakkındaki tavır değişikliklerinin kırılma noktasında bulunmasına rağmen bu şahıs, bir çok noktada yukarıda bahsi geçen, Batı'nın Kur'an'a yaklaşımının doğru mecraya oturmadığının açık bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışmada Blachère'in Kur'an'a yaklaşımının mahiyeti üzerine tespitlerimizi sunmaya gayret edeceğiz.

Régis Blachère (1900-1973)

30 Haziran 1900'de Paris'te doğdu. On beş yaşında iken ailesiyle birlikte o zaman bir Fransız sömürgesi olan Fas'a yerleşti. Kazablanka Fransız Lisesi'ni, sonra 1922 yılında Cezayir'de Edebiyat Fakültesi'ni bitirdi. 1935 yılında Paris'teki École Nationale des Langues Orientales Vivantes'in Arapça hocalığına tayin edildi. 1942'de École Pratique des Hautes Études'de Arap dili araştırmaları müdürü oldu. 1950'de Sorbonne Üniversitesi'nde Orta Çağ Arap Dili ve Edebiyatı Kürsüsü'nün başına getirildi. Paris Akademisi'ne bağlı Institut des Études Islâmiques de l'Académie de Paris'in müdürlüğünü de yapan (1956-1965) Blachère, 1956-1962 yılları arasında Arabica'nın yöneticiliğini yaptı. Arap dili ve edebiyatı, İslâm ve Ortadoğu ile ilgili araştırmalar yapan, çeşitli kurumların da üyesi olan Blachère, 7 Ağustos 1973'te Paris'te öldü.²

¹ Abdulhamit Birişik, "Oryantalist Araştırmalarda Kıraat Konusu", Uluslararası Kıraat Sempozyumu, Tarihten Günümüze Kıraat İlmi, DİB Yayınları, İstanbul 2012, 160; Avrupa'da İslâm karşıtlığı hakkında geniş bilgi için bk. Murat Aktaş, "Avrupa'da Yükselen İslamofobi ve Medeniyetler Çatışması Tezi", *Ankara Avrupa Çalışmaları Dergisi* 13, sy.1 (2014): 31-54; Lean, Nathan, *İslamofobi Endüstrisi*, (Ankara: DİB Yayınları, 2015).

² Henri Laoust, "Notice sur la vie et les travaux de Régis Blachère", *Membre de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, (<https://www.persee.fr/doc>, 1977), 560-576; Hidayet Yavuz Nuhoğlu, "Régis Blachère", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 6 (İstanbul: TDV Yay., 1992), 244-245.

Eserleri:

1. *Le Coran, Traduction nouvelle* (I-III, Paris 1947-1950). (Kur'ân, Yeni Tercüme). Régis Blachère'in, sûreleri tarihsel sıraya göre düzenlediği Kur'ân tercümesidir. 1949 yılında basılmıştır. Müslüman bilim insanları bu tercümeyle genel olarak bilimsel ve nesnel bir çalışma olarak değerlendirmişlerdir. Blachère, genellikle bir ayeti sembolik ve vahye yönelik mesaj olmak üzere iki manada tercüme eder. Bu tercüme, Fransızca Kur'ân tercümeleri arasında en yaygın ve en çok revaçta olanıdır.³ Blachère kendisinden önce Batı'daki denemelere özellikle Nöldeke'ye müracaat etmekte ve karşılaştırmalar yapmakta, bununla birlikte İslâm kaynaklarını da kullanmaktadır. Her sûrenin başında verdiği bibliyografya bilgilerinde Taberî, (310/923) Râzî (606/1209), Vâhidi (468/1076), Buhâri (256/870), Beydâvi (685/1286) ve Neseî (710-1310) İslâm kaynakları içerisinde en çok müracaat ettiği isimlerdir.⁴

Blachère, Kitâb-ı Mukaddes üzerinde tatbik edilen birtakım yöntemleri Kur'ân için uygulaması sebebiyle ve başka bazı konularda eleştiriye maruz kalmıştır. Örneğin, garânîk hadisesinde putlarla ilgili olarak söz konusu edilen cümleyi iki âyet halinde Necm Sûresine dâhil ettiği;⁵ Asr Sûresi'nin üçüncü âyetinin sonradan ilave edildiği; Rahmân Sûresi'nin 46-60 ile 62-78. âyetlerinin benzer olduğundan hareketle, Kur'ân'ın cem'i sırasında ikisinden birini dışarıda bırakmaya cesaret edilemediğinden aynı olan bu âyetlerin tekerrür ettirildiği; Müslümanlara karşı Yahûdiler ve Hristiyanların tavırlarına atfen gelen âyetlerin çeliştiği, bu çelişkinin ise Bizanslılara karşı Mûte'de uğranılan yenilgiden kaynaklandığı⁶ gibi fikirleri Müslüman âlimler tarafından eleştirilmiştir. Blachère, daha önce nüzul sırasına göre yazdığı Kur'ân tercümesini 1957'de değiştirmiş ve mevcut Mushaf'ın günümüzde kullanılan şekline dönmüştür.⁷

³ Mahmûd er -Rabdâvî, "Tarih Boyunca Kur'ân Tercümelerinin Amaçları ve Çeşitleri", çev. Zafer Kızıklı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 8 (2008): 288.

⁴ Esra Gözeler, "Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 51, sy. 1 (2010), 307.

⁵ Régis Blachère, *Le Coran*, (Paris: G.P Maisonneuve et Larose 1966), 561; *Le Problème de Mahomet, essai de biographie critique du fondateur de l'İslâm* (Paris: Press Universitaires de France, 1952), 46.

⁶ Blachère, *Le Coran*, 55, 567, 664.

⁷ Nuhoğlu, "Régis Blachère", 244-245.

2. *Introduction au Coran* (Paris 1947, 1959). (Kur'ân'a Giriş) Kur'ân'ın vahyi, yazılışı, mushaf haline getirilişi, kıraatleri ve tefsiri gibi konuları ele alan bir eser olup burada da bir önceki eserde işaret edilen eleştiri noktalarının mevcut olduğu görülür. Blachère, bu eserin çeşitli yerlerinde gerek Hz. Peygamber zamanında gerekse daha sonra Kur'ân metninin sıhhatli olarak muhafaza edilmediği şeklindeki iddiasını tekrarlamaktadır.
3. *Le Coran* (Paris 1966, 1969). İkinci eserin özeti mahiyetinde olup Rıza Saâde tarafından Arapça'ya çevrilmiştir (el-*Qur'ân*, Beyrut 1974).
4. *Le Problème de Mahomet* (Paris 1952). Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgilidir.
5. *Histoire de la Littérature Arabe, des origines à la fin du XV^e siècle de J. C.* (Arap Edebiyatı tarihi, doğuşundan miladi 15. Yüzyılın Sonuna Kadar) Bu eseri, Dr. İbrâhim el-Keylânî Arapça'ya çevirmiştir. (Dımaşk 1973-1974, 1404/1984)
6. *Dictionnaire Arabe-Français-Anglais*. (Arapça-Fransızca-İngilizce Sözlük).
7. *La Grammaire de l'Arabe classique* (1937). (Klasik Arapça Gramer) M. Gauderoy-Demombynes ile birlikte modern lengüistik metodolojisine göre hazırlanan bu önemli kitap daha sonra gözden geçirilerek yeniden basılmıştır. (1952, 1960)

1- Régis Blachère'in Kur'ân Algısı

Régis Blachère'in Kur'ân'a yaklaşımını aktarmadan önce İslâm inancı açısından Kur'ân'ın tanımının neliği önem arz etmektedir.

Okudu manasına gelen (أَكْرَأَ) ka-ra-e fiilinden türeyen *Kur'ân* lafzı masdar bir isim olup *okumak* demektir. Bu kelimenin asıl manası ise toplamaktır. Okuma eyleminde harfler ve kelimeler bir araya getirilip birleştirildiği veya kısas, emir, nehiy, vâ'd, vâid, âyetler ve sûreleri bir araya getirdiği,⁸ bir görüşe göre ise kendisinden önceki ilâhî kitapların semeresini veya bütün ilimlerin meyvesini topladığı için bu adı almıştır.⁹ Kur'ân, Tevrat ve İncil gibi Hz. Muhammed'e verilen Kitaba özel isim olmuştur. İslâm âlimleri arasında en kuvvetli ve en tercih edilen mana, Kur'ân'ın okumak manasına geldiği görüşüdür.¹⁰ İstilahta ise Zerkeşî'nin kapsayıcı tanımını verebiliriz. Zerkeşî Kur'ân'ı, "Tilâvet edilen, tilâvetiyle ibadet edilen, ahkâmıyla amel

⁸ İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab* (Kahire: Dâru'l-Meârif, 1119), 3563.

⁹ İsfehânî, *Müfredât*, Kur'ân Kavramları Sözlüğü (Ankara: Çıra Yayınları 2012), 842.

¹⁰ Cerrahoğlu, İsmâil, *Tefsir Usûlü* (Ankara: TDV Yayınları, 1995), 32.

edilen ve Mushaflarda yazılan, kitap halinde bize tevâtüren gelen Allah'ın kelamıdır.”¹¹ şeklinde tanımlar.

Régis Blachère, Kur'ân'ın Arapça (*el-Kur'ân*) “öğüt, vaaz” manasına geldiğini söyler ve Müslümanlar açısından Kur'ân'ın, Tanrı tarafından bir melek aracılığıyla Muhammed'e gönderilen vahiy olduğunu, uzundan kısaya doğru sıralanmış 114 bölüm ya da sûreden meydana geldiğini ve mevcut mushafı Hz. Osman'ın (644'ten 655'e dek) derlediğini¹² ifade eder. Blachère'e göre Kur'ân ilâhî olmayıp, Hz. Peygamber'in şahsî ihtiyaçlarından kaynaklı olarak meydana çıkmıştır. Bunu, “*Muhammed'in belirli bir düşmanına karşı dokundurmalar bulma hastalıklı ihtiyacı*” diye ifade eder. Ona göre Kur'ân metni kendisine başvurulamayacak kadar güvenilir değildir. Blachère'e göre Kur'ân, ancak Hz. Peygamber'in “günlüğü” olabilir. Aynı zamanda Kur'ân Hz. Peygamber'in biyografi kitabı olma noktasında da yetersizdir. Çünkü gerek peygamberlikten önce gerekse sonraki yaşamı hakkında yeterli bilgi içermemektedir. Yazara göre Kur'ân'ın biyografi olma noktasında kronolojik olmaması bir sorundur. “*Muhammed'e gelen vahiyleri titiz bir zaman sırasına göre yeniden düzenlemek başarılı bile - ki bu olanaksızdır bugün - yine de Muhammed'in peygamberlik yaşamının bir çeşit “günlüğünü” yeniden oluşturmaya vardırılmazdı*” diyerek bu yaklaşımını ortaya koymaktadır.¹³ Blachère'in bu genel yaklaşımını ifade ettikten sonra müstakil başlıklar altında konuyu biraz daha açmaya çalışacağız.

2- Régis Blachère'e Göre Kur'ân'ın Kaynağı

Müsteşriklerin çoğunun fikirleri irdelendiğinde, iki husus ön plana çıkmaktadır. Biri Hz. Peygamber'in peygamberliğinin sıhhati, ikincisi ise Kur'ân'ın kaynağının ilâhî olmadığı konusudur.¹⁴ Hz. Muhammed'in peygamber, Kur'ân'ın da vahiy olmadığı düşüncesinde birleşen Batılı araştırmacılar, Kur'ân'a, önceki dinlerden, kültürlerden, sosyal ortamdan yola çıkarak bazı kaynak veya kaynaklar atfetme gayreti içerisinde olmuşlardır.

Oryantalistlere göre Hz. Peygamber, Kur'ân âyetlerini Yahûdilikten ya da Hristiyanlıktan veya her ikisinden, belki de Ukaz Panayırında şiir söyleyen

¹¹ Zerkeşî, *el-Burhân fi Ulûmi'l-Kur'ân* (Kâhire: Dâru't-Tûrâs, ty.), 2: 125.

¹² Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 1.

¹³ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 2.

¹⁴ Cerrahoğlu, İsmâil, “Garânik Meselesinin İstismarcıları”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14 (1981): 74.

şâirlerden yahut bir ticarî yolculukta karşılaştığı Bahîrâ gibi bazı rahiplerden veya Kildan, Asur ve Fârisi gibi kadîm Medeniyetlerden almıştır.¹⁵ Mesela çoğu müsteşrikin fikir babası olarak kabul edilen Ignaz Goldziher'e (1850-1921) göre İslâmiyet, Mekke'nin Yahûdileştirilmiş dinî adetlerinden oluşur. Kur'an, Hz. Muhammed'in Yahûdilik ve Hristiyanlıktan derlediği bir kitaptır ve Hz. Muhammed döneminde tamamlanmış olmayıp daha sonraki nesillerin gayret ve çabaları sayesinde şekillenmiştir.¹⁶ John Wansbrough'a (1928-2002) göre ise Kur'an son şeklini en erken hicrî ikinci asrın sonunda almıştır. Kur'an'ın toplanması ve çoğaltılması konusundaki bilgiler sonrakilere uydurmasıdır. Kur'an, 7. yüzyıl Hicaz bölgesinin ürünü değil, sosyal, kültürel ve dinî bakımdan daha zengin Mezopotamya bölgesinin ürünüdür. Wansbrough, Mezopotamya bölgesinde Yahûdi âlimlerinin olduğunu ve tefsir kitabiyâtının Yahûdi yorum literatüründen ödünç alınarak oluşturulduğunu iddia eder.¹⁷ Kur'an'ın kaynağının Yahûdilik ve Hristiyanlık olduğu iddiası, hemen hemen tüm oryantalistlerin üzerinde birleştiği bir iddiadır. Buna göre, Hz. Muhammed Süryanice, İbrânice, Ârâmice veya Habeşçe gibi diller vasıtasıyla Yahûdi ve Hristiyanların kaynaklarından sözlü ve tercüme yoluyla malumat alıp bunları Kur'an'a katmıştır.¹⁸

Régis Blachère de, genel olarak Kur'an'ın Hristiyanlık etkisinde oluştuğu kanaatindedir. Ancak o bu iddia ile ilgili öncekilerin argümanlarını kabul etmez. Mesela Hz. Peygamber'in yaptığı ticari yolculuklarda Hristiyanlığı öğrendiği fikrini tarihî veriler ve mantık çerçevesinde değerlendirdikten sonra reddeder. Blachère'e göre Hz. Peygamber'in yapmış olduğu yolculuklar dinî bilgisinin kaynağı olamaz. Çünkü ona göre Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in düzenli olarak onu yanında götürüp götürmediği kesin değildir. Diğer taraftan Hz. Peygamberle Keşiş Bahîrâ'nın¹⁹ karşılaşmasına dair riva-

¹⁵ Mahmûd er-Rabdâvî, "Târih Boyunca Kur'an Tercümelerinin Amaçları ve Çeşitleri", 287.

¹⁶ M.Sait Hatipoğlu, Tahsin Görgün, "Ignaz Goldziher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 14 (İstanbul: TDV Yay., 1996), 102-107.

¹⁷ Gözeler, "Kur'an Ayetlerinin Târihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", 297.

¹⁸ Naif Yaşar, "Claude Gilliot ve İslâmî Çalışmaları Üzerine I Gilliot'un Hayatı, Eserleri ve Hz. Muhammed ile İlgili Görüşleri", *Amasya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 6 (2016): 151.

¹⁹ Ârâmî dilinde "seçilmiş" mânasına gelen *behîrâ* kelimesini unvan olarak alan bu rahibin asıl adı Sergius'tur. Bazı siyer ve tarih kaynaklarında Hz. Peygamber'in 12 yaşında iken Sûriye'ye yapılan bir ticarî seyahatte bu kişi ile görüştüğü, Bahîrâ'nın Hz. Muhammed'in gelecekte Peygamber olacağını anladığı ve amcası Ebû Tâlib'e onu korumasını tembihlediği yer alır. Hristiyan literatürde XI-XII. yüzyıllarda İso'yâb adında birisinin yazdığı iddia edi-

yetlere herhangi bir değer atfedilemeyeceğini, böyle bir hadise doğru olsa bile bu görüşmenin Hz. Peygamber'i Hristiyanlık ile ilgili bilgilerle donattığı fikrinin kuşkulu olduğunu ifade eder.²⁰ Yani bu konudaki rivâyetleri mantığa uygun bulmamaktadır. Zaten ona göre bunu doğrulayacak hiçbir delil yoktur.²¹ Bununla birlikte, Hz. Muhammed'in üzerinde Hristiyanlığın etkisinin olduğu fikrinin dışlanamayacağını ifade eder. Blachère, dünyadan el etek çekmiş Hristiyan keşişlerin perhizleri, uyumadan ibadetle geçirdikleri geceler ve yardımseverlik hareketlerinin Bedeviler'in düşüncesine ne denli ilginç geldiğinin bilindiğini, Arap şiirlerinde bunun izlerinin bulunduğunu ifade eder. Ona göre, Hz. Peygamber refleks olarak Hristiyanlığın etkisinde kalmıştır. Ancak Hristiyanlık yanında onu etkileyen başka etmenlerinde olduğu kanaatindedir. O, bu hususta şöyle demektedir. “*Yine de, daha karmaşık ve daha derin başka etkiler bir yana bırakılıp tek Hristiyanlık etkisi alıkonacak değil elbet. Zaten bu etmen yalnızca ahlâkî ve duygusal planda söz konusu olabilmış, inaksal (dogmatik) plana bir etkisi olmamıştır.*”²²

Blachère'e göre Hz. Peygamber Arapça dışında bir dil bilmiyordu. Bu nedenle Tektarıncı dinler hakkında yalnızca sözlü yolla bazı bilgiler edinebilmiş, bu eksik ve yüzeysel bilgiler zamanla, yeri geldikçe tamamlanmıştır.²³ İncil'deki ve diğer Hristiyan anlatılarındaki öykülere yakınlıklar ve benzerliklerden hareketle özellikle Kur'ân'daki kıssalar ve peygamberlerle ilgili bölümlerin Hristiyanlık etkisi altında oluşturulduğunu iddia eden yazar, bilhassa ilk sûrelerin kıyamet eksenli izleklerinde dağınık halde bulunan Hristiyanlık etkisinin belirgin çizgilerle kendini gösterdiğini söylemektedir.²⁴

len Bahîrâ apokalipsinde bu olaya geniş bir şekilde yer verilmiştir. Bir nüshası Arapça, bir nüshası Süryânîce olan bu kitabın asıl metni ile İngilizce tercümesini birlikte neşreden Gottheil, bu metinlerin İslâm dinine karşı düşmanlık maksadıyla tarihî rivayetlerin nasıl tahrif edildiğini gösteren dikkat çekici birer delil olduklarını söylemiş, Hz. Muhammed'in güya yalancı peygamber olduğunu, Araplar'a tebliğ ettiği hususların da keşiş Bahîrâ'nın telkinlerinden ibaret bulunduğunu ispat etmek için Hristiyanlar tarafından uydurulduğunu açıkça ortaya koymuştur. Bazı müslüman âlimler Bahîrâ hadisesine ait rivâyetin sahih olmadığını, senedinin mürsel olduğunu, râvilerinden hiçbirisinin olayı görmediğini söylemiştir. (Mustafa Fayda, “Bahîrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 4 (İstanbul: TDV Yay., 1991), 486-487).

²⁰ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 30.

²¹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 36.

²² Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 35-36.

²³ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 36.

²⁴ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 59.

Kur'an'ın Hristiyanlığın etkisi ile Hz. Peygamber tarafından oluşturulduğunu iddia eden oryantalistler, Hz. Peygamber'in okur-yazar oluşu savından hareket ederler. Yani Hz. Peygamber Hristiyanlıkla ilgili bilgilerini okuyarak elde etmiştir. Ancak Blachère temelde bu fikri de benimsemez. Ona göre Hz. Peygamber'in okuma yazması çok yetersiz idi. Bu nedenle önceki dinlerle ilgili bu yolla malumat edinmiş olamaz.²⁵ Blachère, Hz. Peygamber'in, risâletin başlangıcında Hristiyanlarla düzenli ve sıkı ilişkilerde bulunduğu kanaatinde. Delil olarak Furkan Sûresinin 4 ve 5. âyetlerini gösterir.²⁶ Bu âyetlerle ilgili olarak, Taberî'nin Hz. Peygamber'e Mekke'de bilgi sağlayıcı olarak hizmet vermiş olabilecek birkaç Hristiyan kölenin adını verdiğini, İbn İshâk'ın ise Mekkeli Müşriklerin, Peygamber'in ortak bir kaynaktan yararlandığından emin olduklarını aktardığını söyler.²⁷

Kur'an'ın Hz. Peygamber'e birileri tarafından öğretildiği iddiasını reddettiği açıkça anlaşılan bu âyetlerin, Kur'an'ın Hz. Peygamber'e birileri tarafından öğretildiği iddiasına delil olarak zikredilmesinin mantıklı bir çıkarım olmadığı söylenebilir. Ayrıca yukarıdaki rivâyeti İbn İshâk'a (ö. 151/768) dayandıran Blachère, aslında bu şahsı pek güvenilir bulmamaktadır. İbn İshâk'ın bir kölenin oğlu olduğunu, birtakım ahlâkî zaafalarının bulunduğunu ve rivâyetleri aktarımındaki ciddiyetsizliği nedeniyle eleştirildiğini ileri süren Blachère, onun eserinin şüpheli hâle geldiğinden bahseder.²⁸ Müellif'in güvenilir bulmadığı İbn İshâk'a dayanarak fikir oluşturması tutarlı bir yaklaşım gibi görünmemektedir.

Kur'an'ın daha çok Hristiyanlık etkisi ile ortaya çıktığını iddia eden Blachère, İslâm'da Hristiyanlık izlerinin görüldüğünü söyler. Mesela, Hz. Peygamber'in Mekke'den Medîne'ye hicretinde Hz. Ebû Bekr ile Sevr mağarasında saklanması hadisesinde Hristiyan motifleri aramaktadır. Mağaranın kapısına bir örümceğin ağ örmesine dair rivâyetlerin, Aziz Felix'in²⁹ yaşa-

²⁵ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 32-33.

²⁶ "İmansız olanlar şöyle diyorlar: "Bunlar bu adam tarafından uydurulmuş şeylerdir ancak, başka kimseler de bu işte ona yardım etmişlerdir. Onlar böyle konuşarak haksızlık ve iftira etmişlerdir." "Onlar şöyle dediler: "Bunlar, onun başkalarına yazdırıp da sabah akşam kendisine okuttuğu bizim atalarımızın masallarıdır." Furkan, 25/4-5.

²⁷ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 60-61.

²⁸ İsmail Metin, "Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı", 76.

²⁹ Aziz Nola Felix (d. Yaklaşık 250-İtalya) bir Hristiyan presbyter. Felix, Piskopos Maximus'u, Roma İmparatoru Decius'un zulmünden kurtarmak için onun yerine tutuklandı ve

mından esinlenilerek uydurulduğunu söyler.³⁰ Blachère, Kur'ân'da peygamberlerin birbiri ardınca gönderilmesi (*Sonra arka arkaya peygamberlerimizi gönderdik- - ثُمَّ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا تَتْرًا - Sümmə erselna rusulena tetra*)³¹ ve Hz. Peygamber'in de son peygamber olarak gönderilmesine dair âyetleri ele aldıktan sonra peygamberlerin birbiri ardınca gönderilmesi düşüncesinin İslâm'dan önce de var olduğunu, II. yüzyılın sonuna doğru, bir Yahûdi-Hristiyan elinden çıkmış *Dinsel Söyleşiler*'de (*Homélie*) “Gerçek Peygamber'in” ya da “Gerçeğin Peygamberi'nin” başka başka sûretlerde tekrar tekrar dünyaya gelmesinin söz konusu olduğunu söyler. Blachère burada yine de Kur'ân'ın bu noktada ayrı düşünülmesi gerektiğini, çünkü Kur'ân metinlerinde, peygamberlerin reenkarnasyonunun söz konusu olmadığını, tersine, Kur'ân'ın çok açık biçimde peygamberlerin Allah tarafından gönderilen etten kemikten ve zayıflıkları olan kişiler olduğunu ifade ettiğini söyler. Ancak ona göre yine de bu düşünce İslâm'dan öncesine aittir.³²

Kur'ân'ın özellikle Hristiyanlıktan kaynaklandığı fikrine karşı Abdullah Draz'ın itirazını burada zikretmek yerinde olur. Draz, Kur'ân'ın nâzil olduğu çağda Hristiyanların örnek alınabilecek durumda olmadığını, bu nedenle Hz. Peygamber'in bu kesimden etkilendiği iddiasının mantıklı olmadığını, ayrıca bu yönde tarihî bir verinin de bulunmadığını belirtir. Hz. Peygamber'in okuma ve yazma yoluyla bu dinlerden malumat öğrendiği fikrine karşı ise, o çağda ne Eski, ne de Yeni Ahit'in Arapça tercümelerinin olduğunu, Kitâb-ı Mukaddes'in Arapça tercümesinin Hz. Muhammed'den çok sonra ortaya çıktığını, İncil'in Arapça tercümesine de ancak 9. ve 10. asırlarda ihtiyaç duyulduğunu, muhtelif kütüphanelerde yapmış olduğu yorulmak bilmez çalışmalara rağmen Rahip Chidiac'ın, en eski Arapça Yeni Ahit tercümesine yapılan atıfların 11. asrın altına inmediğini ifade ettiğini söylemektedir.³³

dövüldü. Efsaneye göre Felix, hapishaneden kaçtı ve Maximus'u yalnız, hasta ve çaresiz bir halde bularak bir binada sakladı. İkiisi güvenli bir şekilde içeri girdiklerinde, bir örümcek hızla kapının üzerine bir ağ ördü. İmparatorluk güçleri bu sayede onları bulamadılar. (The Benedictine Monks of St. Augustine's Abbey, Ramsgate, *The Book of Saints*, A. C. BLACK, London, 1921, 109; <http://tr.wikipedia.org>, erişim, 21.10.2021).

³⁰ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 89.

³¹ Mü'minun, 23/44.

³² Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 63.

³³ Abdullah Draz, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir (Ankara: Kitabiyat Yayınları 2000), 98, 101.

Kur'an'ın Yahûdilik ve Hristiyanlıktan elde edilen bilgilerle Hz. Peygamber tarafından meydana getirildiği iddiasının mantıken ve ilmen eleştiriye açık olduğunu ifade edebiliriz. Eğer Hz. Muhammed, gerçekten bu dinlerden malumat edinerek Kur'an'ı meydana getirmiş olsaydı, Hristiyan ve Yahûdilerle ilgili Kur'an'da defaetle ve açıkça zikredilen, özellikle temel inançları ilgilendiren radikal farklılıklara dair âyetler bulunmazdı.³⁴ Eğer bir Yahûdi veya Hristiyan'dan malumat edinmiş olsaydı bu kişilerin isimleri saklı kalmaz, muarızları tarafından bunlar ortaya çıkarılırdı. Ona öğreten kim olursa olsun, Kur'an'a benzer yazılmış bir kitabı olurdu. Kur'an'da Ehl-i Kitap olarak nitelendirilen Yahûdiler, onu sürekli ve ısrarlı izleyip meydan okuyup soru yağmuruna tutarlar ve kitaplarını da başkalarından gizlerlerdi. Eğer ona bir şeyler öğretselerdi, peygamberliğini çürütmek için onu açıklayan ilk kişi onlar olurdu. Hz. Muhammed, peygamberliğinde samîmi ve vahyi tebliğde dürüst olmasaydı; arkadaşları ve tâbîleri kendisine bu kadar bağlı olmazdı.³⁵

Kur'an ile ilgili bir diğer iddia onun önceki dinlerden etkilendiği gibi kültürlerden de etkilendiği iddiasıdır. Çoğunlukla kültürün önemli bir ögesi olan dil üzerinde durulur. Bu yaklaşıma göre Araplar kuzey komşuları Sâmi kavimlerden yazı sanatı ile birlikte birçok kelimeyi de almıştır. *Kur'an* ve bunun gibi daha pek çok kelimenin yabancı asıllardan geldiği iddia edilir.³⁶ Régis Blachère, Kur'an'ın önceki kültürlerden etkilendiği fikrine delil olarak, 6. yüzyılda Kuzey Arabistan'da kullanılan farklı kültürlere ait bazı kelimelerin Kur'an'da da var olduğunu söyler. Buna örnek olarak, *kalamos* Yunanca'da *kalamos*, Süryanice'de *qaluma*; *kirtâs* kelimesinin Yunanca'da *khartês*, Süryanice'de *qartîsâ*; *kitap* kelimesinin Ârâmîce *ketâbâ* kelimesinden geldiğini söylemekte, başka örnekler de vermektedir.³⁷ Aynı şekilde "Nefs Kelimesinin Kur'an'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar" adlı makalesinde, Kur'an'da *nefs* teriminin "beşeri varlık" (*être humain*), "beşeri şahsiyet" (*personne humaine*) anlamlarında, Fransızca veya Eski Latinceye benzeyen ve daha önce Akadca'da bilinen bir mana içerdiğini söyler. Ama ona göre

³⁴ İslâm ile Hristiyanlık ve Yahûdilik arasında akâide dair farklılıklar için bk. Kur'an, 2/92, 96, 100, 101, 111, 116, 120, 135, 140, 145; 3/21, 77, 112; 4/46, 51, 153; 5/18, 41, 51, 64, 68, 82; 69/30-34; 19/37; 98/1-7.

³⁵ Niyazi Kahveci, "Kur'an'ın Kaynağı ve Oryantalizm", *Diyanet İlmî Dergi* 27, sy. 4, (1991): 299.

³⁶ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 33.

³⁷ Blachère, *Introduction au Coran*, 5.

Kur'ân'daki anlamı daha geniş ve daha zengindir. Bu kelime anlam kayması olsa da, eski kavramların varlığının iyice hissedildiğini ifade eder.³⁸

Toplumlar bilim ve kültür açısından birbirleri ile etkileşim halinde varlıklarını devam ettirirler. Konuşulan dil bu alanın en önemli öğelerindedir. Bu noktada Kur'ân'a muhatap kitlenin kullandığı kelimelerin veya kavramların önceki veya başka topluluklarla ortak kullanılan kelimeler veya kavramlar olması, Kur'ân'ın kaynağının önceki dinler veya kültürler olduğu anlamı taşımamalıdır. Söz konusu iddiaya yönelik yaklaşımın bu anlamda objektif olmadığı düşünülebilir.

Müsteşriklerin, Kur'ân'ın kaynağına dair en çok üzerinde durdukları ikinci husus, onun Hz. Muhammed tarafından oluşturulduğu iddiasıdır. George Sale, (1697-1736)³⁹, “Muhammed'in Kur'ân'ın yazarı olduğu tartışmasızdır”; Mezezes; “Kur'ân, Muhammed ve avanesinin birbirini tutmayan sözleri bir araya toplayarak meydana getirdikleri üründen başka bir şey değildir” demiştir. 19. asırda Sir William Muir (1819-1905), Theodor Nöldeke (1836-1930), Richard Bell (1876-1953), 1905'de Wallaston, 1926'da Lammens, 1959'da Champion ve Short, 1970'de Glubb ve 1977'de Rodinson mantıklı temelleri olmayan bu fikri tekrarlamışlardır.⁴⁰

Regis Blachère'in de bu yaklaşımlardan uzak olduğu söylenemez. Ancak o Hz. Peygamber'in bir şâir olduğu ve bu şekilde Kur'ân'ı yazdığı yönündeki söylemi reddeder.⁴¹ Bu konuda 36. Yâsin Sûresi'nin 69. âyetinin net olduğunu,⁴² ifade eder.⁴³ Blachère, Hz. Peygamber'in Kur'ân üzerindeki etkisini daha karmaşık bir yaklaşımla, nübüvvetin ilk yıllarında Mekkelilerin Hz. Peygamber'in baş edemeyeceği düzeyde ona karşı koymadıkları savından yola çıkarak, Hz. Peygamber'in Kur'ân'da, dinleri derleyip birleştirerek karma bir din ortaya koymanın (*syncretisme*)⁴⁴ hayalini kurduğunu iddia

³⁸ Blachère, “Nefs Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar”, çev. Sadık Kılıç, *Atatürk Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi* 1/5, (1982): 194.

³⁹ George Sale, Kur'ân-ı Kerîm'in ilk tam İngilizce tercümesini hazırlayan İngiliz şarkiyatçı.

⁴⁰ Kahveci, “Kur'ân'ın Kaynağı ve Oryantalizm”, 295; İbrâhim Kutluay, “Oryantalistlerin Kur'ân'ın Kaynağı ve Edebî Yönüne Dair İddialarının Değerlendirilmesi”, 430.

⁴¹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 32-33.

⁴² “Biz ona (Peygamber'e) şiir öğretmedik. Zaten ona yaraşmazdı da. Onun söyledikleri, ancak Allah'tan gelmiş bir öğüt ve apaçık bir Kur'ân'dır.” Yasin 36/69.

⁴³ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 33.

⁴⁴ *Senkretizm*, “Birbirinden ayrı düşünce, inanış veya öğretileri kaynaştırmaya çalışan felsefe sistemi” olarak tanımlanır. *Senkretizm*, Türkçe'ye Fransızca *syncretism*'den, o da modern La-

eder.⁴⁵ Ancak bu amacında başarılı olamamıştır. Delili Kâfirun Sûresidir.⁴⁶ Çünkü bu sûre her halükârda Arap çoktanrıcılığına gerçek bir savaş ilanidir.⁴⁷ Blachère'e göre Hz. Peygamber başından beri dinerkil bir devlet başkanı olmak istemiş, şartlar olgunlaşınca bunu ilan etmiştir. Medîne döneminin son yıllarında Peygamber'e şartsız itaati emreden âyetler bunun ifadesidir.⁴⁸ Yani Kur'an, onun irade ve ihtiyaçları doğrultusunda onun tarafından oluşturulmuştur.

Tüm bu yaklaşımların tarafı ve önyargılı olduğu söylenebilir. Çünkü bütün araştırmalar, bir takım ilâhî hakikatlere vakıf olan Hz. Peygamber'e bu imkânı sağlayabilecek tabii bir yolu gösterme noktasında âcizdir. Zira Hz. Peygamber'in duymuş olduğu bilgiler ve çevresinden edindiği malumatlar ne denli geniş tutulursa tutulsun, ne kadar zihnî gayret gösterilirse gösterilsin yine de, dinî, tarihî, ahlâkî, hukûkî, kozmolojik ve benzeri meseleleri ihtiva eden Kur'an gibi son derece şumûllü ve sarîh olan bir eseri meydana getiremez.⁴⁹ Ayrıca "Bir Müslümana Hz. Peygamber'in bu kitabın yazarı olduğunu söylemekten daha büyük bir hakaret olamaz, çünkü (Orta Çağ Fransızları tarafından adı Mahomet diye bozulan) Hz. Muhammed, yalnızca mesajı iletme görevlisidir ki ona kendiliğinden ne bir şey eklemiş, ne de ondan kendi isteğiyle en küçük bir şey çıkarmıştır. Bu Allah tarafından vahyedilmiş bir Kitap'tır, bir Mesaj'dır"⁵⁰

3- Régis Blachère'in Kur'an'ın Yazılması, Cem'i ve İstinsahı Konularına Yaklaşımı

Müsteşrikler, Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanından itibaren ezberlenmesi, yazılması, bir araya toplanması ve Hz. Osman zamanında kesin şeklinin verilip İmam Mushaf'ın oluşum süreci gibi Kur'an tarihi konuları üzerinde

tince *syncretismus*'dan gelmiştir. (Robert, Paul, *Le Petit Robert, Dictionnaire alphabétique et analogique de la Langue Française*, 1906; <https://tr.wikipedia.org>, erişim, 29.11.2021)

⁴⁵ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 48.

⁴⁶ "Ben sizin tapmakta olduklarınıza tapmam. Siz de benim taptığıma tapmıyorsunuz. Ben de sizin tapıklarınıza tapıcı değilim ve siz de benim taptığıma tapıyor değilsiniz. Sizin dininiz size. Benim dinim, bana." Kâfirûn, 109/2-6.

⁴⁷ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 55.

⁴⁸ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 115.

⁴⁹ Draz, *Kur'an'a Giriş*, 119.

⁵⁰ Muhammed Hamidullah, *Kur'an-ı Kerîm Târîhi*, 9.

çok durmuşlardır. Onlara göre bu süreçte aşılması zor sorunlar, cevaplaması güç sorular vardır.

Kur'ân'ın yazılması ile ilgili olarak kaynaklar ittifakla şöyle demektedir. Kur'ân'dan bir parça (âyet veya âyetler) nâzil olduğunda Peygamber okuma yazma bilen sahâbilerden birini çağırır, yeni parçanın daha önce nâzil olmuş bulunanların arasındaki kesin yerini belirterek oraya imlâ ettirirdi. Hz. Muhammed, parçayı yazdıktan sonra şâyet hata yapılmışsa düzeltebilmek için kâtipten yazdığını okumasını isterdi. Her yıl Ramazan ayında Peygamber, (o zamana kadar nâzil olmuş bulunan) bütün Kur'ân'ı Cebrâil'in önünde okurdu. Vefatından önceki Ramazan'da ise Cebrâil Kur'ân'ı Muhammed'e iki kez okutmuştur.⁵¹ Birçok kaynak buna ilâve olarak derki, en son metin karşılaştırması sırasında, Peygamber'in vahiy katibi Zeyd İbni Sâbit de hazır bulunmuştu.⁵² Söz konusu rivâyetlere göre âyetler, İslâm'ın ilk evrelerinden itibaren, hatta Müslümanlar Kureyş zulmü altında sayısız sıkıntılar içinde yeni filizlenen bir topluluk iken bile kayda geçirilmiştir. Medîne döneminde ise vahiy kâtipliğinin âdeta kurumsallaştığı, sistemli bir şekilde vahiy yazımının devam ettiğinden bahsedebiliriz. Bu dönemde vahiy kâtipliği yapmış 65 Sahâbînin bulunduğu bildirilmektedir. Öyle ki, bu iş sahabe arasında çok yaygınlaşınca Hz. Peygamber “*Kim benden Kur'ân dışında bir şey yazmışsa onu yok etsin*” demiştir.⁵³

Kur'ân'ın yazı ile de kayıt altına alınması, onun değişikliğe maruz kalmadan günümüze kadar korunmuş olarak gelmesi anlamına geldiğinden, Kur'ân'ın yazılıp yazılmadığı meselesi, müsteşriklerin doğal olarak en çok üzerinde durdukları konulardan biri olmuştur. Yukarıdaki rivâyetlerin aksine Kur'ân'ın yazılmadığı iddiası çerçevesinde gelişen yaklaşımlar ilk etapta Kur'ân'ın orijinalliğinin, sonrasında ise menşeinin sorgulanmasına matuftur diyebiliriz.

Régis Blachère Kur'ân'ın Mekke döneminde yetersiz dil ve entelektüel durum nedeniyle yazılmadığı ancak Medine döneminde yazılmaya başlandığı kanaatindeydi. Blachère, İslâm geleneğinde Kur'ân'ın yazı ve hıfz yolu ile

⁵¹ Buhâri, Fezâilü'l Kur'ân 7, Bed'ül Vahy 5; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 5: 143; Müslim, *Kitâbu'l Fedâil* 12.

⁵² Hamidullah, *Le Coran*, Le Club Français de Livre, Paris 1977, XXVI-XXVII.

⁵³ Muhammed Mustafa A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli (İstanbul: İz Yayıncılık, 2006), 105-106.

korunduğu, ilk dönem Müslümanların bunu kaygı edindiği yönünde yoğun inanın olduğunu, ancak bunun doğru olmadığını söyler. Çünkü yazara göre rivâyetler, Hz. Peygamber'in yaşamı boyunca Kur'an'ı yazı yoluyla kayıt altına almakla meşgul olduğu hipotezini ispatlama gayreti görünümü arz ettiği için güvenilmezdir. Ona göre ilk vahiylerde âyetleri yazı ile kayıt altına alma ihtiyacı söz konusu olmamıştır. Çünkü, Hz. Muhammed kendisine ilk vahiy geldikten sonra şiddetli korku duymuş, o haliyle seçilmiş peygamber olduğunu anlayamamıştır. Bu nedenle âyetleri yazma ihtiyacı hissetmemiştir. Yazara göre vahiy kâtipleri ile ilgili ortaya konan listelerde sunulan farklılıklar da bir takım şüphelere yol açmaktadır ve bu kişilerin güvenilirliğini sorgulamak gerekmektedir.⁵⁴ Blachère'e göre Kur'an düzenli bir şekilde yazılmamıştır. Bazı sahâbîlerin kendilerine ait küçük koleksiyonları olmuştur. Hz. Ömer'in kız kardeşinin Tâha Sûresi'nin yazılı olduğu bir sayfaya sahip olduğu rivâyeti bunu göstermektedir. Ancak Blachère, bu rivâyeti şüpheli bulmaktadır. Ona göre demek ki yazma işi tüm Kur'an'ı kapsamamaktadır. Kaldı ki yazılmış olsa bile bugün buna sahip değiliz. Bu dokümanlar kaybolmuştur. Bu nedenle Hz. Muhammed'in düzeltmeleri hakkında ancak hipotez ileri sürülebilir görüşündedir.⁵⁵

Régis Blachère, Arap toplumunda, yazıdan ziyade şifahî edebiyatı merkeze alarak, Kur'an'ın yazıdan çok ezber yolu ile korunduğu fikrindedir. Ona göre ilk Müslümanlar ezbere okumanın kusurlu olmadığını düşündüklerinden yazı ile kaydetmenin önemini anlamamışlardır. Bu nedenle âyetler çoğunlukla yazı ile değil şifahî (*récitation par cœur-ezber okuma*) olarak aktarılmıştır.⁵⁶

Müellif, Hz. Peygamber'e gelen vahiylerin karmakarışık olduğu ve bunların Hz. Peygamber tarafından düzene konulup kayıt altına alındığı yönündeki bilgileri ihtiva eden rivâyetlerin de geç dönemlere ait olduğu, bu nedenle güvenilir olmadığı iddiasındadır.⁵⁷ Yazara göre Kur'an yazılmış olsaydı, Peygamber hayattayken bizzat kendisi Kur'an'ı toplama işini yapardı ve nihaî, dokunulmaz bir külliyât-mushaf (*corpus*) bırakırdı. Ancak ona göre böyle bir şey olmamıştır. Burada "Şüphesiz onu, toplamak (*senin kalbine yerleş-*

⁵⁴ Blachère, *Introduction au Coran*, 12.

⁵⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 15.

⁵⁶ Blachère, *Introduction au Coran*, 18.

⁵⁷ Blachère, *Introduction au Coran*, 19-20.

tirme) ve onu okutmak bize aittir.”⁵⁸ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ âyetinden yola çıkarak, “Peygamber’in ele almadığı Kur’ân’ı cem etme yoluyla koruma hakkını Allah kendi üzerine almıştır” der ve söz konusu âyetin de, Hz. Peygamber zamanında Kur’ân’ın kayıt altına alınmadığını, yani yazılmadığını gösterdiğini iddia eder.⁵⁹

Blachère’in, Kur’ân’ın kitâbeti ile ilişkilendirdiği bu âyetin iniş sebebini Saîd b. Cübeyr, İbn Abbas’tan şöyle rivâyet eder: “Kur’ân inerken Resulullah (s.a.v) iyi bellemek için dilini, dudaklarını depretirdi. Bunun üzerine yüce Allah, âyetini indirdi.”⁶⁰ Âyetin nüzul sebebinden anlaşıldığına göre Hz. Peygamber inen vahiyleri muhafaza edebilmek için tedirginlik yaşamakta, telaşla âyetleri okumaya çalışmaktaydı. Bunun üzerine Rabbi tarafından, âyet inerken okumak için acele etmemesi emredilmiş, “onun toplanması ve okunması bize aittir” denilmiştir.⁶¹ Zaten bu âyet bir önceki ve sonraki âyetlerle birlikte düşünüldüğünde bu mana kolayca anlaşılmaktadır.⁶² Burada, Kur’ân’ın yazı ile muhafaza edilmediği manasının çıkarılmasının zorlama bir yorum olduğu söylenebilir.

Kur’ân’ın yazılmadığını veya eksik yazıldığını yukarıdaki gerekçelerle kendince ispat eden Blachère, daha çok hıfz ve şifâhi aktarımın hâkim olduğu kanaatindedir. Ancak bunun da kusurlu olduğu düşüncesindedir. Blachère, âyetleri çok az sayıda müminin tam olarak ezberlediğini, bu dönemde vahyin önemli bir bölümünün peygamber hayatta iken sadece hafızaya emanet edildiğini tekrar ifade etmektedir.⁶³

Blachère’in Kur’ân’ın yazılmadığına dair bir diğer argümanı ise Arap yazısının gelişmemişliğidir. Ona göre nüzul döneminde Kur’ân gibi edebî bir metni yazacak yeterlilikte bir yazı sistemi yoktur ve bir metnin ezberlenmesi bilinmediği zaman, bunu yazılı haliyle doğru okumak neredeyse imkânsızdır. Bir diğer delil ise âyet ve sûre tertibinde çıkan sorundur. Ona göre eğer Kur’ân yazıyla tespit edilmiş olsaydı sûre ve âyet tertiplerinde

⁵⁸ Kıyâmet, 75/17

⁵⁹ Blachère, *Introduction au Coran*, 25.

⁶⁰ Buhârî, Tefsîr, Kıyame, 1; Müslim, Salât, 148.

⁶¹ Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dîni Kur’ân Dili*, 8: 181.

⁶² لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتُحْجَلَ بِهٖ (١٦) إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ (١٧) فَإِذَا قَرَأْتَهُ فَتَلَّعْهُ فَرَأْتَهُ (١٨)

“Resûlüm! onu (vahyi) çarçabuk almak için dilini kımıldatma. **Şüphesiz onu toplamak ve onu okutmak bize aittir.** O halde, biz onu okuduğumuz zaman onun okunuşunu takip et.”

⁶³ Blachère, *Introduction au Coran*, 27-28.

farklılıklar olmazdı. Ancak ona göre daha sonra yazılma ihtiyacı hâsıl olmuştur. Geç dönemde Kur'an'ın yazıya geçirilmiş olmasını akla yatkın bulmaktadır.⁶⁴ Blachère'in Kur'an'ın sıhhatli bir şekilde yazılmadığı iddiasına dair bir delili de farklı varyantların (kıraatler) ortaya çıkmasıdır.⁶⁵ Blachère'in her durumda Kur'an'ın tespitinde yazıyı tamamen dışlamadığı anlaşılmaktadır.

