

eISSN
3062-0287

6
Sayı | Issue

2026
Mart - March



ORDU İLAHIYAT

ORDU DIVINITY

ORDU İLAHİYAT | ORDU DIVINITY

e-ISSN: 3062-0287

Mart | March 2026
Sayı | Issue: 6

BİLİMSEL HAKEMLİ DERGİ SCIENTIFIC REFEREED JOURNAL

Ordu İlahiyat, ulusal ve uluslararası bilimsel hakemli bir dergidir.
Ordu Divinity is a national and international scientific peer-reviewed journal.

Yayıncı | Publisher

Ordu Üniversitesi | Ordu University
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
bilyayder@odu.edu.tr | <https://bydk.odu.edu.tr/> | <https://ror.org/04r0hn449>
<https://isni.org/isni/0000000403995963>

Yönetim Yeri ve Adresi | Executive Office

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ordu University, Faculty of Divinity
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye

Yazışma Adresi | Correspondence Address

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi | Ordu University, Faculty of Divinity
Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
ilahiyat@odu.edu.tr | oduifd@odu.edu.tr
Tel | Contact: 0452 226 52 78, Faks | Fax: 0452 226 52 54

Kapsam | Scope

Dini Araştırmalar | Religious Studies
İslam Araştırmaları | Islamic Studies

Yayın Dili | Publication Language

Türkçe | Turkish
İngilizce | English

Derginin Eski Adı | Former Name of the Journal

Ordu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi | The Journal of Ordu University Faculty of Theology
eISSN: 3023-4158 | Cumhuriyet Mah. Cumhuriyet Yerleşkesi, 52200 Ordu/Türkiye
oduifd@odu.edu.tr | <https://ror.org/04r0hn449>

Basım Tarihi | Date of Publication

Yılda İki: Mart ve Eylül
Biannually: March and September

Basım Yeri | Place of Publication

Ordu İlahiyat (Ordu Divinity)
<https://dergipark.org.tr/tr/pub/oi>

İmtiyaz Sahibi | Concessionaire

Prof. Dr. Hamit ER
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hamiter@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7020-7582>

Bilimsel Dergiler Yayın Koordinatörü | Publications Coordinator for Scientific Journals

Doç. Dr. Erhan YAYLAK
Ordu Üniversitesi | University
Eğitim Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | erhanyaylak@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4612-3041>

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü | Managing Editor

Prof. Dr. Hasan TANRIVERDİ
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hasantanriverdi@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8549-7746>

Baş Editör | Editor-in-Chief

Dr. Yetkin KARAOĞLU
Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yetkinkaraoglu@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5036-2590>

Alan Editörleri | Subject Editors

Dr. İdris ERTÜRK

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | idriserturk@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6223-7367>

Dr. Dilâ BARAN

Hitit Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Çorum/Türkiye
<https://ror.org/01x8m3269> | dilabaran@hitit.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4112-9559>

Dr. Alim HATİP

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | alimhatip@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5357-7565>

Dr. Muhammet YILDIZ

Diyanet İşleri Başkanlığı | Presidency of Religious Affairs
Diyanet Akademisi | Diyanet Academy, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | muhammety673@hotmail.com
<https://orcid.org/0009-0002-6920-5867>

Doç. Dr. İbrahim Hakkı İMAMOĞLU

Karabük Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Karabük/Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54> |
ibrahimimamoglu@karabuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-2735-