Blachère, ifade biçiminden hareketle vahyin özellikle Medîne döneminde yazıya geçirildiği fikrindedir. Medîne döneminde inen âyetlerin, olayları daha betimleyici, daha açıklayıcı olduklarını, bu sebeple âyetlerin ancak bu dönemde yazıldığını düşünmektedir.⁶⁶ Müellifin bu fikrini ortaya koyarken âyetlerin indiği muhatapların durumu ile tarihî zaman dilimini göz ardı ettiği söylenebilir. Zira Medîne döneminde yapısı oluşmaya başlamış bir İslâm toplumundan söz edilecek olursa, hukukî ve sosyal düzenlemeler gerekmektedir. Bu sebeple âyetlerin seyri, üslubu ve niteliği de buna göre şekil almıştır. Yani âyetlerin bu dönemde daha açıklayıcı, anlaşılması kolay düz yazı formunda olması tarihî seyre mutabıktır diyebiliriz. Oysa Mekke döneminde vahyin karşısında güçlü bir duruş vardır ve âyetler bu duruşa cevap vermek, karşı koymak, mücadele etmek üzere bir üslupla gelmiştir. Bu durumun Kur'an'ın yazılıp yazılmadığı konusu ile irtibatlandırılması bize göre isabetli bir yaklaşım değildir.

Mûsâ Cârullah Bigiyef *Kur'an ve Mushaflar Tarihi* adlı eserinde, Kur'an'ın İslâm'ın ilk dönemlerindeki gizli davet süreci de dâhil olmak üzere vahiy kâtipleri tarafından yazıldığını, Müslümanların Kur'an'ı evlerinde karşılıklı olarak sahifelerden mütalaa ettiklerini, Hz Ömer'in, Müslüman olmadan önce kız kardeşi ve eniştesi ile yaşadığı hadisenin bunu gösterdiğini, Hz. Peygamber'in Arap dilinin yazımı konusunda usta olan Ali, Osman, Ömer, Zeyd b. Sâbit, İbni Mes'ûd, Enes Bin Mâlik, Abdullah bin Selâm ve başkaca sahâbileri vahiy yazmak üzere görevlendirdiğini söyler.⁶⁷

Kur'an'ın ilk dönemlerden itibaren yazılmamasının geçerli bilimsel bir nedeni görünmemektedir. Zira araştırmalar, İslâmiyet'ten önce Araplar arasında yazının kullanıldığını göstermektedir. Bu dönemde Mûsevîlerin ve

⁶⁴ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 53.

⁶⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 50,51.

⁶⁶ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 91.

⁶⁷ Bigiyef, *Kur'an ve Mushaflar Târîhi*, 72-75.

Hristiyanların elinde İbrânice ve Süryânice kitaplar bulunuyordu. Ayrıca İbnü'n-Nedîm, Halife Me'mûn'un kütüphanesinde Hz. Peygamber'in dedesi Abdülmuttalib b. Hâşim'e ait bir vesîkanın bulunduğunu bildirmektedir. Belâzürî ise bu dönemde okuma ve yazma bilen 24 kişinin ismini vermektedir.⁶⁸ Kur'ân'ın yazıldığıнын bir delili de, Kur'ân'ın bizzat kendisini el-Kitab olarak isimlendirmesidir. Allah'ın, Kur'ân henüz bir kitap halini almamışken ona el-Kitab adını vermesi, Kur'ân'ın zımnen yazılmasını da istediğini gösteriyordu.⁶⁹

Müsteşriklerce üzerinde en çok durulan konulardan biri de Kur'ân'ın cem'i meselesidir. Arapça'da *cem* kelimesi bir şeyi bir şeye yaklaştırarak onları birleştirmektedir.⁷⁰ İstilahta ise Kur'ân'ın ezberlenmesi, yazılması, okunması ve yazılı metinlerin bir araya toplanması mânalarına gelir. Cem, Hz. Peygamber ve Hz. Ebû Bekr döneminde gerçekleşmiş, Hz. Osman döneminde ise Kur'ân'ın istinsahı (çoğaltılması) vuku bulmuştur.⁷¹

Hz. Peygamber hayatta iken vahiyler bir nüsha halinde iki kapak arasına alınmamıştı. Yazılan metinler dağınık halde idi. Çünkü Hz. Peygamber hayatta olduğu sürece yeni vahiyler gelebilir veya bazı âyetleri nesheden yeni âyetler vahyedilebilirdi.⁷² Hz. Peygamber'in ölümünden hemen sonra ise, Ridde (Dinden dönme) savaşları yüzünden Kur'ân'ın bir araya toplanması düşünülmemişti. Rivâyetlere göre sahte peygamber Müseyleme'ye karşı gerçekleştirilen Yemâme Savaşlarında sahâbelerden önemli sayıda kişi şehit olunca, Hz. Ömer, Halife Ebû Bekr'in yanına giderek, Kur'ân'ın yok olacağına dair endişelerini dile getirir ve "Keşke sen Kur'ân'ı bir araya getirip yazdırsan" der. Hz. Ebû Bekr: "Ben Allah Resulü'nün yapmadığı bir şeyi mi yapacağım?" diyerek önce bu işe yanaşmaz ve daha sonra Zeyd b. Sâbiti çağırır. "Sen vahiy kâtibiydin; eğer sen de onunla aynı görüşte isen ben de ikizin dediğini yaparım. Ama sen benim fikrimde isen, bu işe girişmeyeceğim."

⁶⁸ M. Nihat Çetin, "Arap Yazısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 3 (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 276-309. Geniş bilgi için bk. Ziya Şen, "Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler", (Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, 2006), 6-28.

⁶⁹ Hâlis Albayrak, *Tefsir Usûlü*, (Şule Yayınları, 1996), 25.

⁷⁰ İsfehâni, *Müfredât: Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, 239.

⁷¹ Şen, "Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler", 124.

⁷² Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: IRCICA (Research Centre for Islamic History, Art and Culture- İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi) 2015), 57.

der. Zeyd b. Sâbit'te önce bu işe yanaşmaz. Ancak Hz. Ömer'in ısrarı üzerine ikna olurlar ve Ebû Bekr'in emri üzerine Zeyd b. Sâbit Kur'an'ı, deri parçaları, kürek kemikleri ve hurma ağacı yapraklarının orta damarları üzerine yazar. Topladığı bu kitap (Mushaf) Hz. Ömer'e, o da vefat edince Hz. Peygamber'in hanımı, Hz. Ömer'in kızı Hafsa'da kalır.⁷³

Kur'an'ın Hz. Ebû Bekr zamanında cem'i konusunda vahiy kâtibi Zeyd İbn Sâbit'ten nakledilen yukarıdaki rivâyeti Régis Blachère de benzer şekilde aktardıktan sonra rivâyete itimatsızlığını belirtir ve cem etme işinin Hz. Ömer zamanında vuku bulduğu şeklindeki zayıf görüşün ihmal edilemeyeceğini söyler. Blachère, Niçin Ebû Bekr henüz çok genç olan Zeyd'i, daha yaşlı olan kâtipler dururken tercih etmiştir? Niçin daha çok üyesi olan bir komisyon kurmamış da, Zeyd'i sadece seçmiştir? Savaşta ölen Kur'an kâriyelerinin sayısının Kur'an'ı aktarmada tehdit oluşturabilecek kadar çok olduğu kesin mi? gibi sorular yöneltmekte ve şüphelerini dile getirmektedir.⁷⁴ Yemame savaşında ölen hâfızların sayısının gelenekçe kabul edildiği kadar kaygı verici olmadığı kanaatinde olan müellif, savaşta hafızların şehit olması durumunda duyulan endişe ile Kur'an'ın Hz. Peygamber zamanından beri yazılması ve Ebû Bekr döneminde bir araya toplanmasına dair geleneksel kabulü çelişkili görmektedir. Ona göre eğer Kur'an yazılmış olsaydı endişeye mahal kalmayacaktı.⁷⁵ Blachère'e göre derlenen Kur'an, Hz. Ömer'in içinde bulunduğu korku durumuna da çözüm olamaz, çünkü herkesin üzerinde ittifak ettiği bir Kur'an yoktur zira sahifeler (*feuilles*) Ebû Bekr'in, Ömer'in ve halife olmayan başkalarının şahsî malıdır.⁷⁶

Blachère, sübjektif bir yorumla Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'in üstünlük kurmak için Kur'an'ı cem etmek istediklerini iddia eder. "Burada toplum liderinin daha iyi bazı arkadaşları arasında daha aşağıda olmadığı arzusu vardır"⁷⁷ demektedir. Kur'an'ın cem'i ile ilgili rivâyetleri şüpheli bulan Blachère, aynı zamanda bu işi dezavantajlı bir durum olarak görmektedir. Ona göre Kur'an'ın

⁷³ Buhâri, *Fedâilu'l-Kurân*, 6; Hamidullah, *Kur'an-ı Kerim Târîhi*, 46-51; Bigiyef, *Kur'an ve Mushaf Târîhi*, 77-83.

⁷⁴ Blachère, *Introduction au Coran*, 30-31.

⁷⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 30-32.

⁷⁶ Blachère, *Introduction au Coran*, 33.

⁷⁷ Blachère, *Introduction au Coran*, 34.

cem'i farklı kıraatlerin kaybolmasına sebep olmuştur. Halbuki Peygamber (başlangıçta kolaylık olması için) farklı kıraatlere müsamaha göstermiştir.⁷⁸ Blachère'in Kur'ân'ın istinsahı (çoğaltılması) ile ilgili de benzer yaklaşımda olduğunu söyleyebiliriz. Kur'ân'ın istinsahı ile ilgili meşhur rivâyete göre, Huzeyfe b. Yeman hicrî 25 veya 30 yılında Ermenistan'a yapılan askerî seferde Suriyelilerin Ubeyy bin Kâ'b kıraatini, Iraklıların İbn Mes'ûd kıraatini takip ettiklerini, bu nedenle birbirlerini inkârcılıkla suçladıklarını görür. Sefer dönüşünde Halife Hz. Osman'a gider ve durumu anlatır. Hz. Osman Zeyd'i çağırarak kendisi için bir Kur'ân yazmasını emreder. Yanına Hz. Peygamber'in vahiy kâtiplerinden olan Eban b. Sa'd b. As'ı yardımcı olarak verir. Aralarında bir anlaşmazlık çıktığında kendisine başvurmalarını söyler. Her iki kâtip 2. sûrenin 248. âyetine geldiklerinde Zeyd buradaki kelimenin *Tâbüh*, Eban ise *Tâbût* olduğunu iddia eder. Bunun üzerine Osman'a başvurulur ve o, *Tâbût* olarak yazılmasını söyler. Yazma işi bitince Zeyd, 33/Ahzâb Sûresinin 23. âyetinin olmadığını fark eder. Eksik olan bu âyeti Ensar'dan Huzeyme b. Sâbit'in yanında bulur ve onu yazar. Sonra Tevbe Sûresinin 128-129. âyetlerinin de olmadığını fark eder. Bu iki âyeti Huzeyme isimli başka bir kişide bulur ve onu da mushafa ekler. Sonra Hz. Osman Hafsa'da bulunan nüsha ile bunu karşılaştırır ve hiç bir fark bulamaz. Asıl nüshayı iade eder ve kendinde bulunan nüshanın çoğaltılmasını emreder.⁷⁹ Kaynaklar şu konuda söz birliği halindedir. Hz. Ebû Bekr Zeyd'e asla yalnızca belleğine güvenmemesini, aksine her bir âyet için en az iki tanık, yani iki ayrı şahısta yazılı iki ayrı nüsha aramasını emretmişti. Hz. Osman çoğaltılan nüshaları Maveraü'n Nehir'den Endülüs'e kadar uzanan muazzam İslâm Devleti'nin belli başlı merkezlerine göndermiştir.⁸⁰ Gönderilen nüsha sayısı

⁷⁸ Blachère, *Introduction au Coran*, 26, 27.

⁷⁹ Buhârî, *Fedâilu'l-Kur'ân*, 3; Tirmizî, 3104.

⁸⁰ Hz. Osman'ın Mushaflarının günümüze ulaşip ulaşmadığı konusu Kur'ân Tarihi'nin en önemli konularından biridir. Eski kaynaklarda her birinin nerede olduğuna dair bazı bilgiler mevcut ise de, bu gün şu nüsha şurada korunmaktadır deme imkanına sahip değiliz. Hz. Osman mushafı olduğu söylenen Taşkent, Kahire veya Topkapı nüshalarının Hz. Osman Mushaflarından veya onlardan çoğaltılan nüshalardan istinsah edildiği anlaşılmıştır. (Tayyar Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, 62)

4 veya 7'dir. Bu arada kendisi, resmî nüshalara uygun düşmeyen Kur'ân metinlerinin imha edilmesini emretmiştir.⁸¹

Kur'ân'ın istinsahı konusunun dayandırıldığı yukarıdaki rivâyetten anlaşıldığına göre, İslâm ülkesi fetihlerle oldukça genişlemiş, çeşitli milletler İslâm'ı benimsemişti. Müslüman olan ve Arapçayı iyi bilmeyen insanlar Kur'ân metnini okumakta zorluklarla karşılaşmışlardı. Bu durum, yazının da gelişmemiş oluşunun etkisiyle, müslümanların, Kur'ân'daki bazı kelimeleri farklı okumalarına sebebiyet vermişti. Bu duruma bir çekidüzen verilmesi zaruret halini almış, bir birlik olması adına Kur'ân'ın çoğaltılması cihetine gidilmiştir.⁸²

Kur'ân'ın, Hz. Osman döneminde bahsedilen istinsahı ile ilgili özetlemeye çalıştığımız konuya Régis Blachère farklı açıdan yaklaşmaktadır. Blachère, Kur'ân'ın çoğaltılmasında Mekke aristokrasisinin etkisi olduğu kanaatinde-dir. Ona göre Hz. Osman kişilik olarak dindar ancak pısrık biridir. Bu nedenle Hz. Osman Mekke aristokrasinden olan ve Kur'ân'ı istinsah eden komisyon üyelerinden Said İbn el-As, Abdullah İbn Zübeyr ve Abdurrahman İbn el-Haris'in etkisinde kalmıştır. Ayrıca bu kişilerin kadınlar tarafından Halife (Hz. Osman) ile bağı bulunduğunu ve ortak çıkarlar için bir araya geldiklerini,⁸³ Hz. Osman ve onun komisyonunun niyetinin açık bir şekilde Mekkeli bir hizbe bir Mushaf sağlama liyakatini vermek olduğunu söyler.⁸⁴ Blachère, Kur'ân'ın istinsah edilmesinde Osman tarafından Ali ve Ubeyy gibi kalifiye kişilere görev verilmediği, istinsah heyeti tarafından Hz. Ali'nin dinî otoritesi ile ilgili politik bir ayetin silindiğine dair iddiaların olduğu, bu nedenle Hz. Osman döneminde yapılan faaliyetlerde belirsizlik bulunduğu kanaatinde-dir. Ona göre bu dönemde sadece bir komisyon çalışmıştır. Gerisi belirsizdir. Ayrıca "Ebû Bekr'in derlediği, Osman'ın çoğalttığı Kur'ân metninin değeri ne olursa olsun, bu metin diğer Kur'ân koleksiyonlarından daha üstün değildir." der.⁸⁵

⁸¹ Hamidullah, *Kur'ân-ı Kerîm Târîhi*, 46-51, Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 72; Bigiyef, *Kur'ân ve Mushaflar Târîhi*, 77-83.

⁸² Albayrak, *Tefsir Usûlü*, 29.

⁸³ Blachère, *Introduction au Coran*, 57-58; Mustafa A'zami, farklı kaynaklardan yola çıkarak Kur'ân'ın istinsahında dört değil ensar ve muhacirden oluşan on iki kişinin ismini vermektedir.(bk. A'zami, M., *Kur'ân Tarihi*, 131).

⁸⁴ Blachère, *Introduction au Coran*, 58.

⁸⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 57.

Blachère, Hz. Osman Mushaf'ının toplum tarafından kabul edildiği algısının da doğruyu yansıtmadığı kanaatindedir. Ona göre Mekke ve Medîne gibi şehirlerde böyle olmadığı açıktır, zira Ümmü Seleme, Hafsa, Aişe gibi Peygamber'in dul hanımları veya Abdullah b. Zübeyr gibi nüfuzlu kişilerin Osman nüshasından ayrı kendilerine has, şahsî mushafları vardı. “*Kutsal şehirlerin dışında da buna benzer şeylerin olmasına engel hiçbir şey yoktur*” diyen Blachère, geleneğin daha ileri giderek, Ali'nin, Halife'nin düzenlemesini (Mushaf) hemen kabul ettiğine dair algı ürettiğini, “Eğer Osman başaramasaydı ben kendim yapardım” sözünü ona söylettiğini, ancak bunun çok şüpheli bir rivâyet olduğunu, zira, Ali'nin Osman'ın Peygamber zamanında vahyin yazıldığı ilkel malzemeleri imha işine katılmadığını ifade eder. Öte yandan, İbn Mes'ûd'un, Osman Mushaf'ını reddettiği yönünde rivâyetlerin nakledildiğini, belki Ubeyy kıraatini benimseyenlerle de durumun aynı olduğunu söyler.⁸⁶ Ona göre Kur'ân, üzerinde İslâm ümmetinin ittifak ettiği bir kitap değildir.

Blachère'in söz konusu yaklaşımının abartılı olduğu söylenebilir. Çünkü bir heyet tarafından hazırlanan ve bir nevî resmîyet kazanan bu Mushaflara, o zaman gerek Kur'ân'ı ezbere bilenler, gerekse yazı ile tespit edilmiş sahifelere sahip olanlar tarafından hiç bir itiraz vâki olmamıştır.⁸⁷ Sadece İbn Mes'ûd'un itirazına dair rivâyetler vardır. Bununla ilgili olarak Ahmet Cevdet Paşa, Hz. Osman'ın mâzeretinin olduğunu bu çalışmalarla ilgili kararını Abdullah b. Mes'ûd'a haber gönderip onun da katılmasını bekleyecek kadar geciktirmek istemediğini, Hz. Ebû Bekr döneminde Kur'ân'ı cem etme işinden mesul olan ve aynı zamanda vahiy katibi olan Zeyd b. Sâbit'in bu hususiyetleri sebebiyle görevlendirildiğini söyler.⁸⁸ İbn Mes'ûd'un münferit itirazı dışında, Hz. Osman'ın Mushaf'ı icmâen kabul edilmiştir.⁸⁹ Blachère'e göre ise Osman Mushaf'ının yayılmasının nedeni toplum tarafından kabul görmesi değil, içinde bulunan ve Mushaf'a kayıtsız kalınmasına neden olan politik çalkantılardır.⁹⁰ Ona göre Hz. Osman'ın Mushaf'ı tamamen politik kaygılar ile yapılmıştır. Cem ve istinsah işinde tüm tercihler keyfidir.

⁸⁶ Blachère, *Introduction au Coran*, 62-65.

⁸⁷ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 73.

⁸⁸ Ahmet Cevdet Paşa, *Hülasâtü'l Beyân fi Te'lîfi'l-Kur'ân*, 52.

⁸⁹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 105.

⁹⁰ Blachère, *Introduction au Coran*, 72.

Mekkeli büyük aileleri karakterize eden politik hislerle Hz. Osman ve onun etrafındakiler çok zor şekilde, tamamen kendi inisiyatiflerine göre oluşmuş bir Mushaf'ı empoze etmeyi başarmışlardır.⁹¹ Kur'an'ı istinsah eden komisyon, Hafsa'da bulunan Ebû Bekr'in derlemesine dayanmaktadır ve bu ilkel çekirdeğe (Hz. Ebû Bekr'in cem ettiği ilk Mushaf) bulunabilecek tüm parçalar eklenmiştir. Kısacası, ona göre Osman nüshası, Ebû Bekr ve Zeyd İbn Sâbit'in düzeltilen ve artırılan bir kopyası olarak ortaya çıkmıştır.⁹² Yazarın bu yaklaşımı Kur'an'ın çoğaltılması ile birlikte farklı bir Mushafın ortaya çıktığı, ona eklemelerin yapıldığı anlamına gelmektedir. Halbu ki Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf, Hz. Ebu Bekr'in cem ettiği Mushaf'a dayanmaktadır ve istinsah işinin gayesi birlik oluşturmaktır. Kur'an metninin ortaya çıkışında keyfiliğin hakim olduğunu çağrıştıran bu yaklaşımın rivâyetler bağlamında isabetli olmadığı söylenebilir.

Anlaşıldığı üzere Blachère, Kur'an'ın çoğaltılması konusunda hiçbir şeyi güvenilir bulmamaktadır.⁹³ Blachère'e göre tek metin ortaya koyma isteği, neredeyse tüm mukaddes diğer varyantları ortadan kaldıracaktı ki, bu yok edilecek olan varyantlar, Peygamber'in bizzat dilinden ve hayatında toplanmış vahiylerdi.⁹⁴ Ona göre vahiylerin yazıldığı deri parçası, deve kürek kemiği gibi malzemelerin imha edildiği ile ilgili rivâyetler de tereddüt etmeyi sağlamaktadır. Bu malzemeler yakıldı mı, yırtıldı mı, suya mı atıldı? Rivâyetlerin üçünü de gösterdiğini söyler. "O dönemin müminleri Peygamber'in davranış ve sözleriyle direkt alakalı olan bu objeleri yok etmeye nasıl cesaret etmişlerdir" diyerek yapılan işin kendince yanlış olduğunu ifade eder.⁹⁵ Hz. Osman'ın istinsah ettirdiği Mushaf yazısı da ona göre sorunludur. Zira bu yazının eski Kur'anlarda bulunan hicâz tipi yazı geleneğini başlattığını, bu yazının dâima eksik yazı nedeniyle deşifre edilmesinin zor olduğunu ve Kur'an metinlerinin anlaşılmasında sorun oluşturduğunu söyler.⁹⁶ Ayrıca ona göre günümüze ulaşan ve Osman Mushaf'ı olarak bilinen Mushaflar sahtedir. Mesela 4./10. yüzyıl başlarında Kâhire'de bulunan nüsha sahtedir. Çok erken tarihte Osman'ın emri ile yapılan kopyalar (*lectionnaires*) kaybol-

⁹¹ Blachère, *Introduction au Coran*, 59.

⁹² Blachère, *Introduction au Coran*, 60.

⁹³ Blachère, *Introduction au Coran*, 61.

⁹⁴ Blachère, *Le Coran, "Que Sais-Je?"*, 13. Em, Press Universitaire de France, Paris 2002, 20.

⁹⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 55.

⁹⁶ Blachère, *Introduction au Coran*, 62.

muş, bunların gönderildiği merkezlerde yavaş yavaş bunların yerini daha iyi grafik ve sunumu olan nüshalar almıştır. Yazar'a göre Ali'nin tahta geçmesinden (35/656) itibaren, Abdulmelik halife olana kadar (65/685) otuz yıl karışıklık olmuş, bu süre zarfında Osman Mushaf'ı zemin edinmiştir. “*Belki de bu zamana kadar Osman reformunun ne kadar elzem olduğuna dair bir teori geliştirilmiştir*”⁹⁷ diyen Blachère'e göre Osman nüshası birçok yönden eksik kalmıştır. Sonra İslâm başkentlerinin beşinde bulunan çoğaltılmış Mushaf-lar önemli sorun oluşturmuştur.⁹⁸

Blachère'in, Kur'ân nüshalarının kaybolduğuna, dört asır sonraya ait nüshaların ise değiştirilmiş nüshalar olduğuna kanaat ettiği görülmektedir. Buna örnek olarak verdiği Kahire nüshası üzerinde yaptığı incelemeler sonunda Tayyar Altıkulaç, genelde yazma eserlerde görülen tashih görmüş veya görmemiş kâtip sehivleri dışında, bu Mushaf ile Hz. Osman'ın yazdırdığı Mushaf-lar ve günümüzde okunan Mushaf arasında tam bir paralellik bulunduğunu, bunun, Kur'ân'ın orijinalliğini ve korunmuşluğunu gösterdiğini, Kur'ân'ın sadece hafızların okuyuşları ile değil, gerçekten yazısı ile de korunmuş ve on dört asır önce yazıldığı gibi elimizde bulunduğunu gösterdiğini söyler.⁹⁹ Blachère'in Kur'ân'ın değiştirildiği yönündeki iddiasının yapılan çalışmalar sayesinde doğruyu yansıtmadığı açıktır. Zira Kur'ân el yazmaları üzerinde yapılan karbon testleri, en eski Kur'ân nüshalarının 1./7. yüzyıla, hatta Hicrî ilk yüzyılın da altına ait olduğunu ortaya koymuştur.¹⁰⁰ Bu el yazmaları ile mevcut Mushaf-lar arasında ciddiye alınacak hiçbir deği-

⁹⁷ Blachère, *Introduction au Coran*, 68-69.

⁹⁸ Blachère, *Le Coran*, “*Que Sais-Je?*” 20.

⁹⁹ Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaf-lar Üzerine Bir İnceleme*, 319-321.

¹⁰⁰ Bahsettiğimiz çalışmalar, temelini, Nöldeke'nin arzusu doğrultusunda, Bergstrasser (1886-1933) ve Pretzl'in (1893-1941) Kur'ân'ın metin ve nüzul tarihine ilişkin arşivlerinin oluşturduğu *Corpus Coranicum* projesi kapsamında yapılmaktadır. Bu proje 2007 yılında Angelika Neuwirth (Berlin Freie Üniversitesi Arabistik Bölümü Başkanı), Nicolai Sinai (University of Oxford, Oriental Seminar) ve Michael Marx (*Corpus Coranicum* Projesi Araştırma Direktörü) tarafından başlatılmıştır. *Corpus Coranicum* projesi, Kur'ân ile ilgili bütün dokümanların sistematik olarak ve araştırmacılar tarafından ulaşılabilir şekilde bir araya getirilmesini amaçlamaktadır. (Gözeler, Esra, Michael Marx, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Hannelies Koloska, Nora K. Schmid ile birlikte, “*Corpus Coranicum Projesi: Kur'ân'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak*”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, sy. 2, (2012): 219-253).

şikliğin bulunmadığı ortaya çıkmıştır.¹⁰¹ Bu çalışmalar kapsamında dünyanın dört bir yanında bulunan Kur'an el yazmaları geniş bir veri tabanında araştırmacıların ilgisine sunulmuştur.¹⁰² Bu çalışmaların en önemli parçalarından biri, San'a el yazmalarıdır. 1972 yılında Yemen'deki San'a Ulu Camii'nin tavan arasında işçiler tarafından tesadüfen bulunan ve dönemin kadısı ve Yemen Antikleri Sorumlusu olan İsmail el-Akwa'nın çabalarıyla 1979 yılında bir Alman bilim insanının ilgilendiği¹⁰³ Kur'an el yazmaları bu alana ilişkin en önemli keşif olarak görülebilir. Bu yazmalardan biri *palimpsest* (Üzerindeki yazı silinerek başka bir yazının yazılmış olduğu parşömen) olmasından dolayı en önemlisi olarak değerlendirilmektedir. Parşömene ait üstteki metin (*upper layer*) François Déroche¹⁰⁴ tarafından önerilen paleografik tipolojiye göre muhtemelen 700 ve 750 yılları arasında geç dönem hicâzî yazıyla yazılmış bir Kur'an Mushafıdır.¹⁰⁵ Déroche, *Histoire du Coran. Texte et transmission* adlı makalesinde, Hz. Peygamber'in 632 yılında vefatına kadar, Peygamberlik dönemi boyunca, Kur'an'ın sözlü aktarımının koşulları belirsizliğini korumakla birlikte, ilk Kur'an el yazmalarının, yedinci yüzyılın üçüncü üçte birine tarihlendiğini belirtmektedir.¹⁰⁶ Parşömenin alt katmanında yer alan yazılara yapılan [karbon](#) testleri ise bu el yazmalarının 671 yılına dayandığını %99 doğruluk payıyla kanıtlamıştır. Yapılan testler neticesinde, el yazmalarının %95.5 doğruluk payı ile 661 yılından önce, %75

¹⁰¹ A'zami, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'an Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, 41.

¹⁰² <https://corpuscoranicum.de/en>, geniş bilgi için, Gözeler, Michael Marx, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Hannelies Koloska, Nora K. Schmid, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53, sy. 2 (2012): 219-253.

¹⁰³ Toby Lester "What is the Koran", *The Atlantic Monthly*, January 1999, 43; Altıkulaç, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushafılar Üzerine Bir İnceleme*, 154-158.

¹⁰⁴ François Déroche (1952- ..) Batı'da yazma eserler (Kodikoloji) denilince akla gelen ilk isimlerden biridir. Déroche, bu sahada hem telifleri hem de dünyanın farklı yerlerinde verdiği seminerler vesilesiyle ilgileri üzerine çekmiştir. Daha çok mushaf yazmaları üzerinde araştırmalar yapmış olan Déroche'un telifleri de genel itibarıyla mushaf yazmaları üzerinedir. (Ahmet Harman, "Fransız Müsteşrik François Déroche'un Mushaf Yazmaları Çalışmalarına Dair Birkaç Not", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (2020): 265-272).

¹⁰⁵ Gözeler, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'an'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 53, sy. 2 (2012): 225.

¹⁰⁶ François Déroche, "Histoire du Coran. Texte et transmission", <http://www.college-de-france.fr/site/francois-deroche/course-2014-2015.htm> [NdÉ]. 415.

doğruluk payı ile 646 yılından öncesine ait olabileceği sonuçları elde edilmiştir.¹⁰⁷

Alt katmandaki yazının silinmesinin birden fazla sebebi olabileceği düşünülmektedir. El yazması kitabın bazı sayfalarının yok olmuş veya yıpranmış olması sebebiyle, kitabı yeniden oluşturmak için eski sayfaların üzerine tekrar yazılmış olma ihtimali bu sebeplerden biridir. (Bu uygulama eski dönemlerde sık kullanılan bir tekniktir. El yazmalarında kullanılan mürekkepler, günümüz kağıtlarında olduğu gibi parşömene tamamen yapışmazdı. Yeni parşömeni yeni oluşturulacak yazıtlara kullandıklarından dolayı, eski yazıtları yenilemek için parşömen tamamen ykanır ve tekrar üzerine yazılırdı). Alternatif olarak da [Halife Osman](#)'ın Kur'ân yazıtlarını standardize etmesinden dolayı, eski yazıtların silinip üzerine bu standartlara uygun olarak yeniden yazılması sebep gösterilebilir.¹⁰⁸

Son zikredilen ihtimal tarihî veriler dikkate alındığında bizce de en olası durumdur. Zira Hz. Osman'ın 644-656 yılları arasında süren hilafeti döneminde resmî Mushaf ortaya konmuş, daha önce mevcut olanlar geçerliliğini kaybetmiştir. Bu süreçte mevcut Kur'ân metinleri silinmiş, yerine resmî Mushaf, yani Hz. Osman'ın geçerli kıldığı metin yazılmış olabilir. Üst metinlerin bu günkü Mushafarla neredeyse tamamen benzeşmesi bunu göstermektedir. Üst katman günümüz modern Kur'ân ile neredeyse birebir özdeş iken (bazı heceleme farklılıkları dışında), alt katman ise standart yazımdan çok farklılık içerir. Örnek olarak; 2. sûre, 87. âyette standart Kur'ân yazımı *wa-qaffaynâ min ba'dihî* iken, alt katmanda bu kısım *wa-qaffaynâ alâ âthârihî* şeklinde yazılmıştır.¹⁰⁹ Bu bilgiler doğrultusunda, Kur'ân'ın Hz. Peygamber döneminden itibaren yazıldığına dair inancın doğruluğunu yansıttığı, zaten rivâyetlerin de bu yönde olduğu söylenebilir.

4- Régis Blachère'in Kur'ân'ın Yapısı ile ilgili Yaklaşımı

Burada Blachère'in Kur'ân'ın sûre ve âyet tertibi ile edebî yapısı hakkındaki yaklaşımını vermeye çalışacağız.

İslâm bilginleri Kur'ân'daki bütün âyetlerin tertibinin tevkîfî olduğu ve inen âyetlerin hangi sûrenin neresine konulacağını bizzat Hz. Peygamber tara-

¹⁰⁷ Behnam Sadeghi, Mohsen Goudarzi, "Şan'a' 1 and the Origins of the Qur'ân", *Der İslâm*, 87 (1-2-2012), 8.

¹⁰⁸ Sadeghi, Goudarzi, "Şan'a' 1 and the Origins of the Qur'ân", 27.

¹⁰⁹ Sadeghi, Goudarzi, "Şan'a' 1 and the Origins of the Qur'ân" 41.

findan belirlendiği konusunda hemfikirdirler. Sûrelerin tertibi konusunda ise üç farklı görüş ortaya atılmıştır. Birinci görüşe göre sûrelerin tertibi de tıpkı âyetlerin tertibi gibi tevkifidir. Bu görüşü kabul edenler Hz. Osman döneminde yazılan 'İmam Mushaf' üzerinde sahabenin icmâ etmesini ve diğer şahsî Mushaf'ların imha edilmesini delil olarak göstermişlerdir. İkinci görüşe göre ise sûre tertipleri tevkîfî değil sahabenin içtihadıyla olmuştur. Bu görüşü kabul edenlere göre sahabeye ait şahsî Mushaf'larda gözlenen bazı tertip farklılıkları bu görüşü destekler. Üçüncü görüşe göre ise sûreler kısmen tevkîfî kısmen de içtihadı dayalı olarak düzenlenmiştir.¹¹⁰

Kur'an'ın âyet ve sûre tertibi Batılı araştırmacıların ilgi duyduğu konulardan biri olmuştur. Kur'an'da kronolojik bir sıralama olmaması onlara göre sorgulanması ve doğrusunun ortaya konulması gereken bir husus olarak görülmüştür. Bu doğrultuda Batı'da, Kur'an'ı yeniden tertip etme yaklaşımları 19. yüzyılın ikinci yarısının başlarında ortaya çıkmıştır. Bu konuda Gustav Weil (1808-1889), J. Medows Rodwell (1808-1900), J. William Muir (1819-1905), Theodor Nöldeke (1836-1930), Régis Blachère (1900-1973), Richard Bell (1876-1952), Hartwig Hirschfeld (1854-1954) ve W. Montgomery Watt'ın (1909-2006) isimleri öne çıkmaktadır.¹¹¹

Régis Blachère Kur'an'da âyetlerin nüzul sırasının tersine bir şekilde yer aldığını söyler ve ona göre bu karmaşık durum ciddi bir sorundur.¹¹² Blachère, sorun olarak gördüğü bu durumu çözmek için Kur'an'ın kronolojik sistemle tercümesini iki cilt halinde 1949'da neşretmiştir.¹¹³ Yazar, âyetlerin Hz. Peygamber tarafından düzene koyulduğuna, hatta bir kayıt (*fixation*) altına alındığına dair verilerin geç dönemlere ait olduğunu bu nedenle de güvensiz olduğunu söylemektedir. Ona göre Hz. Peygamber'in âyet veya âyet gruplarının yerleştirebileceği sûreyi bir vahiy kâtibine açıkladığı doğru değildir ve burada sadece daha eski bir metnin peygamber tarafından kısmî bir yeniden yapımı vardır. Hz. Peygamber'in hayatında küçük sûreler kole-

¹¹⁰ Mesut Okumuş, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9, sy. 17 (2010/1): 29; Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 58.

¹¹¹ Gözeler, "Kur'an Ayetlerinin Târihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", 299.

¹¹² Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 1.

¹¹³ Cerrahoğlu, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 80; Gözeler, "Kur'an Ayetlerinin Târihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar" 307.

siyonlarının bulunduğunu, tertip etme görevinin Hz. Muhammed'in ölümünden sonra topluma verilmiş olduğunu iddia eder.¹¹⁴ Blachère, Hz. Peygamber'in sûre ve âyet tertibini belirlemediği fikrini, sûre ve âyet tertibine dair verilerin güvenilir olmaması, Kur'ân'ın cem'i konusunda "Peygamber'in yapmadığı bir şeyi nasıl yaparsınız" söylemi ve Peygamber'in ölümünden sonra farklı külliyâtların (*mushaf*) ortaya çıkışı ile temellendirmektedir. Ona göre özellikle Hz. Peygamber'in ölümünden sonra farklı Mushaf'ların ortaya çıkması bile Peygamber tarafından herhangi bir düzenleme yapılmadığına kanıt olarak yeterlidir.¹¹⁵ Blachère'e göre âyetlerin tertibi kesinlikle Hz. Peygamberden sonra oluşturulmuştur. Zira şartlar bunu gerektirmiştir. Vahiy kesilince, karanlıkta kalan Kur'ân metinlerinin sorgulanması yeni bir durum yaratmış ve insanları, Peygamber'in yapmaya girişmediği bir şeyi yapmaya yönlendirmiştir.¹¹⁶ Blachère'in âyet ve sûre tertibinin sonradan oluşturulduğuna diğer bir delili ise Kur'ân'daki tekrarlardır. Önek olarak Âraf Sûresi 182 ve 183. âyetlerin, Kalem Sûresi 44-45. âyetlerde¹¹⁷ tekrar edildiğini söyledikten sonra, "Demek ki bunların yazıya geçiriliş sırasında Âraf Sûresinin akla gelivermiş olması yabana atılacak olasılık değil" demektedir. Ona göre bunun böyle olduğunun bir delili de daha eski sûrelerde bu duruma rastlanmamasıdır. Şu halde ona göre önceki âyetlerin sonra gelen aynı esinli bir vahye karışıp tekrar edildiği sonucunu çıkarmak gerekiyor.¹¹⁸ Régis Blachère'e göre, kişisel mushaflarda âyetlerin düzeninde farklılıkların olması, Ubeyy'in, İbn Mes'ûd'un ve Ebû Bekr'in mushaflarında, bölümlerin uzundan kısaya doğru garip şekilde azalan bir yapıda olması, mutlak bir düzenin bulunmadığını gösterir. Ayrıca Hz. Peygamber Kur'ân

¹¹⁴ Blachère, *Introduction au Coran*, 20.

¹¹⁵ Blachère, *Introduction au Coran*, 21.

¹¹⁶ Blachère, *Introduction au Coran*, 28.

¹¹⁷ "Âyetlerimizi yalanlayanları, hiç bilmeyecekleri yerden yavaş yavaş helâke götüreceğiz. (182) Onlara mühlet veririm; (ama) benim cezam çetindir."(183). Âraf 7/182-183. وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (١٨٢) وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (١٨٣). "(Resûlüm!) Sen bu sözü (Kur'ân'ı) yalan sayanı bana bırak (kendini üzme). Biz onları, bilmedikleri bir yönden yavaş yavaş azaba yaklaşıyoruz. (44) Onlara mühlet veriyorum. Doğrusu benim fendim çok sağlamdır!"(45). Kalem 68/44-45.

فَذَرْنِي وَمَنْ يُكَذِّبْ بِهَذَا الْحَدِيثِ سَنَسْتَدْرِجُهُمْ مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُونَ (٤٤) وَأَمْلِي لَهُمْ إِنَّ كَيْدِي مَتِينٌ (٤٥)

¹¹⁸ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 65.

Blachère'in konuya örnek olarak verdiği bu ayet metinlerini, Âraf Sûresi 181-182. âyet olarak zikretmektedir. (Ayetler, Âraf 182-183 ve Kalem 44-45).

tertip etmiş olsaydı eğer, “Hiçbir sahâbî sûrelerin sırasını bozmaya cesaret edemezdi.” demektedir.¹¹⁹

Blachère, Kur'an'ın ona göre karmaşıklığından, üzerine yeni bir düzenlemenin yapılabileceği olgusunun çıktığını, Nöldeke'nin 1860 yılında Kur'an sûrelerini yeniden sıralamaya yarayabilecek ölçütleri (*critère*) belirlediğini, bu yeni düzenlemenin hiçbir şekilde Kur'an'ı yeniden kurmak ya da Kur'an metinlerini Muhammed'in yaşamını yeniden oluşturmak için kullanmak amacı taşımadığını söylemekle birlikte, “Yaşam öyküsel Hadis (*tradition biographique*) bu hayali kurdu. Bu gerçekleşmeyecek rüyayı terk etmek gerek”¹²⁰ diyerek eski fikirlerinden vazgeçtiğini ifade etmektedir. Zaten kendisi de *Le Coran* adlı Kur'an Tercümesinde kronolojik sistemi terk etmiş ve orijinal sistemde kitabını yayınlamıştır.

Jacques Berque¹²¹, *Relire le Coran* adlı kitabında, “Kur'an metnini tarihselcilik alışkanlıkları ile ve kendine âyetlerin nüzûl sırasının tarihlerini temel edinerek çalışan Oryantalizm, görüşüme göre, biraz fazla nüzûl kronolojisi üzerine kurulmuştur”¹²² diyerek bu yaklaşımı eleştirmektedir.

Berque, Kur'an'daki sûrelerde bir çok konunun iç içe yer aldığını (*polythématique*) söyler. Ona göre sûreler çok boyutluluk arz eder ve sürekli tekrarlarla doludur. Berque, bu alanda İngiliz oryantalist Richard Bell'in, 1937'de yaptığı çalışmada bu çeşitliliğin sebebini, Osman'ın Kur'an'ı cem ederken aynı sûrenin farklı varyantlarını bulduğunu, ancak aralarında bir tercih yapmaya cüret edemediği için hepsini peş peşe eklediğini, bu durumun, Kur'an'ın bazı yerlerindeki iki kat hacim ve sürekli anlam atlamalarını açıkladığı varsayımını ileri sürdüğünü belirtir. Ancak o bu fikre katılmaz. Ona göre birtakım âyetler detaylı okunduğunda, Saussur¹²³ ve fonoloji biliminin bulgula-

¹¹⁹ Blachère, *Introduction au Coran*, 48-49.

¹²⁰ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 16.

¹²¹ Jacques Berque (1910-1995). İslâm dini üzerine çalışmış Fransız sosyologdur. Kur'an çevirisi ve İslâm algısı, Fransa ve Frankofon ülkelerdeki Müslüman ya da İslâm araştırmacıları tarafından genel anlamda olumlu karşılık görmüştür. *Relire le Coran* (Kur'an'ı Yeniden Okumak) ve *En Relisant Le Coran* (Kur'an'ı Tekrar Okurken) adlı eserler onun Kur'an çevirisi ve İslâm algısının özeti mahiyetindedir. (Davut Nefes, “Jacques Berque'in Kur'an Algısı ve Çevirisi”, (Yüksek Lisans Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019), 39).

¹²² Jacques Berque, *Relire le Coran*, Bibliothèque Albin Michel, Paris 1993, 25.

¹²³ Ferdinand de Saussure (1857, Cenevre - 1913, Vufflens-le-Château). 20. yüzyılda dilbilimde kayda değer gelişimin birçoğu için fikirleriyle temel hazırlamış İsviçreli dilbilimci. Saussu-

rından sonra semantik bilimcilerinin inandığı bir düzenin aslında olduğuna inanmaktadır. Dizinsel, ardışık düzenin zıddına bu düzenin iç içe geçmiş senkronik(eş zamanlı) bir şekilde olduğunu, senkronik düzende temaların kesiştiğini, aynı şekilde, motiflerin karışık olarak tekrar ettiğini söyler. Ona göre Kur’ân metni içerik olarak iki boyuta sahiptir. Biri dâimî, diğeri konjonktürel (duruma bağlı) boyut. Birinci boyut eskatolojik (öbür dünya ile ilgili), ikincisi olaylar ve tarihle ilgili boyuttur. Bu boyut altında zamansal bir alt boyut daha vardır.¹²⁴

Müsteşriklerin İslâm ve Kur’ân hakkındaki iddialarından birisi de, Kur’ân’ın sadece indiği topluma hitap ettiği, İslâm’ın milli bir din niteliğinde olduğu, evrensel olmadığı iddiasıdır. Régis Blachère’in de aynı yaklaşımda olduğu görülür. Müslüman ilâhiyatçıların en baştan beri Hz. Peygamber’in tebliğinin evrensel (*œcuménique*)¹²⁵ olduğunu ileri sürdüklerini söyleyen Blachère, bu konuda Hadis verilerinin ve Tefsirin başvurduğu yorumların, ya da Doğubilimlerinin yanlı olduğu kanaatindedir. Ona göre bu konuda son söz Kur’ân’ın olmalıdır. Mekî Sûrelerde 12 yerde, Muhammed’e gelen vahyin saf Arap (لسان عربي مبين - قُرْآنًا عَرَبِيًّا) dilinde olduğu, bu bölgesel dilin konuşulduğu yerlerde işitilsin diye bu şekli aldığı ifadelerinin olduğunu söyleyen Blachère, örnek olarak En’am Sûresi’nin 156. âyetini verir.¹²⁶ Bu âyet ona göre Kur’ân’ın sadece Arap toplumuna indirildiğini ifade etmektedir. Blachère’in verdiği diğer âyetler ise Şura, 42/7 ve En’am, 6/92 âyetleridir.¹²⁷ Müellif, söz konusu âyetlerden, Hz. Peygamber’in sadece Mekke ve havalisi-

re’den esinlenen 20. yüzyıl dilbilimcileri dili, insan bilimleri arasında önemli bir bilim düzeyine çıkarmışlardır. Dilbilim böylece öbür bilimlerin de ondan yararlandığı ve onunla iç içe olduğu disiplinler arası bir bilim dalı olmuştur. (Şaban Köktürk, Semra Eyri, “Dilbilim ve Göstergebilim: Ferdinand de Saussure ve Göstergebilimi Anlamak”, *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, 2 (2013): 136).

¹²⁴ Berque, *Relire Le Coran*, 33.

¹²⁵ *œcuménique*, yerleşik dünya evreni, evrensel, *œcuménisme* tüm Hristiyan kiliselerini bir araya toplamayı amaçlayan hareket. (Paul Robert, *Le Petit Robert*, 1300).

¹²⁶ En’am, 6/156.

“Kitap yalnızca bizden önceki iki topluluğa (Hristiyanlar-Yahûdiler) indirildi, gerçekte biz bu toplulukların okuduklarından hiç kuşkusuz habersiz kaldık demeyesiniz diye.(size Kur’ân’ı indirdik)”
 أَنْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَنْزَلَ الْكِتَابَ عَلَى طَائِفَتَيْنِ مِنْ قَبْلِنَا وَإِنْ كُنَّا عَنْ دِرَاسَتِهِمْ لَغَافِلِينَ

¹²⁷ En’am-92; Şura-7.

“Şehirlerin Anasını (Mekke’yi) ve onun çevresinde bulunanları uyarman ve Toplanma Gününden uyarman için sana böyle Arap dilinde bir Kur’ân vahyettik.”
 وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مَبَازِكًا مُصَدِّقًا لَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَلِتُنذِرَ أُمَّ الْقُرَى وَمَنْ حَوْلَهَا

ne tebliğ görevinin olduğu, dolayısıyla İslâm'ın (Kur'an'ın) bölgesel-tarihsel bir din olduğu, Kur'an'ın da sadece bu bölgeye hitap ettiği manasını çıkarır. Bu fikrini şöyle ifade eder. “Demek ki, bizi ilgilendiren dönemde, Muhammed'in tebliğinin hiç de evrensel bir yanı yoktur ve İslâm'ın kurucusunun tüm çabası, tersine, ötesini düşünmeden, yalnızca Hicâzlı yurttaşlarının kendi dinine kazanılmasına yöneliktir.”¹²⁸ Blachère, rivâyetlerde Hudeybiye antlaşmasından sonra Necaşi, Bizans İmparatoru, Tisfun Sasânileri ve Mısır valisine elçi kurulları gönderildiğinden söz edildiğini ve Hadis-Siyer kaynaklarının böyle yapmakla Peygamber'in daha o andan itibaren tüm dünyanın İslâm'a geçmesini istediğini empoze ettiğini söyler. Blachère'e göre bu hadis verilerinin tarihsel gerçekliği öyle zayıf ve anlatılanların öylesine masalsı bir havası var ki, bunlara inanıp güvenmek çok zordur.¹²⁹

Blachère'in bu yaklaşımının tamamen teorik düzlemde kaldığı, pratikte durumunun onun kanaatinin tam zıttına cereyan ettiği açıktır. Zira Hz. Peygamber'in tebliğinden sonra çok kısa bir zaman diliminde, İslâm'ın dünyanın dört bir yanına yayılması, takip eden yüzyıllarda ilimde, kültürde, sanatta büyük medeniyetlere temel teşkil etmesi realitesi, yine Kur'an'ın “Ey İnsanlar” şeklindeki hitap tarzı, evrensel ilkeler öngörmesi, ona farklı milletlerin teveccüh göstermesi, Kur'an'ın, dolayısıyla İslâm'ın belli bir coğrafyaya hitap etmediğinin, başından beri bunun ötesinde bir potansiyele sahip olduğunun kanıtıdır.

Régis Blachère'in Kur'an'a yaklaşımda dikkat çekici bir diğer husus Kur'an'ın edebi yönüdür. Bilindiği üzere Kur'an, bizzat kendisinin bu yönünü ön plana çıkarmış, bir benzerinin getirilememesi noktasında inanmayanlara meydan okumuştur.¹³⁰

¹²⁸ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 85-86.

¹²⁹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 118.

¹³⁰ Bakara, 2/23,24; İsra, 17/88; Hûd, 11/13.

وَأَنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (٢٣)
“Eğer kulumuza indirdiklerimizden herhangi bir şüpheye düşüyorsanız, haydi onun benzeri bir sûre getirin, eğer iddianızda doğru iseniz Allah'tan başka şahitlerinizi (yardımcılarınızı) de çağırın.” (Bakara, 2/23)

قُلْ لَنْ أَجْتَمَعْتِ الْإِنْسَ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا (٨٨)
De ki: Andolsun, bu Kur'an'ın bir benzerini ortaya koymak üzere insanlar ve cinler bir araya gelseler, birbirlerine destek de olsalar, onun benzerini ortaya getiremezler. (İsra, 17/88).

Âciz bırakmaya îcâz, bir şeyin benzerini yapmaktan muhatabı âciz bırakan şeye de mû'cîze denir. Bu bakımdan Kur'ân-ı Kerîm Hz. Peygamber'in en mühim ebedî mucizesidir. İ'câzul Kur'ân diye adlandırılan, Kur'ân'ın bir benzerinin meydana getirilemeyişi ifade eden terim Kur'ân'ın birçok yönünü kapsar. Onun i'câzı sadece dili, üslubu ve fesahatından ibaret değildir. Aynı zamanda, te'lifi, ihtiva ettiği ilimler ve maarif, kevnî ilimlerdeki yeri, islah siyaseti, gaybî haberleri gibi pek çok yönlerde i'câz aranabilir. Kısacası Kur'ân'ın i'câz yönleri, lafız, mana ve muhteva yönünden olmak üzere üç temelde ele alınır.¹³¹ Ancak Kur'ân'ın bir benzerinin getirilemeyeceği noktasında meydan okuması, onun daha çok edebî yönüne müteallıktır. Nazmının güzelliği, anlatımındaki üstünlük, belağat, estetik ve sanat güzelliğinde benzerinin getirilememesidir.¹³²

Kur'ân'ın insanlığı âciz bırakan üslûp mükemmeliyeti karşısında yalnız Müslümanlar değil, Arapça bilen ve bilmeyen gayri müslimler bile hayran kalmaktadırlar. Bunlardan biri de Régis Blachère'dir. Blachère *Kur'ân'a Giriş* adlı eserinde bu hususu şöyle ifade etmektedir. “Hatta Arapça bilmeyen bir Avrupalı, bazı sûrelerin okunmasından hisleniyor. Ya Muhammed'in muasırları - hiç olmazsa kin ile körlenmemiş olanlar- hakkında neler düşünülmez”.¹³³ İslâmiyet'in ilk devirlerinde, İslâm düşmanları tarafından, Kur'ân'ın üslûbunun, kâhinlerin “ritm” (seci) veya kâfiyeli nesir ile kasıtlı olarak karıştırıldığına da temas eden Blachère, “Vahyin ulvî ve o kadar tesirli ikazlarıyla, kâhinlerin süflî ve mahdûd kehanetleri arasında mukayese yapmak imkânsızdır”¹³⁴ der.

Jacques Berque'in, Kur'ân'ın Arapça ile ilgisine dair şu yaklaşımı da ilgi çekicidir. Berque bu konuya bir bölüm ayırdığı *Relire Le Coran* kitabında, Kur'ân'ın edebî üstünlüğünün yanı sıra, yazıldığı dil ile ilgisinin önceki Hristiyanlık ve Yahûdilikten farklı olduğunu ifade eder. Berque, bu iki dinin, indiği ortam gereği kozmopolit bir sosyal yapıda olduklarını ve ifade edildikleri dil ile vahiy arasında doğrudan bir bağın olmadığını, ancak Kur'ân'ın bu durumdan farklı olduğunu söyler. Ona göre Kur'ân'da dil ile vahiy ara-

¹³¹ Cerrahoğlu, *Tefsir Usûlü*, 162-163; Erdinç Ahatlı, *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği* (Ankara: DİB Yayınları, 2007), 196-200.

¹³² Nesefti, *Medârikü't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 2000, 32; Yazıcı, Elmalı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, 1: 233.

¹³³ Blachère, *Introduction au Coran*, 172.

¹³⁴ Nurten Kula, “M. Tayyib Okıç ve “Kur'ân-ı Kerîm'in Üslûp ve Kırâatı” Çalışması Üzerine Bir İnceleme”, *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 8, sy. 50 (Şubat 2021): 268, 269.

sında doğrudan bir ilgi vardır ve Arapça vahyin deşifre dilidir. Bunu, *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ* “Biz onu Arapça bir Kur'an olarak indirdik, belki siz onu düşünürsünüz, ya da onu anlayasınız diye”¹³⁵ âyetinin ifade ettiğini söyler.¹³⁶

Kur'an'ın edebi özelliklerine benzer bir eser şâir ve edipler tarafından hiçbir zaman ortaya koyulamamıştır. Müsteşrikler, Kur'an'ı hemen her bakımdan eleştiri odağı yaptıkları halde, edebî açıdan, mana içeriği ve ifade zenginliği bakımından üstü kapalı veya açık şekilde genellikle takdir etmek zorunda kalmışlardır. Blachère'in de bu çizgide olduğunu görmekteyiz.

5- Régis Blachère'in Kur'an'ın Harici Etkenlerle İlgili Yaklaşımı

Burada, Kur'an'ın doğa üstü güçlerin (şeytan, cin vb.) etkisinde olduğu yahut sosyal çevre veya kültürel bir etki ile meydana geldiği iddiaları ele alınmaktadır. En çok ilgiye mazhar olan konu ise birincisidir. Yani Kur'an'ın doğaüstü güçlerin etkisinde olabileceği iddiasıdır. Hz. Peygamberin bu etkiler altında olduğu ileri sürülmüş kendisine, mecnun, şair, kâhin gibi sıfatlar atfedilmişti. Bu konuda müsteşriklerin yorumlarına temel teşkil eden konulardan biri garânîk hadisesidir.

Bazı İslâm tarihi, siyer ve tefsîr kaynakları, garânîk meselesinden bahsetmişlerdir. Anlatılan hikâyeye göre, Hz. Peygamber Kureyş'in kendinden çekindiğini ve Müslümanlara eza ve cefa yaptıklarını görünce, 'keşke şunları bana yaklaştıracak bir vahiy inse' diye temennide bulunmuş, sonra kavmine yakınlık göstermeye başlamış, onlar da ona yaklaşmışlardır. Bir gün Kâbe'nin etrafında bir toplulukla otururken, Hz. Peygamber, Necm Sûresini onlara okumuş, sûreyi okurken “Lat ve Uzza ve diğer üçüncüsü olan Menat'ı gördünüz değil mi?”¹³⁷ âyetlerine gelince, bu âyetlerden sonra *تلك الغرائق العلى وإن شفاعتهن لترتجى* “Onlar ulu garânîklerdir ve onların şefaati umulur” demiş ve sonra sûreyi okumaya devam ederek tamamlamıştır. Sûrenin sonunda secdeye kapanmış, oradaki müşriklerin hepsi de secde etmişler, sec-

¹³⁵ Yusuf, 12/2.

¹³⁶ Berque, *Relire le Coran*, 108.

¹³⁷ Necm, 53/19-20. { وَمَنْ مِّنَ النَّاسِ أَكْثَرُ } (٢٠).

de etmedik tek bir kişi bile kalmamış. Kureyşliler, Peygamber'in okuduğundan hoşnut olmuşlar.¹³⁸

Tüm rivâyetleri özgüvenle nakleden İslâm Tarihi ve Tefsîr kaynaklarında bu hadise bir şekilde yer almıştır. Taberî ve Zemaşerî, bu hadisenin hemen akabinde ilgili lafızların Allah tarafından nesh edilip kendi âyetlerini ikame ettiğini, Kur'ân'ın korunmuşluğuna delil olarak ifade etmiş olsalar da, bazı âlimlerce bu rivâyetlerin sahih olmadığı, olayın uydurma olduğu zikredilmiştir.¹³⁹

Prof. Dr. Sabri Hizmetli, bu olayla ilgili olarak, "Hz. Peygamber'in, Necm Sûresi 19-21. âyetlerini okuduğu sırada bir gayri müslim (şeytan)'in, Kureyş tarafından söylenen bu beyti söylemiş olması, müşriklerin de bunları Hz. Peygamber'in söylediğini sanmaları ve şayanın Müslümanlar arasında dolaşması sonucu bunun bir şeytan ilkası sayılmış olması çok muhtemeldir" diyerek, sahih olmayan bu olayın sahihmiş gibi halk tarafından rivâyet edildiğini, ancak muhakkik Müslüman bilginlerin görüşünün de bunun sahih olmadığı yönünde olduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰

İslâm geleneğinde genel olarak bu şekilde konumlandırılan bu hadise müsteşrikler nazarında vahyin şüpheli olduğu, Hz. Peygamber'in vahiy konusunda dış etkenlere maruz kaldığı şeklinde lanse edilmeye çalışılmıştır. Régis Blachère ise bu konuda daha radikaldir. Necm Sûresinin ilgili âyetlerini tercüme ederken sözde lafızlara da yer vermiş, bunların kaybolduğunu ifade etmiştir. Yani o kaybolan bu iki sözde âyeti mushaftaki yerine koyduğu kanaatindedir. Blachère Necm Sûresinin 20. âyetine ikinci ve üçüncü bir manayı aşağıdaki şekilde ilâve etmiştir.

20. et Manât, cette troisième autre? (ve Menât'ı, üçüncüleri olan öbürünü).
20. bis Ce sont les sublimes Déesses. (Yüce Tanrıçalardır bunlar).

¹³⁸ Cerrahoğlu, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 24 (1981): 71; "Garânîk" sözlükte "beyaz su kuşu, kuğu, turna; beyaz tenli genç ve güzel kız" anlamlarına gelen **gurnûk (gurnîk)** kelimesinin çoğuludur. İbnü'l-Kelbî ile Yâkuût el-Hamevî'nin belirttiklerine göre Kureyş kabilesi mensupları putlarının Allah'ın kızları olduğuna inanır ve Kâbe'yi tavaf ederken, "Lât, Uzzâ ve diğer üçüncüsü Menât hürmetine, çünkü bu üçü ulu kuğulardır ve şüphesiz şefaati umulan varlıklardır" diyerek onları yüksekte uçan kuşlara benzetirlerdi (Cerrahoğlu, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, c. 13, (İstanbul: TDV Yay. 1996), 361-366.

¹³⁹ Yazır, *Hak Dini Kur'ân Dili*, 7: 43.

¹⁴⁰ Sabri Hizmetli, "Garânîk Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 3, sy. 2 (Nisan 1989): 44.

20. ter et leur intercession est certes souhaitée. (ve kuşkusuz şefaatleri umulur onların).

Blachère, 20 bis ve 20 ter olarak Kur'an mealine iki cümle eklemiş ve "Günümüzde resmen kabul edilen Kur'an'da 20 bis ve 20 ter (bis:ikinci kez; ter: üçüncü kez) kaybolmuştur ve bunların metni yalnızca yorumlarla(tefsir) verilir bize." demektedir. Blachère, bu sözde kaybolmuş âyetlerden ödün verildiğini düşünür. Bu fikrini Beydâvi'ye dayandırır. Bu iki âyette Peygamber'in kendisini kabile üyelerine yaklaştıracak bir şeylerin vahyedilmiş olması arzusunun olduğu kanaatindedir. O, Hz. Peygamber'in bizzat bu iki sözde âyetin şeytandan olduğunu söyleyerek yine bizzat onun tarafından Kur'an'dan çıkarıldığını ifade eder.¹⁴¹

Blachère, "Introduction au Coran" adlı eserinde de aynı doğrultuda olmak üzere, Kur'an'ın tam olarak nakli hususunda, Hz. Muhammed devrinde az veya çok oranda vahiy parçalarının kaybolduğunu, bunun değerinin (miktarının) bu gün ölçülemediğini, bu kayıpları insan hafızasına hamletmek gerektiğini söylemektedir.¹⁴² İddiasının delili ise ona göre Necm suresinin sözde âyetleridir.

Blachère, *Le Coran*, "Que Sais-Je?" adlı eserinde, "Necm sûrenin 19-25 âyetlerinde, üçlü Mekke ilahlarına yapılan ibadeti ret hususunda tereddütlerin izi mevcuttur." demektedir.¹⁴³ Tevhit hususundaki yüzlerce âyeti göz ardı ederek, vuku bulup bulmadığı şüpheli veya vuku bulmayan lokal bir hadiseye binaen İslâm'ın temel akîdesi tevhid anlayışında tereddüt olduğunu iddia-itham objektiflikten uzaktır. Blachère, bununla beraber, hemen akabinde 23. âyetle¹⁴⁴ ilgili olarak "Daha sonra, çok farklı bir havada olan 23. âyet gelip putperestlik döneminin bu üçlüsünü resmen mahkûm etmiştir. Ama Tanrı'nın birliği savı İslâm'ın temel ilkelerinden biri olmuştur artık, bu hissediliyor"¹⁴⁵ diyerek çelişik bir durum arz etmiştir. Aslında âyetlerin seyri birbirine manaca

¹⁴¹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 46; *Le Coran*, Paris 1957, 561.

¹⁴² Blachère, *Introduction au Coran*, 188.

¹⁴³ Blachère, *Le Coran*, "Que Sais-Je?" 35.

¹⁴⁴ Bunlar (putlar), sizin ve atalarınızın taktığı isimlerden başka bir şey değildir. Allah onlar hakkında hiçbir delil indirmemiştir. Onlar ancak zanna ve nefislerinin arzusuna uyuyorlar. Halbuki kendilerine Rableri tarafından yol gösterici gelmiştir."

إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءُ سَمِعْتُمُوهَا أَنْتُمْ وَأَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمُ الْهُدَىٰ (٢٣)

¹⁴⁵ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 46.

mutabıktır. Blachère'in 20 *bis* ve 20 *ter* diye ilâve ettiği cümlelerin kontekste uygun olmadığı kendisi tarafından da fark edilmiş olmalı ki bu açıklamaya gerek duymuştur.

Garânîk hadisesi Blachère'de olduğu gibi, müsteşrikler açısından kabul görmüştür. Kendi zaviyelerinden değerlendirdikleri garânîk meselesi, hem Kur'ân'da kaybolan ayetlerin olduğu iddiaları, hem de Hz. Peygamber'e tali unsurların etki ettiği düşüncesine hizmet etme noktasında değerlendirilmiştir diyebiliriz. Bununla birlikte, Oryantalistlerden Caetani'nin, Garânîk olayının asılsız olduğu, Garânîk meselesi ile ilgili rivayetlerin büyük ihtimalle İbn Hişam'dan (213/8289) sonra uydurulduğu, söz konusu iddialarda çok ciddi çelişkilerin bulunduğu kanaatinde olduğunu da belirtmek gerekir.¹⁴⁶ Müsteşriklerce Kur'ân üzerindeki diğer bir dış etken toplumun sosyo kültürel yapısıdır. Yine burada aranan ve araştırılan hususun, Kur'ân'ın vahiy unsuru olmadığıdır diyebiliriz.

Blachère, Kur'ân'ın, Yahûdilikten ziyade Hristiyanlıktan etkilendiğini iddia ettikten sonra, bu etkilerin ne kadar güçlü olursa olsun İslâm olgusunu bütünüyle açıklamaya yetmediğini, aslında bu dinin, esas itibarıyla açıkça Hicaz'ın çoktanrıçılığına ilan edilmiş bir karşıtlıktan ileri geldiğini söyler. Ona göre doğmakta olan İslâm'a gelen etkiler içinde en büyük payı yeni dinin doğup gelişeceği Mekke ortamına vermek yerinde olur.¹⁴⁷ "Mekke'nin içinde barındırdığı ve Hanîf adı verilen Tektanrıcuların örnek ve öğretilerini de işin içine katmak gerekmektedir"¹⁴⁸ diyen Blachère'e göre Hz. Peygamber geleneksel tutum ve inanışlarından kopmamıştır. Delili ise İbn Ümmü Mektûm hadisesidir. Blachère, bu hadiseyi, Hz. Peygamber'in muhtaç birinden yüz çevirmekle ilgili gelenekten gelen tutum ile ilişkilendirir.¹⁴⁹

Kur'ân'ın, bulunduğu toplumun kültürü ile iç içe olduğu elbette ki kabul edilmelidir. Akâid ile ilgili hususlarda Kur'ân'ın yedinci yüzyıl Mekke toplumunun inançlarına uzak olmadığını iddia etmek vakiya ters bir durumdur. Zira iki inanç dünyası arasında bulunan temel farklılık yüzünden Mekke müşrikler Hz. Peygamber ve inananlarına düşmanlık etmiştir. Sosyal çevrede hâkim olan kültürel alt yapıyı gerekçe göstererek Kur'ân'a tâli kay-

¹⁴⁶ Hasan Elik, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, (İstanbul: MÜİF Vakfı Yayınları, 1998), 99.

¹⁴⁷ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 22.

¹⁴⁸ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 37.

¹⁴⁹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 46.

naklar aramaya yönelik değerlendirilebilecek yaklaşımlar eleştiriyi gerektirir. Çünkü sosyal olaylar birçok noktada girift olarak gelişim gösterir. Ancak Kur'an'ı sosyal ortamdan bağımsız, iki kapak arasında bir Kitap olarak algılama isteği - ki, bu risâlet döneminde talep edilmişti, “*Ehl-i kitap senden, kendilerine gökten bir kitap indirmeni istiyor*”¹⁵⁰ - Kur'an'ın kaynak olarak aynı olduğu Yahûdilik ve Hristiyanlıkla veya toplumun kültürüyle kesişen kısımları göz önüne alınarak bu unsurları vahyin kaynağı olarak iddia etmeye yöneltmiştir. Batılılar, her biri farklı zâviyelerden olaya yaklaşıldığında, sonuçta aynı noktada birleşmektedirler. Kur'an'ın kaynağının vahiy olmadığı noktasında...

Régis Blachère, İslâm'ın beşiği olan Hicaz ve onun 6. yüzyıldaki kutsal kenti Mekke üzerine, Müslüman yazarların verilerinden, ya da siyer kaynaklarından başka verinin olmadığını, bunların ise sahte zenginlik olduğunu söyler. Ona göre bu sahte zenginlikle Kur'an'ın toplumla ilişkisini ortaya koymak imkânsızdır. O halde yapılacak şey yan bilim dallarına başvurmaktır ki, bunlar da Sosyoloji, Etnografi (*kavmiyet*) ve Dinler tarihidir. Blachère'e göre, İslâm'ın birçok ibadetinde, özellikle Mekke'ye yapılan Hacda görülen putperestlik döneminden kalma uygulamaların incelenmesi yoluyla İslâm'ın içine doğacağı ortamı genel çizgileriyle kafamızda canlandırmak mümkündür.¹⁵¹ Ona göre Kur'an, Hz. Peygamber'in risâleti hakkında tümevarım ve örneksemeli benzerlik yoluyla edinilen düşünceyi bol bol doğrulamak üzere kendini ortaya koyar ve bu yönüyle nâzil olduğu ortam ile ilgili en güvenilir kaynak yine Kur'an'dır.¹⁵² Blachère, yukarıdaki düşünce yapısına paralel olarak, Kur'an'da, doğduğu bölgede hâkim kültürlerin etkisinin bulunduğu, bazı kelimelerin önceki dillerde de kullandıklarını örnek olarak verir.¹⁵³

¹⁵⁰ Nisa, 4/153.

¹⁵¹ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 14.

¹⁵² Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 16.

¹⁵³ Blachère, yazı yazmak için kullanılan kâğıt için Arapça'da “*qalam*” (pl. aqlâm), Grekçe'de “*kalamos*”, Süryanice'de “*qalûmâ*”; Arapça papirüs yaprağı “*qirtâs*” (pl. qarâtis) Grekçe'de “*khartes*”, Süryanice'de “*qartisâ*”; Arapça “*kitab*” (pl. kutub) kelimesi Âramice “*ketâbâ*” kelimesinden gelmektedir der. Aynı şekilde Kur'an'da yer alan “*ketebe*” “*satara*”, “*nasaha*” kelimeleri de İbrânî veya Süryânî dinî metinlerine uygun yer almaktadır der. (Blachère, *Introduction au Coran*, 4, 5.)

Blachère'e göre Kur'ân'ı oluşturan bir etkende Hz. Peygamber'den sonraki tarihî dönemlerin katkısıdır. Medenî Sûrelerdeki îmalarla siyer verileri arasında kolayca köprüler kurulabildiğini söyleyen müellif, Hac Sûresi'nin 17. âyetinde (*Mümin olanlar, Yahûdi olanlar, Sâbiiler, Hristiyanlar, Mecûsiler ve müşrik olanlara gelince, muhakkak ki Allah, bunlar arasında kıyamet gününde (ayrı ayrı) hükmünü verir. Çünkü Allah her şeyi hakkıyla bilendir.*)¹⁵⁴ sonradan bir düzeltme yapıldığı kanaatindedir. Ona göre, ilk başta Müminlerin yazgısıyla Müşriklerin yazgısı karşılaştırılıyordu yalnızca; Yahûdiler, Sabiiler ve benzerinin eklenmesi İslâm'ın bu din mensuplarıyla ilişkiye başladığı bir zamanda kabul edilebilir ancak. Daha eski başka bir vahiyde hemen hemen aynı sıralama yer almakla birlikte Mecûsiler yoktur aralarında. Bunlarla Sabiilerin adları buraya sonradan katılmış olmalıdır.¹⁵⁵ Bir diğer örnek ise Rum Sûresidir.

1. Rumlar (Bizanslılar) topraklarımızın sınırında yenildiler; 2. (*Fakat*) onlar, bu yenilgilerinin ardından; 3. Birkaç yıl sonra muzaffer olacaklardır... O zaman Müminler; 4. Allah'ın yardımından dolayı sevineceklerdir.

Blachère “*Tefsîr tarafından en yoğun kabul gören bu derse göre, pasaj, Perslerin 613'te Sûriye'yi işgallerine denk gelen Bizans yenilgisine telmihtir; bu durumda Kur'ân, 2. ve onu izleyen âyetlerde Bizans'ın 624'te aldığı Héraclius rövanşını önceden haber vermiş oluyor; bu son âyetler sonradan yapılmış bir ekleme olabilir*” demektedir. Ayrıca *şulibet* lafzının olumlu manada alınabileceğini söyleyerek, 630 yılındaki Mute savaşında Rumların galip geldiği hadisesinin ifade edilmiş olabileceğini, yani âyetlerin farklı manalara hamledilebileceğini söyler ve siyer kaynaklarında güvenilir bilgilerle bu âyetlerin gelenekçe uzlaştırıldığını ifade eder.¹⁵⁶

Blachère'e göre, Kur'ân'da Hz. Peygamber'in korunduğuna dair bir âyet yoktur. Peygamber'in korumasız, sahipsiz bir şahsiyet olduğuna dair geleneksel inanış doğru değildir. Zira insanlar arasında ticarî çıkarlar, azatlı köle ile patron ilişkileri, evlilik yoluyla akrabalıklar gibi nedenlerle onca bağın kurulmuş olduğu bir tüccar kentinde (Mekke), Müslüman olmuş birinin tamamen yalnız ve korumasız olması pek enderdir. O, siyer kaynakla-

¹⁵⁴ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ وَالنَّصَارَى وَالْمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَتَوْا بِكُفْرٍ أَنْ أَلَّ اللَّهُ بِقَبْلِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ

¹⁵⁵ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 123.

¹⁵⁶ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 68-69.

rında Hz. Peygamber'in amcası Ebû Tâlib'in yeğeni lehine yararlı rolü üzerinde ısrarla durulmasına rağmen, Kur'an'da bu koruyup kollamalara ilişkin bir anlatımın da olmadığını söyler.¹⁵⁷ Kur'an ile Hadis'in burada da tezat teşkil ettiğini, birinde var olanın diğerinde olmadığını, geleneğin Hz. Peygamberi masum, korumasız bir şahıs olarak göstermeye çalıştığını, Kur'an'ın da bu yönde, geleneğin etkisi doğrultusunda şekillendiğini iddia etmektedir.

Sonuç ve Değerlendirme

Batı'da 18. yüzyılda Hz. Peygamber hakkında "yalancı peygamber" yerine "kanun koyucu" (*Fondateur de l'islâm*) nitelemesi ile daha yumuşak bir söylem gelişmiştir. 20. Yüzyıl ise şarkiyat alanında bir anlama ve yorumlama dönemi olarak şekillenmiştir. Bu dönemde, Hz. Peygamber İslâm'ın kurucusu, Kur'an'ın yazarı, doyumuz gibi olumsuz nitelermeler yanında, mücadeleci, davasında samîmi, zeki, olağanüstü yetenekli gibi olumlu nitelermelerle de tanımlanmış, Kur'an'ın edebî üstünlüğü, Peygamber'in eşsiz yeteneğine hamledilmiştir. Bu genel tutumla birlikte, Kur'an'ın yazılması, muhafazası, kompozisyonu ve tertibi alanlarında üstü kapalı veya açık bir şekilde sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşım, Kur'an'ın sübutiyetinin şüpheli olduğu yönünde düşünceler ortaya atılmıştır.

Söz konusu yaklaşımı net bir şekilde ortaya koyanlardan biri de Régis Blachère'dir. Blachère, Kur'an'ın, ancak geç dönemlerde yazıya geçirildiği, kendisinden önceki din ve kültürlerin etkisi ile tarihî süreçte gelenek tarafından şekillendiği, bu anlamda Kur'an'ın cem'inin ve istinsahının, Kur'an'ın insan eliyle oluşum faaliyetlerinden olduğu, dolayısıyla Kur'an'ın vahiy unsuru olmadığı yaklaşımına sahiptir. Ona göre Kur'an'ın kaynağı, Hristiyanlık, Yahûdilik, Hanif inancı, önceki medeniyetler, kültürel çevre, toplumun içinde bulunduğu istikrarsızlık ve yeni bir din beklentisi gibi etkenlerdir. Dinin kurucusu söz konusu zemini kullanan Peygamber'dir. Kur'an'ın tespiti ile ilgili geleneksel inanış sahih bilgilere dayanmamaktadır. Kur'an'ın yazı ile tespiti, metinlerinin bir araya toplanması ve çoğaltılması gibi uygulamaların tamamı ile ilgili rivâyetler ona göre kurgusaldır. Kur'an'ın tespiti için Hz. Ebû Bekr ve Hz. Osman'ın yaptığı uygulamalar asıl Kur'an metinle-

¹⁵⁷ Blachère, *Le Problème de Mahomet*, 70.

rinin yok olmasına neden olmuştur. Aynı şekilde Kur'ân'ın evrensel olduğuna dair inanışta geleneğin empoze ettiği bir düşüncedir. Kur'ân edebî açıdan mükemmeldir, ancak bu onun vahiy olduğu anlamına gelmez.

Rivâyetlere göre, Hz. Peygamber'e gelen âyetler sahâbe tarafından hem ezberleniyor; hem de gerek şahsî inisiyatifle gerekse Hz. Peygamber'in yönlendirmesi ile yazılıyordu. Hz. Peygamber'in gözetiminde yazılan vahiy, Hz. Ebû Bekr döneminde bir araya toplanmış, Mushaf oluşmuştu. Hz. Osman ise, Hz. Ebû Bekr tarafından bir araya toplanmış olan Kur'ân metnini resmî bir komisyon marifetiyle tekrar bir çalışma yaparak son şekline kavuşturmuştur. Üzerinde ittifak edilen bu Mushaf çoğaltılarak yayılmıştır. Üzerinde ittifak olmayan derlemeler ve kıraatler ise geçersiz kılınmıştır. Bu şekilde hem bir birlik oluşturulmuş, hem de vahiy korunmuştur. Kur'ân'ın metinleşme tarihi ile ilgili bilgiler Müslümanlarca öz güven içinde nakledilmiş buna göre fikir oluşturulmuştur. Blachère'in yukarıdaki iddialarını genelde kendi önyargılı yaklaşımına mutabık rivâyetleri baz alarak veya tahmine dayalı şekilde ortaya koyduğu söylenebilir. Bu anlamda kendi yaklaşımına mutabık rivâyetlerin sıhhatini sorgulamadığı, Müslüman inanışını şekillendiren rivâyetlere ise hep şüphe ile bakarak reddettiği görülmektedir. Bu yaklaşım tarzının bilimsellikten uzak olduğu değerlendirilmiştir.

Blachère'den sonra Kur'ân üzerine Batı'da yapılan çalışmalar, en eski Kur'ân el yazmalarının hicrî birinci asrın altına indiğini göstermektedir. Söz konusu yazmalar ile mevcut Mushaf arasında kayda değer farkların olmadığı tespit edilmiştir. Bu alandaki söz konusu tespitlerin, İslâm literatüründe kabul görmüş, Kur'ân'ın tespiti ve sıhhatine yönelik inanışı doğrular nitelikte olduğu söylenebilir. Kur'ân'ın vahiy menşeli olduğu inanışının ise akâide yönelik bir alan olduğu göz önüne alınarak düşünülmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Şunu da belirtmek gerekir. Batılılar için söz konusu ettiğimiz önyargılı yaklaşımın İslâm dünyası için söz konusu olmadığı söylenemez. Müslüman kesimin, şüphe etmeden, Kur'ân'ın hiçbir harfinin değişmediğine dair yaklaşımı da bir önyargı örneği olarak değerlendirilebilir. Bu yaklaşımın, yüz yıllarca Kur'ân Tarihi alanında bilimsel çalışmaları yavaşlattığı, Batılıların ise bu boşluğu kullanarak farklı argümanlar üreterek hep üstün bir pozisyonda olduğu kabul edilmelidir. Bilimde önyargıdan uzak olmanın gerekliliği izahtan varestedir.

Kaynakça

- Ahatlı, Erdiñç. *Peygamberlik ve Hz. Muhammed'in Peygamberliği*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007.
- Ahmet b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *Müsned*. Mısır: 1313.
- Ahmet Cevdet Paşa. *Hülasâtü'l Beyân fi Te'lifi'l Kur'ân, (Kur'ân-ı Kerîmin Kısa tarihi ve Lügatçesi)* çev. Hüseyin Bedir Demirtaş, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2021.
- Akdemir, Salih, "Kur'ân'ın Toplanması ve Kıraatı Meselesi", *1. Kur'ân Sempozyumu*, Ankara: Bilgi Vakfı Yayınları, 1994, 25-30.
- Albayrak, Halis, *Tefsîr Usûlü*, İstanbul: İstanbul: Şule Yayınları, 1998.
- Altıkulaç, Tayyar, *Günümüze Ulaşan Mesâhif-i Kadîme: İlk Mushaflar Üzerine Bir İnceleme*, İstanbul: IRCICA (Research Centre for Islamic History, Art and Culture- İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi), 2015.
- A'zami, Muhammed, Mustafa, *Vahyedilişinden Derlenişine Kur'ân Tarihi: Eski ve Yeni Ahit ile Karşılaştırmalı Bir Araştırma*, çev. Ömer Türker, Fatih Serenli, İstanbul: İz Yayıncılık, 2006.
- Behnam Sadeghi, Mohsen Goudarzi, "Şan'â' 1 and the Origins of the Qur'ân, Der İslâm", 87(1-2-2012).
- Berque, Jacques, *Relire le Coran*, Bibliothèque Albin Michel, Paris: 1993.
- Bigiyef, Mûsâ Cârullah, *Kur'ân ve Mushaflar Tarihi*, çev. Osman Aydın, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Blachère, Régis, *Introduction au Coran*, Paris: Librairie Orientale et Americaine, G.P Maisonneuve, 1947.
- Blachère, Régis, *Le Problème De Mahomet, Essai De Biographie Critique Du Fondateur De L'İslâm*, Paris: PUF (Press Universitaires de France), 1952.
- Blachère, Régis, *Le Coran*, Paris: G.P Maisonneuve et Larose, 1966.
- Blachère, Régis, *Le Coran, "Que Sais-Je?"* 13. Em, Paris: Press Universitaire de France, 2002.
- Blachère, Régis, "Nefs Kelimesinin Kur'ân'da Kullanılışı Hakkında Bazı Notlar", çev. Sadık Kılıç, Paris: Semitica, I, Librairie d'Amérique et d'Orient Adrien Maisonneuve, 1948, 189-196.

- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî *el-Câmiu's-Sahîh*, Kâhire: h.1286.
- Cerrahoğlu, İsmail, *Tefsîr Usûlü*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk Meselesinin İstismarcıları", *AÜİFD*, sy. 24, (1981), 69-91.
- Cerrahoğlu, İsmail, "Garânîk", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 13: 361-366, İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Çetin, Nihad M., "Arap Yazısı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 3: 321-324, İstanbul: TDV Yay., 1991.
- Déroche, François, "Histoire du Coran. Texte et transmission", <http://www.college-de-france.fr/site/francois-deroche/course-2014-2015.htm> [NdÉ].
- Draz, Abdullah, *Kur'ân'a Giriş*, çev. Salih Akdemir, Kitabiyat Yay. Ank. 2000.
- Elik, Hasan, *Kur'ân'ın Korunmuşluğu Üzerine*, MÜİF Vakfı Yay. İst.1998.
- Gilliot Claude, "Les Sept Lectures: Corps Social et Écriture Révélée", Maisonneuve et Larose, 1986, 49-62.
- Gözeler, Esra, "Kur'ân Ayetlerinin Tarihlendirilmesine Batılı Yaklaşımlar", *Ankara Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, 51: 1, 2010, 295-326.
- Gözeler, Esra, "Corpus Coranicum Projesi: Kur'ân'ı Geç Antik Döneme Ait Bir Metin Olarak Okumak, (Michael Marx, David Kiltz, Yousef Kouriyhe, Hannelies Koloska, Nora K. Schmid ile birlikte)" *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 53:2 (2012), 219-253
- Hamidullah, Muhammed, *Kur'ân'ı Kerîm Tarihi*, çev. Prof. Dr. Abdulaziz Hatip, Mahmud Kanık, Beyan Yayınları, 2016.
- Hamidullah, Muhammed, *Le Coran*, Le Club Français Du Livre, 1977.
- Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî, *el-Müsned*, Mısır, 1313.
- Harman, Ahmet, "Fransız Müsteşrik François Déroche'un Mushaf Yazmaları Çalışmalarına Dair Birkaç Not", *Sosyal Bilimler Dergisi*, 2020, sy. 4, 265-272.
- Hatipoğlu M.Sait, Görgün Tahsin "Yahudi asıllı Macar şarkiyatçısı Ignaz Goldziher", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 14: 105-111, İstanbul: TDV Yay., 1996.

- Hizmetli, Sabri, "Garânik Meselesi Üzerine", *İslâmî Araştırmalar* c. 3, Sayı 2, Nisan 1989.
- İbn Manzûr, *Lisânu'l-Arab*, Kahire:Dâru'l-Meârif, 1119.
- Jacques, Berque, *Relire le Coran*, Bibliothèque Albin Michel, Paris, 1993.
- Kahveci, Niyazi, "Kur'an'ın Kaynağı ve Oryantalizm", *Diyanet İlmî Dergi*, c. 27, Sayı 4, Ankara 1991, 293-307.
- Köktürk, Şaban; Eyri Semra, "Dilbilim ve Göstergibilim: Ferdinand de Saussure ve Göstergibilimi Anlamak", *Sakarya Üniversitesi Fen Edebiyat Dergisi*, II/2013, 123-136.
- Kula, Nurten, "M. Tayyib Okıç ve "Kur'an-ı Kerim'in Üslûp ve Kırâatı" Çalışması Üzerine Bir İnceleme", *Akademik Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Yıl: 8, Sayı: 50, Şubat 2021, 263-274.
- Kutluay, İbrahim, "Müslüman Araştırmacıların Bazı Oryantalistlere Yöneltilmiş Tenkitler: Fuat Sezgin'in Goldziher Eleştirisi Özelinde", 3. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu, 5-6 Ekim 2019, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Yayınları, No: 31, 288-306.
- Lester, Toby, "What is the Koran", *The Atlantic Monthly*, January 1999.
- Metin, İsmail, "Fransız Oryantalistlerin Siyer Literatüründe Hz. Muhammed İmajı", Doktora tezi, Ankara, 2015.
- Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîh-i Müslim*, Dâru Ehyai Kütübî'l-Arabi, Beyrut: 1991.
- Nasri, Ahmet, *Ârau'l Müsteşrikîne'l Fransiyîne fi'l Kur'an'il Kerîm*, Darul Kalem, 2009.
- Nefes, Davut, "Jacques Berque'in Kur'an Algısı ve Çevirisi", Yüksek Lisans tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, 2019.
- en-Nesefî, Ebû'l-Berekât Abdullah b. Ahmed b. Mahmûd, *Medârikü't-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut, 2000.
- Nuhoğlu, Hidayet Yavuz, "Régis Blachère", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, 6: 244-245, İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Okumuş, Mesut, "Kur'an İmlâsının Gelişim Süreci Üzerine Bazı Tespit ve Değerlendirmeler", *Hitit Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sy. 17 (2010) 17, 5-37.
- er -Rabdâvî, Mahmûd, "Tarih Boyunca Kur'an Tercümelerinin Amaçları ve Çeşitleri", çev. Zafer Kızıklı, *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, sy. 8, (2008), 273-290.

- Rağıb el-İsfehâni, *Müfredât, Kur'ân Kavramları Sözlüğü*, İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Robert, Paul, *Le Petit Robert, Dictionnaire Alphabétique et Analogique de la Langue Française*, Paris: 1982.
- Sadeghi Behnam, Goudarzi Mohsen, “Şan'ā' 1 and the Origins of the Qur'ān, Der İslām”, *Der Islam* sy. 87, (2012), 1-129.
- Şen, Ziya, ‘Kur'ân'ın Metinleşme Sürecinde Ortaya Çıkan Problemler’, Doktora tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2006.
- The Benedictine Monks of St. Augustine’s Abbey, Ramsgate, *The Book of Saints*, A. C. BLACK, London, 1921.
- Tirmizî, *Sünen*, Daru Garbu'l-İslâmî, 1. Baskı, Beyrut: 1996.
- Yaşar, Naif, “Claude Gilliot ve İslâmî Çalışmaları Üzerine I Gilliot’un Hayatı, Eserleri ve Hz. Muhammed ile İlgili Görüşleri”, *Amasya Üniversitesi İlahiyât Fakültesi Dergisi*, sayı 6, 2016.
- Yazır, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dîni Kur'ân Dili*, Ankara: Akçağ Yayınları, 1995.
- Zerkeşî, el-Burhân fî Ulûmi'l-Kur'ân, Kâhire: Dâru't-Tûrâs, ty.
- <https://corpuscoranicum.de/en>
(<http://tr.wikipedia.org>), erişim, 21.10.2021)
- <https://tr.wikipedia.org>, Erişim, 29.11.2021
- <http://www.college-de-france.fr/site/francois-deroche/course-2014-2015.htm> [NdÉ].

İbn Asâkir'in Târîhu Dimaşk'ında Hicrî Üçüncü Asra Ait Hadis Kaynakları: Günümüze Ulaşmayan Eserler Özelinde

Ibn Asakir's "Tarikh Dimashq" Mentions The Hadith Sources From the Hijri Third Century That Have Not Survived to The Present Day.

Zhanuzak TURAN UULU *

Geliş Tarihi/Received: 27.04.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 16.05.2023

Öz: İbn Asâkir'in bu eseri tarih adıyla meşhur olmuştur. Ancak İbn Asâkir *Târîhu Dimaşk*'ında en çok kullandığı kaynakların birisi hadis kaynaklarıdır. Bu hadis kaynakları arasında 2. asra ait hadis kaynaklarından kendisinin yaşadığı dönemdeki hadis kaynaklarına kadar eserler bulunmaktadır. Bilindiği gibi Hadis Tarihinde üçüncü asır "Altın Çağ" olarak adlandırılmaktadır. İbn Asâkir üçüncü asra ait hadis kaynaklarından çok rivâyet etmiştir. Bu eserler arasında hadis türlerinden olan sahîh, sünen, müsned, muvattâ', musannef, câmi' ve Mustahrec gibi temel hadis kaynaklarından kullanmıştır. Ayrıca bunlarla birlikte fevâid, emâlî, hadis cüzleri, nâsihü'l-hadis, erbâîn, mu'cem, gârîbü'l-hadis ve mustalahü'l-hadis gibi eserlerden de faydalanmıştır.

İbn Asâkir başta Buhârî ve Müslim olmak üzere hemen hemen Kütübi's-Sitte ve Kütübi't-Tis'a olarak bilinen hemen hemen bütün eserlerden yararlanmıştır. Görebildiğimiz kadarıyla üçüncü asra ait yaklaşık 170 eserden rivâyette bulunmuştur. Bu eserlerin arasında Hadis cüzleri, Vefâyat, Esmâ ve'l-Künâ ve tarih kitapları da mevcuttur. Ayrıca belirtmemiz gerekir ki bu eserlerin bazıları günümüze ulaşmamış bazıları ise kısmen ulaşmıştır. Bu çalışmamızda *Târîhu Dimaşk*'taki 3. asra ait hadislerinin hepsinin listesini vermeye çalışacağız. Bu kitapta adı geçen Buhârî, Müslim, İmam Şâfiî, Ebû Dâvûd, Tirmizi vb. şahıslar ve onların eserleri üzerinde çalışmalar yapılmış ve hala bu hazineler kazılıp bitmeden üzerinde çalışmalar hala yapılmakta-

* Yüksek Lisans Mezunu, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslami Bilimler, <https://orcid.org/0000-0003-2328-6382>.

dır. Dolayısıyla bu eserlerin hepsi ayrı ayrı birer çalışma olabileceği için ve bu da bizim çalışmamızın sınırlarını aşacağı için 3. asırdaki eserlerle ilgili genel bilgi verilecek ve üzerinde detaylı durulmayacaktır. Söz gelimi belirtelim ki günümüze ulaşan eserlerle *Târîhu Dimaşk*'taki rivâyetleri karşılaştırmak mümkündür. Mesela, lafızlardaki hata, kelimelerin yanlış okuması, kelime ve cümle satır atlaması veya tekrarı gibi yerleri elimizdeki nüshalarıyla karşılaştıra bileceğiz.¹

Anahtar Kelimeler: İbn Asâkir, Hadis Kaynakları, Rivayet, Hicrî Üçüncü Asır.

Abstract:

İbn Asakir is famous for his work known as "Tarih" (History). However, in his work "Tarikh Dimashq" (History of Damascus), he extensively used hadith sources as one of his main references. These hadith sources range from the 2nd century to the period in which he lived. As is known, the third century is referred to as the "Golden Age" in Hadith history. Ibn Asakir narrated extensively from hadith sources belonging to the third century. Among these works, he used fundamental hadith sources such as sahih, sunan, musnad, muwatta', musannaf, jami', and mustahric, which are different types of hadith collections. Additionally, he also utilized works such as fevaid, emali, hadith compilations, nasihu'l-hadis, arbain, mu'jam, garibu'l-hadis, and mustalahu'l-hadis. Ibn Asakir made use of various works, particularly the well-known collections of hadith, including those by Bukhari and Muslim, which are part of the "Kutub al-Sittah" (Six Major Hadith Collections) and "Kutub al-Tis'ah" (Nine Major Hadith Collections). As far as we can see, there are narrations from approximately 170 works belonging to the third century. Among these works are compilations of hadith, virtues (fevaid), names (asma), kunyas (kunā), and history books. It should also be noted that some of these works have not survived to the present day, while others have partially survived. In this study, we will attempt to provide a comprehensive list of all the hadiths from the 3rd century mentioned in "Tarikh Dimashq". This book includes studies on figures such as Bukhari, Muslim, Imam Shafi'i, Abu Dawood, Tirmidhi, and their respective works. Research on these treasures is still ongoing, and efforts are being made to unearth and study them before they are exhausted. Therefore, since each of these works could be a separate study, and it would exceed the scope of our work, we will provide general information about the works from the 3rd century without going into detail. For instance, it should be noted that it is possible to compare the narrations in the surviving works with those mentioned in "Tarikh Dimashq". We will be able to compare discrepan-

¹ Örnek için bk. Ali Albayrak, *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler* (İstanbul: MÜİF Yay., 2018), 65, 68.

cies in wording, misreadings of words, omission or repetition of words or sentences, and other similar aspects by comparing the available manuscripts.

Keywords: History of Islam, Gazwa, Seriyah, War, Deceit.

Giriş

Günümüze ulaşmayan veya bir kısmı itibariyle ulaşan eserlerin üzerinde detaylı durmaya çalışacağız. Bu eserler gerçekten bu âlimlere ait olup olmadığını, onları gerçekten böyle bir kitap yazıp yazmadıklarını tabakât kitaplarından, onların biyografilerinden veya üzerinde yapılan çalışmalardan tespit ederek bu âlimlerin böyle kitabı var mı, hangi öğrencileri okutmuş olduğunu incelemeye çalışacağız. Bu şekilde tespit ettiğimiz eserlerden yaklaşık 39tane eser bulunmaktadır. Söz konusu eserler tezimizin esasını oluşturan araştırma alanımız olacaktır. Günümüze ulaşmayan bu eserlerin üzerinde detaylı bir bilgi sunup, ilim âlemine kazandırmaya çalışacağız.

Bu rivâyetler bilinen rivâyetler olup aradığımız zaman İbn Asâkir'in rivâyeti olarak bilinmektedir. Biz bu rivâyetleri İbn Asâkir'in rivâyeti olarak alıyoruz. Ancak biz bunları üçüncü asra ait bir eser olarak baktığımız zaman iş değişebileceğini söyleyebiliriz. Bu rivâyetlere üçüncü asrın bir ürünü gibi bakabilmemizi sağlayacaktır.

*Târîhu Dımaşk'*taki üçüncü asra ait hem günümüze ulaşan hem ulaşmayan bütün eserlerin listesini vermeye çalışacağız. Bu listede eserleri sırasıyla türlerine ve vefat tarihlerine göre vermeye çalışacağız. Sahîh, Sünen, Müsned, Muvattâ, Musannef, Câmi' ve Mustahrec vb. sırayla verilecektir.

Kaynak Türü	Nº	Müellif	Eseri	Vefat	R. Sayısı	G.U. ²	Toplam Rivâyet
Sahih	1	Ebû Abdullah el-Buhârî	<i>el-Câmi'u's-Sahîh</i>	256/8 70	29		47
	2	Müslim b. Haccâc	<i>el-Câmi'u's-Sahîh</i>	261/8 75	18		
Sünen	3	Muhammed b. İdrîs eş-Şâfiî	<i>Sünen</i>	204/8 20	1		269
	4	Sâid b. Mansûr	<i>Sünen</i>	227/8 42	3		
	5	Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârîmî	<i>Sünen</i>	255/8 69	106		
	6	İbn Mâce	<i>Sünen</i>	273/8 87	18		
	7	Ebû Dâvûd	<i>Sünen</i>	275/8 89	44		
	8	Tirmizî	<i>Sünen/el-Câmi'u's-Sahîh</i>	279/8 92	97 ³		
Müsned	9	Ebû Dâvûd et-Tayâlisî	<i>Müsned</i>	203/8 19	81		2424
	10	Muhammed b.	<i>Müsned</i>	204/8 20	19		

² Günümüze ulaşmayanlar için kısaltma olarak kullanılmıştır. İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk'*ında tespit ettiğimiz günümüze ulaşmayan 39 eser tarihi sırasına göre tabloda G.U. kısaltması ve G.U.1 şeklinde sıralanarak gösterilecektir.

³ Tirmizî'nin *İlel'*i ile birlikte 97 metin rivayet etmiştir.

	İdrîs eş-Şâfî				
11	Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî	<i>Müsned</i>	212/8 27	11	G.U.1
12	Abdullah b. ez-Zübeyr el-Humeydî	<i>Müsned</i>	219/8 34	2	
13	Müsedded b. Müserhed el-Basrî	<i>Müsned</i>	228/8 43	81	
14	Ahmed b. Hanbel	<i>Müsned</i>	241/8 55	1508 ⁴	
15	Abd Humeyd	<i>Müsned</i>	249/8 63	53	
16	Muhammed b. Hişam b. Hayr	<i>Müsned</i>	251/8 65	4	G.U.2
17	Ya'kûb b. Şeybe b. es-Salt es-Sedûsî	<i>Müsned</i>	262/8 75	624	G.U.3
18	Ebû Umeyye et-Tarsûsî	<i>Müsned</i> <i>Abdillah b. Ömer</i>	273/8 87	6	
19	İbn Ebî Garaze	<i>Müsned</i>	276/8 90	10	G.U.4
20	Ebü'l-Muveccih	<i>Müsned</i>	282/8 96	25	G.U.5

⁴ Bu rivayetlerin 144 oğlu Abdullah'a aittir.

	21	Abdullah b. Ahmed b. Hanbel	<i>Müsned</i>	290/9 03	144		
Musan- nef ve Câmi'	22	Abdürrez- zâk b. Hemmâm San'ânî	<i>Musanef ve Câmi'</i>	211/8 26	19 ⁵		38
Emâlî ve Hadis Cüzleri	23	Abdürrez- zâk b. Hemmâm San'ânî	<i>Emâlî</i>	211/8 26	6		2641
	24	Bişr b. Şuyab	<i>Nüşa Bişr b. Şuyab</i>	213/8 28	8	G.U.6	
	25	Abdillâh b. Müsennâ el-Ensârî el-Basrî	<i>Cüz</i>	215/8 30	25		
	26	Ebû Müshir Abdüla'lâ b. Müshir b. Abdila'lâ el-Gassânî ed-Dımaşkî	<i>Cüz</i>	218/8 33	35 ⁶		
	27	Müslim b. İbrâhim	<i>Hadis Müslim b. İbrâhim</i>	222/8 37	14		
	28	Ebû Zeke- riyyâ Yahyâ b. Sâlih	<i>Nüşa Yahyâ b. Sâlih el- Vuhâzî</i>	222/8 37			
	29	Sâid b. Ebî Meryem	<i>Nüşa Saîd b. Ebî</i>	224/8 39	16	G.U.7	

⁵ Abdürrezâk'ın *Câmi'* adlı eserinden 19 rivayet etmiştir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Burada hem *Musanef*'teki rivayetlerin sayısı 19'dur.

⁶ Burada 4 rivayet Yahyâ b. Salih'in, 9 rivayet ise el-Fadl b. Ca'fer'in nüshalarından alınmıştır.

		<i>Meryem</i>			
30	Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî	<i>Cüz Yahyâ b. Yahyâ</i>	226/8 40	8	G.U.8
31	Dâvûd b. Amr el-Bağdâdî	<i>Hadis Dâvûd b. Amr</i>	228/8 43	97	
32	Ebû Nasr et-Temmâr	<i>Hadis Ebî Nasr et-Temmâr</i>	228/8 43	23	G.U.9 .
33	Ubeydullah b. Muhammed el-Kureşî	<i>Nüşa Ubeydullah b. Muhammed</i>	228/8 43	13	G.U.1 0
34	Ebü'l-Cehm Atiyye el-Bâhilî	<i>Cüz</i>	228/8 43	7	
35	Nuaym b. Hammâd el-Mervezî	<i>Cüz</i>	228/8 43	8	
36	Nuaym b. el-Heysam	<i>Nüşa Nuaym b. el-Heysam</i>	228/8 43	12	G.U.1 1
37	İbn Ferva el-Beledî	<i>Nüşa</i>	229/8 44	17	
38	Ebü'l-Hasan Alî b. el-Ca'd el-Cevherî	<i>el-Hadis</i>	230/8 45	198	
39	Hâlid b. Mirdâs	<i>Cüz</i>	231/8 46	14	
40	Kâmil b. Talha el-Cahdarî	<i>Cüz 10 varak halinde</i>	231/8 46	8	

		<i>ulaşmıştır.</i>			
41	Abdullah b. Avn el-Hilâlî	<i>Hadis 10 varak halinde ulaşmıştır.</i>	232/8 47	7	
42	İsa b. Sâlim eş-Şâşî	<i>Hadis</i>	232/8 47	14	
43	Ebû Zeke-riyyâ Yahyâ b. Maîn	<i>Cüz'ün fihi hadîsü's-Sûfi 'an Yahyâ b. Ma'in; Hadîsu Yahyâ b. Ma'in; el-Cüz'ü's-sânî min hadîsi Yahyâ b. Ma'in (el-Fevâ'id)</i>	233/8 48	29	
44	Ebû Rebi' ez-Zehrânî	<i>Hadis</i>	234/8 49	5	
45	Ali b. el-Medînî	<i>'İlelü'l-hadîs ve ma'rifetü'r-Ricâl</i>	234/8 49	29	
46	Hüdbe b. Hâlid	<i>Hadis</i>	235/8 50	25	
47	Şeybân b. Ferrûh	<i>Hadis</i>	236/8 51	83 ⁷	
48	Mus'ab b. Abdullah b.	<i>Hadis veya Cüz</i>	236/8 51	78	

⁷ 83 rivayetin içinden 47'si Şeybân b. Ferrûh'a ait olup, diğerleri ise başkalarına aittir.

	Mus'ab				
49	İbn Râhu- ye, Ebû Ya'kûb İshâk b. İbrâhim b. Mahled et- Temîmî el- Hanzalî el- Mervezî	<i>Hadis ve Cüz</i>	238/8 53	5	
50	Tâlût b. Abbâd	<i>Nüsha</i>	238/8 53	4	
51	Muham- med b. Bekkâr b. Reyyân	<i>Hadis</i>	238/8 53	5	G.U.1 2
52	Âmir b. Seyyâr	<i>Cüz</i>	240/8 55	3	
53	Ömer b. Zerâra	<i>Nüsha</i>	240/8 55	2	
54	Kuteybe b. Saîd	<i>Hadis</i>	240/8 55	27	G.U.1 3
55	Mahled b. Mâlik es- Selmasînî	<i>Cüz</i>	242/8 57	7	G.U.1 4
56	Harmale b. Yahyâ Abdullah b. Amrân	<i>Ehâdis veya Cüz</i>	243/8 58	163	
57	Ebü'l- Hasan Alî b. Hucr el- Mervezî	<i>Hadis</i>	244/8 59	9	
58	Ebû Ca'fer Muham-	<i>Cüz veya Nüsha</i>	245/8 60	15	

	med b. Süleyman					
59	Ebü'l-Velîd Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es- Sülemî ed- Dımaşkî	<i>Hadis;</i> <i>Evâlî</i> <i>Ehâdis</i> <i>Mâlik b.</i> <i>Enes; Mün-</i> <i>tekâ;</i> <i>Fefâ'id.</i>	245/8 60	186 ⁸	G.U.1 5	
60	Seleme b. Şabîb	<i>Cüz</i>	247/8 62	6	G.U.1 6	
61	Ahmed b. Sâlih et- Taberî el- Mısrî	<i>Hadis</i>	248/8 62	17	G.U.1 7	
62	İsa b. Hammâd Zuğba	<i>Hadis</i>	248/8 62	24		
63	İbn Zumbûr el-Bağdâdî	<i>Cüz</i>	248/8 62	11		
64	Ebû Kureyb el-Kûfî	<i>Ha-</i> <i>dis/Nüşa</i>	248/8 62	66		
65	Zekerıyyâ b. Yahyâ	<i>Nüşa/Cüz</i>	251/8 65	14		
66	Hârûn b. Hazerî el- Kazvînî	<i>Hadis</i>	251/8 65	1		
67	Ahmed b. Abdillah b. Mencûf	<i>Cüz</i>	252/8 66	5		
68	Muham- med b. Beşâr	<i>Cüz</i>	252/8 66	6		

⁸ 15 rivayet *Evâlî Ehâdis Mâlik b. Enes*, 11 rivayet *Hadis*, 160 rivayet *Fevâ'id*,⁸den almıştır.

	Bündâr				
69	Ahmed b. el-Mikdâm	<i>Hadis</i>	253/8 67	5	
70	Ali b. Müslim et-Tûsî	<i>Hadis</i>	253/8 67	10	
71	Müemmel b. ihâb	<i>Cüz</i>	254/8 68	5	
72	Mûsâ b. Âmir	<i>Hadis</i>	255/8 69	2	
73	Zübeyr b. Bekkâr el-Mekkî	<i>Cüz</i>	256/8 70	21	
74	Buhârî	<i>Hadis li ehli Bağdâd</i>	256/8 70	7	
75	el-Hasan b. Arfa el-Bağdâdî	<i>Cüz</i>	257/8 71	27	
76	Abdullah b. Saîd el-Eşecc el-Kindî	<i>Hadis</i>	257/8 71	29	
77	Ahmed b. el-Furrât	<i>Cüz</i>	258/8 72	10	
78	Yahyâ b. Abdillâh ez-Zühlî	<i>ez-Zühriyyât; Cüz</i>	258/8 72	191 ⁹	
79	İbn Semüre	<i>Cüz</i>	260/8 73	9	G.U.1 8
80	Ebû Zeyd Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî	<i>Hadis</i>	262/8 76	11	G.U.1 9

⁹ ez-Zühriyyât adlı serinden 186 rivayet, Cüz adlı eserinden 5 rivayette bulunmuştur.

81	Muhammed b. Âsım el-İsbahânî	Cüz	262/8 76	11	
82	Yûnus b. Abdila'lâ b. Mûsâ es-Sadefî el-Mısrî	15 tane hadis almıştır	264/8 78	15	
83	Sa'dân b. Nasr	Hadis	265/8 79	17	
84	Ali b. Harb el-Musûlî	Hadis/Cüz	265/8 79	41	G.U.2 0
85	Ebû Muhammed Abbâs et-Tarkufî	Cüz	267/8 81	14	
86	Muhammed b. Abdillâh b. Abdilhakem b. A'yen el-Mâlikî	Cüz	268/8 82	18	G.U.2 1
87	Bekkâr b. Kuteybe b. Esed es-Sekafî el-Bekrâvî el-Basrî	Cüz	270/8 84	6	G.U.2 2
88	Ebû Yahyâ Zekerıyyâ b. Yahyâ Zakreveyh	Cüz	270/8 84	11	
89	Ebû Ca'fer	Cüz	270/8	3	

	Muham-med b. Mallas		84		
90	Muham-med b. Hammâder-Razi	Cüz	271/8 85	15	G.U.2 3
91	Muham-med b. Sinan el-Kazzâz	Cüz	271/8 85	3	
92	Ahmed b. Ussâm	Cüz	272/8 86	3	
93	Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân el-Fesevî	<i>Fefâ'id</i>	277/8 90	7	
94	İbrâhim b. el-Hüseyn b. Dizîl	Cüz	281/8 94	7	
95	Ebû Zür'a Abdur-rahmân b. Amr b. Abdillâh ed-Dımaşkî	<i>el-Fefâ'id</i>	281/8 94	118	
96	Nübeyt b. Şerîr	<i>Nüşa</i>	287/9 00	10	
97	Abdullah b. el-Hasan Ebû Şuyab el-Harrânî	<i>Hadis</i>	290/9 02	19	
98	Muham-med b. Yezîd Ab-	<i>Hadis</i>	299/9 11	8	

		düssamed					
	99	İbrâhim b. Hüdbe	<i>Nüsha</i>	3. asır	1		
	100	İshâk b. el-Feyd	<i>Cüz</i>	3. asır	18		
	101	Harâş b. Abdillah	<i>Nüsha</i>	3. asır	3		
	102	Süleyman b. Eyyûb	<i>Nüsha</i>	3. asır	9		
	103	İsa b. Abdillah	<i>Nüsha</i>	3. asır	4		
	104	Me'mûn b. Hârûn	<i>Nüsha</i>	3. asır	4		
Erbâ'in	105	Muhammed b. Eslem el-Kindî el-Horasânî et-Tûsî	<i>Erbâin</i>	242/856	1		1
Mu'cem	106	Fesevî	<i>Mu'cemü Şuyûhihi</i>	277/890	2		2
Garîbü'l-Hadis	107	Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ et-Teymî el-Basrî	<i>Garîbü'l-Hadis</i>	209/824	15	G.U.24	69
	108	Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî	<i>Garîbü'l-Hadis</i>	224/838	5		
	109	Ebû Muhammed	<i>Garîbü'l-Hadis</i>	276/889	49		

		Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî					
Ma'rifetü's-Sahâbe	110	Ebû Bekir Ahmed b. Abdullah el-Berkî	<i>Ma'rifetü's-sahâbe ve Ensâbihim</i>	270/883	263		263
Tabakât	111	Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî	<i>et-Ta-bakâtü'l-Kebîr ve Sağîr</i>	230/845	3130,693		5354
	112	Halife b. Hayyât eş-Şeybânî el-Basrî	<i>Tabakât</i>	240/855	562		
	113	Muhammed b. İsa b. Sümey'	<i>Tabakât</i>	259/873	416	G.U.25	
	114	Ebû Zür'aded-Dımaşkî	<i>Tabakât</i>	281/894	553	G.U.26	
Cerh ve Ta'dil	115	Ebû Nuaym el-Fazl b. Amr	<i>Târîh</i>	219/834	107	G.U.27	9057
	116	Ebû Bekr Abdullah b. Muhammed b. Ebi'l-Esved Humejd el-Basrî	<i>Târîh</i>	223/838	65	G.U.28	

11 7	Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî	<i>Târîh</i>	224/8 38	250	G.U.2 9
11 8	Yahyâ b. Maîn	<i>Târîh</i>	233/8 48	1280	
11 9	Ebû Abdir-rahmân Muham-med b. Abdillâh b. Nümeyr el-Hemdânî el-Kûfî	<i>Cerh ve Ta'dil</i>	234/8 49	6	
12 0	Ebü'l-Hasan Alî b. Abdillâh b. Ca'fer b. Necîh es-Sa'dî	<i>İlelü'l-Hadis ve Ma'rifatü'r-Ricâl</i>	234/8 49	174 ¹⁰	
12 1	Mahmûd b. Gaylân	<i>Târîh</i>	239/8 53	46	G.U.3 0
12 2	Ahmed b. Hanbel	<i>el-İlel ve Ma'rifeti'r-Ricâl</i>	241/8 55	107	
12 3	Nûh b. Habîb el-Kûmisî	<i>Târîh</i>	242/8 54	194	
12 4	Muham-med b. Abdillâh b. Ammâr	<i>el-İlel ve Ma'rifeti's-Şuyûh</i>	242/8 54	92	

¹⁰ Burada 101 rivayet İbn Berâ'ya aittir.

12 5	Ebû Ömer Hafs b. Ömer b. Abdilazîz el-Ezdî ed- Dûrî	<i>Târîh</i>	248/8 62	128	
12 6	Ahmed b. Sâlih et- Taberî	<i>Târîh</i>	248/8 62	23	G.U.3 1
12 7	Ebû Hafs Amr b. Alî b. Bahr el- Fellâs	<i>Târîh</i>	249/8 63	251	
12 8	el- Mufaddal b. Gassân el-Gallâbî	<i>Târîh</i>	252/8 66	928	G.U.3 2
12 9	Buhârî	<i>Târîhu'l- Kebîr; Târîhu's- Sağîr; Kitâbü'd- Du'afâ</i>	256/8 70	1651 , 414, 64	
13 0	İshak es- Sa'dî el- Cevzecânî	<i>Ahvâlü'r- Ricâl</i>	259/8 73	62	
13 1	Müslim b. Haccâc	<i>Temyîz</i>	261/8 75	3	
13 2	Ebü'l- Hasan Ahmed b. Abdillâh b. Sâlih el-İclî	<i>Sikât</i>	261/8 75	452	
13 3	Ebû Zür'a er-Râzî	<i>Du'afâ</i>	264/8 78	82	

13 4	Ebû Alî Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş- Şeybânî	<i>Târîh</i>	273/8 86	737	G.U.3 3
13 5	Ebû Saîd Osmân b. Saîd b. Hâlid ed- Dârimî	<i>Târîh</i>	280/8 94	172	
13 6	Ebû Zür'a ed-Dımaşkî	<i>Târîh; İhve ve'l-Ehavât</i>	281/8 94	1251 ,45	
13 7	Abdurrah- man b. Yûsuf b. Sa'îd b. Hirâş	<i>Târîh</i>	283/8 96	155	G.U.3 4
13 8	Ebü'l- Abbas Ahmed b. Ali el- Ebbâr	<i>Târîh</i>	290/9 03	13	
13 9	Ebû Ali Sâlih b. Muham- med	? <i>Ezberden okutmuş.</i>	293/9 06	19	
14 0	Ebû Ca'fer Muham- med b. Abdillâh b. Süleymân el- Hadramî, Mutayyen	<i>Târîh</i>	297/9 10	90	
14	Muham-	<i>Cüz'ü fihi</i>	297/9	8	

	1	med b. Osmân b. Ebî Şeybe	<i>Masâ'il Ebî Ca'fer Muham-med b. Osmân b. Ebî Şeybe an Şuyûhihi</i>	10			
	14 2	Hasan b. Mu- hammed b. Bekkar b. Bilal	<i>Târîh</i>	3. asır	74		
	14 3	Ka'neb b. el- Muharrer	<i>Târîh</i>	3. asır	54		
	14 4	Kettânî, Ebû Abdil- lah Mu- hammed b. İbrâhim	<i>Târîh</i>	3. asır	60		
Esmâ ve'l-Künâ	14 5	Ahmed b. Hanbel	<i>Esmâ ve'l- Künâ</i>	241/8 55	96		615
	14 6	Müslim b. Haccâc	<i>Künâ ve'l- Esmâ</i>	261/8 75	519		
Vefâyât	14 7	Muham- med b. Musaffa el- Karşî	<i>Vefâyât</i>	246/8 61	34		34
Fedâil, Menâkib	14 8	Ahmed b. Hanbel	<i>Fedâili's- Sahâbe</i>	241/8 55	8		121
	14 9	Ebû Saîd Abbâb er- Rûcanî	<i>Menâkib</i>	250/8 65	13		
	15	Muham-	<i>Mecâlis</i>	294/9	96	G.U.3	

	0	med b. Mervân		11		5	
	15 1	İbn Ebî Tayfûr	<i>Cüz/Dımaş kla ilgili bölüm</i>	3. asır	4		
Zühd ve'r- Rekâik, Edeb ve Ahlâk	15 2	Ebû Ubeyd	<i>el-Hutab ve'l- Mevâ'iz/Zü hd</i>	224/8 38	11		1612
	15 3	Ebü'l- Hasan Alî b. Mu- hammed b. Abdillâh el- Medâinî el- Basrî el- Kureşî	<i>et-Teâzî</i>	228/8 43	3		
	15 4	Ahmed b. Ebü'l- Havârî	<i>Zühd</i>	246/8 61	16		
	15 5	Ebû Mu- hammed b. Yûsuf el- Kâdî	<i>ez-Zikr ve't-Tesbîc</i>	246/8 61	8	G.U.3 6	
	15 6	Humejd b. Zencûye	<i>et-Terğîb ve't-Terhîb</i>	251/8 68	56	G.U.3 7	
	15 7	Ebû İshâk İbrâhim b. Ya'kûb b. İshâk es- Sa'dî el- Cûzcânî	<i>Emarâtü'n- Nübüvve</i>	259/8 73	47		
	15 8	Ebû Hâtim Muham- med b.	<i>Zühd</i>	277/8 90	1		

		İdrîs b. Münzir er- Râzî				
15 9	Ebû Bekr Abdullah b. Muham- med b. Ubeyd el- Kureşî el- Bağdâdî, İbn Ebi'd- Dünyâ	48 tane eseri vardır ¹¹	281/8 94	1178	G.U.3 8	
16 0	İshâk b. İbrâhim b. Sinin	<i>ed-Dîbâc</i>	283/8 96	54		
16 1	Ahmed b. Muham- med b. Mesrûk	<i>el-Kanâ'a</i>	298/9 10	44	G.U.3 9	
16 2	Muham- med b. Abdillâh el- Medâinî	<i>el-Ekle</i>	228/8 43	8		
16 3	Ebû Hâtim Sehl b.	<i>el- Mu'ammer</i>	255/8 69	25		

¹¹ *el-Ahzân-9, Cu'-6, Evliyâ-25, el-Ferec ba'de's-Şidde-13, el-Hem ve'l-Hüzn-19, Hilm-32, İslâhu'l-Mâl-6, el-İ'tibâr ve a'kâbü's-sürûr ve'l-ahzân-17, İstinâ'u'l-ma'rûf-7, el-Kanâ'a e't-Te'affüf-42, Kısârü'l-Amel-18, Muhâsebetü'n-nefs ve'l-izrâ'u aleyhâ-38, Mücâbü'd-da've-53, er-Rikka ve'l-Bükâ-13, er-Ridâ anillâh-4, es-Semt ve Âdâbü'l-Lisân-79, eş-Şükr-32, et-Tevbe-22, el-Üzle ve'l-İnfrâd-2, el-Yakîn-10, Zemmü'l-Bağy-3, Zemmü'l-Müskir-4, Zemmü'd-Dünyâ-8, Zemmü'l-Melâhî-14, Hâifin-18, Duâ-6, Mekârimü'l-Ahlâk-2, el-İsrâf fî menâzili'l-eşrâf-131, Men âşe ba'de'l-mevt-18, Hilmü Mu'âviye-72, Kelâmü'l-leyâlî ve'l-eyyâm-14, el-'Akl ve fazlüh ve'l-yakîn-17, el-Matar-10, Mekâ'idü's-şeytân-28, el-'Afv ve zemmü'l-ğazab-3, el-Hedâyâ-3, el-Menâmât-87, Muhtadarîn-127, Kıra'd-Dayf-20, Müte-mennîn-8, et-Teffekkür ve'l-i'tibâr-1, et-Te'âzî-38, el-Hevâtîf-3, Meâridü'l-Kelâm-1, el-Marad ve'l-Keffârât-22, el-Hazer ve's-şefeka-26 ve Ahbârü'l-kubâr-47.*

		Muhammed b. Osmân b. Kâsım es-Sicistânî	ûn			
164		Zübeyr b. Bekkâr	<i>el-Fükâha ve'l-Müzâh</i>	256/870	56	
165		Ebü'l-Fazl el-Abbâs b. el-Ferec b. Alî b. Abdillâh er-Riyâşî	<i>Kitâbü'l-Hayl, Kitâbü'l-İbil ve Kitâbü Ma'htelefet esmâ'ühû min kelâmi'l-Arab</i>	257/871	16	
166		İsmâil Kâdî	<i>en-Nevâdirü'l-Ahbâr</i>	282/895	7	
167		Ebü Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî	<i>el-Ahbârü't-Tivâl, Kitâbü'l-Envâ'</i>	282/895	1	
168		Sa'leb, Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Yahyâ b. Zeyd b. Yesâr eş-Şeybânî	<i>Emâlî Sa'leb veya Mecâlisü Sa'leb</i>	291/904	81	
Burada zikredilen toplam rivâyet sayısı						22 547

Bu listede hem günümüze ulaşan ve hem ulaşmayan eserler mevcuttur. Yukarıda bahsettiğimiz gibi günümüze ulaşmayan eserler üzerinde durarak geniş bilgi vermeye çalışacağız.

Günümüze Ulaşmayan Hicrî Üçüncü Asra Ait Hadis Kaynakları

İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk* adlı eserinde günümüze ulaşmayan eserler çoktur. Ancak bu eserler günümüze İbn Asâkir'in rivâyetleri olarak bilinmektedir. Biz burada günümüze ulaşmayan eserleri tespit ederek bu eserleri üçüncü asrın bir ürünü olarak bakmamızı ve daha geniş araştırılmasını sağlamaya çalışacağız.

1. Muhammed b. Yûsuf el-Firyâbî (ö. 212/827) ve *Müsned*'i:

Kendisinden Buhârî, Ahmed b. Hanbel, Muhammed b. Yahyâ, İbn Zencûye, Abdullah b. Abdurrahman ed-Dârimî, Zühlî ve İbn Vâre gibi muhaddisler rivâyette bulunmuşlardır.¹² Ahmed b. Hanbel, Buhârî, Nesâî ve İclî gibi büyük muhaddisler tarafından sika kabul edilen Firyâbî'nin rivâyet ettiği hadisler, yirmi dördü *Sahîh-i Buhârî*'de olmak üzere *Kütüb-i Sitte*'de yer almıştır.¹³

Firyâbî'nin, İbn Hacer el-Askalânî'nin *el-İsa be'sinin* kaynaklarından olan ve onun belirttiğine göre Saîd b. Abdûs, Mahmûd b. Hâlid ed-Dımaşkî ve Ebû'd-Dahdâh Ahmed b. Muhammed et-Temîmî tarafından rivâyet edilen *el-Müsned* adlı esirinin olduğu zikredilmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁴

İbn Hacer bu eser hakkında sahabelere göre tertip edilmediğini söylemiştir.¹⁵ Firyâbî'den Saîd b. Abdûs, Mahmûd b. Hâlid rivâyet etmiştir. Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem el-Mısırî'nin rivâyetiyle *Mâ esnede Sufyân b. Saîd es-Sevrî* adlı kitapla ilk bölümü günümüze ulaşmıştır.¹⁶ İbn Asâkir Firyâbî'nin *Müsned* adlı eserinden 11 tane metin rivâyette bulun-

¹² Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, thk. Şuyab el-Arnâvût (Beirut: Müessesâtü'r-Risâle, 1996), 10: 115.

¹³ Koçkuzu, "Firyâbî, Muhammed b. Yûsuf", 13: 146.

¹⁴ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dımaşk*, 1: 575; Koçkuzu, "Firyâbî, Muhammed b. Yûsuf", 13: 146.

¹⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-Mufehris*, thk. Muhammed Şakûr el-Miyâdinî (Beirut: Müessesetü'r-Risâle, 1998), 1: 148.

¹⁶ Abdullah b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem el-Mısırî, *Mâ esnede Sufyân b. Saîd es-Sevrî* (Dımaşk: Zâhiriye Kütüphanesi, 9), 9.

muştur. Bunların 7 tanesi Saîd b. Abdûs'un rivâyeti olup hocası Ebi'l-Hasan Ali b. el-Müslim es-Sülemî'den şu lafızlarla rivâyet etmiştir.¹⁷

أخبرنا أبو الحسن علي بن المسلم السلمي الفقيه، أنا أبو الحسن احمد بن عبد الواحد بن أبي الحديد، أنا جدي أبو بكر، أنا الحسن بن علي الإمام، نا سعيد بن عبدوس، نا محمد بن يوسف الفريابي
Diğer 4 rivâyet ise Mahmûd b. Hâlid'e ait olup, bu rivâyetleri hocası Ebi'l-Hasan es-Sülemî'den rivâyette bulunmuştur. Firyâbî'nin bu 11 rivâyeti toplamda şu hocalarından alınmıştır. Süfyân es-Sevrî'den 3, Evzâ'î'den 3, İsrâil b. Yunus'tan 2, Gâlib b. Abdullah'tan 2 ve Abdurrahmân b. Sâbit b. Sevbâ'dan 1 tane rivâyet nakletmiştir.¹⁸

2. Muhammed b. Hişâm b. Hayr (ö. 251/865) ve *Müsned'i*:

Muhammed b. Hişâm'ın *Müsned* adlı eserinin olduğunu bazı âlimler belirtmiştir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹⁹ İbn Asâkir *Târîhu Dimaşk*'ında bu eserden 4 metin kullanmıştır.²⁰ Muhammed b. Hişâm'ı isnâdlarda aradığımız zaman ismi çok zikredilmesine rağmen bunun haricinde eseriyle ilgili başka bir şey bulamadık.

3. Ya'kûb b. Şeybe b. es-Salt es-Sedûsî (ö. 262/875) ve *Müsned'i*:

Hatîb el-Bağdâdî ve başkaları tarafından sika kabul edilen İbn Şeybe'nin bilinen tek ve tamamlanmamış eseri *el-Müsnedü'l-Kebürü'l-Mu'alle*'dir.²¹ İbnü's-Salâh, İbn Şeybe'nin *Müsned*'ini müsned türü çalışmaların en mükemmelisi olarak nitelediği eserde her hadisin farklı rivâyetleri bir araya getirilmiş ve râvîlerin ihtilâfları belirtilmiştir. Müellif her sahâbînin müsnedine onun biyografisini kaydettikten sonra başlamış, rivâyet ettiği hadislerin mevcut olan illetlerini göstermiş, âlî ve nâzil olanları zikretmiş, seneddeki ricâli tanıtarak onların cerh ve ta'dîline dair bilgi vermiştir.²²

Zehebî, bu eser hakkında söz ederken, yaklaşık otuz cildi kaleme alındığını ve bu da yarım kaldığını, eğer tamamlanacak olursa muhtemelen 100 cildi bulacağını ve bundan daha güzel bir müsnedin yazılmadığını belirtmiş, ayrıca eserin Ammâr b. Yâsir'in müsnedini ihtiva eden bir cüzünü elde etti-

¹⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1: 84-85,

¹⁸ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dimaşk*, 1: 577.

¹⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân er-Rûdânî, *Silâtü'l-Halef bi-Mavsûli's-Salef*, thk. Muhammed Haccî (Beirut: Dârü'l-Garabî'l-İslâmiyye, 1988), 364.

²⁰ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dimaşk*, 1:587.

²¹ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beirut: Dârü'l-Garabî'l-İslâmiyye, 2002), 16: 410.

²² İbnü's-Salâh, *Ulûmu'l-Hadîs*, 253.

ğini söylemiştir.²³ İsmâil Paşa *el-Müsned*'in beş cilt olduğunu söylemektedir.²⁴ Ayrıca eserin 200 cüzden meydana gelen Ebû Hüreyre müsnedinin Mısır'da bulunduğu ve Hz. Ali'nin müsnedinin beş cilt tuttuğu kaydedilmiştir.²⁵

Bu eserin sadece *Müsnedü Emîri'l-Mü'minîn Ömer b. el-Hattâb* adlı bölümünün onuncu cüzü Sâmi Haddâd tarafından tahkik edilmeden ve Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından tahkikli olarak yayımlanmıştır.²⁶

İbn Asâkir bu eserden 634 tane metin iktibas etmiştir. Şahısların isimleri, künyeleri, nesepleri ile ilgili ve reşit halifeler, siyasi olaylar, garîb hadisler ile ilgili rivâyetleri almıştır. Bu rivâyetleri 20 hocasından nakletmiştir. Bu hocaları sırasıyla şunlardır: Ebû Abdillâh Yahyâ b. el-Hasan b. el-Bennâ, Ebû Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed b. Tâvus, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Muhammed b. Hüsrev el-Belhî, Ebü'l-Kâsım es-Semarkandî, Ebû Sa'd Ahmed b. Abdülcebâr et-Tayrî, Ebû Gâlib b. el-Bennâ, Ebû Muhammed b. el-Enbûsî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdülbâkî el-Ensârî, Ebü's-Su'ûd el-Mecelî, Ebû Gâlib Şucâ' b. Fâris ez-Zühîlî, Ebü'l-Berekât Abdülvehhâb b. Mübârek, Ebû Nasr Mahmûd b. el-Fadl el-İsfâhânî, Ebû Abdillâh Hüseyin b. Zafer b. el-Hüseyin el-Menâtikî, Ebû Gâlib Muhammed b. Muhammed el-Akbarî, Ebû Nasr el-Hasan b. Muhammed b. İbrâhim, Ebü'l-Mekârim Ahmed b. Abdülbâkî el-Kazzâz, Ebü'l-Fadl Abdülvâhid b. İbrâhim b. Muhammed b. Kurra el-Halebî, Ebü'l-Fath Nasrullah b. Muhammed el-Masûsî, Ebû Muhammed Abdillâh b. Mansûr b. Hibatullah el-Mûsulî ve Ebû Muhammed Abdülkerîm b. Hamza es-Sülemî.²⁷

Kitabın diğer kısımlarının günümüze ulaşmış ve ulaşılmadığı bilinmemektedir. Ancak burada görülüyor ki bu kitaptan İbn Asâkir'in hocaları okumuştur. Eğer rivâyetlerdeki "Kara'tü" "Ahbaranâ" gibi kalıplar birinci bölümde bahsettiğimiz gibi kitap veya nüshadan okuttuğunu kabul edersek, 6. asra kadar bu eser okutulduğunu ve kitapların o zamanlarda bulunduğunu söy-

²³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 476-479.

²⁴ İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyetü'l-Ârifin* (Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsî'l-Arabiyye, 1955), 2: 537.

²⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 478.

²⁶ Yakub b. Şeybe, *Müsnedü Ömer b. el-Hattâb*, thk. Sâmi Haddâd 1940 ve Kemâl Yûsuf el-Hût tarafından 1985 yılında Beyrut'ta basılmıştır.

²⁷ Hocaları ve rivâyetleri hakkında geniş bilgi için bk. ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dımaşk*, 1: 589-797.

leyebiliriz. Zehebî'nin ifadesine göre bazı kısımları kendisine ulaşmış olmasından dolayı bu eserin bazı kısımları da günümüze ulaşabileceğimizi söylememiz mümkündür. Dolayısıyla bu eser daha geniş araştırıla bileceğini ve yeniden inşâ edilebileceğini söyleyebiliriz.

4. İbn Ebî Garaze (ö. 276/890) ve *Müsned*'i:

İbn Ebî Garaze'nin *Müsned* adlı eserinin olduğu bilinmektedir.²⁸ Ancak bu eserin tamamı günümüze ulaşmamıştır. Zehebî'nin ifadesine göre büyük bir eseri olduğu fakat sadece bir cüzü günümüze ulaştığını söylemiştir.²⁹ Günümüzde *Cüz'ün fihi Müsned Abis el-Giffârî ve Cemâ'atü mine's-Sahâbe* olarak mevcuttur.³⁰

İbn Asâkir, İbn Ebî Garaze'nin *Müsned*'inden yedi hocasından 10 metin nakletmiştir. Bu hocaları şunlardır: Ebü'l-Berekât Ömer b. İbrâhim b. Muhammed ez-Zeydî, Ebû Râşid Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Kûfî, Ebü'l-Hasan Ali b. Ebü'l-Berekât Ömer b. İbrâhim b. Muhammed ez-Zeydî, Ebü'l-Fadl Muhammed b. Ahmed el-Bacilî, Ebü'l-Fath Ahmed b. Muhammed b. Ahmed b. Saîd el-Haddâd, Ebû Tâhir Muhammed b. Muhammed es-Sincî ve Ebü'l-Meâlî Abdullah b. Ahmed el-Mervezî.³¹ İbn Ebî Garaze'nin bu eseri günümüze ulaşmamış ve *DİA*'da de yer almamıştır. Dolayısıyla bu şahıs üzerinde çalışma yapılabileceğini söylemek mümkündür.

5. Ebü'l-Muveccih (ö. 282/896) ve *Müsned*'i:

Ebü'l-Muveccih'in *Müsned* adlı eserinin olduğu bazı rivâyetlerde mevcuttur. Bu rivâyetlerin bazılarında kısaca yer vermekte fayda vardır. Sem'ânî *Ensâb*'ında Halîmî'yi anlatırken şu ifadeyi kullanmıştır.³²

حدث **بمسند** أبي الموجه محمد ابن عمرو بن الموجه الفزاري

Ayrıca Takyüddîn es-Sarîfînî de **أبي الموجه بمرو** ifadesini kullanmıştır.³³ Burada görüldüğü gibi Ebü'l-Muveccih'in *Müsned*'i olduğunu delalet etmektedir.

²⁸ Fuad Sezgin, *Târîhu't-Turâsî'l-Arabîyye*, çev. Mahmûd Fahmî Hicâzî (Riyad: Cami'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî), 1: 289-290; İbn Cevziye, *Câmî'ü'l-Mesânîd*, thk. Ali Hüseyin el-Bâb (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005), 6: 460.

²⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 239.

³⁰ İbn Ebî Garaze, *Cüz'ün fihi Müsned Abis el-Giffârî ve Cemâ'atü mine's-Sahâbe*, thk. Gâlib b. Muhammed Ebü'l-Kâsım el-Hâmidî (Riyad: Dârü'l-Vatan, 1998).

³¹ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dimaşk*, 1: 600-603.

³² Abdülkerîm es-Sem'ânî, *Ensâb*, thk. Abdürrahmân b. Yahyâ el-Meallimî el-Yamanî (Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Ma'arifü'l-Osmâniyye, 1962), 4: 221.

Bunun eseri dışında *Sünen* adlı eserinin da olduğu söylenmektedir.³⁴ Ancak söz konusu iki eseri de günümüze ulaşmamıştır. İbn Asâkir, Ebü'l-Muveccih'in *Müsned*'inden 25 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocası Ebî Sa'd el-Kirmânî'den almıştır.³⁵

Bunun eseri dışında *Sünen* adlı eserinin da olduğu söylenmektedir.³⁶ Ancak söz konusu iki eseri de günümüze ulaşmamıştır. İbn Asâkir, Ebü'l-Muveccih'in *Müsned*'inden 25 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocası Ebî Sa'd el-Kirmânî'den almıştır.³⁷

6. Bişr b. Şuayb (ö. 213/828) ve Nüşatü Bişr b. Şuayb'ı:

Onun hadis nüshası olduğu ancak günümüze ulaşmadığı görülmektedir. Rûddânî onun eseri hadis nüshası olduğuna delalet eden şu ifadeyi kullanmıştır.

عن بشر بن شعيب نسخة³⁸

İbn Asâkir *Nüşatü Bişr b. Şuayb b. Ebî Hamza ve Ma'ahâ Nüşatü el-Hakem b. Hattâf* adlı eserden 8 tane metin nakletmiştir. *Nüşatü Bişr b. Şuayb*'dan 2 tane metin hocası Ebî'l-Kâsım Hibetullah b. Ahmed el-Harîrî den rivâyet etmiştir.³⁹ 3 tane metni ise *Nüşatü el-Hakem b. Hattâf*'ın nüshasından aynı hocasından almıştır.⁴⁰ Diğer kalan üç tane metnin ikisini Ebî Bekr b. Şâzân⁴¹ ve birisini de İbn Zevc el-Herre'den⁴² almıştır.

Burada bizim için önemli olan bu eser üçüncü asra ait olduğu ve bundan birçok adam rivâyette bulunduğu ve günümüze ulaşmamasıdır. Görüldüğü gibi bu eser hakkında biraz bilgi vermeye çalıştık. Belki de daha sonraları üzerinde araştırma veya bir makale yazılabilir.

7. Saîd b. Ebî Meryem (ö. 224/839) ve Nüşatü Saîd b. Ebî Meryem'i:

³³ Takyüddîn es-Sarîfînî, *el-Muntehab min Kitâbi Siyâk li Târîhi Nisâbûr*, thk. Hâlid Haydar (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414), 59.

³⁴ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 282.

³⁵ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dımaşk*, 1: 605.

³⁶ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 9: 282.

³⁷ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dımaşk*, 1: 605.

³⁸ Rûddânî, *Silatü'l-Halef*, 431.

³⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45: 452; 52: 182.

⁴⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 15: 14, 12; 18: 238-239,

⁴¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 14: 287; 19: 226.

⁴² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 19: 44-45.

Saïd b. Ebî Meryem'in bir hadis nüshası olduğu bilinmektedir. Bunu biz şu ifadelerden dolayı açık söyleyebiliriz. Ancak bu nüsha günümüze ulaşmamıştır.

نُسْخَةُ سَعِيدِ بْنِ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ يَحْيَى بْنِ أَيُّوبَ جُزْءٍ كَبِيرٍ رَوَيْتَهُ عَنْ ابْنِ رَشِيْقٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ حَمَّادٍ التَّجِيبِيِّ الْمَغْرُوفِ بِابْنِ زُغْبَةَ عَنْهُ⁴³

İbn Asâkir bu nüshadan İbn Habbûbî olarak bilenen Meâli b. Hibetüllah b. Hasan ve Ebû Muhammed b. Hibetüllah Ahmed b. Tâvus adlı hocalarından toplamda 16 tane metin iktibas etmiştir.⁴⁴

8. Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî (226/840) ve Cüz Yahyâ b. Yahyâ:

Kaynaklarda Yahyâ b. Yahyâ'ya ait eser olduğu görülmektedir.

وَجُزءٌ فِيهِ ثَلَاثُ أَجْزَاءٍ مِنْ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى التَّمِيمِيِّ

وَقَرَأَ عَلَيْهِ أَجْزَاءَ بَعْضِ أَجْزَاءِ مَنْهَا جُزءٌ يَحْيَى بْنُ يَحْيَى فِي ثَلَاثَةِ أَجْزَاءٍ لَطِيفَةٌ⁴⁵

وَقَعْنَا جُزءً كَبِيرًا مِنْ حَدِيثِ يَحْيَى بْنِ يَحْيَى بِإِجَازَةٍ عَالِيَةٍ⁴⁷

Kendisinden 20.000 civarında hadis rivâyet edilmesi 8. yüzyılda ona ait büyük bir hadis cüzünün varlığının bilinmesi gibi hususlar hadislerinin iyi muhafaza edildiğini ve ihtiyatının gereksiz olmadığını göstermektedir.⁴⁸

İbn Asâkir *Hadîsu Yahyâ b. Yahyâ* adlı eserden 8 tane metni hocaları Ebû Abdillâh Muhammed b. el-Fadl el-Ferâvî ve Ebû Muhammed İsmâil b. Ebî'l-Kâsım el-Kârî'den almıştır.⁴⁹

9. Ebû Nasr et-Temmâr (ö. 228/843) ve Hadis Ebî Nasr et-Temmâr'ı:

Takva ve fazilet sahibi⁵⁰ olan Ebû Nasr et-Temmâr'ın Müslim'in Sahîh'inde muttasıl senedle 2; Nesâî'nin Sünen'inde de muttasıl senedle 1 hadisi yer

⁴³ Sadruddîn Ebû Tâhir es-Selefi Ahmed b. Muhammed İsfâhânî, *Meşihatü's-Şeyh Ebû Abdillâh er-Râzî*, sad. Hâtim b. Ârif el-Avnî (Riyad: Dârü'l-Hicra, 1994), 112.

⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 59: 3.

⁴⁵ Sem'ânî, *Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*, thk. Munîra Nâcî Sâlim (Bağdad: Riâsatü Dîvânü'l-Evkâf, 1975), 1: 95-96.

⁴⁶ Sem'ânî, *Muntehab min Mu'cemi Şuyûhi Sem'ânî*, thk. Muvafik b. Abdillâh b. Abdülkâdir (Riyad: Dârü'l-Âlamü'l-Kütüb, 1996), 533.

⁴⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 729.

⁴⁸ Özkan, "Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî", 43: 270.

⁴⁹ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fî Târîhi Dimaşk*, 2:733.

⁵⁰ Alâeddin Mogoltây, *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Âdil b. Usame ve Usame b. İbrâhîm (B.y. el-Fârûkü'l-Hadîseti li'tibâ'a ve'n-Neşr, 2001), 8: 324.

almaktadır.⁵¹ Onun hadis cüzü olduğu kaynaklarda geçmektedir. Zehebî Ebû Nasr'ın eseri hakkında şöyle der:⁵²

وَقَدْ أَلَفَ الْبَغَوِيُّ جُزْأَيْنِ مِمَّا عِنْدَهُ عَنْ أَبِي نَصْرِ التَّمَارِ

İbn Asâkir bu eseri görmüş ve Ebû Bekr b. Mezrâkî adlı hocasından 23 tane rivâyette bulunmuştur.⁵³

10. İbn Ayyî (ö. 228/843) ve Nüşha Ubeydullah b. Muhammed'ı:

228/843 yılında Ramazan ayında Basra'da vefat eden İbn Âişe'nin hadis nüshası olduğu rivâyet edilmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Rivâyetlerde aşağıdaki ifadelerle geçmektedir.

نسخة ابن عائشة عبيد الله بن محمد بن حفص⁵⁴

سَمِعْنَا نُسْخَةَ الْعَيْشِيِّ بِالْإِجَازَةِ، وَوَقَعَ لَنَا بِالْإِتِّصَالِ مِنْ عَوَالِيهِ⁵⁵

İbn Asâkir onun hadis nüshasından 13 tane metin iktibas etmiştir. Bu metinleri hocaları Ebû'r-Rabî' Süleymân b. Abdillâh el-Fergânî, Ebû Bekr b. Muhammed b. el-Hüseyn el-Mezraî ve Ebû Bekr b. Muhammed b. Abdülbâkî el-Ensârî'den rivâyet etmiştir.⁵⁶

11. Nuaym b. el-Heysam (ö. 228/843) ve Nüşha Nuaym b. el-Heysam'ı:

Kaynaklarda onun nüshası hakkında şu ifade geçmektedir.⁵⁷ (وله نسخة مزوية) İbn Asâkir Târîhu Dımaşk'ında bu nüshadan 12 tane metin iktibas etmiştir. Bu 12 metni hocaları Ebû'l-Kâsım es-Semarkandî, Ebû Abdillâh b. el-Bennâ, Ebû'l-Hasan b. Tevbe ve Süleymân b. Abdillâh b. Süleymân b. el-Farec'den almıştır.⁵⁸

12. Muhammed b. Bekkâr b. Reyyân (ö. 238/853) ve Hadis'i:

İbn Reyyân'ın günümüze ulaşmayan bir yazılı hadis cüzü olduğu rivâyetlerde geçmektedir.

حديث أبي عبد الله محمد بن بكر ابن الريان⁵⁹

⁵¹ Ataullah Şahyar, "Bid'at Ehlinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi" *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013), 12: 24, 41.

⁵² Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 574.

⁵³ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1971), 25: 140.

⁵⁴ Rûdânî, *Sılatü'l-Halef*, 432.

⁵⁵ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 575.

⁵⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 3: 459.

⁵⁷ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 715.

⁵⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 4: 161.

⁵⁹ Rûdânî, *Sılatü'l-Halef*, 222.

İbn Asâkir iki hocasından bu hadisten 5 tane metin nakletmiştir. Bu metinlerin iki tanesini hocası İbn el-Bakşalân olarak bilinen Ali b. Ahmed b. el-Hasan b. Abdülbâkî el-Muvahhid Ebü'l-Hasan'dan almıştır. Diğer üç tanesini de hocası Ebü'l-Kâsım b. es-Semarkandî'den almıştır.⁶⁰

(حدثنا محمد بن بكر بن ريان أبو عبد الله قراءة من كتابه) olarak tam şu metin geçmektedir.

13. Kuteybe b. Saîd (ö. 240/855) ve Hadis'i:

Rivâyetleri Kütüb-i Sitte'de yer alan Kuteybe b. Sa'îd'in Buhârî'nin *Sahîh*'inde muttasıl senedle 338, münkatı senedle 6; Müslim'in *Sahîh*'inde muttasıl senedle 735, münkatı senedle 1; Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inde muttasıl senedle 190, münkatı senedle 12; Nesâî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 711, münkatı senedle 22; Tirmizî'nin *Sünen*'inde muttasıl senedle 619, münkatı senedle 29; İbn Mâcce'nin *Sünen*'inde ise muttasıl senedle 4 hadisi yer almaktadır. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde Kuteybe b. Sa'îd'den muttasıl senedle rivâyet edilen 218, münkatı senedle 7 hadis bulunmaktadır.⁶¹

Muhaddisler tarafından sika ve saduk olarak değerlendirilen Kuteybe'nin memleketinde hadis ilminin yayılmasında büyük hizmeti geçmiş ve bir müddet Bağdat'ta kadılık yapmıştır. *el-Avâlî fi'l-Hadîs, Kitâbü't-Tabakât* ve *Kitâbü't-Tarih* adlı eserlerinin olduğu söylenmektedir.⁶² Zehebî, Kuteybe hakkında içinde seksen kadar âlî isnâdla rivâyet edilmiş hadislerine de yer verdiği bir biyografi çalışması yaptığını söylemekte, İbn Hacer el-Askalânî de üzerinde hocaları ve talebeleriyle ilgili bazı özel işaret ve remizlerin bulunduğu bir kitabının varlığından söz etmektedir. Hadis münekkitleri tarafından güvenilir bir râvî olarak kabul edilen, şiir yazdığı ve oldukça zengin biri olduğu belirtilen Kuteybe b. Saîd Şâban 240/855'te Bağlân'da vefat etmiştir.⁶³

المائة المنتقا من حديث قتيبة بن سعيد⁶⁴

وقرات عليه جزءا فيه مائة حديث منتقا من حديث قتيبة بن سعيد⁶⁵

⁶⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 9: 303.

⁶¹ Şahyar, "Bid'at Ehlinde Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi", 48.

⁶² [Türkistan Coğrafyasında Yetişen Ünlü Din Bilginleri | Türk Tarihi Araştırmaları \(Altayli.Net\)](https://www.altayli.net/). 25.04.2021.

⁶³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 11: 14-17; Çakın, "Kuteybe b. Saîd", 26: 491-492.

⁶⁴ Rûdânî, *Sılatü'l-Halef*, 393.

Yukarıdaki ifadelere dayanarak onun bir hadis eseri olduğunu söylememiz mümkündür. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bu eserden İbn Asâkir 27 tane metin iktibas etmiştir.⁶⁶

14. Mahled b. Mâlik es-Selamsînî (ö. 242/857) ve Cüz'ü:

Mahled b. Mâlik 242/857 yılında vefat etmiştir. Ebû Zür'a er-Râzi ve İbn Hibbân sika ve şeyh olarak nitelendiren⁶⁷ Mahled b. Mâlik'in hadis cüzü olduğu bilinmektedir. Ancak bu eseri günümüze ulaşmamıştır.⁶⁸

سمعت [جزءاً من حديثه على أبي القاسم الشحامي عن أبي سعد الكنجرودي [٢]] عن الحاكم أبي أحمد الحافظ [٣] عن أبي عروبة الحراني عنه، ومات مخلد بجران سنة اثنتين وأربعين ومانتين
İbn Asâkir kendi eserinde bu hadis cüzünden 7 tane metni hocası Ebü'l-Kâsım eş-Şahâmî'den nakletmiştir.⁶⁹

15. Hişâm b. Ammâr b. Nusayr es-Sülemî ed-Dımaşkî (ö. 245/860) ve Fevâ'id'i:

Hişâm 30 Muharrem 245/859 tarihinde Dımaşk'ta vefat etti. Onun 244/858 veya 246 yılının Safer ayında vefat ettiği de söylenmektedir. Onun birkaç eseri mevcuttur. Hişâm b. Ammâr'ın kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır: 1. *el-Meb'âs*, 2. *Fedâ'ilü'l-Kur'ân*, 3. *el-Fevâid*, 4. *Ehâdis*, 5. *Cüz fihi avâlî ehaâdisi Mâlik*.⁷⁰ Bunun dışında hadis cüzlerinin olduğu da söylenmektedir.⁷¹ İbn Asâkir 5 tane eserinde yararlanmıştı. Bu eserlerin içinden Fefâid adlı eseri günümüze ulaşmamıştır. Fuad Sezgin, İbn Hacer'in bu eserden iktibas-ta bulunduğuna işaret etmiştir.⁷² Görebildiğimiz kadarıyla bu eserden İbn İbn Asâkir 160 tane metin iktibas etmiştir.⁷³ Bu metinleri hocaları Ebü'l-Hasan Ali b. Müslim es-Sülemî ve Ebü'l-Hasan Ali b. Zeyd b. Ali es-Sülemî tarikiyle rivâyet etmiştir.⁷⁴

16. Seleme b. Şabîb (ö. 247/862) ve Cüz'ü:

⁶⁵ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Mufehris*, thk. Yusuf Abdürrahmân el-Mara'silî (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 1: 391.

⁶⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 4: 137-138.

⁶⁷ İbn Hibbân, *Sikât*, 9: 186; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 18: 494.

⁶⁸ Sem'ânî, *Ensâb*, 7: 178.

⁶⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 45: 143, 47: 94, 63: 240.

⁷⁰ Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", 18: 151.

⁷¹ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dımaşk*, 2: 784-785.

⁷² Altıkulaç, "Hişâm b. Ammâr", 18: 151.

⁷³ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dımaşk*, 2: 787.

⁷⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 64: 272.

İbn Şabîb'in hadis cüzü olduğu kaynaklarda görülmektedir. Ancak bu eseri günümüze ulaşmamıştır.⁷⁵ İbn Asâkir bu eseri görmüş ve 6 tane metin iktibas etmiştir. Ebü'l-Fadl Muhammed b. İsmâil el-Fadîlî, Abdürreşîd b. Abdülmun'im b. Abdülvâhid Ebü'l-Fath b. Ebî Ya'lâ, el-Malîhî el-Kuttâb ve Halaf b. Atâ b. Ebî Âsım adlı hocalarından nakletmiştir.⁷⁶

17. Ahmed b. Sâlih et-Taberî el-Mısırî (ö. 248/862) ve Hadis'i:

Kaynaklarda *Kitâbü's-Sahâbe* adlı bir eserinden bahsedilmektedir. Onun dışında daha bir hadis cüzünün olduğu bilinmektedir. **حديث احمد بن صالح المصري**⁷⁷

İbn Asâkir bu eseri görmüş ve bundan 17 tane metni hocası Ebü'l-Kâsım es-Semarkadî'den nakletmiştir.⁷⁸

18. İbn Semüre (ö. 260/873) ve Cüz'ü:

İbn Ebû Hâtım er-Râzî ve Nesâî saduk, sika ve zararı yok olarak nitelendirmişlerdir. İbn Hibbân ve İbn Hacer de onun sika olduğunu belirtmişlerdir.⁷⁹ Sem'ânî ise İbn Semüre'nin hadis cüzü olduğunu söylemiştir.⁸⁰

جزء من حديث أبي جعفر محمد بن إسماعيل بن سمره الأحمسي

İbn Asâkir bu eserden 9 tane metni hocaları Ebû Hafs Ömer b. Muhammed el-Fargûlî ve Abdullah b. Mes'ûd b. Mansûr Ebû Saîd el-Malkâbâzî'den almıştır.⁸¹

19. Ömer b. Şebbe en-Nümeyrî (ö. 262/876) ve Hadis'i:

İbn Şebbe'nin birkaç eserinin olduğu bilinmektedir. Bunların çoğu günümüze ulaşmamıştır. İbnü'n-Nedîm, müellifin günümüze intikal etmeyen eserlerini şu isimlerle kaydetmektedir: *Kitâbü'l-Kûfe*, *Kitâbü'l-Basra*, *Kitâbü Mekke*, *Kitâbü Ümer'i'l-Kûfe*, *Kitâbü Ümerâ'i'l-Basra*, *Kitâbü Ümerâ'i'l-Medîne*, *Kitâbü Ümerâ'i Mekke*, *Kitâbü's-Sultân*, *Kitâbü Makteli Osmân*, *Kitâbü'l-Küttâb*, *Kitâbü's-Şîr ve's-şu'arâ*, *Kitâbü'l-Egânî*, *Kitâbü't-Târih*, *Ahbârü'l-Mansûr*, *Kitâbü Muhammed ve İbrâhim ibney Abdillâh b. Hasan*, *Kitâbü eş'ârî's-şurât*, *Kitâbü'n-Neseb*, *Kitâbü Ahbâri Benî Nümeyr*, *Kitâbü Mâyesta'cimü'n-nâs fihi mine'l-Kur'ân*,

⁷⁵ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dimaşk*, 2: 789-790.

⁷⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 27: 246, 59: 392.

⁷⁷ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Muesses li'l-Mucemi'l-Mufefris*, thk. Yusuf Abdürrahmân el-Maraşalı (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992), 2: 404.

⁷⁸ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 1: 389.

⁷⁹ İbn Hibbân, *Sikât*, 9: 118; ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dimaşk*, 2: 820-821.

⁸⁰ Sem'ânî, *el-Muntehab*, 957.

⁸¹ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 57: 28; 58: 144.

*Kitâbü'l-isti'âne bi's-şî'r ve mâ câ'e fi'l-luğa, Kitâbü'l-istizâm li'n-nahv ve men kâne yelhunü mine'n-nahviyyîn.*⁸²

Bunun dışında Zehebî bunların hemen hemen hepsini zikretmiş ve ek olarak şu ifadeyi de kullanmıştır. (وَقَدْ وَقَعَ لِي مِنْ عَلِي حَدِيثَ عُمَرَ بْنِ شَيْبَةَ) burada görüldüğü gibi İbn Şebbe'nin bir hadis cüzü olduğu da bilinmektedir.⁸³ Bunun dışında aşağıdaki rivâyetler de bulunmaktadır.

حَدِيثَ عُمَرَ بْنِ شَيْبَةَ⁸⁴

Yukarıda bahsettiğimiz gibi İbn Asâkir bu eserden 11 tane metni hocası Ebi'l-Hasan b. Kays'tan almıştır.⁸⁵

20. Ali b. Harb el-Mevsilî (ö. 265/879) ve Cüz'ü:

Edib, şâir, Arap nesebini iyi bilen ve kitap tasnif eden Ali b. Harb'ı muhaddisler âlim, saduk, sika olarak nitelendirmişlerdir.⁸⁶ 265/879 yılında vefat eden⁸⁷ Ali b. Harb'ın hadis cüzleri olduğu kaynaklarda geçmektedir.

(والجزء الثاني من حديث علي بن حرب)⁸⁸
الجزء الأول من حديث علي بن حرب الطائي⁸⁹

İbn Asâkir bu eserin Ahmed b. Süleymân el-Abbâdânî rivâyeti ile gelen ve günümüze ulaşmayan eseri görmüş ve bu eserden 6 tane metin iktibas etmiştir. Hocaları, Âmir b. Duğş b. Husn b. Duğş b. Ebû Muhammed, Kâfur b. Abdillâh Ebü'l-Hasan el-Leysî, Sa'd b. Abdillâh er-Rûmî ve Ömer b. Ahmed b. el-Hüseyn b. Ahmed Ebü'l-Hafs el-Varrâk el-Hamazânî adlı hocalarının rivâyetleriyle nakletmiştir. Bu rivâyetleri birleştirmiştir.⁹⁰

21. İbn Abdülhakem (ö. 268/882) ve Cüz'ü:

İbn Abdülhakem'in kaynaklarda birkaç eserinin olduğuna delalet eden rivâyetler bulunmaktadır. Onların bazıları şunlardır: *er-Red 'ale's-Şâfiî fimâ hâlefe fihi'l-Kitâb ve's-Sünne, Ahkâmü'l-Kur'ân, er-Red 'alâ fukahâ'i ehli'l-'Irâk, Edeb (Âdâb)ü'l-Kudât, el-Vesâ'ik ve's-şurût, el-Müvelledât, er-Rücû' 'ani's-şehâde (şehâdât), ed-Da'vâ ve'l-beyyinât, es-Sebk ve'r-remy, İhtîsa ru kütübi Eş-*

⁸² İbn Nedîm, *el-Fihrist*, thk. İbrahim Ramazan (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997), 142.

⁸³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 371-372.

⁸⁴ Rûdânî, *Silatü'l-Halef*, 225.

⁸⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 2: 187; 42: 274.

⁸⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 252-253.

⁸⁷ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13: 363.

⁸⁸ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Muesses*, 1: 360.

⁸⁹ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Mufehris*, 266.

⁹⁰ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dımaşk*, 2: 830.

heb, er-Red 'alâ Bişr el-Merîsî, en-Nücûm, Kefâlet, Kitâbü'l-Mücâlese, Ziyâdetü hilâfi'-Şâfi'î, Ebû Hanîfe fi'l-Muhtasari's-sağîr li-Abdillâh b. Abdilhakem ve Cüz'ü İbn Abdülhkem.⁹¹

İbn Asâkir Cüz'ü İbn Abdülhkem adlı eserinden *Târîhu Dimaşk*'ında 18 tane metni hocaları Ebû Bekr Şirâvî, Ebû Bekr Muhammed b. Abdillâh b. Ahmed b. Habîb el-Âmirî ve Ebû Mansûr b. Abdillâh el-Hissî'nin aracılığıyla iktibas etmiştir.⁹² Bu eserin günümüze ulaşmış olup ulaşmadığı bilinmemektedir.⁹³

22. Bekkâr b. Kuteybe el-Basrî (ö. 270/884) ve Cüz'ü:

İbn Kuteybe'nin birkaç eserinin olduğu kaynaklarda zikredilmektedir. Sırasıyla şunlardır: *Kitâbü'l-Mehâdir ve's-sicillât*, *Kitâbü'ş-Şürût*, *Kitâbü'l-Vesâ'ik ve'l-'uhûd* bunların dışında birkaç hadis cüzleri ve Ebû Hanîfe'yi tenkit ettiği konularda İmam Şâfi'ye yazdığı reddiye.⁹⁴ Bazı kaynaklarda hadis cüzü olarak değil, nüsha olarak geçmektedir.

نسخة بكار بن قتيبة⁹⁵

İbn Asâkir hadis cüzünü görmüş ve ondan 6 tane metin iktibas etmiştir. Hocaları Ebû Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed el-Ekfânî ve Ebû'l-Meâlî Sa'leb b. Ca'fer es-Serrâc'ın rivâyetiyle nakletmiştir. İbn Asâkir hocalarının rivâyetlerini birleştirerek vermiştir.⁹⁶

أخبرنا أبو محمد بن الأكفاني وأبو المعالي ثعلب بن جعفر قالوا أنا عبد الدائم بن الحسن أنا عبد الوهاب الكلابي أنا أبو العباس عبد الله بن عتاب بن الزفتي نا بكار بن قتيبة

23. Muhammed b. Hammâd er-Razî (ö. 271/885) ve Cüz'ü:

Dârakutnî, İbn Adiy gibi büyük muhaddisler sika olarak nitelendirmiş⁹⁷ olan Muhammed b. Hammad'ın hadis adlı eseri olup, ama günümüze ulaşmamıştır.⁹⁸

الجزء الثاني من حديث مُحَمَّد بن حَمَاد الطهراني⁹⁹

⁹¹ Kâdî İyâz, *Tertibü'l-medârik*, 4: 159-160; Köse, "İbn Abdülhakem, Ebû Abdillâh" 19: 278; ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dimaşk*, 2: 836.

⁹² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 53: 354-355.

⁹³ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dimaşk*, 2: 836.

⁹⁴ Çeker, "Bekkâr b. Kuteybe", 5: 365.

⁹⁵ Rûdânî, *Silatü'l-Halef*, 432.

⁹⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 25: 411; 44: 250.

⁹⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 629.

⁹⁸ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dimaşk*, 2: 842.

⁹⁹ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Mufehris*, 316.

İbn Asâkir *Târîhu Dımaşk* adlı eserinde bu eserden 15 tane metin iktibas etmiştir. Bu metinleri hocaları Ebü'l-Hasan Ali b. Müslim es-Sülemî ve Ebü'l-Hasan b. Kays'tan rivâyet etmiştir.¹⁰⁰

24. Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 209/824) ve *Garîbü'l-Hadis*'i:

Kaynaklarda onun birkaç eserinin olduğu bilinmektedir. Onların bazıları şunlardır: *Mecâzü'l-Kur'ân*, *Gârîbü'l-Hadîs*, *Maktali Osmân*, *Ahbârü'l-Haccâc*,¹⁰¹ *Kitâbü'l-Hayl*, *Nekâ'izü Cerîr ve'l-Ferezdek*, *Kitâbü'l-'Akaka ve'l-Berere*, *Tesmiyetü ezvâci'n-Nebî ve evlâdih*, *Kitâbü Eyyâmî'l-'Arab kable'l-İslâm*, *Kitâbü'd-Dîbâc*, *Kitâbü Fe'ale ve ef'ale*, *Kitâbü'd-Devâhî*, *Kitâbü'l-Fark*, *Kitâbü Mekâtîli'l-Fürsân*, *Kitâbü İ'râbi'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Enbâz ve el-Muhâdarât ve'l-muhâverât*.¹⁰²

Yukarıda zikrettiğimiz ve ilk *Garîbü'l-Hadis* eseri olarak bilenen İbn Müsennâ'nın bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Ancak kaynaklarda geçmektedir.

غريبه لأبي عبيدة بن المثنى اللغوي¹⁰³

İbn Asâkir bu eseri görmüş ve ondan 15 tane metin iktibas etmiştir. Bu metinleri hocası Ebû Bekr Muhammed b. Abdülbâkî el-Ensârî'den almıştır.¹⁰⁴

25. Muhammed b. İsa b. Sümey' (ö. 259/873) ve *Tabakât*'i:

Ebû Hâtim saduk olarak değerlendirmiş olan İbn Sümey' 259/873 yılında Cumazi'l-Ahir ayında Dımaşk'ta vefat etmiştir.¹⁰⁵ Onun *Tabakât* adlı eserinin olduğu kaynaklarda geçmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.

Zehebî İbn Sümey'i tanıtırken şu ifadeyi kullanmıştır.¹⁰⁶ (مؤلف كتاب الطبقات)

Bu ifade bizim için çok aydınlatıcıdır. Bazı kaynaklarda ise bu eseri *tabakât* değil *târîh* olduğunu söylenmektedir. (ذكره ابن سَمْعٍ في تاريخه) ifadesi geçmektedir.¹⁰⁷ Burada biz iki şeyi söylememiz mümkündür, birincisi iki eseri de olmuştur. İkincisi ise isimleri karışmıştır. Bu konuda İbn Asâkir ufuk açıcı bir açıklama yapmıştır.¹⁰⁸

¹⁰⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 7: 386; 30: 287; 59: 407.

¹⁰¹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 9: 447.

¹⁰² Tülücü, "Ma'mer b. Müsennâ", 27: 552.

¹⁰³ Rûdânî, *Silatü'l-Halef*, 310.

¹⁰⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 1: 340; 25: 486.

¹⁰⁵ Zehebî, *Tezkiratü'l-Huffâz*, 2: 614.

¹⁰⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 55.

¹⁰⁷ Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed ed-Dârekutnî, *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*, thk. Muvafik b. Abdillâh b. Abdülkâdir (Beyrut: Dârü'l-Garabî'l-İslâmî, 1986), 4: 1911.

¹⁰⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 66: 228.

ذکر ذلك محمد بن إبراهيم بن سميع في تاريخه قال ابن عساکر کذا قال وهو أبو محمود بن إبراهيم بن سميع وهو طبقات لا تاریخ ذکر محمد بن عمر الواقدي قال

İbn Asâkir bu eserden 416 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocaları Ebû Gâlib b. el-Bennâ, Ebû Abdillâh b. el-Bennâ ve Ebü'l-Kâsım Nasr b. Ahmed Mukâtil es-Sûsî'den almıştır.¹⁰⁹

26. Ebû Zür'a ed-Dımaşkî (ö. 281/894) ve Tabakât'ı:

Ebû Zür'a'nın kaynaklarda birkaç eserinin olduğu bilinmektedir. Ancak bu eserlerin sadece ikisinin günümüze ulaştığı görebildik. *Târîh, Ehâdîs ve'l-Hikayât ve'l-İlel ve's-su'âlât* adlı eserleri günümüze ulaşmıştır. Ebû Zür'a ed-Dımaşkî'nin bunlardan başka muhtelif kaynaklarda zikredilen *et-Tabakât, el-İhve ve'l-ehavât, Tesmiyetü şüyûhi ehli Dımaşk, Tesmiyetü ehli Filistîn, Tesmiyetü ehli Himis, Tesmiyetü nefer zevî esnân ve'l-İlm, Tesmiyetü ashâbi'l-Evzâ'i, Men haddese bi's-Şâm mine'n-nısa* adlı eserleri bulunmaktadır. Şükrullâh b. Ni'metullâh Ebû Zür'a ile ilgili araştırma yapmış ve çeşitli kaynaklarda adları geçen yirmi beş kitabını zikretmiştir. Ayrıca bunların çoğunun *et-Târîh* ve *et-Tabakât*'in muhtelif bölümleri olabileceğini söylemiştir.¹¹⁰

Söz konusu olan Tabakât adlı eserini İbn Asâkir görmüş ve Ebû Abdillâh Ca'fer b. Muhammed el-Kindî rivâyeti ile gelmiş kitaptan 553 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocası Ebû Muhammed b. el-Ekfânî'den nakletmiştir.¹¹¹

27. Ebû Nuaym el-Fazl b. Amr (ö. 219/834) ve Târîh'i:

Ebû Nuaym'ın *Kitâbü's-Salât ve Tesmiyetü me'ntehâ ileynâ mine'r-ruvât 'an Ebî Nu'aym* adlı eserlerinden başka, İbn Sa'd, Buhârî ve İbn Hacer gibi âlimlerin kitaplarında iktibasta buldukları *et-Târîh* adlı eseri de vardır. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır. Bundan yanı sıra İbnü'n-Nedîm'in sözünü ettiği *Kitâbü'l-Menâsik ve Kitâbü'l-Mesâ'il fi'l-fıkh* adlı kitapları da bulunmakta, ayrıca bir de tefsir yazdığı kaydedilmektedir. Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin, Fazl b. Dükeyn'den âli isnâdla kendisine gelen yetmiş sekiz rivâyeti bir cüzde topladığı söylenmektedir.¹¹²

¹⁰⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 16: 133; 21: 28; 33: 249; 37: 8; 45: 353; 48: 250.

¹¹⁰ Kandemir, "Ebû Zür'a ed-Dımaşkî", 10: 313.

¹¹¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 25: 491; 43: 48; 46: 242. Geniş bilgi için bk. ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Târîhi Dımaşk*, 3: 1646-1651.

¹¹² Kandemir, "Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn", 10: 200-201.

Yukarıda bahsettiğimiz *Târîh* adlı eserinin olduğuna delalet eden şu metin vardır. (**كتاب التاريخ لأبي نعيم الفضل بن دكين الزاهد**)¹¹³ İbn Asâkir onun söz konusu eserinden 107 konu iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocaları Ebû Ya'lâ Hamza b. el-Hasan el-Ezdi¹¹⁴ ve Ebû'l-Hasan Ali b. Müslim es-Sülemî'den almıştır.¹¹⁵ Ayrıca bazı yerlerde iki hocasının rivâyetlerini birleştirmiştir.¹¹⁶

28. İbn Ebû'l-Esved (ö. 223/838) ve *Târîh*'i:

İbn Ebû'l-Esved'in *Târîh* adlı eserinin olduğu söylenmektedir. Bu eserden İbn Asâkir 65 tane metin iktibas etmiştir.¹¹⁷ Bu metinleri hocaları Ebû Gâlib el-Bennâ ve Ebû Abdillâh el-Belhî'den nakletmiştir.¹¹⁸

29. Ebû Ubeyd el-Kâsım b. Sellâm b. Miskîn el-Herevî (ö. 224/838) ve *Târîh*'i:

Âlimler sika ve güvenilir olarak değerlendirmiş olan Ebû Ubeyd birçok eser telif etmiştir.¹¹⁹ Bu eserin bazıları şunlardır: *el-Ğarîbü'l-musannef*, *Ğarîbü'l-Hadîs*, *Kitâbü'l-Emsâl*, *en-Neseb*, *Kitâbü'l-Emvâl*, *Nâsîh ve'l-Mansûh*, *Fedâilü'l-Kur'ân*, *Kitâbü'l-Îmân*, *el-Hutab ve'l-Mevâiz*, *Adedü âyi'l-Kur'ân* ve *Kitâbü't-Tahâre* gibi eserleri mevcuttur. Bunların dışında günümüze ulaşmayan daha birkaç eserinin olduğu da bilinmektedir. Günümüze ulaşmayan eserlerin içinde *Târîh* adlı eserinin olduğunu söylenmektedir.¹²⁰

İbn Asâkir bu eseri görmüş ve bu eserden 250 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri hocası Ebû'l-Kâsım b. es-Semarkandî'den nakletmiştir.¹²¹

30. Mahmûd b. Geylân (ö. 239/854) ve *Târîh*'i:

Mervezî ve Nesâî gibi âlimler sika olduğunu söyleyen¹²² Mahmûd b. Geylân'a ait *Târîh* adlı eserin olduğu rivâyetlerde geçmektedir.

وَصَنَّفَ التَّارِيخَ أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ¹²³

¹¹³ Rûdânî, *Sılatü'l-Halef*, 163.

¹¹⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 31: 371; 57: 438; 72: 376.

¹¹⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 22: 128-129; 57: 40; 72: 376.

¹¹⁶ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarîhi Dımaşk*, 3: 1660.

¹¹⁷ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarîhi Dımaşk*, 3: 1661.

¹¹⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 9: 95; 25: 241-242.

¹¹⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 10: 493-494; Tüccer, "Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellâm", 10: 246.

¹²⁰ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarîhi Dımaşk*, 3: 1662.

¹²¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 3: 210-211; 24: 298; 71: 306.

¹²² Ebû'l-Huseyn İbn Ebî Ya'lâ, *Tabakâtü'l-Hanâbile*, thk. Muhammed Hâmid (Beyrut: Dârü'l-Ma'rîfe, t.y.), 1: 340.

¹²³ Ebû Ya'lâ el-Halîlî, *el-İrşâd fi Ma'rifati Ulemâ'i'l-Hadîs*, thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409), 3: 899.

Bahsettiğimiz bu eseri İbn Asâkir görmüş ve kendi eserine 46 tane metin almıştır. Bu rivâyetleri hocası Ebû Abdullah el-Huseyn b. Muhammed el-Belhî'den nakletmiştir.¹²⁴

31. Ahmed b. Sâlih et-Taberî (ö. 248/862) ve *Târîh*'i:

Ahmed b. Salih et-Taberî hakkında 17. kişiyi tanıtırken yukarıda zikretmiş-tik. Onun günümüze ulaşmayan hadisi olduğu gibi *Târîh* adlı eserinin var olduğu söylenmektedir. Ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır.¹²⁵ Kaynak-ları araştırdığımızda karşımıza şu ifade çıktı.

كان أحمد بن صالح في الحديث وحفظه ومعرفة التاريخ وأنساب المحدثين عند أهل مصر¹²⁶
İbn Asâkir bu eserden 23 tane metin iktibas etmesi, bu eserin var olduğuna delalet etmektedir. İbn Asâkir bu metinleri hocası Abdullah er-Râzî'nin kitabından aldığını söylemiştir.¹²⁷

32. el-Mufaddal b. Gassân el-Gallâbî (ö. 252/866) ve *Târîh*'i:

Gallâbî'nin hayatı hakkında fazla bilgi bulunmamaktadır. Ona rağmen Hatîb el-Bağdâdî onun sika olduğunu söylemiştir.¹²⁸ Zehebî ise *Târîh* adlı eser telif ettiğini (مصنف التاريخ) belirtmiştir.¹²⁹ (وكذا نقله المفضل الغلابي في تاريخه) ve (تاريخ الغلابي) gibi ifadeler onun eserinin olduğuna delalet etmektedir.¹³⁰ İbn Asâkir onun çok faydalı bir tarih adlı eser yazdığını söylemiş o eseri Gallâbî'nin oğlu el-Ahvas rivâyetiyle geldiğini söylemiştir. Bundan başka Sabit ve İbn Hayrûn rivâyetlerinden de iktibas etmiştir.

وصنف تاريخا كثير الفائدة واختصره في أصغر منه روى عنه ابنه أبو أمية الأحوص بن المفضل بن غسان¹³¹

İbn Asâkir bu eserden 968 tane metni hocası Ebü'l-Berekât el-Enmâtî rivâyetiyle nakletmiştir.¹³²

¹²⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 19: 298, 385; 25: 236; 31: 336; 35: 14.

¹²⁵ ed-Da'canî, *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarihi Dimaşk*, 3: 1692.

¹²⁶ Moğoltay, *İkmâlû't-Tehzîb*, 1: 59.

¹²⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 25: 228, 240, 487; 35: 33; 59: 404.

¹²⁸ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 10: 156.

¹²⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 5: 1261.

¹³⁰ İbn Recep el-Hanbalî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*, thk. Mecdî b. Abdülhâlik eş-Şâfî (Medine: Maektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996), 2: 338.

¹³¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 60: 89.

¹³² İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 32: 26; 28: 400; 55: 262; 60: 148; 65: 137; 72: 364.

33. Ebû Alî Hanbel b. İshâk b. Hanbel eş-Şeybânî (ö. 273/886) ve Târîh'i:

Bizim konumuzla bağlantısı olan ve günümüze ulaşmayan *Târîh* adlı eseri Ahmed b. Hanbel ve Yahyâ b. Maîn gibi muhaddislerden bahsettiği ve hadis râvîlerinin durumunu incelediği kaydedilen eserden Zehebî faydalanmıştır. Bu eser kaynaklarda şöyle geçmektedir.

وله كتاب مصنف في التاريخ يحكي فيه عن أحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، وغيرهما¹³³
وله (تاريخ) مُفِيدًا¹³⁴

Yukarıda bahsettiğimiz Zehebî gibi İbn Asâkir de bu eserden 737 tane metin iktibasta bulunmuştur. Bu metinleri hocaları Ebü'l-Kâsım es-Semarkandî'den 622 metin,¹³⁵ Ebü'l-Muzaffar el-Kuşeyrî'den 75 metin¹³⁶ ve Ebû Bekr Muhammed b. el-Huseyn el-Mazrikî'den 40 tane metin rivâyet etmiştir.¹³⁷ Burada açık görüldüğü gibi İshâk b. Hanbel'in *Târîh* adlı eseri olmuş, ancak günümüze ulaşmamıştır. Bu ve bunun gibi eserlerin üzerinde araştırmalar yapılabileceğini söyleyebiliriz.

34. İbn Hirâş (ö. 283/896) ve Târîh'i:

İbn Hirâş cerh ve ta'dil ile ilgili eser telif etmiştir.¹³⁸ Ayrıca onun *Târîh* adlı günümüze ulaşmayan eserinin olduğu da söylenmektedir. Bu eseri ile cerh ve ta'dil ile eserinin aynı olduğunu söylememiz mümkündür. İbn Asâkir bu eseri görmüş ve ondan 155 tane metin iktibas etmiştir. Bu rivâyetleri Ebû Muhammed el-Ekfânî, Ebü'l-Hasan Ali b. Müslim es-Sulemî ve Ebü'l-Kâsım b. Abdan adlı hocalarından tahsil etmiştir.¹³⁹

35. Muhammed b. Mervân (ö. 294/911) ve Mecâlis'i:

Hayatı hakkında fazla bilgi olmamasına rağmen, kaynaklarda ona ait *Mecâlis* adlı eserinin olduğu görülmektedir.

وقال محمد بن مروان صاحب كتاب المجالسة¹⁴⁰

¹³³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 9: 217.

¹³⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 53.

¹³⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 35: 188; 44: 464.

¹³⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 16: 393; 28: 271.

¹³⁷ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 286; 25: 336.

¹³⁸ İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fi Ahbâri min Zeheb*, thk. Mahmûd el-Arnâvût (Dımaşk: Dârü İbn Kesîr, 1986), 3: 345.

¹³⁹ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 18: 286; 21: 269; 22: 22; 24: 157, 364.

¹⁴⁰ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Ali Şîrî (Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1988), 8: 381.

İbn Asâkir bu eserden 96 tane metin iktibas etmiştir. Bu metinleri hocası Ebû Bekr Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Kartîlâ'dan rivâyet etmiştir.¹⁴¹

36. Ebû Muhammed b. Yûsuf el-Kâdî (ö. 246/861) *ez-Zikr ve't-Tesbîc*'i:

Sika, sâlih, afif, emîn, sedîdü'l-ahkâm gibi sıfatlarla anılan Yûsuf el-Kâdî'ye nisbet edilen eserler şunlardır: *es-Sünen, Kitâbü'l-'İlm, Fezâ'ilü Ezvâci'n-Nebî, Müsnedü Şu'be b. el-Haccâc, Kitâbü'z-Zekât, Kitâbü's-Sıyâm, Kitâbü'd-Du'â* ve *ez-Zikr ve't-Tesbîc* adlı eserlerinin olduğu kaynaklarda söylenmektedir.

الذکر ليويسف القاضي¹⁴²

الَّذِي رَوَى عَنْ: يُوسُفَ الْقَاضِي (جُزْءَ الزَّكَاةِ)، وَ (جُزْءَ الشَّيْبِ) ¹⁴³

İbn Asâkir bu eserden 8 tane metin almıştır. Bu metinleri hocası Ebi'l-Hasan Ali b. Abdülvâhid ed-Dîneverî'den nakletmiştir.¹⁴⁴

37. Humeyd b. Zencûye (ö. 251/868) ve *Tergîb ve't-Terhîb*'i:

Onun birkaç eseri arasında günümüze ulaşmadığı söylenen ve İbn Asâkir de ondan 56 tane metin iktibas eden *Kitâbü't-Tergîb ve't-Terhîb* adlı eseri bulunmaktadır. İbn Asâkir bu metinleri hocası Ebî Abdullah el-Furavî'den nakletmiştir.¹⁴⁵

صاحبُ كتاب التَّزْجِيبِ وَالتَّرْهِيْبِ¹⁴⁶

وكتاب التَّرْغِيْبِ لِحَمِيْدِ بْنِ زَنْجُوِيَه¹⁴⁷

Bu eserin inşâsı ile ilgili bir çalışma yapılmış ve esere ait 500 rivâyet tespit edilmiştir.¹⁴⁸

38. İbn Ebi'd-Dünyâ (ö. 281/894) ve Günümüze ulaşmayan eserleri:

İbn Asâkir *Târîhu Dimaşk* adlı eserinde İbn Ebi'd-Dünyâ'nın 48 tane eserden faydalandığı bilinmektedir. Bu eserlerin bazıları günümüze ulaşmamıştır. Sırasıyla bu eserler şunlardır:

1. *el-Ahzân*¹⁴⁹ (الأحزان) adlı eserinden 9 tane metni hocası Ebû Muhammed b. Hibetullah b. Ahmed b. Tâvus'tan nakletmiştir.¹⁵⁰

¹⁴¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 1: 296, 335, 336, 341.

¹⁴² İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Muesses*, 2: 364.

¹⁴³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 16: 329.

¹⁴⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 28: 20; 31: 31; 36: 76.

¹⁴⁵ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 24: 300; 33: 246; 62: 275.

¹⁴⁶ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 12: 21.

¹⁴⁷ Sem'ânî, *Tahbîr*, 1: 146.

¹⁴⁸ Geniş bilgi için bk. Ferhat Gökçe, *İsnâdlarda Saklı Eserler*, (Ankara: İlahiyât Yay., 2019).

¹⁴⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 401.

¹⁵⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 19: 151; 68: 126.

2. *Duâ*¹⁵¹ (وكتاب الدعاء له سمعه على القاسم ابن عساكر) İbn Asâkir bu eserden 6 tane metni hocaları Ebû Mansûr Abdülhâlik b. Zâhir b. Tâhir eş-Şahamî ve Ebû Saîd Zâhir b. Tâhir eş-Şahamî'den almıştır.¹⁵² İki hocasının rivâyetlerini birleştirerek vermiştir.
3. *et-Tefekkür ve'l-i'tibâr*¹⁵³ (التَّفَكُّرُ وَالْإِعْتِبَارُ) adlı eserinin de günümüze ulaşmadığı söylenmektedir. İbn Asâkir bu eserden Ebû Muhammed b. Şeddâd aracılığıyla tek metin almıştır.¹⁵⁴
4. *el-'Afv ve zemmü'l-ğazab*¹⁵⁵ (أخرجه ابن أبي الدنيا في كتاب العفو وذم الغضب) adlı günümüze ulaşmayan eserinden 3 tane metni hocası Ebî Bekr Yahyâ b. İbrâhim b. Osmân b. Ömer el-İskenderî'den rivâyet etmiştir.¹⁵⁶
5. *et-Te'âzi*¹⁵⁷ (التعازي) günümüze ulaşmayan bu eserden 38 tane metin iktibas etmiştir. Bu eserleri hocası Ebî Sa'd el-Bağdâdî'den almıştır.¹⁵⁸
6. *Meâridü'l-Kelâm*¹⁵⁹ (معارض الكلام) adlı eserden bir tane metin almıştır. Bu metni hocası Ebû Gâlib ez-Zühîlî'den rivâyet etmiştir.¹⁶⁰
7. *el-Hazer ve's-şefeka*¹⁶¹ (الحذر والشفقة) İbn Asâkir bu eserden hocası Ebî Muhammed el-Ekfânî rivâyetiyle 26 tane metin iktibas etmiştir.¹⁶²

39. Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk (ö. 298/910) ve el-Kanâ'a'sı:

Ahmed b. Muhammed, Ali b. Ca'd, İbnü'l-Medîni ve Ahmed b. Hanbel gibi muhaddislerden hadis tahsil etmekle beraber, Dârekutnî tarafından hadis rivâyetinde zayıf kabul edilmiştir. el-Kanâ'a (Cüz'ü'l-Kanâ'a) adlı eserinin olduğu bilinmektedir. Ancak günümüze kadar gelip gelmediği bilinmemektedir.¹⁶³

¹⁵¹ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Muesses*, 2: 151.

¹⁵² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 53: 217, 234.

¹⁵³ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 402.

¹⁵⁴ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 67: 42-43.

¹⁵⁵ Zeynüddîn b. Abdürrahmân b. Ebî Bekr b. İbrâhim el-İrâkî, *el-Mugnî an Hamile'l-Esfâri fi'l-Esfâr* (Lübnân: Dârü İbn Hazm, 2005), 1060.

¹⁵⁶ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 37: 44; 64: 46.

¹⁵⁷ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 402.

¹⁵⁸ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 7: 189; 8: 6, 202, 203; 10: 33.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 403.

¹⁶⁰ İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 56: 310.

¹⁶¹ Rûdânî, *Silatü'l-Halef*, 216; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 402.

¹⁶² İbn Asâkir, *Târîhu Dımaşk*, 22: 64; 38: 6; 45: 244.

¹⁶³ Bilgin, "Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk", 2: 103; Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 494-495.

Eserinin var olduğuna delalet eden şu ifadeler bulunmaktadır: (سَمِعْنَا الْقَتَاعَةَ) (من تأليفه)¹⁶⁴ ve (وكتاب «القتاعة لأبي العباس أحمد بن محمد بن مسروق»)¹⁶⁵ bu ifadelerde görüldüğü gibi onun böyle bir eserin olduğu şüphesizdir. İbn Asâkir bu eseri görmüş ve kendi eserine 44 tane metin nakletmiştir. Bu rivâyetleri hocası Ebü'l-Kâsım es-Semarkandî'den almıştır.¹⁶⁶

Sonuç

Çalışmamızda bu asırda telif edilip de günümüze ulaşmayan eserlerin *Târihu Dimaşk* incelenerek izi sürülmeye çalışılmıştır. Yaptığımız çalışmayla eserde hicrî üçüncü asra ait 168 tane hadis kaynağı tespit edilmiştir. Bunlar üzerinde detaylı durmadan sadece önce bir listesi verilmiştir. Bu eserlerin çoğu günümüze ulaşan ve bilinen eserlerdir. Nitekim İbn Asâkir'in "kütüb-i sitte" olarak bilinen bütün eserlerden çokça faydalandığı da görülmektedir. Kısa ca İbn Asâkir günümüzde bilinen ve bilinmeyen birçok eserden yararlanmışır. Çalışmamızın asıl konusu ve katkı sağlamaya çalıştığı konu hicrî üçüncü asra ait günümüze ulaşmayan hadis kaynakları üzerine olmuştur. Çalışmamızda İbn Asâkir'in hicrî üçüncü asra ait günümüze ulaşmayan 39 hadis eserinden istifade ettiği tespit edilmiş ve bu eserlerin her biri tek tek ele alınmıştır. Öyle tahmin ediyoruz ki bu eserlerin her biri kendi alanlarında hem hadis tarihi hem de hadis edebiyatı açısından çok büyük bir öneme sahiptir.

Hicrî altıncı asır bazı istisnalar hariç isnâdların terkedildiği bir çağ olmuştur. Dönemin diğer önemli bir ismi Begavî gibi henüz isnâdların tamamen terkedilmediği bir dönemde yaşaması, eserlerini isnâd sistemini kullanarak telif etmesi, isnâd ile hadis eseri tasnif eden son âlimlerden birisi olması İbn Asâkir'i önemli kılan husulardan olmuştur. İbn Asâkir ve özellikle eseri *Târihu Dimaşk*, "hadislerinin kaynakları" dolayısıyla "isnâd araştırmaları" konusunda önem arz etmektedir ki çalışmamız bu amaca bir nebze olsun katkı sağlamak için hazırlanmıştır. Çalışmamızda tespit ettiğimiz günümüze ulaşmayan eserler üzerinde ayrıntılı olarak durulmuştur. Ayrıca bu eserlerin gerçekten müelliflerine ait olup olmadığı hususu çeşitli kaynaklardan özellikle de tabakât kitaplarından araştırılarak mukayese edilmiştir. Ayrıca

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, 13: 495.

¹⁶⁵ İbn Hacer, *Mu'cemü'l-Muesses*, 2: 394.

¹⁶⁶ İbn Asâkir, *Târihu Dimaşk*, 34: 295; 40: 89; 53: 432.

bu eserlerin müellifleri hakkında bilgiler verilerek İbn Asâkir'in kendi eserinde onlardan kaç tane metin iktibas ettiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırmamız sonucunda, günümüze ulaşmayan eserlerden toplam 22.547 tane rivâyetin nakledildiği görülmüştür.

Son olarak İbn Asâkir'in *Târîhu Dımaşk'*ını daha pek çok açıdan çalışılabilecek bir hazine olarak değerlendirmekteyiz. Bu açıdan çalışmamızın, yapılacak yeni çalışmalara ışık tutacak mâhiyette olmasını temenni etmekteyiz. Çalışmamızda tespit ettiğimiz hicrî üçüncü asra ait rivâyetlerin sadece İbn Asâkir'in rivayeti olarak değil aynı zamanda üçüncü asrın bir ürünü olarak değerlendirilmesi gerektiğini ve üzerinde daha geniş araştırmalara kapı aralayacağını düşünmekteyiz. Özellikle bu eserlerin inşâ-kısmî inşâları ya da bulunması durumunda nüshaları mukayeseli pek çok çalışmaya konu olacaktır ki bu da şüphesiz ilim ve hadis dünyasına pek çok yönden katkı sağlayacaktır.

Kaynakça

- Albayrak, Ali. *Buhârî Sonrası el-Câmi'u's-Sahîh Nüsha Farklılıkları, Hatalar, Tashihler*. İstanbul: MÜİF Yay., 2018.
- Bağdâdî, Hatîb. *Târîhu Ba ğdâd*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garabi'l-İslâmiyye, 2002.
- Bilgin, Mustafa. "Ahmed b. Muhammed b. Mesrûk". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1989.
- Çeker, Orhan. "Bekkâr b. Kuteybe". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1992.
- Dârekutnî, Ebü'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed. *el-Mu'telif ve'l-Muhtelif*. thk. Muvafik b. Abdillâh b. Abdülkâdir. Beyrut: Dârü'l-Garabi'l-İslâmî, 1986.
- ed-Da'canî, Tallâl b. Saûd. *Mevâridü İbn Asâkir fi Tarîhi Dımaşk*, Medine: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye, 1425/2004.
- el-Halîlî, Ebü Ya'lâ. *el-İrşâd fi Ma'rifati Ulemâ'i'l-Hadîs*. thk. Muhammed Saîd Ömer İdrîs. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1409.
- el-İrâkî, Zeynüddîn b. Abdürrahmân b. Ebî Bekr b. İbrahîm. *el-Mugnî an Hamile'l-Esfâri fi'l-Esfâr*. Lübnân: Dârü İbn Hazm, 2005.
- el-Mısırî, Abdullâh b. Muhammed b. Saîd b. Ebî Meryem. *Mâ esnede Sufyân b. Saîd es-Sevrî*. Dımaşk: Zâhiriye Kütüphanesi, 9.

- es-Sarîfînî, Takyüddîn. *el-Muntehab min Kitâbi Siyâk li Târîhi Nîsâbûr*. thk. Hâlid Haydar. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414.
- Gökçe, Ferhat. *İsnâdlarda Saklı Eserler*. Ankara: İlahiyât Yay., 2019.
- İbn Asâkir. *Târîhu Dimaşk*. thk. Mustafa Abdülkâdir Atâ. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1971.
- İbn Cevizye, *Câmî'ül-Mesânid*. thk. Ali Hüseyin el-Bâb. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2005.
- İbn Ebî Garaze, *Cüz'ün fihi Müsned Abis el-Gıffârî ve Cemâ'atü mine's-Sahâbe*. thk. Gâlib b. Muhammed Ebü'l-Kâsım el-Hâmidî. Riyad: Dârü'l-Vatan, 1998.
- İbn Ebî Ya'lâ, Ebü'l-Huseyn. *Tabakâtü'l-Hanâbile*. thk. Muhammed Hâmid. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, t.y..
- İbn Hacer el-Askalânî, *el-Mu'cemü'l-Mufehris*. thk. Muhammed Şakûr el-Miyâdinî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.
- _____, *Mu'cemü'l-Muesses li'l-Mucemi'l-Mufefris*. thk. Yusuf Abdürrahmân el-Mara'salî. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1992.
- İbn Hibbân, Ebû Hâtım Muhammed. *Sikât*. Haydarabad: Meclîsü Dâiratü'l-Ma'ârifü'l-Osmâniyye, 1973.
- İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*. thk. Ali Şîrî. Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1988.
- İbn Nedîm. *el-Fihrist*. thk. İbrahim Ramazan. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1997.
- İbn Recep el-Hanbalî, *Fethu'l-Bârî Şerhu Sahîhu'l-Buhârî*. thk. Mecdî b. Abdülhâlik eş-Şâfiî. Medine: Mektebetü'l-Gurabâi'l-Eseriyye, 1996.
- İbnü'l-İmâd, *Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri min Zeheb*. thk. Mahmûd el-Arnâvût. Dimaşk: Dârü İbn Kesîr, 1986.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Müftî. *Ulûmu'l-Hadîs*. thk. Nureddin Itr. Dimaşk: Dârü'l-Fikr, 1998.
- İsfâhânî, Sadruddîn Ebû Tâhir es-Selefi Ahmed b. Muhammed. *Meşihatü's-Şeyh Ebû Abdillâh er-Râzî*. sad. Hâtım b. Ârif el-Avnî. Riyad: Dârü'l-Hicra, 1994.
- İsmail Paşa el-Bağdâdî, *Hediyyetü'l-Ârifîn*. Lübnan: Dârü İhyâi't-Türâsi'l-Arabiyye, 1955.
- Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-medârik ve Tekrîbü'l-Mesâlik*. thk. Abdülkâdir es-Sehrâvî. Magrib: Matba'atü Fidâla, 1970.
- Kandemir, "Ebû Nuaym, Fazl b. Dükeyn". *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1994.

- _____, “Ebû Zür’a ed-Dımaşkî”. *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1994.
- Koçkuzu, Ali Osman. “Firyâbî, Muhammed b. Yûsuf”. *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 1996.
- Mogoltây, Alâeddin. *İkmâlü Tehzîbi'l-Kemâl*, thk. Âdil b. Usame ve Usâme b. İbrâhîm. B. y. el-Fârûkü'l-Hadîseti li'tibâ'a ve'n-Neşr, 2001.
- Özkan, Halit. “Yahyâ b. Yahyâ el-Minkarî”. *DİA*. İstanbul: TDV Yay., 2013.
- Rûdânî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Süleymân. *Sılatü'l-Halef bi-Mavsûli's-Salef*. thk. Muhammed Haccî. Beyrut: Dârü'l-Garabi'l-İslâmiyye, 1988.
- Sem'ânî, Abdülkerîm. *Ensâb*. thk. Abdürrahmân b. Yahyâ el-Meallimî el-Yamanî. Haydarabad: Meclisü Dâiratü'l-Ma'arifü'l-Osmâniyye, 1962.
- Sem'ânî, *Muntehab min Mu'cemi Şuyûhi Sem'ânî*. thk. Muvafik b. Abdillâh b. Abdülkâdir. Riyad: Dârü'l-Âlamü'l-Kütüb, 1996.
- Sem'ânî, *Tahbîr fî Mu'cemi'l-Kebîr*. thk. Munîra Nâcî Sâlim. Bağdad: Riâsatü Dîvânü'l-Evkâf, 1975.
- Sezgin, Fuad. *Târîhu't-Turâsi'l-Arabiyye*. çev. Mahmûd Fahmî Hicâzî. Riyad: Cami'atü'l-İmâm Muhammed b. Su'ûd el-İslâmî.
- Şahyar, Ataullah. “Bid'at Ehliinden Hadis Rivayeti Kapsamında Mihne Sürecinin Cerh ve Ta'dile Etkisi” *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (2013). 12/24.
- Tülücü, Süleyman. “Ma'mer b. Müsennâ”. *DİA*. Ankara: TDV Yay., 2003.
- Zehabî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*. thk. Şuyab el-Arnâvût. Beyrut: Müessesâtü'r-Risâle, 1996.
- _____, *Târîhu'l-İslâm*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dârü'l-Garabi'l-İslâmiyye, 2003.
- _____, *Tezkiratü'l-Huffâz*. thk. Abdürrahman b. Yahya el-Muallimî. Haydarabad: Dâiratü'l-Maâri'î'l-Osmâniyye, 1374.

şah Veliyyullah Dihlevi'nin Tasavvuf Anlayışında Mürşid Olmanın Kriterleri

Criteria Of Being A Murshid In Shah Waliullah Dehlawi's Understanding Of Sufism

Eldiar ZHALILOV*

Geliş Tarihi/Received: 29.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 30.06.2023

Öz: Hint alt kıtasındaki fetihlerle beraber Çiştiyye, Sühreverdiiyye, Kâdiriyye ve Nakşbendiyye tarikatları Hinduların İşlam'a girmesinde hayati katkılar sunmuşlardır. Ancak Bâbürlü Devletinde İşlam inancı ve sũfi düşünce gerek devlet politikası sonucu gerekse Hint dinî kültürünün etkisiyle risk altına girmiştir. Çünkü toplumda tevhide aykırı inanç ve şeriata ters gelen bid'at ve hurafeler yaygınlaşmıştır. Bâbürlü Devleti'nin sonuna doğru yaşamış ve Çiştî, Sühreverdî, Kâdirî, Nakşibendî ve şüttârî bir sufi allame olan şah Veliyyullah Dihlevî'ye (1702-1762) 1731'de Medine'de murakabe sırasında Hz. Peygamberden (sav) gelen feyzlerle tecdid vazifesi verilmiştir. Dihlevî 1733'te Hicaz'dan döndüğü zaman, Bâbürlü Devleti'ndeki siyasî istikrarsızlık, sahte şeyhlerin çoğalması, Hint dinî düşünce ve kültürün Müşlüman toplumda egemen olmaya başlaması ve ortaya çıkan bid'at ve hurafeler karşısında ilmenfikren-fiilen mücadele etmek, toplumun ahlakını yükseltmek, İşlam tasavvufunu Hint mistisizminden kurtarmak ve İşlam şeâirini yeniden ikame etmek için büyük çaplı bir tecdid faaliyeti başlatmıştır. Önce Kur'an'ı Farsçaya tercüme etmiş ve hadis ile fikhî birleştirmeye çalışmıştır. Tasavvuf alanındaki tecdidi ise şeriatla tasavvufu birleştirmede görmüştür. Bu bağlamda tasavvufu Hint mistisizmin etkilerinden kurtarmak ve şeriattan uzak sahte şeyhlerin önünü kesmek için mürşid olmanın kriterlerini belirleyerek, geliştirmiştir.

* Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi. e-mail: eldiar2017@yandex.com, orcid.org/0000-0002-0652-0897

Kur'an ve sünneti merkeze alan Dihlevî, çevresindeki mürşid ve şeyhleri öncelikle Kur'an'ı, hadisi ve bütün dini ilimleri öğrenmeye davet etmiştir. İlm-in yolu ise Arapça'dan geçmektedir. Dihlevî'ye göre mürşid olmanın ilk kriteri Arapça'ya ve Belağat'a vakıf olmaktır. Mürşid namzedi önce ilimle iştigal etmelidir. Tefsir ilmini başkalarına okutabilecek seviyede bilmelidir. Arkasından hadis ilminde sahihi sakîminden ayırabilecek seviyede mütehasıs olmalıdır. Ayet ve hadislerde geçen "garîb" kelimeleri çok iyi bilmelidir. Fıkıhta mezhepler arası ihtilaf gibi görünen hususları açıklayabilmelidir. Talebe ve müridlerine tefsir, hadis, fıkıh ve akaid ilimlerini okuturken külli kaidelere dikkat etmeli ve onların seviyelerini gözetmelidir. Mürşidin müridlerine telkin ettiği zikirlerin, Hz. Peygamber'in (sav) öğrettiği zikir ve dualarına, şeriata ve tevhide aykırı düşmemesi gerektiğini ikinci kriter olarak belirlemiştir. Allah'ın güzel isimleri ile zikre önem veren mürşide o isimler tecelli eder. İsm-i ilahi ile zikirde bulununca kapılar açılır ve manevi lezzet bulunur. Mürşidin, zikirlerle müritlerin melekî yönünü güçlendirmeye önem vermesi icap etmektedir. Mürşid müritleri zikre alıştırdıca, zikir itaat rengini alır ve bir melekeye dönüşür. Mürşid iyiliği emredip kötülükten sakındırmalı; zorlaştırıcı değil, kolaylaştırıcı olmalıdır. İnsanların geneline hitap edecek bir misyona sahip olmalıdır. Dihlevî, Nakşibendî geleneğinde sülûkün esas yöntemi olan "ilm-i letâîfi bilme"yi de mürşidliğin en temel kriterlerinden biri kabul etmektedir. Letâîf; kalp, ruh, sır, hafî, ahfâ olup emir alemiyle ilişkilidir. İlm-i letâîf ise icazetli bir mürşidden öğrenilmesi gerekir. Aksi durumda hem öğrenen hem öğreten istikametten sapabilir. Mürşid, müridlerini eğitirken bir tıp doktoru gibi kalbin manevi hastalıklarını ve nefsin aldatıcı yönlerini bilmelidir; bunlara göre zikirleri belirlemeli, artırmalı veya eksiltmelidir. Kalbin tasfiyesi ve nefsin tezkiyesi bu şekilde gerçekleşir. Mürşid zâhir-bâtın, şeriat-tasavvuf dengesini korumalıdır. Bu araştırmada Dihlevî'nin mürşidliğe getirdiği ölçütlerin tespit ve izahının yansırı, onun sosyal ve siyasal alana yansıyan hayatı ve genel tasavvuf anlayışına da yer verilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Şah Veliyyullah, Mürşid, İlm-i letâîf, Hint alt kıtası.

Abstract: Along with the conquests in the Indian sub-continent, the Chishtiyya, Suhrawardiyya, Qadiriyya, and Naqshbandiyya sufi orders made vital contributions to the conversion of Hindus to Islam. However, in the Mughal Empire, the Islamic faith and Sufi thought were endangered due to state policies and the influence of Indian religious culture. Because in society, beliefs contrary to monotheism and innovations and superstitions contrary to Sharia law had become widespread. Shah

Waliullah Dehlawi (1702-1762), who lived towards the end of the Mughal Empire, was a renowned Sufi scholar belonging to the Chishti, Suhrawardi, Qadiri, Naqsh-bandi, and Shattari orders, was entrusted with the task of renewal (tajdid) through the spiritual blessings received from the Prophet Muhammad (pbuh) during his spiritual vigil (murāqabah) in Medina in 1731. When Dihlawi returned from the Hijaz in 1733, he initiated a significant and comprehensive renewal (tajdid) campaign to intellectually, spiritually, and practically combat the political instability, the proliferation of fake sheikhs, the dominance of Indian religious thought and culture over the Muslim society, and the emergence of innovations and superstitions within the Mughal Empire. He aimed to elevate the moral standards of society, liberate Islamic Sufism from Indian mysticism, and re-establish Islamic rituals and practices. First, he translates the Quran, the book of religion, into Persian and attempts to reconcile hadith (sayings and actions of the Prophet) with jurisprudence (Islamic law). In the field of Sufism, he perceives renewal in merging Sharia (Islamic law) with Sufism. In this context, he establishes and develops the criteria for being a guide (Murshid) to rescue Sufism from the influences of mysticism and prevent the proliferation of false sheikhs who deviate from Sharia. Dihlawi, who put the Qur'an and the Sunnah in the centre, invited the murshids and sheikhs around him to learn the Qur'an, hadith, and all religious sciences. The path of knowledge, in turn, passes through Arabic. The first criterion for becoming a murshid is knowledge of Arabic and eloquence (Balaghat). The prospective murshid should first engage in acquiring knowledge. They should possess sufficient knowledge in the field of exegesis (Tafsir) to teach it to others. Furthermore, they should be an expert in the field of hadith at a level that can distinguish it from the 'sahih sâkim'. They should deeply understand the term "Garib" in the Quran and Hadith. They should be able to clarify matters that may appear as disputes between different schools of thought in Islamic jurisprudence (fiqh). While teaching their students and disciples the sciences of tafsir, hadith, fiqh, and aqeedah (Islamic creed), they should pay attention to general principles and consider their levels of understanding. He determines as the second criterion that the dhikrs suggested by the murshid to his followers should not contradict the dhikr and prayers taught by the Prophet Muhammad (Pbuh), the shari'a and tawhid. The murshid who emphasises the remembrance of Allah with His beautiful names will witness the manifestation of those names in themselves. When engaging in the remembrance of the Divine Names, doors are opened, and spiritual

pleasure is found. The murshid should emphasise strengthening the angelic aspect of the disciples with dhikrs. When the murshid accustoms the disciples to dhikr, dhikr takes on the colour of obedience and transforms into an angelic state. The mursid should enjoin goodness and forbid evil, being facilitative rather than restrictive, making things easier for the disciples. The murshid should have a mission that appeals to the general population, addressing the needs of the people.

Dihlawi also considers "ilm-i lataif" (knowledge of subtle spiritual faculties) as one of the fundamental criteria of mursidship, which is the primary method of spiritual development in the Naqshbandi tradition. The "lataif" encompasses the heart, soul, secret, hidden, and most hidden aspects, and they are interconnected with the realm of command (amr) in the spiritual realm. The Ilm-i letâif should be learned from a murshid who possesses the authorisation (icazet) to teach it. Otherwise, the learner and the teacher may deviate from the right path. While educating their disciples, the murshid should be knowledgeable about the spiritual ailments of the heart and the deceptive aspects of the ego, much like a medical doctor. Based on this understanding, they should determine and adjust the dhikr practices, increasing or decreasing them accordingly. In this way, the purification of the heart and the refinement of the nafs are achieved. The murshid should balance the outward and inward aspects between Sharia and Sufism. This study not only explores and explains the criteria introduced by Dihlawi for mursidship but also delves into his life, which had implications for the social and political spheres, and his overall understanding of Sufism.

Keywords: Shah Waliullah, Murshid, ilm-i Lataif, Indian Subcontinent.

Giriş

İslam düşüncesi farklı coğrafyalarda ve birçok ilmi disiplin çerçevesinde geniş bir yelpazede gelişim göstermiştir. Bu durum, onun hem müktesebatının güçlü olmasından hem de kendisinin dışında kalan düşünce ve coğrafyalarla güçlü bir iletişim ağı kurmuş olmasından kaynaklanmaktadır. Nitekim henüz erken dönemde Müslümanlar Horasan, Çin ve Hint alt kıtasına yayılma başarısını göstererek farklı kültür, medeniyet ve uygarlıklarla karşılaşmışlardır. Elbette bu durum farklı inanç anlayışlarını da beraberinde getirmiş ve İslam düşüncesinin şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır. İslam alimleri tüm bu farklılıkların idrakinde olarak bu bölgelerin tecrübelerini de çalışmalarına yansıtarak İslam inanç esaslarının savunusunu ilmi

bir zeminde gerçekleştirmişlerdir. Bu bağlamda özellikle Akdeniz bölgesi ile kurulan temasların bir sonucu olarak Yunan felsefesinin etkisi ile oluşan yeni bir ilmi sahanın da ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Özellikle Kelam ilmi çerçevesinde gelişen bu alan, felsefenin ortaya koyduğu sorulara hem bir cevap hem de bir savunma niteliği taşımaktadır. Kelam ilmi dışında diğer disiplinlerle de etkileşim halinde olan felsefi düşünce, aynı zamanda tasavvufi düşünceyle de temas halinde olmuştur.

Tasavvuf ilmi ortaya çıktığı günden bu yana gelişimini farklı ilmi disiplinlerle ilişki içinde sürdürmüştür. Mutasavvıflar Kur'an'ı ve sünnete uygun tasavvuf anlayışını ortaya koymaya çalışmışlar ve ölçüt olarak da Kur'an ve Sünnete uygunluğu esas almışlardır. Tarihsel süreçte tasavvuf adı altında yapılan yanlış ritüeller ve ortaya konulan bazı tartışmalı düşüncelerin varlığı da malumdur. Ancak Sünnî sûfîler tasavvufu bu türden çarpıklıklardan korumuş¹ ve bu ilmin aslının Kur'an ve sünnete dayandığını ortaya koymuşlardır.² Mutasavvıflar İslam tasavvuf anlayışını farklı coğrafyalara taşıırken Kur'an ve sünnete muhalif uygulama ve düşüncelerin bu yapıya zarar vermesini engellemeye çalışmışlardır. Özellikle Hint alt kıtasının dini düşünce yapısının tasavvufi anlayışa yakın bir muhtevaya sahip olmuş olması Kur'an ve sünnete uygunluğu çok daha hassas hale getirmiştir. Hint alt kıtasında İslam düşüncesinin tarihsel süreçte nasıl şekillendiğine bakıldığında Delhi Sultanlığı, Gazneliler ve Babürlü Devleti'nin bu kıtada İslam'ın yayılması sırasındaki rolü oldukça önemlidir. Çünkü bu devletler fetihler gerçekleştirirken sûfîler de İslam'ın tasavvufi düşünce üzerinden bölgede yayılmasına katkı sağlamışlardır. Bunun neticesinde Hint alt kıtasında zamanla Çiştîyye, Sühreverdîyye, Kâdiriyye ve Nakşibendiyye tarikatları ortaya çıkmış ve buralarda çok sayıda hankâhlar, tekkeler ve zaviyeler inşa edilmiştir.³ Hint alt kıtasında İslamiyet'in yayılmasında sûfî düşüncenin katkısı oldukça önemli olmuştur. Fakat zamanla bazı yanlış düşünceler bu yayılmayı sekteye uğratmıştır. Özellikle de Babürlü Devleti'nin bazı yanlış politikaları İslam'ın değerlerine karşı gelmiştir. Nitekim Ekber Şah döneminde (1556-

¹ Hacı Bayram Başer, *Şeriat ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 81.

² Ebû Nasr Abdullah bin Ali es-Serrâc, *el-Luma'* (Kahire: Darü't-Tevfikiyye, t.y.), 10.

³ Alexander Knysh, *Tasavvuf Tarihi*, çev. İhsan Durdu (İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011), 260.

1605) yapılan yanlışlar, bilhassa onun “Dîn-i İlahî” ismini verdiği yeni dini ortaya koyması, Müslüman toplumuna travma yaşatmıştır.⁴ Diğer taraftan Hint düşüncesi, İslam inancına aykırı karma tarikatların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Cizvitler, Babürlü Devleti'nin zayıf durumundan faydalanarak fitne uyandıracak faaliyetlerde bulunmuşlar. Bütün bunlar toplumdaki ahlaki çöküşü hızlandırmış ve Müslümanların Kur'an ve sünnetten uzaklaşmaları da onları Hint kültür ve düşüncesinin karşısında asimile olma tehlikesi ile karşı karşıya bırakmıştır. Babürlü Devleti'nin sonlarına doğru Müslümanlar arasındaki mezhep kavgaları, vahdet-i vücûd ve vahdet-i şühûd tartışmaları, gerçek mürşidden sahtesinin ayıramayacak derecede çok tasavvuf şeyhlerinin ortaya çıkmaları, Kur'an ve sünnete muhalif tasavvufî düşünce ve faaliyetlerin artması Hint alt kıtasında Müslümanları oldukça zor durumda bırakmıştır.

Müslüman toplumda yaşanan siyasi, dini ve toplumsal krizlere karşı İslam alimleri sessiz kalmamış ve özellikle de ahlaki çöküşe karşı Kur'an ve sünnetten hareketle Hint alt kıtasında İslam'ın yeniden ikamesi için büyük çaba göstermişlerdir.⁵ Bu çaba gösterenlerin başında hiç şüphesiz Şah Veliyyullah Dihlevî gelmektedir. Onun ortaya koymuş olduğu tasavvufî düşünce Hint alt kıtasında İslami düşüncenin yeniden teşekkülünde büyük bir rol oynamıştır. Dihlevî hayatı boyunca bid'at ve hurafelere karşı mücadele ederek toplumun ahlaki çöküşüne karşı büyük bir mücadele vermiştir. Onun bu mücadelesi aynı zamanda İslam düşüncesinde bir ihya hareketi niteliğindedir. O İslam düşüncesinin her alanında ihyayı gaye edinmişse de onun ihya düşüncesinin merkezinde sûfî düşünce yer almıştır. O bu alanı ihya ederek toplumdaki ahlaki çöküşe karşı konulabileceğini düşünmektedir. Bu bağlamda yaşadığı dönem ve toplum itibarıyla en çok problem teşkil eden konuların başında şeriata uymayan tasavvuf anlayışı ve gerçek olmayan mürşidlerin varlığı gelmektedir. O da bu anlamda gerçek tasavvufu ve mürşidi sahtesinden ayıran kriterleri ortaya koymaya gayret edinmiştir. Dihlevî'nin bu konudaki düşüncelerini daha iyi anlayabilmek adına kısaca hayatı üzerinde durmakta fayda vardır.

⁴ Fazlur Rahman, *İslam*, çev. Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın, 13. bs (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018), 301.

⁵ Annemarie Schimmel, *İslamın Mistik Boyutları*, 2. bs (İstanbul: ALFA Yayınları, 2020), 649.

1. Hayatı

Şah Veliyyullah baba tarafından Hz. Ömer'e dayandığı için Farukî lakabıyla da anılmaktadır. Zira soyunun eskiden Hint diyarına göç eden Araplara dayandığı söylenmektedir.⁶ Anne tarafından ise soyu Ehl-i Beyt'e dayanan Dihlevî⁷ nesebi itibariyle ahlaklı, ilim sahibi ve maneviyatı güçlü ailelere dayanmaktadır.⁸ Babası Şeyh Abdürrahim manevi bir işaretin neticesinde Şeyh Muhammed Pühletî'nin kızı Farhrünnisâ ile evlenmiştir. Fahrünnisâ da şer'î ilimleri ve tasavvufu iyi bilen takva sahibi kimselerden idi.⁹ Bu evlilikten Kudbiddin Ahmed bin Abdurrahim Şah Veliyyullah ed-Dihlevî 1114/1702 yılın Şevval ayında Delhi yakınındaki Pühlet isminde bir köyde dünyaya gelmiştir.¹⁰ Dihlevî doğmadan önce babası Şeyh Abdürrahim gördüğü rüyanın işareti ile oğluna Kutbuddin Ahmet ismini koymuştur.¹¹ Dihlevî daha beş yaşında iken babasının Rahîmiyye Medresesi'nde eğitime başlamıştır.¹² Yedi yaşına gelince hafızlığını bitirmiş,¹³ on yaşına gelince de şerh geleneğiyle tanışmış,¹⁴ on beş yaşına girdiğinde ise Hint diyarında İslami ilimlerde okutulan genel bir ders programını tamamlamıştır. Dihlevî'nin yetişmesinde babasının rolü çok büyüktür. Almış olduğu tasavvufi terbiye, her meselede uzlaşmacı bir yol benimsemesi, kendisine ileride herkesi kucaklayan ve meselelere bütüncül yaklaşan bir bakış açısı kazandırmıştır. Dihlevî'ye on dört yaşında babası tarafından Nakşibendî hırkası

⁶ Ebu'l-Hasen Ali en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevi-*, çev. Yusuf Karaca, 5 (İstanbul: Kayhan, 2020), 81.

⁷ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetü'l-lâhi'l-Bâliğa I*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 3.

⁸ en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevi-*, 88.

⁹ en-Nedvî, 114.

¹⁰ Muhammed Beşîr es-Siyalküktî, *eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlavi Hayatühu ve Da'vetühu* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999), 25.

¹¹ Şah Veliyyullah ed-Dihlevî, "el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercemeti'l-'A'bdi'd-Da'îf Li'l-Müciddi el-Fezzi Şah Veliyyullah ed-Dihlevî", çev. Abdülvehhâb Ferhat ve Muhammad Kebir Ahmad Şudarî, *Mecelletü'ş-Şihâb* 6, sy 2 (2020): 492.

¹² Ahmet Aydın, *18. Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, (İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023), 39.

¹³ G.N. Celbanî, *Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri*, çev. Hasan Nureddin (İstanbul: Gelecek Yayınları, 2002), 15.

¹⁴ Hulusi Kılıç, "el-Kâfiye" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001), 153.

gyidirilmiştir.¹⁵ On yedi yaşına geldiğinde babası Şeyh Abdürrahim ölüm döşeğinde iken oğluna tasavvuf dersi verebilmesine, halkı irşat etmesine ve el almasına (biat almaya) şifahi olarak icazet vermiştir. Şeyh Abdürrahim 1131/1719 yılında yetmiş yedi yaşında vefat edince yerine oğlu Dihlevî müderrisliğe geçmiştir.

Dihlevî'nin, babasının ölümünden sonra on iki sene ders verdiği Rahîmiyye Medresesi nakli ve akli ilimleri okutuyor olması hasebiyle Hint diyarında önemli bir yere sahiptir.¹⁶ Dihlevî, on iki senelik zaman zarfında talebeleri yetiştirmenin yanında kendisini de İslami ilimlerde derinleştirmiştir. Kısa zaman içerisinde Dihlevî'nin şöhreti her tarafa yayılmış ve kendisinden ders almak için Hint diyarının farklı bölgelerinden Delhi'ye ilim talebeleri gelmeye başlamıştır. Dihlevî'den sonra onun yolunu öğrencileri ve çocukları "Dihlevîlik" adı altında sürdürmüşlerdir.¹⁷

Dihlevî'nin çocukluk yıllarından itibaren başlayan ilim sevgisi hayatı boyunca devam etmiştir. Dihlevî yaşadığı Bâbürlü devrinin siyasi ve ekonomik sıkıntılara aldırış etmeden ailesini bırakıp 1731 yılında eğitim için Hicaz'a hac farzını yerine getirmek için gitmiştir. Dihlevî'nin amacı sadece hac ibadetini yerine getirmek değil, kutsal yerlerdeki alimlerden istifade edip fıkıhla hadisi, şeriatla hakikati birleştirmek ve yaşadığı dönemin sorunlarını çözebilmek idi. Bütün bunların ilahi gücün yardımıyla olacağını farkında olan Dihlevî, Mekke ve Medine'de fıkıh, hadis ve tefsir eğitimi gördüğü hocalarının ellerinde *tasavvuf hırkasını giyme* derecesine yükselmiştir. Kutsal mekanlarda birçok manevi haller yaşayan Dihlevî, bu durumu *Füyûzü'l-Harameyn* adlı eserinde ifade etmiştir. Medine'de bulunduğu sırada Hz. Peygamber'in (sav) kabri başında murakabe yaparken kendisine feyz geldiğini de bildirmiştir.¹⁸

Onun Hicaz'a yolculuğu, hayatında dönüm noktası diyebileceğimiz değişikliklere vesile olmuştur. Zira Dihlevî'nin Hicaz'a yolculuğu, Hint alt kıtasında

¹⁵ es-Siyalkûktî, *eş-Şâh Veliyyullahed-Dihlavî Hayatühu ve Da'vetühü*, 27.

¹⁶ Abdülhamit Birişik, "Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (01 Aralık 2004): 4, <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/273352>.

¹⁷ Aydın, 18. *Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*, 413.

¹⁸ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Füyûzü'l-Harameyn*, 1. bs (Haydarabad: Şah Veliyyullah Akademi, 2007), 64.

etkisini kaybetmeye başlayan hadis ilminin yeniden canlanmasına katkı sunmuştur. Hicaz onun hadis ve fıkıh alanlarında uzmanlaşmasını sağlayan yerdir. Ayrıca diğer fıkıh mezheplerini de yakından tanıma fırsatı bulan Dihlevî, Hicaz sonrası hayatında fikhî mezheplerden özellikle Hanefi ve Şafi mezhebini,¹⁹ şeriatla tasavvufu, hadis ile fikhî birleştirme çabasına girişmiştir. Dihlevî, mezheplerin birleştirilmesi fikrini Hicaz'daki hocalardan aldığı ilimlerle pekiştirmiştir.²⁰ Dihlevî, Hicaz'da Şafii, Maliki ve Hanefî alimlerden dersler almış, özellikle Hanbeli mezhebini yakından tanıyarak dört mezhebi inceleme imkânı bulmuştur.²¹ Onun bu gayreti Hint diyarında mezhepler arası ihtilafları giderme çalışmalarına katkı sağlamıştır. Dihlevî, Harameyn'de bulunduğu sırada İbn Teymiyye (ö. 728/1328) ve İbn Kayyim el-Cevzî'nin (ö. 751/1350) eserlerinden de istifade etmiştir.²² Ancak O, yeri geldiğinde hem İbn Arabî'yi (ö. 638/1240) hem de İbn Teymiyye'yi müdafaa etmiştir.²³

Hicaz'da aldığı eğitim, memleketine döndükten sonra islah ve tecdit konusunda temel teşkil etmiştir. Dihlevî Hicaz'da bulunduğu sırada iki defa hac ibadetini yapmış bunun yanında eğitimini tamamlayıp 1145/1733 yılında Delhi'ye tekrar dönmüştür.²⁴ Memleketine döndükten sonra devletteki siyasi çalkantılara, toplumun ahlaki yapısının bozulmasına özellikle sûfi geçinen kesimin dini suistimal etmelerine seyirci kalmamıştır. Dihlevî eğitim faaliyetlerine devam etmenin yanında, halkı irşat etmeyi de bırakmamıştır. Bunu fark eden Bâbürlü padişahı Nâsirüddin Muhammed Şah (ö.1748) Dihlevî'ye hürmeten medresesini Şah Cihan mahallesine taşıyarak büyük bir medrese inşa ettirmiştir.²⁵ Orada Dihlevî talebelere tefsir, hadis ve fıkıh derslerinin yanında tasavvuf terbiyesini de vermiştir.

Dihlevî, Hicaz'da eğitim gördüğü Şeyh Ebû Tâhir el-Kurdî'den (ö. 1145/1733) de hırka giyerek diğer tarikatlara da intisap etmiştir. Dolayısıyla Dihlevî

¹⁹ Aydın, 18. Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik, 59.

²⁰ Aydın, 64.

²¹ en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevî-*, 211.

²² es-Siyalkûktî, *eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlavî Hayatühu ve Da'vetühu*, 30.

²³ Şah Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, c. 1 (Dabhiil: SilsiletüMetbu'ati'l-Meclisi'l-İlmi, 1936), 19.

²⁴ en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevî-*, 123.

²⁵ Celbanî, *Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri*, 45.

hem babasından hem hocalarından halkı irşat etmek, zikri telkin etmek ve mürid yetiştirme konusunda icazet almıştır.²⁶ Ayrıca babası ve hocası Şeyh Ebû Tâhir yoluyla Şüttâriyye, Şâzelliyye, Sühreverdiyye, Çiştîyye ve Kadi-riyye tarikatlarına intisap etmiştir.²⁷ Kendisinin ifadesi ile onun tarikat silsilesi *muttasıl bir senetle* Hz. Peygamber'e (sav.) ulaşmaktadır.²⁸ Dihlevî, Hint diyarında hadis ilmini canlandırmış ve kendisini takip edenler onu büyük bir muhaddis olarak tanımışlardır. Hadis çalışmalarının yanında Dihlevî'nin müçtehit yönü de açıkça bilinmektedir. Nitekim Dihlevî'nin hadis ile fıkıhı, tasavvuf ile şeriatı birleştirme gayreti²⁹ sadece Hint alt kıtası değil diğer Müslüman bölgeler için de önem arz etmektedir. Dihlevî, Hint diyarında dini tekeline alan Mevlanalar/Mollalardan farklı bir yol izleyerek halkın, İslam'ı aslından öğrenmesi amacıyla Kur'ân-ı Kerim'i Farsçaya tercüme etmiştir. Onu takip eden oğulları Şah Abdülaziz eserleriyle, Şah Refüddin medresede verdiği dersleriyle ve Şah Abdülkadir babasının mealine benzer ama Kur'ân-ı Kerim'i Urduca'ya tercüme etmekle İslam'a hizmet etmişlerdir.³⁰ Hint diyarında Kur'ân-ı Kerim'i ilk defa Urducaya tercüme eden Şah Abdülkadir, bu tercüme çalışmasıyla Urduca konuşan Müslüman toplumların Kur'ân-ı Kerim'i anlamalarına önemli katkı sağlamıştır.³¹ Onun Urduca meal çalışmasının ardındaki motivasyonlardan biri de babasının Kur'ân-ı Kerim'i Farsçaya tercüme etmesidir. Dihlevî tefsir usulü, hadis, fıkıh, akide ve tasavvuf ilimleri hakkında eserler kaleme almıştır. Bunların yanında biyografiler, şiirler ve çeşitli konularla ilgili mektuplar da yazmıştır.³² Dihlevî, otuz senede elliye yakın telif eser bırakmıştır.³³ Eserlerinin

²⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *İntibâh fî Selasil-i Evliyaillah*, çev. Seyyid Zahîrüd-Din bin Seyyit Ahmed bin Şah Refü'd-Din (Delhi: Matba-i Ahmed-i Azîzî, Tarihsiz), 134.

²⁷ Dihlevî, 20.

²⁸ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Şifâül-'Alîl Tercüme el-Kavlü'l-Cemîl*, çev. Muhammed Zeki (Karaçi: Educational Press Karachy, 1968), 173.

²⁹ en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevî-*, 203.

³⁰ Ahmet Aydın, "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik" (Doktora tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 408.

³¹ en-Nedvî, *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevî-*, 159.

³² Özgür Kavak, "Zor zamanda âlim olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin kendi kaleminden hayatı", *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (01 Aralık 2004): 133., <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/273348>.

³³ Celbanî, *Şah VeliyyullahDihlevî Hayatı ve Eserleri*, 35.

sayısı konusunda ihtilaf olsa da³⁴ araştırmaların geneline bakarak yaklaşık elli eseri bulunduğunu söylemek mümkündür. Eserleri Arapça ve Farsçadır. Zira Farsça Bbrller devrinde hem devlet dili³⁵ hem de sfilerin rağbet ettiği bir dildi. Dihlevi, tasavvufi eserlerinde konuları İslam felsefesi, kelm ve tasavvuf ile ilişkilendirerek işlemiştir. Tasavvufa dair eserleri genelde Farsça kaleme almıştır.³⁶ Farsçanın yanında Arap dilinde de eserler telif etmiştir. Arapça eserlerinin içinde Farsça, Farsça eserlerinde de bazı Arapça pasajlar yer almaktadır. Dihlevi'nin birkaç eseri Türkçeye de çevrilmiştir.³⁷ Ancak tercüme edilen bu eserler arasında onun tasavvufu ilgili eserleri yer almamaktadır. Eserleri en çok Urduca ve İngilizceye tercüme edilmiştir. 1176/1762 yılında vefat eden Dihlevi, anne babasının ve daha sonrasında çocuklarının da defnedileceği Delhi'deki Menhediler mezarlığına defnedilmiştir.³⁸

Çocukluk yıllarından itibaren hem ilmi hem de irfani bir gelenek içerisinde yetişmiş olan Dihlevi'nin hayat serüvenine bakıldığında, birçok alanda uzlaşmacı bir tavır takındığını söylemek mümkündür. Özellikle yaşadığı toplumdaki sorunlara eğilmiş olması onun birçok alanda çalışmalar yapmasına katkı sağlamıştır. Dihlevi'nin Hicaz tecrübesi, onun düşüncelerini olgunlaştırmıştır. Öyle ki oralardan elde ettiği ilim ve almış olduğu manevi feyiz İslam düşüncesinin tamamında ihya hareketine dönüşmüştür. Konumuz çerçevesinde meseleye yaklaştığımızda Dihlevi'nin tasavvufa dair eserlerinin yanında diğer eserlerinde de tasavvufi görüşlerini ve manevi tecrübelerini görmek mümkündür. Dihlevi'nin nasıl bir mürşid önerdiğini tam olarak anlayabilmek için evvela onun tasavvuf anlayışının bilinmesi gerekir.

2. Tasavvuf Anlayışı

³⁴ Nedvi'ye göre Dihlevi'nin eseri elli ttr, bkz: en-Nedvi, *İslam nderleri Tarihi 5- şah Veliyullah Dehlevi-*, 424.

³⁵ şah Veliyullah Dihlevi, *el-Msevv şerhi'l-El-Muvatta' (el-Cz'l-Evvel)*, c. 1 (Beyrut: Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2002), 31.

³⁶ es-Siyalkkt, *eş-şh Veliyullahed-Dihlav Hayatühu ve Da'vetühu*, 42.

³⁷ *Hccetullhi'l-Bliğa* eseri Mehmet Erdoğan tarafından, *el-İnsf fi beyni esbbi'l-ihlf* eseri Fikh İhtilaflarda l adıyla Musa Hub tarafından, *el-Fevzi'l-kebir fi usuli't-tefsir* eseri Yahya Yaşar tarafından, *'İkd'l-cid* eseri Hayrettin Karaman tarafından Türkçeye çevrilmiştir.

³⁸ en-Nedvi, *İslam nderleri Tarihi 5- şah Veliyullah Dehlevi-*, 137.

Dihlevî, tasavvuf anlayışını Cibrîl hadisinde geçen³⁹ “ihsan” kavramı üzerine bina etmiştir. Ona göre tasavvufun amacı ihsan makamına ulaşmaktır. İhsan, dinin bâtinî tarafıdır.⁴⁰ Aynı zamanda dinin aslıdır ve şer’i makâsıdın en ince ve en dakik konusudur. Şeriatın diğer konularına nispeten bedendeki ruh gibidir. Diğer bir ifade ile ihsan, lafızdaki manadır.⁴¹ Dihlevî, amellere ihsan açısından da bakmaktadır, çünkü O, amelleri şer’i ilim ve ihsan ilim açısından değerlendirir. Yani ibadetin batınî yönü, ihsan ilminin konusudur. Zira şeriatın maksadı ve dinin ruhu olan ihsan konusu, sûfî düşüncede de ulaşılması gereken son noktadır.⁴²

Dihlevî’ye göre ihsanın üç derecesi mevcuttur. Birincisi; beş vakit namaz, günlük yapılan dualar ve Kur’an tilaveti ile ihsanın birinci derecesine ulaşılabilir. İkinci ise sülûka râğbet eyleyip tarikata girenlerin yoludur. Bu mer-tebede farz namazların yanında nafil oruçlar ve namazlar da vardır. Ayrıca seher vakti kalkıp zikir çekme ve Ramazan’da itikafa girmekle nefsin hayvani gücünü yıkmaya gerçekleşir. Neticede vecd, tevekkül ve teslimiyet halleri ortaya çıkar. Dihlevî’ye göre ihsanın üçüncü ve en üst derecesi, fenâ ve bekâya ulaşmak isteyenlerin durumudur. Onlar böylece sırasıyla tevhid-i muhabbet, tevhid-i ef’âl, tevhid-i sıfatlar ve en son tevhid-i zâta varabilirler.⁴³

Dihlevî’nin tasavvuf anlayışı, geleneksel hiyerarşiye dayanan kutub⁴⁴ ve kâimü’z-zamân fikirlerini de içermektedir.⁴⁵ Ancak eserlerinde bu kavramlara doğrudan çok fazla yer vermez. Dihlevî’nin tasavvuf düşüncesinde insanı diğer canlılardan ayıran özelliği akıl, külli nefisle bağ kurarak hayatta kalan nefis ve insan bedeninin dönüştürücü noktası sayılan kalp önemli bir yere sahiptir. Zira bunlar, insanın kemale ermesinde önemli latîfelerdir. Hz.

³⁹ Buhârî, “Tefsîr”, 405.

⁴⁰ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Heme’ât* (Haydarabad: Saidartpres, Tarihsiz), 12.

⁴¹ Dihlevî, *et-Tefhimatü’l-İlâhiyye (el-Cüz’ül-Evvel)*, 13.

⁴² Necmeddin Dâye, *Mirsâdü’l-ibâdmine’l-mebde’ ile’l-meâd*, çev. Halil Baltacı (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021), 204.

⁴³ Dihlevî, *et-Tefhimatü’l-İlâhiyye (el-Cüz’ül-Evvel)*, 87.

⁴⁴ Büyük veli, Allah’ın nazar ettiği alemde tek kişi anlamlarına gelir. Bkz: Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 2. bs (İstanbul: Kabcacı Yayıncılık, 2016), 223.

⁴⁵ Ahmed Aziz, “Şah Veliyyullah Dehlevî’nin Dinî ve Siyâsî Görüşleri”, çev. Kadir Özköse, *İslâmî Araştırmalar* XIV, sy 3-4 (t.y.): 537.

Peygamber'in ihsanı “Allah'ı görüyormuşçasına veya O seni görüyor şuuruyla yaşama” şeklinde ifade etmesi insanın kemalinin doruk noktasıdır.

Dihlevî'nin makam ve hallere yaklaşımı farklıdır. Dihlevî, insanda bulunan üç latife: akıl, kalp ve nefisten yola çıkarak bunların her birinin birer makamı ve halleri olduğunu *Hüccetullahi'l-Bâliga* adlı eserinde açıkça belirtmektedir. Ona göre akıl, kalp ve nefsin makamlar ve halleri ihsan mertebesinin birer semeresidir.⁴⁶ Tasavvuf ahlakî şeriatı yaşamakla gerçekleşir; şeratsız hakikate vusul olmaz, kalp fiillerinin tahsili de ancak uzuvların ameliyle gerçekleşir.⁴⁷ Dihlevî gerçek tasavvuf yolunu açıklarken Kur'an'ı tedebbür etmeyen, hadisi anlamayan sūfilere, “Kur'an ve sünneti iyi bilenlerin yolunu terk edenler bizden değildir”⁴⁸ sözünü hatırlatarak tasavvuf anlayışının merkezine Kur'an ve sünneti koymaktadır. Tasavvuftan önce şeriata vurgu yapan Dihlevî amelleri iki cihetten incelemektedir. Birincisi, tüm insanların amele önem vermesidir ve bu ameller, muamelat gibi gündelik işlere bina edilen amellerdir. İkincisi, insanların amellerle nefisleri terbiye etmesi amaçlanmaktadır. Böylece istenen şekle ve amelleriyle marifetullaha ulaşmak için amelleri vicdana bina etmesi gerektiğini belirtir.⁴⁹ Dihlevî birincisine “şeriat ilmi” derken ikincisine “ihsan ilmi” demektedir.

Dihlevî, her ne kadar Yunan felsefesini eleştirse de onun varlıkla ilgili görüşlerinin arka planında Yunan felsefesinin izlerini görmek mümkündür.⁵⁰ Sudûr teorisine⁵¹ benzer şekilde açıklamalarda bulunurken kullandığı kav-

⁴⁶ Şah Veliiyullah Dihlevî, *Hüccetüllâhi'l-Bâliga II*, çev. Mehmet Erdoğan, 5. bs (İstanbul: İz Yayıncılık, 2018), 837.

⁴⁷ Hasan Hanefî, *Mine'l-Fenâile'l-Bekâ II*, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Medâri'l-İslâmî, 2009), 7.

⁴⁸ Şah Veliiyullah Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'üs-Sânî)*, c. 2 (Dabhil: SilsiletüMetbu'ati'l-Meclisi'l-İlmi, 1936), 202.

⁴⁹ Şah Veliiyullah Dihlevî, *Hüccetüllah el-Bâliga (el-Müccelledü's-Sânî)*, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2012), 121.

⁵⁰ Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 92.

⁵¹ Sudûr bir şeyden akmak, Bir olan Varlıktan her şeyin akması, ortaya çıkması demektir. Alemin ortaya çıkmasını açıklayan Yunan filozoflarına dayanan bir teoridir. Daha sonra bu

ramlar farklıdır. Ona göre âlem, mutlak varlığın tecellisidir. Hint diyarındaki bazı tarikatlar varlıkla ilgili olarak vahdet-i vücûdu yanlış anlamışlardır. Bunun neticesinde tevhide aykırı düşünceler ortaya çıkmıştır. Vahdet-i vücûdu benimseyen bazı çevrelerin şeriata aykırı görüş ortaya koymalarına karşın vahdet-i şühûd düşüncesinin geliştirildiği söylenebilir. Vahdet-i şühûd düşüncesinde mutlak varlığın Allah olduğunu kabul eden İmam Sirhindî (ö. 1034/1624), âlemin Mutlak Vücûd düşüncesi ile aynı olduğu fikrinden uzak durmuştur.⁵² Âlem mutlak varlıktan başkadır, tecelli Mutlak Vücûd kendisi değildir. Dihlevî, İbn Arabî ile İmam Sirhindî'nin görüşlerinin aynı olduğunu sadece lafızda farklılık arz ettiğini belirtir. Ancak Dihlevî'ye göre vücûd-i münbasita⁵³ daha önemlidir. Diğer bir ifade ile Mutlak Vücûd'ün varlığı her tarafa yayılmıştır.⁵⁴ Buna rağmen Dihlevî, varlık ile ilgili açıklamalarda Allah'ın aşkınlığını korur. Dihlevî, varlık anlayışında İslam felsefecilerine yakın tasavvufi varlık görüşünü ortaya koyar. Mutlak Vücûd'dan sadır olan varlıklar onun aynı değildir ancak O'nun tedelli ve tecellisidir demiştir.⁵⁵

Dihlevî'ye göre, vahiy dışında bilgi edinme yolları keşf, ilham ve rüyadır. İlham temiz kalp ve tezkiye edilmiş kimse için gelse de istidadına göre payını alır. Dihlevî insanın adaletli olmasında melekler tarafından gelen ilhama mazhar olduğunu, böylece salih ve güzel işlerin ilhamı Allah tarafından geldiğini belirtir.⁵⁶ Dihlevî tasavvufu ilgili eserlerinde kendisinin bilgi edindiği feyz, rüya ve ilhamı çok kullanır. Fakat onun Hicaz'da bulunduğu sırada

nazariye İslam filozofları Fârâbî (ö. 950) ve İbn Sînâ (ö. 1037) tarafından da gündeme getirilmiştir. Bkz. Ahmet Vural, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, 3. bs (Ankara: Elis Yayınları, 2011), 520.

⁵² M. Abdul Haq Ansârî, "Şah Veliyyullah'ın Vahdet-i Vücûdu Revize Etme Girişimleri", çev. Celal Emanet, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy 21 (2008): 510.

⁵³ Vahdet-i Münbasita, Dihlevî düşüncesinde her şeye yayılmış, tüm mahlukatı kaplayan külli varlık ve hakikattir. Bkz. Ansârî, 513.

⁵⁴ Dihlevî, *Füyûzu'l-Harameyn*, 107.

⁵⁵ Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 22.

⁵⁶ Şah Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'üs-Sânî)*, 2 (Dabihl: Silsiletü Metbu'ati'l-Meclisi'l-İlmi, 1936), 27.

Hız. Peygamber'in (sav) kabri başında oturup ondan feyz yoluyla ve Allah'ın ona ilham etmesi ile edindiği bilgiler yine kendisinin belirttiği gibi Kur'an'a ve sünnete arz edilmesi ile ölçülebilir. Dihlevî, tasavvufi düşünceyi Kur'an ve sünnet çerçevesinde açıklamaya çalışır. Şeriatla kontrol edilmezse tasavvufun da suistimale açık olduğunu belirtir. Dolayısıyla Dihlevî'nin buradaki gayesi tevhidi zedeleyen ve sünnete aykırı olan bid'at ve hurafeleri engellemektir.

Dihlevî, şeriat ile tasavvufu birleştirmenin Allah tarafından kendisine ilham ve keşf yolu ile öğretildiğini iddia eder. Buna benzer manevi işaretlerden ötürü kendisinin zamanın müceddidi olduğunu da açıkça belirtir.⁵⁷ Dihlevî, Medine'de olduğu sırada Hız. Peygamber'in (sav) kabrinde çokça murakabe de bulunmuştur.⁵⁸ O sırada manevi feyzin kendisine aktığını ve bunun neticesinde manevi bir görev üstlendiğini iddia etmektedir. Bunun yanı sıra şeriatla tasavvufu, ihtilaflı fıkhi meseleleri cem etmeyi, Kur'an ve hadisin sınırlarına vakıf olma nimetine mazhariyetini açıkça beyan eder.⁵⁹

Dihlevî'yi teccide iten sebeplerin başında devletin bazı politik kararları gelmektedir. Nitekim Bâbürlü padişahı Ekber Şah, yerel Hindu mistiklerine ilgi göstermesi sonucunda yoga yapanlara özel yer inşa etmiştir.⁶⁰ Bu etki Dihlevî devrinde de devam etmekteydi. Reenkarnasyon düşüncesi de etkisini Müslüman toplumunda sürdürmüştür.⁶¹ İmam Sirhindî'nin vahdet-i vücûdun kendisine değil bu düşüncenin etkisinde kalarak Tanrı ile aleml bir sayan Hindu-tasavvuf karma düşüncesini eleştirmiştir.⁶² Dihlevî bu yönden İmam Sirhindî'nin yolunu takip etmiştir. Müslüman toplumun Hindu kültürüne yenik düştüğünü, onlara benzer hayat yaşantılarını bid'at ve hurafe saymıştır. Dihlevî, bazı kanaat önderlerinin salavat getirme, zekât verme

⁵⁷ Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 1, 40.

⁵⁸ Dihlevî, *Füyûzu'l-Harameyn*, 76.

⁵⁹ Dihlevî, 110.

⁶⁰ Muzaffar Alam, *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Kültürün İnşası (1200-1800)* (İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2004), 128.

⁶¹ Alam, 129.

⁶² Alam, 132.

gibi amellerini kaybedip matem günlerini bayrama çevirdiklerini, beraat gecelerinde özel yemekleri çoğaltıp ölümlere sunmalarını da eleştirmiştir.⁶³ Hint diyarında kültürel çatışmaların arasını bulanlar devlet adamları değil sûfilerdir.⁶⁴ Zira sûfiler Hinduların dini uygulamalarına katılarak onlara hoşgörü ile yaklaşmışlardır. Hinduların İslam'a yaklaşmalarına veya empati duymalarına sûfiler önemli rol oynamışlardır. Sûfiler, diğer kültürlerden edindikleri bilgi ve tecrübelerini Kur'an ve sünnete arz etmişlerdir. Bu bağlamda İmam Dihlevî de ıslah ve ihya hareketinde Kur'an ve sünnete arz etme yöntemini kullanmış ve şeriat kontrolündeki tasavvufu esas almıştır. Nitekim Dihlevî Çiştîyye tarikatının sahih hadise uymayan bazı uygulamalarından uzak durması gerektiği kanaatini ortaya koymuştur.⁶⁵ Ancak her ne kadar diğer eserlerinde Kur'an ve sahih hadislerle amel etmeye çağırıda bulunsa da Çiştîyye tarikatının yöntemiyle kabirde yatan veliden feyz almayı da doğru bulmaktadır. Dihlevî, Çiştîyye tarikatının uygulamasına göre türbeğe girdiğinde iki rekât namaz kılar ve her rekâta Fetih süresini okur. Sonra ölüye doğru oturur, Mülk süresini okuyup tekbir getirir ve “*lâ ilahe illallah*” der. Arkasından on bir defa Fatiha süresini okuyup kabre yaklaşır ve yirmi bir defa *Yâ Rabbî* zikrini çeker. Ardından başını yukarı kaldırıp *Yâ Rûh* der, sonra kalbine doğru başını eğerek *Yâ Rûh er-Rûh* zikrini kalbinde bir inşirah ve nur buluncaya kadar tekrar eder ve kabirde yatandan onun kalbine bir feyz akmasını bekler.⁶⁶ Dihlevî, buna benzer uygulamaları babasının tecrübesi üzerinden aktarır. Ama yine de bid'at ve hurafelerden kurtulmanın yolunu tekrar Kur'an ve sünnete dönmede arar. Halkı ıslah edip doğru yola iletmeyi mürşidin görevi olarak görür. Dihlevî, mürşidliği hilafete bağlayıp hilafete farklı bir yaklaşım getirmiştir. Ona göre hilafet iki türlüdür; birincisi *zâhirî* ve ikincisi *bâtınî* hilafettir. Zahirî hilafetten kastı toplumu adil bir şekilde yönetmek, hadler ve cihadı ikame etmektir. Haraç ve öşür gibi konularda hakkı gözetmektir. Bâtınî hilafet ise Kitabı ve sünneti öğret-

⁶³ Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 1: 218.

⁶⁴ Alam, *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Kültürün İnşası (1200-1800)*, 134.

⁶⁵ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alîl Tercüme el-Kavlü'l-Cemîl*, 72.

⁶⁶ Dihlevî, 72.

mek, toplumu sohbet ve vaazlarla tezkiye etmektedir.⁶⁷ Burada Dihlevî mürşidin kriterlerini ortaya koyarak bâtinî hilafetin önemine dikkat çekmektedir.

3. Mürşidin Kriterleri

Tasavvuf ilmi ortaya çıktığı günden beri bu ilimle uğraşanlar mutasavvıf, sûfî ve şeyh kelimeleri ile anılmışlardır. Tarikata girip tasavvuf ahlakını almak isteyen kimseyi nefsinin tezkiye ve kalbini tasfiyesi konusunda terbiye eden kişiye mürşid, mürebbi denilmektedir.⁶⁸ Hayatta her şeyin bir mürşidi vardır. Bu cümleden kastımız yol gösteren, öğreten, önceden tecrübe edinmiş birikimleri kendisinden sonrakilere aktaran kimse anlamındadır. Mürşid kelimesi Arapça irşâd kelimesinin ism-i fâilidir. Bu kelimenin aslı r-ş-d / رُشْدٌ'dır. Türkçe doğruluk, akıllı olmak, olgunluk ve hidayet anlamlarını taşımaktadır.⁶⁹ Bu bağlamda mürşid tasavvuf ıstılahında: müridi şehvani yola meyil ettiğinde onu doğru yola iletendir.⁷⁰ Veli, pîr, şeyh kelimeleri de mürşidin eş anlamlarını taşımaktadırlar.

Sûfî alimler her işin bir önderi, yol göstericisi olduğu⁷¹ gibi tasavvuf ahlakını ve terbiyesini almak isteyen kimseye bir mürşidin gerekli olduğunu düşünürler.⁷² Tasavvuf literatüründe mürşidin şartları çağa ve bölgeye göre değişiklik arz eder. Kimileri mürşidin şartlarını Hz. Hızır gibi Allah'ın has kulu, ledünnî ilmi alabilme istidadının olmasında aramıştır. Ayrıca Allah'ın özel rahmetine mazhar olmak, manevi âlemde Allah'tan özel talim görmek ve ledün ilminin ona verilme şerefine nail olmak gibi şartlar koşmuşlardır.⁷³ Kimileri ise dini bilen, ahlaklı, kendisini ilgilendirmeyen şeylerden uzak

⁶⁷ Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 1: 13.

⁶⁸ Yusuf Hattâr Muhammed, *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye* (Dimaşk: Darü't-Takvâ, 2018), 383.

⁶⁹ el-Hüseyn bin Muhammed bin el-Mufaddal Râğib el-İsfahânî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, 5. bs (İstanbul: Pınar Yayınları, 2018), 616.

⁷⁰ Zafer Erginli, ed., *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü* (İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006), 731.

⁷¹ Reşat Öngören, "Şeyh" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010), 50, <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh--tasavvuf>.

⁷² Muhammed, *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, 382.

⁷³ Dâye, *Mîrsâdü'l-ibâdmine'l-mebde' ile'l-meâd*, 169.

duran, nefsinin isteklerinden her zaman kaçan alim olarak belirlemişlerdir.⁷⁴ Dihlevî eserlerinin birçok yerinde kendisinin Allah'ın özel nimetine mazhar olduğunu iddia etmiştir. Kendisine Ebü'l-Hasan eş-Şâzelî'nin (ö. 656/1258) irşad ve davet usulünün Allah tarafından verildiğini de açıkça iddia etmektedir. Aynı zamanda "cifr, tefe'ül" gibi bazı ilimlerin de kendisine açıldığını iddia eder.⁷⁵ Dihlevî, bu iddialarını kainattaki gezegenlerin insanın mizaçlarına tesir ettiğini açıklamalar getirerek anlatır. Her ne kadar Yunan felsefesini eleştirmişse de bu tür açıklamalar yaparken kendini felsefeden alıkoyamamıştır.⁷⁶ Bu bağlamda kendisinin zamanın mürşidi olduğunu ima ettiği söylenebilir.

Mürşidin kriterlerinin üzerinde duranlar kendi yaşadığı sosyal ve ilmi çevresini de dikkate alarak görüş beyan etmişlerdir. Dihlevî de öncelikle mürşidin ilmi kriterleri üzerinde durmaktadır. O, kendi zamanında tasavvuf ve tarikat adı altında tevhitte uzak olan sahte şeyhlerin önüne geçmek istemiştir. Zira onun yaşadığı çağda Hint diyarını fetheden Müslüman Türklerin inançlarının aslında Hindu inancıyla aynı olduğunu belirten Bhakti⁷⁷ düşüncesi yaygınlaşmıştır.⁷⁸

Dihlevî'ye göre mürşidin kriterleri, onun *el-Kavlü'l-Cemîl*, *Hemeât*, *Füyûzu'l-Harameyn* ve *et-Tefhîmâtü'l-îlâhiyye* eserlerinden hareketle açıklanmaya çalışılacaktır. Dihlevî, kendi yaşadığı toplumda zayıflamaya başlamış şer'î ilimleri ihya etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda mürşid olmanın kriterlerinin ilki şer'î ilimlere vakıf olma, ikincisi zikir ve sohbetin şeriata aykırı gelmesi ve üçüncüsü mürşidin ilm-i letâifi iyi bilmesidir.

3.1. Şer'î ilimlere vakıf olması

⁷⁴ Muhammed, *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyyefî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*, 386.

⁷⁵ Dihlevî, *et-Tefhîmâtü'l-îlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 1: 87.

⁷⁶ Dihlevî, 1: 88.

⁷⁷ Bhakti, esasında Hint kökenli olup Hinduizm, İslam, Caynizm, Sihizm ve Hıristiyan dinlerinden etkilenerek oluşan dini bir hareket ve düşüncedir. Bkz. Cemil Kutlutürk, *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*, 1. bs (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019), 127.

⁷⁸ Muzaffar Alam, *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Kültürün İnşası (1200-1800)* (İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2004), 126.

Nakşibendiyye tarikatında mürşidin kâmil ve mükemmil olması icap eder.⁷⁹ Dihlevî Nakşibendi-Müceddidiyye yolunu takip ettiği için irşada ehil olanın ilmi salahiyetine önem vermektedir. Bu bağlamda şeriat, manevî eğitimden önce gelir. Dihlevî kendi toplumunda olup bitenleri göz önünde bulundurarak suistimallerin de önünü kapatmayı amaçlamıştır. Mürşid olma, öncelikle şer'î ilimleri bilmekten geçmektedir. Bundan ötürü mürşid olmanın kriterlerinden birincisi şer'î ilimlere olan salahiyettir. Şer'î ilimler, Kur'an ve hadise dayandığı için mutlaka Arap dili iyice bilinmelidir. Yoksa gerçek alim olunmaz. Dihlevî sarf ve nahiv ilmini mürşid olmanın ölçütlerinden saymaktadır. Nitekim alet ilimleri öğrenilmeden Kuran ve sünnet anlaşılmaz. Sonra sırası ile tefsir, hadis, fıkıh, akaid ve sülûk ilmini bilmelidir. Buradaki kriter de bu ilimleri başkalarına öğretecek seviyede bilmektir.⁸⁰

Kur'an ile meşgul olan kimse mutlaka "garîb" kelimeleri iyi bilmelidir.⁸¹ Tefsir ilminde de "garîb" kelimelerin bilinmesi önem arz etmektedir.⁸² Bundan dolayı Dihlevî'ye göre mürşid olan kimse tefsirde garip kelimeleri açıklayabilmelidir. Hadis eserlerini de okuduğu zaman onların lafzını anlayabilecek derecede hadisle meşgul olmalıdır. Aynı zamanda hadisin sahihini sakiminden ayırabilmelidir. Bunları açıklarken de insanların seviyesine göre açık ve anlaşılır bir üslup kullanmalıdır. Ayrıca yumuşak huylu ve mürüvvet sahibi olmalıdır.⁸³

Mürşid başkalarına eğitim verirken Arapçadaki nahiv kurallarına riayet etmelidir.⁸⁴ Diğer dikkat edilmesi gereken husus ise sorunları tasavvur edi-

⁷⁹ Ahmet Cahid Haksever, *Ya'küb-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2009), 108.

⁸⁰ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemil*, 148.

⁸¹ İsmail Cerrahoğlu, "Garîbü'l-Kur'ân" (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996), 379.

⁸² Muhammed Hasaneyn Mahluf el-'Adevî, *el-Medhalü'l-münir fi mükaddimati 'ilmi't-tefsir* (Kahire: Matba'tü'l-Me'âhid, 1932), 18.

⁸³ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemil*, 165.

⁸⁴ Dihlevî, 149.

lebilme, kolay örneklerle açıklayıp yönetebilme yeteneğine sahip olmalıdır.⁸⁵

Mürşid şer'î ilimleri öğretirken, okuttuğu kitapların hangisinin yararlı olup olmadığına dikkat etmelidir. Bu bağlamda okuttuğu bazı mukaddimleri öne alabilecek basirette olmalıdır.⁸⁶ Ders verirken külli kaidelere ve eğitimin faydalı sonuçlarına dikkat etmelidir. Mezhepler arasındaki ihtilaf gibi görünen zahiri şüpheleri def edebilmelidir. Dihlevî'nin mürşide getirdiği bu kriterlere bakıldığında şeyhin *Mukâranatü'l-mezahip* hakkında yazılan fihri eserlere de vakıf olması gerektiği ortaya çıkmaktadır. Zira ona göre alimin, kendi talebelerine bir meseleyi tam açıklığa kavuşturacak şekilde anlatabilmesi icap eder.⁸⁷ Bu bağlamda Dihlevî'nin *Bidayetü'l-Müçtehid* gibi eserlere vakıf olduğu anlaşılmaktadır. Zira İmam Malik'in *el-Muvatta'* eserine yazdığı *el-Müsevvâ* adlı Arapça şerhine bakıldığında Hanefi ve Şâfi mezhebinin fihri mukayesesini yapmaktadır.

Dihlevî'ye göre mürşidin mantık, kelam ve usulle ilgilenmesine gerek yoktur. Buna da "O (Allah) ki ümmiler içinde kendilerinden olan ve onlara Allah'ın ayetlerini okuyan, onları yücelten, onlara Kitabı ve hikmeti öğreten bir elçi gönderdi"⁸⁸ ayetini delil getirmektedir. Ancak Dihlevî'nin bu tutumu mürşidin kriteri çerçevesinde ele alındığında yanlış anlaşılmaz. Zira eserlerinde Gazâlî gibi alimlerin kitaplarını referans gösteren Dihlevî, mantığa karşı değildir. Dihlevî her ne kadar varlık, yaratılış ve gökyüzü bilimleri hakkında İslam felsefecilerinin ve kelamcılarının kavramlarını kullanarak açıklamalarda bulunsa da mürşidin kriterleri konusunda meseleyi şer'î ilimlerle sınırlı tutmaktadır. Fakat sülûk konusunda kendisinin detaylı açıklamalarına bakıldığında felsefenin etkisi görülmektedir.

Dihlevî'ye göre velayet-i kübrâ sahipleri halkı irşat etmeye ehildirler.⁸⁹ Onun eserlerinin birçok yerinde, kendisinde olan vasıfları mürşidin sahip olması gereken kriterler olarak belirlediği de dikkate alınmalıdır. Nitekim

⁸⁵ Dihlevî, 149.

⁸⁶ Dihlevî, 150.

⁸⁷ Dihlevî, 152.

⁸⁸ Cuma 62/ 2.

⁸⁹ Şah Veliyyullah Dihlevî, *Heme'ât* (Haydarabad: Saidartpres, Tarihsiz), 111.

Mekke ve Medine’de kaldığı süreçte manevi müşahede, keşf ve ilhama mazhar olmuştur. Allah’tan kendisine yeni tarikat verildiğini, bazı sûfilere verilmeyen nimetlere sahip olduğunu da dile getirmiştir.

Dihlevî, Kur’ân ve sünnete karşı gelmeyen dini ritüellere ve görüşlere yakın durmuştur. Tasavvufun temelini Kur’ân ve sünneti koyan Dihlevî şeriatın gözetiminde olan tasavvufu yaşayan Cüneyd-i Bağdadî (ö. 297/909), Gazzâlî (ö. 505/1111), Abdülkâdir Geylânî (ö. 561/1166) ve İmam Sirhindî (ö. 1034/1624) gibi alimleri takip etmiştir.⁹⁰ Bu bağlamda Dihlevî namaz, oruç, zekât ve sadaka gibi ibadetlere çok önem vermiştir. Bir sûfnin kemal mertebesine ulaşsa bile Allah’ın emrettiği ve Hz. Peygamber’in (sav) bizzat gösterdiği ibadetleri terk edemeyeceğini belirtir. Ona göre şeriatın belirlediği ubudiyetin devamlılığı ile manevi olgunluğun beraber olması gerekmektedir.⁹¹ İstikamet şeriatın kurallarına ve tasavvufun edeplerine riayet etmektedir.⁹²

Zâhirî ve bâtınî ilimleri bilmeden başkalarına dini anlatmak hem kendisinin hem de başkalarının doğru yoldan sapmalarına neden olabilir. Dihlevî’nin bu yaklaşımı Hz. Peygamber’in (sav) “*Dinin afeti üçtür: Günahkâr fâkih, zalim imam ve cahil müçtehit*”⁹³ hadisine de uygundur. Hakiki mürşid Allah’ın ona verdiği ferasetle müridlerini terbiye ederken sorunların asıllarına bakar.⁹⁴ Sadece sorunlara takılıp kalmaz. Müridlerine himmet de edebilmelidir. .⁹⁵ Kısacası şer’î ilimleri bilme, Dihlevî’ye göre mürşidin ilk ölçütü sayılır.

3.2. Zikir ve sohbetে önem vermesi

⁹⁰ Abdur Rashid Bhat, “Şah VeliyullahDihlevî: Tasavvufi Düşüncelerinin Bir Değerlendirilmesi”, çev. Süleyman Gökbulut, *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy 27 (2011): 356.

⁹¹ Şah Veliyullah Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fîMa'rifetiLetâifi'n-Nefs*, 1. bs (Gucrânvale: Medrese-i Nasrat'l-Ulûm, 1964), 88.

⁹² Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*, 1: 237.

⁹³ Muhammed bin İsmail el-Emîr es-San'ânî, *et-TenvîrüŞerhü'l-Câmi's-Sagîr*, 2. bs, 1 (Riyad: Dârü's-Selâm, 2013), 40.

⁹⁴ Dihlevî, *Heme'ât*, 36.

⁹⁵ Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fîMa'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 95.

Dihlevî'ye göre mürşidde bulunması gereken ikinci kriter zikir konusuna vakıf olmasıdır. Müridlerine zikri telkin ederken şeriata karşı gelmeyecek kelimelere dikkat etmelidir. Dihlevî, zikrin cehrî veya hafî olması hususu üzerinde fazla durmaz. Ancak ilke olarak zikrin Hz. Peygamber'in (sav) belirttiği kelimelere uygun olması gerektiğini, aksi halde ifrat ve tefrite düşüleceğini belirtir.⁹⁶ Mesela Hz. Peygamber (sav) tarafından belirlenen zikirler şunlardır: *Sübhânallah, elhamdülillah, lâ ilâhe illallah* ve *Allahu Ekber*.⁹⁷ Dihlevî, farklı zikirlerin üzerinde durulmasını faydalı görür. Örneğin, keşf için başını sağa çevirip *Sübbûhun*, sol tarafa doğru *Kuddûsün* sonra başı yukarı kaldırıp *Rabbü'l-Melâiketi* son olarak başını kalbine doğru eğerek *ve'r-Rûh*⁹⁸ zikri yapılabileceğini ifade eder.

Dihlevî Allah'ın isimleri ile de zikir edilebileceğini ifade etmektedir. İsm-i ilahi ile zikredildiğinde kişiye o isim tecelli eder.⁹⁹ Bir kişi ihlasla ve iyi niyetle ism-i ilahiyi okursa ona kapı açılır, nur saçılır. Orada lezzet bulur, o lezzetin idraki himmet-i sarf ile artar.¹⁰⁰ Zikir çok yapılıncı itaat rengini alır ve melekeye dönüşür.¹⁰¹

Her zikrin bir sırrı bulunduğunu söyleyen Dihlevî, *lâ ilâhe illallah*'ın bâtinî anlamları üzerinde durur. Bu zikir, ilk olarak açık şirki, ikinci olarak da gizli şirki reddeder ve üçüncü olarak da marifetullahı engelleyen perdelerin ortadan kalkmasını sağlar. Zikir samimiyetle yapılıncı sahibine uhrevî faydalar getirir. İbadetlerin noksanlığını zikirle tamamlanması umulur. Allah'ın Samed olduğunu ve kendisinin aciz olduğunu hatırlatır. Nefse zarar verecek hallerden Allah'a sığınmış, O'nun emniyeti altına girmiş olur.¹⁰² Zira zâkir Allah'ın rahmeti altında korunmuştur. Her şeyden önemlisi zikir, nef-

⁹⁶ Dihlevî, *Heme'ât*, 32.

⁹⁷ Dihlevî, *Hüccetüllâhî'l-Bâliğa II*, 797.

⁹⁸ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemil*, 60.

⁹⁹ Dihlevî, *Heme'ât*, 51.

¹⁰⁰ Dihlevî, 53.

¹⁰¹ Dihlevî, 51.

¹⁰² Şah Veliyyullah Dihlevî, *Hüccetüllah el-Bâliğa (el-Müccelledü's-Sâni)*, c. 2 (Beyrut: Dârü'l-Kütübü'l-'İlmiyye, 2012), 141.

sin terbiye olunmasını sağlar. Allah'ın yardımıyla salikte melekî yönü güçlendirir. Şeytandan uzaklaşıp günahların silinmesine ve sevapların yazılmasına vesile olur. Dihlevî, bütün bunların zikrin sırrıyla meydana geldiği kanaatindedir.¹⁰³

Mürşid, müridlerine ahlaki erdemleri aşıladıktan sonra zikri emreder. Zikir onlara etki etmeye başlayınca kalp ve dili zapt etmeye teşvik eder.¹⁰⁴ Bu konular hakkında açıklamada bulunurken ilk önce Kur'an'dan, sünnetten, sahabe ve tabiinlerin sonra da salihlerin sözlerinden faydalanılmalıdır. Dikkat edilmesi gereken diğer bir husus sıhhati bilinmeyen kıssalardan kaçınmaktır. Özellikle İsrailiyattan uzak durulmalıdır.¹⁰⁵ Tergîb ve terhîp konusunda aşırıya kaçmamalı, faydalı misaller ve açıklamalarda bulunulmalıdır.¹⁰⁶

Mürşid zikri telkin ederken yüzü müridlere dönük bir şekilde olmalı ve onlara sekîne ilka etmelidir.¹⁰⁷ Dihlevî'ye göre sekîne, bütün uzuvları ile Allah'a itaat etmeye yönelmektir.¹⁰⁸ Aynı zamanda gaybi feyzden kalbinde bulunduğu huzur halidir.¹⁰⁹ Mürşid bu ruh halini müride aktarmaya çalışmalıdır. O, sadece zikir yapmamalı aynı zamanda nasihatlerde de bulunmalıdır. Teveccühü güçlü mürşid, müridin vesveselerini sohbet yoluyla giderebilmektedir.¹¹⁰ Sohbetinde kavli, fiili ve kalp ile tasarrufla bulunarak onlara zikirle meşgul olmayı teşvik etmelidir. Sohbet ederken kıssalardan uzak durmalıdır. Çünkü kıssacılar, kıssaları siyasi propaganda aracı olarak kullanmışlar ve mevzu hadisleri çok referans almışlardır.¹¹¹ Dihlevî'ye göre kıssacılık ne

¹⁰³ Dihlevî, 2: 142.

¹⁰⁴ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alîl Tercüme el-Kavlü'l-Cemîl*, 168.

¹⁰⁵ Dihlevî, 169.

¹⁰⁶ Dihlevî, 170.

¹⁰⁷ Dihlevî, 152.

¹⁰⁸ Abdürrezzâk el-Kâşânî, *Mu'cemü'l-İstılâhâti's-Sûfiyye*, 1. bs (Dârü'l-Menâr, 1992), 300.

¹⁰⁹ Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 310.

¹¹⁰ Dihlevî, *Heme'ât*, 34.

¹¹¹ Başer, *Şeriat Ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*, 93.

Hız. Peygamber (sav) ne de dört halife döneminde vardır.¹¹² Bundan ötürü Dihlevî kıssacılıktan uzak durmaktadır. Mürşid, iyiliği emredip kötülükten sakındırmalıdır. Ayrıca zorlaştıran değil kolaylaştıran olmalıdır. Genele hitap eden bir misyona sahip olmalıdır.¹¹³ Mürşid, edebe çok riayet etmeli, yumuşak huylu olmalı ve davranışlarında nezaket ve merhameti gözetmelidir. Bıkıtıran ve haddi aşan zikirlerden uzak durmalıdır. En önemlisi de Dihlevî'ye göre bir mürşid zikirde de mutedil olmalıdır.¹¹⁴

Mürşid müridlerini eğitirken onların kimlerle arkadaşlık edeceği hususuna da önem vermelidir. Dihlevî'ye göre müridler, zenginlerle arkadaşlık etmekten uzak durmalıdır. Ancak insanlara zarar gelmemek ve insanların maslahatına uygun olan durumlar bundan müstesnadır.¹¹⁵ Aynı zamanda mürşidler; cahil abidler, cahil sûfler, zâhirle yetinen muhaddisler ve fakir gözüken fakihler, kelamcıların akla önem vermede aşırı gidenleri ile de arkadaşlık etmemelidir. Arkadaşlık edilecek kimse alim, sûfi, dünyadan yüz çeviren ve her zaman Allah'a yönelen kimse olmalıdır. Bunun yanında mürşid, ulvi ve manevi haller ile boyanmış olmalıdır. Sünnete rağbet eden, hadislerle amel eden, sahabeyi örnek alan, muhakkik fakihlerin sözlerini beyan edebilen, şeriat ile tasavvufu cem eden sülûk ehli ile arkadaşlık etmelidir.¹¹⁶ Burada Dihlevî aynı zamanda bir şeyhe nasıl muhabbet beslenilmesi gerektiğini de öğretmektedir.

Mürşid "mezhep taassubundan" da uzak durmalıdır. Hiçbir mezhebi diğerinden üstün tutmamalı ve hepsinin doğruluğuna kanaat getirmelidir. Onların içinden sünnete hangisi daha uyguna ona tabi olmalıdır.¹¹⁷ Tarikatlarda da sünnete uygunluk esas olmalıdır. Hangi tarikat sünnete daha çok ittiba ediyorsa o tarikat tercih edilmelidir. Mürşid, tarikatları tercih ederken mu-

¹¹² Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemil*, 153.

¹¹³ Dihlevî, 166.

¹¹⁴ Dihlevî, *Heme'ât*, 32.

¹¹⁵ Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemil*, 157.

¹¹⁶ Dihlevî, 158.

¹¹⁷ Dihlevî, 159.

kayese tarzı konuşmalardan kaçınmalıdır.¹¹⁸ Müridlere de bu şekilde tavsiyede bulunmalıdır.

Mürşid kendisine çeki düzen vermeli, kalbin manevi haline dikkat etmeli, övülen ahlaki sıfatlarla bezenmeli, daima dilinde zikir olmalıdır. Kendinde olan ahlaki sıfatları müridlerine aktarabilmelidir.¹¹⁹ Ancak onların anlama seviyesine göre hareket etmelidir.¹²⁰ Dihlevî'ye göre mürşid sohbet ederken, insanları hayra teşvik ederken bu kriterlere sahip olmalıdır. Müridler de mürşidin anlattıklarını iyi anlayıp kendilerinde hasıl olan halleri korumaya çalışmalıdır.¹²¹ Şeyhin önünde edeple durmalı, zikir dersleri alırken başka şeylerle meşgul olmamalıdır. Çok konuşmaktan ve soru sormaktan uzak durmalıdır.¹²² Mürşid adeta bir doktor gibi olmalıdır. Terbiye ettiği müridlerinin manevi hastalıklarını iyi bilmelidir. Bundan dolayı ilm-i letâif, Dihlevî'ye göre önem arz etmektedir.

3.3. İlm-i Letâifi iyi bilmesi

Mürşid ilm-i letâife de vakıf olmalıdır. Çünkü bunları bilmeden nefisleri tezkiye etmede müridlere yardımcı olamaz. Latîfin çoğulu olan letâif kelimesi Arapça bir kavram olup hafif hareket, duyunun algılayamadığı şeyler anlamına gelir.¹²³ Nakşibendî- Müceddidiyye yolunda ilerleyen sâlikler, insanın on latîfeden meydana geldiğine inanırlar. Latifelerin beşi emir âleminden *kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ'*dir.¹²⁴ Diğer beşi ise halk âlemine ait olan *nefs ve dört tabiat (hava, su, toprak, ateş)* unsurudur.¹²⁵ Aslında Müceddidiyye öncesi tasavvufi anlayışta ilm-i letâif yoktur. İmam Rabbânî'nin (ö. 1034/1624) halifelerinden Mîr Muhammed Nu'man (ö. 1060/1650), şeyhinin

¹¹⁸ Dihlevî, 161.

¹¹⁹ Dihlevî, 67.

¹²⁰ Dihlevî, 167.

¹²¹ Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 90.

¹²² Dihlevî, *Şifâü'l-'Alil Tercüme el-Kavlü'l-Cemîl*, 170.

¹²³ Râgib el-İsfahanî, *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*, 1314.

¹²⁴ Erginli, *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, 580.

¹²⁵ Necdet Tosun, *İmâm-ı Rabbânî* (İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007), 83.

letâifle ilgili bilgilerini sistemleştirmiştir.¹²⁶ Letâifte insan bedeninde bazı noktalar belirlenmeli ve oralar üzerinden zikir yapılmalıdır. Burada bireyin kendi çabasıyla zikir yapması önem arz etmektedir.¹²⁷

Letâif, Nakşibendî-Müceddidiyye kolunun seyr ü sülûk yöntemidir. Seyr ü sülûk letâifle itmam edilir. Bundan dolayı Dihlevî ilm-i letâife vakıf olmayı mürşidin kriterlerinden saymaktadır. Zira letâifi bilmediği durumda nefisleri tezkiye edemez.¹²⁸ Çünkü letâif Dihlevî'ye gör bir ilimdir. Mürşid bu ilmi bildiği takdirde başkalarını eğitebilir.¹²⁹ Mürşid seyr ü sülûkte tecrübe sahibi olarak nefsin tezkiyesi ve kalbin tasfiyesinde yolun iniş çıkışlarını, zorluk ve kolaylıklarını, nefsin aldatan yönlerini ve kalpten sadır olan olumsuz filleri bilir. Mürşid, tıpkı bir tabip veya çölde yol gösteren rehber gibidir. Dihlevî'ye göre vuslata letaifle ulaşılır.¹³⁰ Ancak Dihlevî, sülûk ve latîfeyi birbirinden ayırır. Sülûk, tasavvufun ameli yönünü teşkil ederken latîfe ise tasavvufun zihinsel yönünü teşkil eder.¹³¹

Dihlevî'ye göre kalp, ruh, sır, hafî ve ahfâ latîfelerinin herhangi birisine yoğunlaşmakta fayda vardır.¹³² O, evliya arasındaki farklılığı onların letâiflerinin farklı olmasında bulur.¹³³ Ayrıca bir velinin aynı anda birden çok yerde gözükmesinin de ilm-i letâifin sonucunda gerçekleşeceğini belirtmektedir.¹³⁴

Dihlevî'ye göre ilm-i letâife mütekaddimun sûfiler değil onların halefleri olanlar özen göstermişlerdir.¹³⁵ Bundan dolayı Dihlevî, belirli bir temele

¹²⁶ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşleri, Tarikatı*, 1. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2002), 308.

¹²⁷ Haksever, *Ya'kûb-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*, 129.

¹²⁸ Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 15.

¹²⁹ Dihlevî, 14.

¹³⁰ Dihlevî, 17.

¹³¹ Dihlevî, 22.

¹³² Dihlevî, *Heme'ât*, 20.

¹³³ Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 21.

¹³⁴ Tosun, *İmâm-ı Rabbânî*, 88.

¹³⁵ Dihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 16.

sahip olmayan kimseye ilm-i letâifin anlatılmasının yanlış anlaşılmaya neden olacağı ve suistimal edileceği kanaatini taşır. Sadece avam değil ilm-i letâifi bilmeyen sûfler de bu konuda hata yapabilirler.¹³⁶ Dolayısıyla ilm-i letâifi için ehlerinden öğrenip insanları irşat etmek için icazetli olunmalıdır. Dihlevî, müridlerin sadece zikirle nefis tezkiyesini gerçekleştiremeyeceğini düşünür. Ona göre ibadet olmadan nefis tezkiyesi gerçekleşmez.¹³⁷ Dihlevî, zikrin yanında farz ibadetlere de çok önem verilmesi gerektiğini ifade etmektedir.

Dihlevî'ye göre şeriat nuru ile terbiye edilmiş akıl, nefis ve kalbe galip geldiğinde Kur'an ve sünnetin maksatlarını iyi anlar ve zahir ile batın dengesini kontrol eder.¹³⁸ Böyle bir aklın, kalp ve nefse tahakküm etmesi sonucunda Müslüman, nefis-i mutmainneye ulaşabilir.¹³⁹ Böylece kalp ve nefis akla tabi olup insanın kemâli gerçekleşmektedir.¹⁴⁰ Tasavvuf terbiyesi kalbi tasfiye ve nefsi tezkiye etmekle gerçekleşir. İbadet olmadan tezkiye ve tasfiyenin gerçekleşmesi mümkün değildir. Dihlevî'ye göre tezkiyenin aslı şeriatın belirlediği ubudiyettir.¹⁴¹ Her ne kadar ilm-i letâifle iştigal olunursa olunsun Dihlevî, farz ibadetleri esas alır. Bu şekilde Hz. Peygamber'in (sav) yolundan gidilebilir. Dihlevî'nin bu yaklaşımı Hint diyarında İslam şâirinin ikamesi açısından oldukça önem taşır. Ayrıca bu yaklaşım ile Kur'an ve sünnetin ışığında sûfi uygulama ve düşünceler kontrol edilebilir.

Dihlevî Hz. Peygamber'in kabrinde feyz yoluyla tasavvufla ilgili bir yöntem öğrendiğini, *Hemeât* adlı eserinde detaylı bir şekilde açıklamaktadır.¹⁴² Onun yeni yöntemden kastı yeni tarikattır. Dihlevî manevi âlem ile sürekli irtibat halinde olmuştur. Zira O, kendisine Haziretü'l-Kuds'ta bir görev verildiğini

¹³⁶ Dihlevî, 21.

¹³⁷ Dihlevî, 87.

¹³⁸ Şah VeliyullahDihlevî, *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 1. bs (Gucrânvâle: Medrese-i Nasrat'l-Ulûm, 1964), 85.

¹³⁹ Dihlevî, 43.

¹⁴⁰ Dihlevî, 44.

¹⁴¹ Dihlevî, 87.

¹⁴² Dihlevî, *İntibâh fî Selasil-i Evliyaillah*, 4.

iddia etmektedir.¹⁴³ Onun manevi görevi, bozulmuş toplumu yeniden İslami değerlerle ihya ve ıslah etmektir.

Sonuç

Dihlevî, içinde yaşadığı toplumun ahlaki çöküşünün temel sebebini İslam'dan uzaklaşma olarak tespit etmiştir. Kur'an ve sünneti anlamayanların İslâm adına konuşmalarının bid'at ve hurafelere yol açtığını düşünmüş ve bu durumu cahiliye devrine benzetmiştir. Bundan dolayı gerçek tasavvufu ve tasavvuf yolu ile insanları terbiye eden mürşidin kriterlerini kendi çağının eksiklerini dikkate alarak ortaya koyma ihtiyacı hissetmiştir. Tecrübeleden hareketle tasavvufî öğretinin suistimale açık olduğunu düşünmüş ve bir kontrol mekanizmasına, ölçüye ihtiyaç olduğunu fark etmiştir. Dihlevîye göre bu ölçü, İslâm şeriatının kendisidir. Dihlevî hayatı boyunca yanlış yollara meyleden ehl-i tasavvufu düzeltmeye ve şeriat kontrolündeki tasavvufu yaşamaya davet etmiştir. Aynı zamanda zâhidâne hayatı dini bir zorluk haline getirdikleri gerekçesiyle onları eleştirmiştir. Zira Dihlevî, tasavvuf hakkında açıklamalarda bulunurken "Kur'an'ı tedebbür edebilen, hadisi anlayan sûfilerin yolunu terk edenler bizden değildir"¹⁴⁴ diyerek, tasavvuf anlayışının merkezine Kur'an ve sünneti koymaktadır.

Dihlevî Nakşibendî-Müceddidiyye kolundan gelse bile, bütün sünnî tarikatlara eşit olarak bakmıştır. Murakabe sonucunda bütün tarikatların vardığı hakikati tattığını, ruhânî büyüklerle irtibatta bulunduğunu belirtmiştir.¹⁴⁵ O, mürşide dair getirdiği kriterlerde zikrin hafî ve cehrî olmasının üzerinde yoğunlaşmamıştır. Sadece zikrin sünnete uygunluğuna dikkat etmiştir. Oysa Nakşibendiyye tarikatı, hafî zikri ile diğer tarikatlardan farklılık arz eder.¹⁴⁶ Onun tavsiyesi, sünnete yakın tarikatlara intisap etmektir. Zira Dihlevî, herhangi bir tarikata veya mezhebe taassupla müntesip olmayı kınar. Bu

¹⁴³ Dihlevî, *Heme'ât*, 57.

¹⁴⁴ Şah Veliyyullah Dihlevî, *et-Tefhimatü'l-İlâhiyye (el-Cüz'üs-Sânî)*, c. 2 (Dabihl: Silsiletü Metbu'ati'l-Meclisi'l-İlmi, 1936), 202.

¹⁴⁵ Dihlevî, *Heme'ât*, 87.

¹⁴⁶ Necdet Tosun, *Bahâeddîn Nakşibend Hayatı, Görüşler, Tarikatı (XII-XVII. Asırlar)*, 6. bs (İstanbul: İnsan Yayınları, 2015), 301.

bağlamda Dihlevî'ye sadece Nakşî demek zor olur. Kendisinin açıkça dile getirdiği gibi ona Allah tarafından yeni bir tarik, yeni bir sülûk feyz yoluyla verilmiştir.¹⁴⁷ Ancak Dihlevî'nin hayatı Bâbürlü Devleti'nin son dönemlerine denk geldiği için kendisinden sonra gelen oğulları ve talebeleri yeni tarikatı geliştirememiştir. Çünkü Hint alt kıtasının İngilizlerin hakimiyeti altına girmesiyle, Dihlevî'nin takipçileri İslam'ı ve Müslüman kimliğini korumak için fiili ve fikri cihada girişmişlerdir.

Dihlevî'nin tasavvuf anlayışında Kur'an ve sünnetin merkezde olduğu görülmektedir. Mürşidin kriterlerinde Kitap ve hadisleri anlayabilme salahiyetini şart koşmuş olması hem kendi toplumu hem de günümüz açısından büyük önem arz etmektedir. Tasavvufun ortaya çıktığı günden bugüne kadar, şeriat ve hakikati bilen mürşidler istikametten ayrılmamıştır. Bu bağlamda Dihlevî'nin kriterleri nefsi tezkiye ve kalbi tasfiye etmede doğru yolu göstermektedir. Ayrıca İslam şîârını ikame etmede Kur'an ve hadislerin doğru anlaşılmasının mürşid olmanın kriterleri arasında yer almış olması, tasavvuf alanında suitimallerin önünü kesmekte önemli bir rol oynamıştır. Zikrin ve sohbetin çerçevesini Kur'an ve sünnete uygunlukta bulan Dihlevî, ilm-i letâif konusunda da oldukça hassas davranmış ve meselelere bütüncül yaklaşılması gerektiğini ortaya koymuştur. Mürşidde bulunması gereken temel kriterleri ortaya koyarak toplumdaki çözülmenin kökenlerine inmiş ve sorunlara köklü çözüm önerileri sunmuştur. Dihlevî mürşid olmada hiçbir keramet aramamıştır. Çünkü ona göre keramet ve olağanüstü haller mürşidin alametlerinden değildir.¹⁴⁸ Dihlevî'nin bu tutumu, kendi dönemindeki sorunlara çözüm sunduğu kadar günümüzdeki benzer tasavvufi problemlerin çözümüne de ışık tutmaktadır.

Yaşadığımız çağda Dihlevî'nin öne sürdüğü ölçülerin ihmal edildiği gözlenebilmektedir. Bundan ötürü tarikatların aslî amaçları dışında fonksiyonlar ifa etmesi önemli bir tartışma konusudur. Kimi zaman bazı mürşid ve ehl-i tarikat, toplumu irşat ve ıslah etmek yerine dünyevî birtakım amaçları

¹⁴⁷ Dihlevî, *İntibâh fî Selasil-i Evliyallah*, 8.

¹⁴⁸ Muhammed Salih Ekinci, *Müceddid Şah Veliyyullah Dehlevî Tasavvuf Anlayışı İslahat Çalışmaları*, çev. A. Kadir Ekinci ve A. Rıza Akgün (İstanbul: Ravza Yayınları, 2000), 161.

gözetebilmektedir. Dünyevileşme sürecinde işin ehli unutulmuş emanet, ehliyet ve liyakat önemsiz hale gelmiştir.

Kimi zaman ise mürşitlik babadan oğula miras olarak aktarılmıştır. Mürşidin ilmî salahiyeti geri planda kalmıştır. Bunun yanında günümüz insanını zorlayan modern yaşam koşullarına dikkat edilmeden, müridlere verilen geleneksel virdler ve zikirlerde değişikliğe gidilmemiştir. Kimi zaman insanın istidadına bakılmaksızın her Müslümanı tarikata girmeye zorlayan hitap ve çağrılar gerçekleştirilmiştir. Oysa Dihlevî herkesin tasavvufu uğraşmasını doğru bulmaz. Bundan ötürü tasavvufun derin konularının açıklanması taraftarı değildir.¹⁴⁹ Hatta tasavvufu ilgili özel meselelerini avama menettiği bilinmektedir.¹⁵⁰

Sadece yaşadığı dönemin ve toplumun koşulları için değil, Dihlevî'nin mürşide getirdiği kriterler günümüz açısından da büyük önem taşımaktadır. Yaşadığımız çağda tarikat ve şeyhin etrafında dönen sorunları çözmeye Dihlevî'nin ortaya koyduğu ölçüler, ehli tarafından dikkate alınmalı ve gündeme getirilerek uygulanmaya gayret edilmelidir.

Kaynakça

- Adevî, Muhammed Hasaneyn Mahluf. *el-Medhalü'l-münîr fî mükaddimati 'ilmi't-tefsîr*. Kahire: Matba'tü'l-Me'âhid, 1932.
- Alam, Muzaffar. *Hindistan'da İslam: Siyasi Dil ve Kültürün İnşası (1200-1800)*. İstanbul: Vakıf Bank Kültür Yayınları, 2004.
- San'ânî, Muhammed bin İsmail el-Emîr. *et-Tenvîrü Şerhü'l-Câmî's-Sağîr*. 2. bs. C. 1. 11 c. Riyad: Dârü's-Selâm, 2013.
- Ansârî, M. Abdul Haq. "Şah Veliyyullah'ın Vahdet-i Vücudu Revize Etme Girişimleri". Çeviren Celal Emanet. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 9, sy 21 (2008): 509-24.
- Aydın, Ahmet. *18. Yüzyılda İslâm Dünyasında İhyâ Hareketleri Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik*. 1. bs. İstanbul: İbn Haldun Üniversitesi Yayınları, 2023.
- . "Şah Veliyyullah ed-Dihlevî ve Dihlevîlik". Doktora tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.

¹⁴⁹ Dihlevî, *Eltâfî'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*, 23.

¹⁵⁰ Dihlevî, 22.

- Aziz, Ahmed. “Şah Veliyyullah Dehlevî'nin Dinî ve Siyâsî Görüşleri”. Çeviren Kadir Özköse. *İslâmî Araştırmalar* XIV, sy 3-4 (t.y.): 536-41.
- Başer, Hacı Bayram. *Şeriat Ve Hakikat: Tasavvufun Teşekkül Süreci*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.
- Bhat, Abdur Rashid. “Şah Veliyyullah Dihlevî: Tasavvufî Düşüncelerinin Bir Değerlendirilmesi”. Çeviren Süleyman Gökbulut. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi*, sy 27 (2011): 351-61.
- Birişik, Abdülhamit. “Hint alt-kıtasında İslâm araştırmalarının dünü bugünü: Kurumlar, ilmî faaliyetler, şahıslar, eserler”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (01 Aralık 2004): 1-62. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/273352>.
- Celbanî, G.N. *Şah Veliyyullah Dihlevî Hayatı ve Eserleri*. Çeviren Hasan Nuredin. İstanbul: Gelenek Yayınları, 2002.
- Cerrahoğlu, İsmail. “Garîbü'l-Kur'ân”, 13:379-80. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 1996.
- Dâye, Necmeddin. *Mirsâdü'l-ibâd mine'l-mebde' ile'l-meâd*. Çeviren Halil Baltacı. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2021.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah. “el-Cüz'ü'l-Latîf fî Tercemeti'l-A'bdi'd-Da'îf Li'l-Mücciddi el-Fezzi Şah Veliyyullah ed-Dihlevî”. Çeviren Abdülvehhâb Ferhat ve Muhammad Kebir Ahmad Şudarî. *Mecelletü's-Şihâb* 6, sy 2 (2020): 458-558.
- . *el-Müsevva Şerhü'l-Muvatta (el-Cüz'ü'l-Evvel)*. C. 1. 2 c. Beyrut: Darü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2002.
- . *Eltâfû'l-Kuds fî Ma'rifeti Letâifi'n-Nefs*. 1. bs. Gucrânvâle: Medrese-i Nasratl'l-Ulûm, 1964.
- . *et-Tefhimatü'l-Îlâhiyye (el-Cüz'ül-Evvel)*. C. 1. 2 c. Dabhil: Silsiletü Metbu'ati'l-Meclesi'l-İlmi, 1936.
- . *et-Tefhimatü'l-Îlâhiyye (el-Cüz'üs-Sânî)*. C. 2. 2 c. Dabhil: Silsiletü Metbu'ati'l-Meclesi'l-İlmi, 1936.
- . *Füyûzu'l-Harameyn*. 1. bs. Haydarabad: Şah Veliyyullah Akademi, 2007.
- . *Heme'ât*. Haydarabad: Saidartpres, Tarihsiz.
- . *Hüccetü'llah el-Bâliga (el-Müccelledü's-Sânî)*. C. 2. 2 c. Beyrut: Dârü'l-Kütüb'l-İlmiyye, 2012.
- . *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa I*. Çeviren Mehmet Erdoğan. 5. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.

- . *Hüccetüllâhi'l-Bâliğa II*. Çeviren Mehmet Erdoğan. 5. bs. İstanbul: İz Yayıncılık, 2018.
- . *İntibâh fî Selasil-i Evliyallah*. Çeviren Seyyid Zahîrû'd-Din bin Seyyit Ahmed bin Şah Refîû'd-Din. Delhi: Matba-i Ahmed-i Azizî, Tarih-siz.
- . *Şifâü'l-'Alîl Tercüme el-Kavlü'l-Cemîl*. Çeviren Muhammed Zeki. Karaçi: Educational Press Karachy, 1968.
- Ekinci, Muhammed Salih. *Müceddid Şah Veliyyullah Dehlevî Tasavvuf Anlayışı İslahat Çalışmaları*. Çeviren A. Kadir Ekinci ve A. Rıza Akgün. İstanbul: Ravza Yayınları, 2000.
- Erginli, Zafer, ed. *Metinlerle Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Kalem Yayınevi, 2006.
- Haksever, Ahmet Cahid. *Ya'kûb-ı Çerhî Hayatı, Eserleri ve Tasavvuf Anlayışı*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2009.
- Kâşânî, Abdürrezzâk el-. *Mu'cemü Istilâhâtî's-Sûfiyye*. 1. bs. Dârü'l-Menâr, 1992.
- Kavak, Özgür. “Zor zamanda âlim olmak: Şah Veliyyullah Dihlevî'nin kendi kaleminden hayatı”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, sy 17 (01 Aralık 2004): 117-45. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/divan/273348>.
- Kılıç, Hulusi. “el-Kâfiye”, 24:153-54. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2001.
- Knysh, Alexander. *Tasavvuf Tarihi*. Çeviren İhsan Durdu. İstanbul: Ufuk Yayınları, 2011.
- Kutlutürk, Cemil. *Hint Düşüncesinde İslam Algısı*. 1. bs. İstanbul: Dergâh Yayınları, 2019.
- Muhammed, Yusuf Hattâr. *el-Mevsû'atü'l-Yûsûfiyye fî Beyâni Edilleti's-Sûfiyye*. Dimâşk: Darü't-Takvâ, 2018.
- Nedvî, Ebu'l Hasen Ali en-. *İslam Önderleri Tarihi 5- Şah Veliyyullah Dehlevî*. Çeviren Yusuf Karaca. C. 5. 5 c. İstanbul: Kayhan, 2020.
- Öngören, Reşat. “Şeyh”, 39:50-52. İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2010. <https://islamansiklopedisi.org.tr/seyh--tasavvuf>.
- Râgib el-İsfahanî, el-Hüseyn bin Muhammed bin el-Mufaddal. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözlüğü*. Çeviren Yusuf Türker. 5. bs. İstanbul: Pınar Yayınları, 2018.
- Rahman, Fazlur. *İslam*. Çeviren Mehmet Dağ ve Mehmet Aydın. 13. bs. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2018.

- Schimmel, Annemarie. *İslamın Mistik Boyutları*. 2. bs. İstanbul: ALFA Yayınları, 2020.
- Serrâc, Ebû Nasr Abdullah bin Ali es-. *el-Luma'*. Kahire: Darü't-Tevfikiyye, t.y.
- Siyalkûktî, Muhammed Beşîr es-. *eş-Şâh Veliyyullah ed-Dihlavî Hayatühu ve Da'vetühu*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1999.
- Tosun, Necdet. *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşler, Tarîkatı (XII-XVII. Asırlar)*. 6. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.
- . *Bahâeddîn Nakşbend Hayatı, Görüşleri, Tarîkatı*. 6. bs. İstanbul: İnsan Yayınları, 2002.
- . *İmâm-ı Rabbânî*. İstanbul: Kaynak Yayınları, 2007.
- Uludağ, Süleyman. *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*. 2. bs. İstanbul: Kabalcı Yayıncılık, 2016.
- Vural, Ahmet. *İslam Felsefesi Sözlüğü*. 3. bs. Ankara: Elis Yayınları, 2011.

Ebu Hamid El Gazzali, Mişkatu'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat, Neşir ve Tercüme: Mahmut Kaya, Klasik Yayınları, İstanbul, 2016, 89 s.*

RAMAZAN BAYRAKTAR*

Geliş Tarihi/Received: 05.05.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 28.06.2023



İslam Felsefesine mâlolmuş düşünürlerin yaptıkları faaliyetler ve inşa ettikleri teoriler düşünce/fikir/ler tarihi açısından çok önemlidir. Buna ilaveten kaleme alınan çalışmaların son zamanlarda Türkçeye yönelik tercüme faaliyetleri de zikredilmesi gereken bir diğer önemli husustur. Ancak yapılan tercüme faaliyetleri nitelik bakımından ileri seviyede olsa da niceliksel

* Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü Felsefe Tarihi Ana Bilim Dalı e mail: Bayraktarramocan61@hotmail.com, <https://orcid.org/0000-0003-3240-5953>

olarak halen daha mesafe alınması gerektiği de ortadadır. Bu açıdan henüz okuyucularla tanışmayı bekleyen epey kaynağın tercüme edilmediği de müşahede edilebilir. Söz konusu probleme ilaveten gerçekleştirilen tercüme-lerin okuyuculara konu açısından yabancı olması ayrıca zikredilmelidir. İşte tam da bu noktada yapılan kitap tanıtımı çalışmaları ilgili eserlerin okuyucularına eseri okumadan önce bir kılavuz olma niteliğini taşıma gayretinde olacaktır.

Tanıtımı yapmaya çalışacağımız eser en temelde varlık ve bilgi felsefesiyle alakalıdır. Varlık felsefesine bakıldığında varlık hakkında yapılan tasavvurlar üzerinde düşünürler arasında ciddi farklılıklar olduğu müşahede edilebilir. Söz konusu husus, düşünürlerin bakış açısı ve düşünce anlayışıyla bağlantılı olmakla birlikte mensup oldukları ideoloji ve ekol de temel etkenlerdendir. Buradan hareketle mevcut farklılıklar, Varlık'a ve varlıklara olan bakış açısını şekillendirmektedir. Bunun sonucu olarak teşekkül edecek olan Varlık anlayışının özgünlüğü de ortaya çıkmaktadır.

Eserin tanıtımına geçmeden önce yol göstermesi bakımından birkaç hususu zikretmek faydalı olacaktır. Bunlardan bir tanesi Gazzali'nin nur anlayışının neyle alakalı olduğudur. İkinci husus nur anlayışıyla O, nereye varmaya çalışmaktadır. İlk Gazzali'nin nur metafiziği, onun eleştirdiği filozofların yöntemlerinden farklılaşmaya çalıştığına işaret etmektedir. Zira O, *Mışkat* adlı eserinde sembolik bir dil kullanarak hem varlık hem de bilgi felsefesini inşa ederek en nihai hakikate kapıyı aralamaktadır. Ona göre nihai hakikate, filozofların yaptığı gibi nazari akılla değil ancak Nur'un keşfedilmesiyle ulaşılır.¹ Bu bağlamda Gazzali'nin uyguladığı metot değişik olmakla birlikte hem kullandığı kaynaklar hem de ulaştığı sonuç farklılıklar arz etmektedir. Söz konusu farklılıklara örnek olmak bakımından tanıtımını yapmaya çalıştığımız bu eserinde kullandığı sembolik ifadeleri görmek mümkündür.

Tanıtımını yapmaya çalışacağımız kitap İslam Felsefesinde önemli düşünürlerden olan Ebu Hamid El Gazzali'nin (505) yukarıda zikrettiğimiz eseridir. Mezkûr eser Mahmut Kaya tarafından neşir ve tercüme edilip Klasik Yayınları tarafından yayımlanmıştır. Klasik yayınları tarafından yayımlanan tercüme eserler genellikle içerisinde orijinal metne de yer vermektedir. Gazzali'nin mezkûr eseri de içerisinde orijinal metni ihtiva etmektedir. Gazzali'nin

¹ Fehrullah Terkan, "Gazzali: Hakikat Arayışı ve Tecrit Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, ed. M. Cüneyt Kaya, (İSAM Yayınları: İstanbul, 2011), 321-325.

Mişkât'ı üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde nur kavramı ve hakiki anlamda Cenab-ı Hakk'a izafe edilmesi ele alınmaktadır. Bu hususa ek olarak Cenab-ı Hakk dışında nurla alakalı değerlendirmelerin mecazi olduğu vurgulanmaktadır.² İkinci bölümde Gazzali Nur teorisiyle bağlantılı; kandillik, lamba, kristal fanus, zeytin ağacı, zeytinyağı vb. kavramları zikretmektedir.³ Son bölümde ise Hz. Peygamber'in Nur ile ilgili bir Hadisini aktararak nur anlayışını temellendirmeye çalışmaktadır.⁴ Eserin müteakip kısmında iki tane ek yer almaktadır. Bunlardan birincisi Gazzali'nin Kur'an ayetleri hakkında sembolik yorumlarıyla, ikincisi Gazzali'ye göre insanların Tanrı Tasavvurları açısından tasnif edilmesiyle ilintilidir.⁵ Eser dizin kısımlarıyla son bulmaktadır.

Eserin giriş bölümünde yer alan takriz, Gazzali'nin ontoloji ve epistemolojiyle alakalı görüşlerinin bu eser minvalindeki genel krokiğini sunmaktadır. Takrizi kaleme alan müellif söz konusu eserden hareketle Gazzali'nin ilgili görüşlerini başarılı bir şekilde kompoze ederek daha derli vaziyette bir sunum gerçekleştirmiştir. Bu şekilde bir hamle, esere başlayacak olanların okuma seyrinin ne şekilde yön bulacağına dair bir fikir vermesi açısından kayda değer ve zikredilmesi gereken bir husustur. Dolayısıyla eseri okumaya başlayacak olanların girişte yer alan takrizi gözden geçirmeleri, ana metni okurken kendilerine önemli bir katkı sağlayacaktır.

Gazzali eserin birinci bölümüne, varlık tasavvurunda nur kavramının anlam bakımından üç kesimle yakından alakalı olduğunu zikrederek başlar. Bunlar; halk, seçkinler/havas ve en seçkinlerdir. Ardından örnekler üzerinden nur kavramının tanımı yapılmaktadır. Mezkûr hususa ek olarak yapılan tasnifin dışında ilgili sınıflar arasında varlık hiyerarşisi yer almaktadır.⁶ Hiyerarşik olarak yapılacak tespitle nur düşüncesi minvalinde Gazzali'nin hakiki manada varlık anlayışının nerede konumlandığını ortaya çıkaracaktır. Bu hususa mesnet olması bakımından Gazzali, göz ve akılla görme eyleminin işaret ettiği noktalarda duyuşal alem ile melekut alem gibi varlık

² Ebu Hamid Gazzali, *Mişkati'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, çev. Mahmut Kaya (İstanbul, Klasik Yayınları, 2016), 34.

³ Gazzali, *Mişkati'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 53.

⁴ Gazzali, *Mişkati'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 69.

⁵ Gazzali, *Mişkati'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 79-83.

⁶ Gazzali, *Mişkati'l Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 34-35.

felsefesinin alanına dair hususları zikretmektedir. Sıradan halkı mecazi bir şekilde gözün görmesi olarak sunar. Ancak ona göre göz, her şeyi kuşatamaması ve sınırlı olmasından dolayı eksiklikleri barındırmaktadır. Dolayısıyla bu minvalde halk, tıpkı gözün eksiklikleri içerisinde barındırdığı gibi noksanlıdır. Buna karşın seçkinleri akla benzetmektedir. Yaptığı işlemde gözü ve akli görmek bakımından mukayese ederek aklın gözden daha kâmil olduğunu öne sürmektedir. Dolayısıyla bu sembolik anlatımda aklın daha kuşatıcı ve daha az noksanlıklar içermesinden dolayı göze göre daha ileri seviyede olmasından mütevellit halka göre seçkinler daha üst mertebede yer almaktadır.⁷ Müellif söz konusu meseleyi ele alırken kullandığı sembolik dil konuyu anlaşılması açısından daha zor kılarken diğer taraftan hitap ettiği kesimin de farklı olduğunu hissettirmektedir. Diğer bir ifadeyle eserin dili roman ya da hikâyeye gibi türlerden daha ağır ve belîğ yapıları ihtiva etmektedir.

Gazzali, ilk bölümde Nur'un varlık olarak kime izafe edilebileceğini açık biçimde vurgulayarak söz konusu meseleyi ifade ederken hem sembolik hem de belîğ bir üslup kullanmaktadır. O, gerçek anlamda Nur'u Tanrı'ya izafe eder ve şunları söyler: "*Hatta hiç çekinmeden derim ki, ilk nurdan başkasına nur adını vermek sırf mecazdır... O halde gerçek nur yüce Allah olduğu gibi gerçek varlık da yüce Allah'tır...*"⁸ İlgili ifadelerin devamında o, meseleyi herhangi mülk sahipliği üzerinden yine sembolik bir dille sürdürmektedir. Mülk sahipliği üzerinden inşa edilen teşbih, emanet olarak verilen malın gerçek malikiyle Nur'un hakiki anlamdaki sahibine işaret ederken, emanet alan kişinin ise mecazi anlamda Nur'un sahibi olduğunu ifade etmektedir. Bu hususa ilaveten Gazzali, meseleyi teşbih üzerinden sürdürmekte diğer taraftan müteşabih ayetleri de kendi varlık anlayışına mesnet olmasından dolayı zikretmektedir.⁹ Ancak Gazzali, müteşabih ayetleri zikrederken ayetlerin batını manasına işaret ettiğinde zahiri manaları inkâr etmediğini ifade etmektedir. O, ayetlerin hem batını hem de zahiri manalarını sürece dahil ettiğini söyleyerek önemli bir yanlış anlaşılmaya mahal vermemektedir. Bu şekilde içine düşülecek olan hata, Gazzali'nin eleştirdiği batınilerin tutumuyla eş değerdir.¹⁰

⁷ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 36-40.

⁸ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 44-45.

⁹ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 45.

¹⁰ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 59.

Birinci bölümün sonucu olarak şunlar ifade edilebilir: Gazzali, varlık olmak bakımından Hakiki Nur dışında olan nurların mecazi olduğunu buna ilaveten gerçek nurun yansımaları olduklarını öne sürer. Bunları akıl ve duyu olarak ifade eder. Duyu araçlarının nuru algılamasını yadsımamakla birlikte akıl ile keşfedilen nurun daha ileri seviyede olduğunu Gazzali bu bölümde vurgular. O, alemin nurlarla dolu oluşunu ve onların algılanmasını sağlayan nur mekanizmalarını en nihayetinde erişebilecekleri nokta olarak Nurlar Nur'u olduğunu zikreder.¹¹

İkinci bölüme gelince Gazzali, burada kendisinin varlık felsefesinin merkezinde olan Nur anlayışıyla alakalı bir kısmını Kur'an'dan ödünç aldığı kavramları zikretmekle başlar. *Mişkät'ul Envar*'da kullanılan Kur'an'i kavramlar şunlardır: Kandillik, lamba, kristal fanus, zeytin ağacı, zeytin yağı ve ateşle sembolize edilen diğer kavramlar.¹² Buna ilaveten bölümün ilk kısmında hem meselenin seyri hem de uygulanacak olan metot hakkında Gazzali tarafından kısa bir malumat verilmektedir. Mezkûr metotta Gazzali, bütün her şeyi ayrıntısıyla sunmak yerine diğer bir ifadeyle lafızlara takılmak yerine manaya/mefhuma ağırlık vermektedir. Bu şekilde hem eserin hacmi daha az olmakta hem de kullanılan dil daha vazih biçimde kendisini göstermektedir. Bu duruma ilaveten bölümün içeriğinde ayetlerin örnekliliğine çokça başvurulmaktadır. Söz gelimi Nur'un birliğinden bahsederken Gazzali İhlas Süresi'ni zikretmektedir.¹³

İkinci bölümde eserde zikredilen örneklerin yanında mesele gerekçelendirmeye tabi tutularak okur tarafından kabul edilebilirliği yükseltilmeye çalışılmaktadır. Söz konusu gerekçelendirme işlemi analitik olmaktan ziyade diyalektik unsurları içerisinde daha fazla barındırmaktadır. Bu hususa mesnet olması açısından gözle müşahade edilen örnekler sunulmakla birlikte melekût aleminin örneklerine de başvurulmaktadır. Söz gelimi 'Levhi Mahfuz', 'kalem', 'suret' vb. örnekler bir evvelki cümlede zikrettiğimiz sözü doğrular niteliktedir.¹⁴

İkinci bölümde nur anlayışına ruhların tasnifi de eklenmektedir. Ruhlar, tasnifi olarak beş kısımdan teşekkül etmektedir. Bunlardan birincisi duyusal

¹¹ Gazzali, *Mişkätül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 48.

¹² Gazzali, *Mişkätül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 54.

¹³ Gazzali, *Mişkätül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 55.

¹⁴ Gazzali, *Mişkätül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 58.

ruh, ikincisi hayali ruh, üçüncüsü akli ruh, dördüncüsü fikri ruh ve sonuncusu kutsi-nebevi ruhtur. Duyusal ruh canlılığın başlangıcına ve duyu organlarının getirdiği şeye tekabül eder. Diğer aşamada olan hayali ruh ilk aşamada konumlanan duyusal ruhun kendisine getirdiği malzemeyi depolar ve sonraki aşama olan akli ruha ön hazırlık sağlar. Kendisine hazırlanan malzemeyi alıp işleyen akli ruhtur. Akli ruh bir taraftan duyusal ruha bağlıyken diğer taraftan duyusal hiçbir öge barındırmayan fikri ruha uygun zemin sağlar. Dördüncü aşamada yer alan fikri ruh sadece akli ruhun ürettiği malumatları devralarak buradan sentez yapıp son derece önemli kavramlar üreten bir hüviyete sahiptir. Mezkûr kısımda üretilebilecek sonsuz sayıda bilgi mevcuttur. Son aşamada kutsi-nebevi ruh yer almaktadır. Kutsi-nebevi ruh anlayışı en üst seviyede bulunur ve melekût alemine dair son derece mühim bilgilerin elde edilmesine olanak sağlar. Dolayısıyla bu ruh peygamberlere ve veli kullara bahşedilmiştir.¹⁵ Gazzali bu tasnifini nur anlayışına bağlayarak önce yukarıda zikrettiğimiz beşli tasnifi öne çıkarır. Gazzali mezkûr sınıflandırmanın nur anlayışına bağlı biçimde oluşabileceğini söyler. O, bu şekildeki hamleyle hem bilgi hem de varlık felsefesini mezcederek ortaya koymuştur. Böylesi bir yol haritası onun eserinde kullandığı sembolik anlatım, analitik ve diyalektik yöntem ve örneklemeye ilaveten zikredilmesi gereken, onu ve eserini özgün kılan noktalardan aynı zamanda bir tanesidir.

Müellif ikinci bölümün devamında daha evvel zikrettiğimiz üzere nurla alakalı kavramları, örneklemeye başvurarak tanımlar. Zikredilen beş ruh türü ve nurla alakalı kavramlar arasında sıkı bir ilişki söz konusudur. Hatta Gazzali; beşli ruh tasnifiyle nur anlayışı arasında kandillik, kristal fanus, lamba, zeytin ağacı ve zeytinyağı örnekleriyle mutabakatın söz konusu olduğunu vurgular. Onların mutabakatı şu şekildedir: Hayali ruh mutabık olduğu kandillik ile, hayvani ruh ise kristal fanus ile, akli ruh mutabakatta lamba ile, fikri ruh en uygun biçimde zeytin ağacı ile ve son olarak da peygamberliğe ve evliyalara ait olan Kutsal Ruh'un zeytin yağı ile mutabakattadır.¹⁶ Söz konusu mutabakatta sembolik ifadelerin kullanılması, hakiki anlam yerine mecazi anlamın kullanıldığını ve meselenin daha edebi bir üslupla aktarıldığını göstermektedir.

¹⁵ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 62-63.

¹⁶ Gazzali, *Mişkatiül Envar; Varlık, Bilgi, Hakikat*, 65-66.

Eserin üçüncü bölümünde nur anlayışıyla alakalı Hazreti Muhammed'in bir Hadisi zikredilmektedir. İlgili Hadis-i şerif, "Allah'ın nur ve zulmetten yetmiş perdesi vardır. Onları açacak olsa cemalinin ihtişamı onu gören herkesi yakardı" şeklinde Gazzali tarafından nur anlayışı çerçevesinde kullanılmaktadır.¹⁷ O, mezkûr hadisi şerif içerisinde yer alan yetmiş kelimesini ve nur kavramını bir hiyerarşi oluşturacak biçimde yorumlamaktadır. Burada insanların, Nurların Nur'una en yakın olanından en uzak olanına kadar bir hiyerarşide bulunduğu ifade edilmektedir. Buna ilaveten ilgili yapıda Mücessime, Seneviye, Kerramiye gibi itikadi fırkalar da zikredilmekte ve onlar da derecelendirmeye tabi tutulmaktadır.

En nihayetinde eser Kur'an'dan ödünç alınarak *Mişkat'ul Envar*'da kullanılan sembolik ifadelerin anlamlarının verilmesiyle son bulmaktadır. Eserin son kısmında yer alan sembolik ifadeler ve onların anlamları eserde anlatılmak istenen meselenin daha doğru bir şekilde anlaşılmasına olanak sağlamaktadır. En son kısımda yer alan kroki ise üçüncü bölümde zikredilen ve yorumlanan hadisin tasnifini içermektedir. Hasılı eserde sonuç bölümü yerine eserin şema planı verilerek ortaya konulmak istenen anlayış öz bir şekilde sunulmaktadır.

Kaynakça

- Gazzali, Ebu Hamid. *Mişkatü'l Envar*, *Varlık, Bilgi, Hakikat*. çev. Mahmut Kaya. İstanbul: Klasik Yayınları, 2016.
- Terkan, Fehrullah. "Gazzali: Hakikat Arayışı ve Tecrit Arasında Bir Hayat", *İslam Felsefesi Tarih ve Problemler*, Ed. M. Cüneyt Kaya, İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

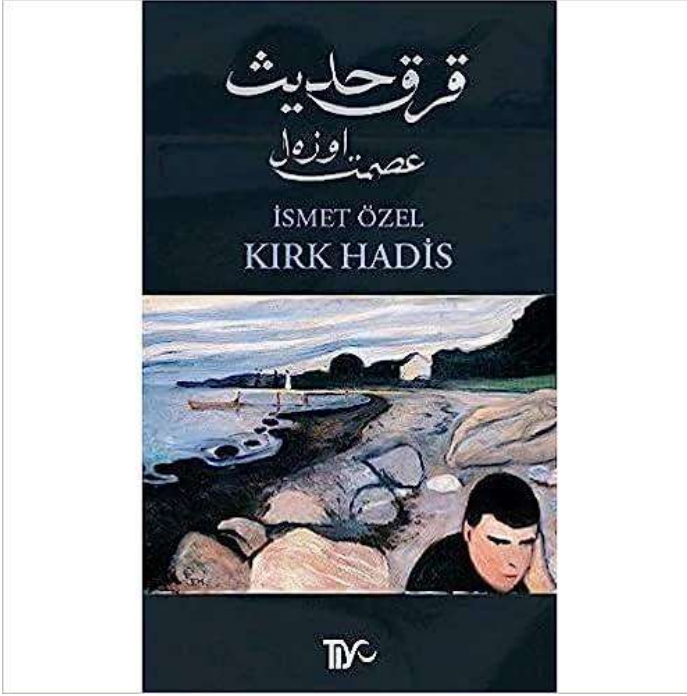
¹⁷ Gazzali, *Mişkatül Envar*; *Varlık, Bilgi, Hakikat*, 69.

Akademik Hadisçilik Bağlamında İsmet Özel'in *Kırk Hadis* İsimli Kitabının Değerlendirilmesi

AZRA ERGÜN ÇİÇEK*

Geliş Tarihi/Received: 21.06.2023

Kabul Tarihi/Accepted: 29.06.2023



* Yüksek Lisans Öğrencisi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler Anabilim Dalı (Hadis).

Giriş

Bu çalışmada akademik olmayan hadis çalışmaları kapsamına giren İsmet Özel'in Kırk Hadis eserinin değerlendirmesi yapılacaktır. Çalışmada öncelikle akademik olan ve akademik olmayan çalışmaların genel değerlendirmesine değinilecek, ardından kırk hadis geleneği hakkında bilgi verilecektir. Bu bilgilendirmeler ile eserin değerlendirilmesine zemin hazırlanmış olup nihayetinde eserdeki görüşler ele alınacak ve sonuç kısmı ile çalışma tamamlanacaktır.

Akademik olan bir çalışma genel itibariyle üniversite bünyesinde yapılan belli sınır ve kuralları olan çalışmaları kapsamaktadır. Akademik olmayan çalışmalar ise bu durumun tam aksini teşkil etmektedir. Genel olarak akademik olan veya akademik olmayan çalışmalar hemen hemen her alanda kendini göstermektedir. Geçmişten günümüze ise çoğunlukla akademik olmayan çalışmaların halk tarafından ilgiyle takip edildiği görülmektedir. Özel olarak ilahiyat sahasını ele aldığımızda ise akademik olmayan çalışmaların halkın inanç sistemine kayda değer bir şekilde yön verdiğini görmekteyiz. İlahiyat çatısı altında durumu daha da özelleştirecek olursak hadis alanı en çok suistimale uğrayan ve akademik olmayan alanda neredeyse çoğu insanın çalışma yaptığı bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunun en temel nedeni ise hadis alanının dinin temel kaynaklarından birisi olması ve halkın Peygamber'e (sav) karşı büyük teveccüh göstermesidir. Bu durumda akademik hadisçilik ve akademik olmayan hadisçilik nedir? sorunun cevaplandırılması gerekmektedir.

- a. Akademik Hadisçilik: "Akademik hadisçiliğin temeli Daru'l-Fünun ile başlamaktadır. Daha öncesinden hiçbir medrese programında bulunmayan hadis tarihi dersi Daru'l-Fünun'a ilahiyat bölümünün açılması ile birlikte konmuş ve akademik hadisçiliğin serüveni başlamıştır. Akademik hadis alanında çalışma yapan bir akademisyen hadisi sadece sened veya metin olarak değil bütün bir hadis birikimini bulunduğu kültürü de heybesine alarak inceleme faaliyeti göstermelidir."¹ Bu bağlamda akademik hadisçilik ciddi bir bilgi biri-

¹ Mehmet Emin Özafşar, "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik", *İslamiyat*, C: 3, S: 1 (2000): 44.

kimi olan, ilim etiğine uygun ve kurallar çerçevesinde kendi düşüncelerini araştırmaları ile destekleyen ilim insanların bulunduğu bir saha olarak değerlendirilmelidir. Akademik hadisçi demek, bir pergel gibi hareket eden ve usulsüz vusul olmayacağını bilen akademisyen demektir.

- b. Akademik Olmayan Hadisçilik: Bu çalışma alanı akademik olan çalışmanın tam aksine üniversite bünyesinde yapılmayan çalışmaları kapsamaktadır. Farklı meslek guruplarından olan insanların bu alanda çalışma yaptıklarını ve eserler kaleme aldıklarını görmekteyiz. Kimisi hadisleri red üzerine kurulu kimisi de hadisleri övgü üzerine kurulu bir sistemle eserini icra etmektedir. Hadisler yukarıda da belirttiğimiz üzere halkın ilgi duyduğu bir alan olması hasebiyle akademi dışında da gönül bağı besleyen ya da tam aksi bir duygu içerisinde olan insanlar tarafından eserler verilmektedir.

Kısaca akademik olan ve akademik olmayan hadis çalışmaları nedir? Sorusuna cevap verdikten sonra çalışmamızla yakından ilgili olan kırk hadis geleceği hakkında bilgi vermemiz ele alacağımız eserin değerlendirilmesinde bize yardımcı olacaktır.

Kırk hadis, “çeşitli konulara dair kırk adet hadisi içeren eserlere denmektedir. Arapçada Erbaun hadis, Farsçada Çihil hadis ve Türkçede Kırk hadis adını alan bu eser türü hicri II. yüzyılın ikinci yarısından itibaren ortaya çıkmış olup “*Ümmetimin dinî işlerine dair kırk hadis derleyen kimseyi Allah Teâlâ fakihler ve âlimler topluluğu arasında diriltir*” mealindeki zayıf bir hadise dayanmaktadır.”² İlk kırk hadisi Abdullah b. Mübârek kaleme almıştır.³ Kırk hadislerin bazı özellikleri bulunmaktadır. Bu özellikleri kısaca şöyle anlatabiliriz: “Kırk hadisler bazen sadece metinden bazen açıklamalardan bazen de şerhlerden meydana gelebilmektedir. Muhteva, şekil, muhtevanın mahiyeti, seçim prensibi, tercüme olanlar gibi özelliklerine göre kırk hadisler oldukça geniş bir

² Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: Mayıs, 25, 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk-hadis> el-Aclûnî, Keşfu'l-Hafâ", Mektebetü't-Türâsu'l-İslamî, Halep, tarihsiz, II, s. 340, hadis no: 2465.

³ Yaşar Kandemir, “Kırk Hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: Mayıs, 25, 2023, <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk-hadis>

yelpazeye ayrılmaktadır.”⁴ Bu bilgileri içeren İdris Söylemez'in *Türk İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler* adlı doktora tezine ek olarak kırk hadislerin çeşitlerine ve özelliklerine değinerek Arap, İran ve Türk dilindeki kırk hadis çalışmalarına değinerek dönemine göre kapsamlı bir çalışma yapan Abdülkadir Karahan'ın *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* adlı eseri de zikredilmelidir.⁵ Kırk hadis yazmak meşhur olduğu günden bu yana oldukça büyük bir iştiyakla devam ettirilmiş ve gelenek haline getirilmiştir. Kırk hadis geleneğinin sadece Türklere değil tüm İslam alemine ait olduğunu da bilmek gerekmektedir. Kırk hadis yazarlarına baktığımızda İslami eğitim almış alimlerin yanı sıra bu alan dışında başka mesleklere yönelmiş insanların kırk hadis kalem aldıklarını görmekteyiz. Bu kişilerden biri de Kırk Hadis eserinin yazarı İsmet Özel'dir. Değerlendirme yaparken bize yol gösterici olması açısından yazar hakkında bilgi verecek olursak İsmet Özel, 19 Eylül 1944 Kayseri doğumludur. Aslen Sökeli bir polis memurunun altıncı çocuğu olarak dünyaya gelmiştir. İlk öğrenimini Kastamonu'da ve orta öğrenimini Çankırı'da tamladıktan sonra Ankara'ya gelmiştir. 1962 yılında Siyasal Bilgiler Fakültesine girmiştir. Çeşitli siyasal durumlar ve Şairin tavrı nedeniyle 1966 yılında fakülte-den ayrılmıştır. 1972 yılında Hacettepe Üniversitesi Fransız Dili ve Edebiyatı bölümüne girmiştir. Okurken aynı zamanda da çalışma hayatına girmiş ve bu süreçte evlenmiştir. Erken yaşlarda başlayan şiir tutkusu sonraki hayatında da devam etmiş ve onun ünlü bir şair olmasına kadar süregelmiştir. Çeşitli gazetelerde yazarlık yapan İsmet Özel'in hem şiir hem de düşünce kitapları bulunmaktadır. İsmet Özel'in bugün tanıdığımız kimliğinin dışında Sosyalist bir yapıdan geldiği ve daha sonrasında düşüncelerinin evrildiğini görmekteyiz. 1980 yılından sonra tanımaya başladığımız İsmet Özel modern dönemin önemli isimlerinden birisi olmuştur.⁶

Sosyalist bir tavırdan sonra İslami bir hayat tarzını seçmesi ile hayatında dönüm noktası yaşayan İsmet Özel genellikle şair kişiliği ile tanınsa da onu bugünkü konumuna taşıyan düşünce yapısı olmuştur. İslami bir hayat tarzını

⁴ İdris Söylemez, “Türk İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler” (Cumhuriyet Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 11.

⁵ Abdülkadir Karahan, *İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1991), İlmî Eserler 23

⁶ <https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ozel-ismet>, Erişim Tarihi: Mayıs, 26, 2023.

benimsemesi ile de bu kesimin önde gelen şairlerinden birisi olarak hala varlığını ve otoritesini devam ettirmektedir.

Yazarın şöhret kazanmış birkaç eseri:

- Erbain
- Üç Zor Mesele
- Şiir Okuma Kılavuzu
- Kırk Hadis
- Waldo Sen Neden Burada Değilsin

Yazarın hayatını kısa ve öz olarak ifade ettikten sonra asıl konumuzu teşkil eden kitabın değerlendirmesi kısmına geçebiliriz.

Kitabın dış kapağı karton kapak olup görünüm itibarıyla sade bir yapıda olduğu görülmektedir. Yazarın adı ve kitabın adı günümüz Türkçesi ile yazılmakla birlikte Osmanlı Türkçesi ile de yazılmıştır. Önsöz, Mukaddime, sırasıyla kırk hadis ve Hatime bölümlerinden oluşmaktadır. Hadisler Arapçalarıyla birlikte verilip kaynakları belirtilse de hadis numaraları belirtilmemiştir. Kitabın şekilsel durumu genel itibarıyla böyle ifade edilebilir. Kitabın içeriğine geçmeden öncesinde yazarın ilahiyat eğitiminin olmadığı ve kendisinin edebi yönünün ön planda olduğunu belirtmeliyiz. Yapacağımız değerlendirme de bu bağlamda olacaktır.

Kitabı değerlendirirken bölümleri tek tek almak yerine genel bir değerlendirme yapılacak ardından ihtiyaç duyulursa özel değerlendirmelere de yer verilecektir.

Yazarın deyimiyle: *“Bu eser ismarlama üzerine tertip edilmiştir.”* Yazar önsözünde sağcılar ve solculardan bahsetmekte onların düşünce yapılarına birer sorgulama gerçekleştirmektedir. Yazarın önsözünde kırk hadis eserinin ortaya çıkma nedenine değindiğini görmekteyiz. İki neden sunmaktadır. Birincisi saltanat ile İslam akaidi arasındaki uyumsuzlıktan doğan mania. İkincisi ise modernleşmenin türettiği bir çeşit ruhbanlık. Yazar önsözünde genel itibarıyla kendi düşünce yapısından bahsetmiştir. Neden kırk hadis yazdığına dair bir çerçeve çizerek akabinde mukaddimesine geçmiştir.

Mukaddime bir söz ile başlamaktadır. Söz oldukça çarpıcı ve hatta bu yazar ne diyor diyeceğimiz bir cinstendir. Söz şöyledir: *“Yaşamak bir yanlışlık, din bir bunalımdır.”* Bu sözünün altını dolduran açıklamalarını ise burada dile getirmektedir. Sözün açıklamasına baktığımızda aslında yaşamanın yanlış olmadığını ve dininde bir bunalım olmadığını açıklayan yazar, sözü bu şekilde dile

getirerek dikkatleri celbetmektedir. Bu sözünün açıklamasına mukaddimesinde yer veren yazarın oldukça kendine has bir üslupla dine bakış açısını dile getirdiği görülmektedir. Aynı zamanda Kur'an ve Sünnet kavramlarının Asr-ı Saadette ve günümüz açısından nasıl değerlendirildiğine dair de açıklama yaparak hadis ilminin doğuşuna vurgu yapmıştır. Bu doğuşa vurgu eserini kaleme almasının zeminini de doldurmak için yapılmıştır diyebiliriz. Bu bölümde yazar Avrupa ve İslam dünyasının ilmi bir karşılaştırmasını yapmaktadır. İslam dünyasının modernistlerinin geçirdiği dönüşümlerin tartışılması gerektiğine değinmektedir. Hadislere karşı olumsuz tutumu olan çevreleri eleştiren yazar kırk hadisi ele alırken önem verdiği iki meseleyi de burada zikretmektedir: “Müslüman hayatının kolaylıkla gayr-i müslim hayattan ayrılabilceğini vurgulamak ve Müslüman hayatının kesinlikle gayr-i müslim hayattan üstün olduğunu tebarüz ettirmek.” Mukaddime bölümünün hadislere geçmeden önce bir ön bilgi ve niyet belli etme aşaması olarak ele alındığını görmekteyiz.

Mukaddimesinde neden kırk hadis yazma fikrine sahip olduğunu açıklayan yazarın kırk hadis geleneğine dair bir açıklama yapmadığı görülmektedir. Mukaddimenin ardından sıra sayıları ile isimlendirdiği ve Arapça metinleri ile birlikte hadisleri zikretmiş ve yorumlamıştır. Bizde bu yorumlara dair genel değerlendirmemizi yapacağız.

İsmet Özel'in Seçtiği Kırk Hadis'e Dair Değerlendirmeler

Yazar ilk hadisin altında yaptığı açıklamasında kırk hadisi seçerken onların sahih olmasına gayret gösterdiğini belirtmektedir. Ancak kaynaklarını tam olarak verse de bab ve hadis numaralarını belirtmemesi akademik açıdan ve sıhhat tespiti açısından eksik bir nokta olarak değerlendirilebilir. Hadislerin yorumlanmasında dikkat çeken konu yazarın akademik bir çalışma iddiasında bulunmaması yaklaşımını kitap boyunca devam ettirmesidir. Yazarın hadis yorumlarını yaparken kendine has düşünce yapısını yansıtan edebi bir üslup kullanması da dikkat çeken diğer bir unsur olarak karşımıza çıkmaktadır.

Yazarın hadisleri yorumlarken görünen ilk anlamı değil de kendi anlam dünyasında kazandığı anlamı okurlara aktardığını görmekteyiz. Hadis metinlerine getirdiği yorumlar içerisinde anlatılan olayların kaynakları belirtilmemiş olması bu çalışmada akademik bir kaygının olmadığını göstermektedir. Nitekim yazar da bu kaygıyı taşımamaktadır. Ömrü hayatında bir kırk hadis

derlemesi yapmayı düşünerek yola çıktığını kendisi eserinin girişinde belirtmiştir.

Yazarın hadis metinlerini verirken senedini tam zikretmediğini yalnızca son ravisini söylediğini görmekteyiz. Kendisinin belirttiği gibi sahih rivayetlerden seçmeye gayret göstermesi hali akademik açıdan baktığımızda senetlerinin tam ve kaynaklarının eksiksiz verilmesi ile sağlanacak bir durum olarak değerlendirilmelidir.

Kitapta seçilen hadislerin Müslümanın anlam dünyasına hitap eden ve bir Müslümanın nasıl olması ve olmaması gerektiğine değinen hadislere daha çok yer verildiğini ve yorumlamalarda da okura bir ders verme, İslamiyet'in derinliklerini gösterme gayreti olduğunu görmekteyiz.

Hadislerin yorumlarını yaparken yazarın hem doğu hem batı felsefesinden isimlerin düşüncelerine yer verdiği görülmektedir. Bu durum yazarın pergel bakış açısıyla kendi değerlerinde sabit dururken diğer düşüncelerden de yararlanma gayretinin olduğunu açıkça göstermektedir. Okura ve kendine yönelttiği soru ve bazı ifadelerle eserin içerisinde interaktif bir hava da oluşmasını sağladığı görülmektedir. Yazarın bazen de sloganist ifadeler kullandığını ve düşünmeye sevk eden yorumlar yaptığını görmekteyiz. Bazı hadislere başlarken “*çevresinde dolaşacağız ya da yol almaya gayret göstereceğiz*” ifadelerini kullanmasını bu hadisi seçmek istemiş ancak anlam dünyasında tam olarak bir yorum ile hadisi taçlandıramadığı şeklinde anlayabiliriz. Bazı yerlerde hadise getireceği anlam ile kendi yapısının uyumlamasından şikâyet ederek nefsi bir muhasebe de yaptığı görülmektedir. Kırk hadisi kaleme alırken önce kendine sonra okura bir fayda sunma gayreti göze çarpmaktadır.

Bazı hadislerin hemen altında hasen mi sahih mi olduğuna dair açıklama bulunurken anlamının pek bilinmediği kelimelerin açıklandığı görülmektedir. Hadislerin yorumlarını okurken yazar ile sohbet ediyormuşçasına bir havanın söz konusu olduğunu söylemek mümkündür. Çoğu hadisin açıklamasında hadis metni verildikten sonra hadis tekrardan zikredilmektedir. Bu durum sonlara doğru oldukça sıklaşmaktadır. Kanaatimce bu hem yazarın dediği gibi hatırlatmak amacıyla yapılmış hem de dikkat çekmek amacıyla yapılmış olabilir. Yazar, hadislerin güncel ışık tutan yanlarını zikretmeyi ihmal etmemiştir. Bireyin başka bireylerle olan ilişkisi ve kamuya karşı görevleri üzerinde de vurgular yapılan hadislerin yorumuna yer verilmiştir. Haklar ve sorumluluklar üzerinde vurgu yapan hadislere sıkça yer verildiği dikkat çekmektedir.

Hadislerini yorumlarken çoğu defa 'İslam, iman ve ihsan' bahislerine vurgu yaptığı ve bir ferdin üç aşamalı olarak derece aldığına dikkat çektiği görülmektedir.

Bu kitabı okuyan bir kişinin adım adım Müslüman nasıl olmalıdır sorusuna cevap bulabileceği görülmektedir. Bu kitap için adeta bir rehber niteliğinde demek mümkündür.

Yazarın anlatım tarzı edebi kişiliği ile uyuşmaktadır. Oldukça akıcı ve anlaşılır bir üslupla yazılan eserin hadisleri yorumlarken yazarın kendi zihninde barındırdığı bilgileri de aktardığını görmekteyiz. Zihin dünyasında oldukça ciddi bir birikime sahip olduğunu kitabı okurken çok net bir şekilde görmekteyiz. Yazarın bilgi birikimini hadislerle uyumlu bir şekilde okura aktarması da oldukça önemli bir husus olarak değerlendirilebilir. Yazarın hadislerin yorumlarını yaparken güncel meselelere de değinmesi hadislerin çağa taşınması için oldukça önemli bir yaklaşımdır. Bazı hadislerin yorumlarında toplumun iyileştirilmesine dair önerilerini de serpiştirdiğini görmekteyiz.

Hatime bölümü ile sona eren eserde yazar, eklemek isteyip de ekleyemediği hadislerden bahsetmiştir. Ancak kaynaksız ve aklında kaldığı şekilde mana ile zikretmiştir. Bu hadisler hakkında da ufak da olsa bir yorumda bulunarak en son kanaatini ve temennisini zikrederek eserini nihayete erdirmiştir.

Eserinde zikrettiği hadislerin kaynaklarına baktığımızda şöyle bir kaynak listesi çıkararak kaynaklar üzerinde de bir değerlendirme yapacağız.

İsmet Özel'in Kaynakları şöyledir:

- Ahmet b. Hanbel-Müsned
- Müslim
- Tirmizî
- Nesâi/İşret'ün-nisâ
- Buhârî
- Hâkim en-nisaburî-Müstedrek
- İbn Hibban
- Ebu Davûd
- Darîmî
- Heysemî-Mecma'u'z-zevâid
- Müttaki el-Hindi-Kenzu'l-ummâl

Tespitimize yazarın en çok hadis rivayeti aldığı eser Müslim'in Sahih'idir. Kaynaklara baktığımızda hadis alanında isim yapmış eserleri tercih ettiği görülmektedir.

Sonuç

İsmet Özel'in Kırk Hadis adını verdiği eserinde hadislerin yorumları kendi ön anlamasına mukabil yer almaktadır ancak hadislere dair bir değerlendirmeye çok yer vermediği görülmektedir.

Bu çalışma akademik bir kaygı ile yazılmadığı için baştan beri belirttiğimiz gibi akademik bir çalışma olarak değerlendirilemez ancak akademik olmamasına rağmen kitleleri etkileyecek bir tarzda yazılması ve etkileyici üslup kullanması açısından kendi kulvarında takdir edilmesi gereken bir eser olarak değerlendirebiliriz.

Bu çalışmayı yaparken İsmet Özel'in Kırk Hadis eserine dair yapılan bir başka çalışma var mı? Diye baktığımızda akademik anlamda böyle bir çalışmaya rastlamadığımızı ancak akademik olmayan çevrelerce dergilerde birkaç değerlendirme yazısının olduğunu tespit ettik. Bizden önceki çalışmalardan burada yalnızca bu kadar bahsetmekle yetineceğiz. Değerlendirmemizi yaparken kendi okumalarımız ve alanımız ışığında yaptığımızı belirtmek isteriz.

Kaynakça

Kandemir, Yaşar. "Kırk Hadis", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Erişim Tarihi: Mayıs, 25, 2023. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kirk-hadis>

Karahan, Abdülkadir. "İslam-Türk Edebiyatında Kırk Hadis". Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, İlmi Eserler 23, 1991.

Özafşar, Mehmet Emin. "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik". *İslamiyat* 3. say: 1 (2000), 33-53.

Söylemez, İdris. "Türk İslam Edebiyatında Manzum Kırk Hadisler". Doktora Tezi. Cumhuriyet Üniversitesi. 2017.

<https://teis.yesevi.edu.tr/madde-detay/ozel-ismet>. Erişim Tarihi: Mayıs, 26, 2023.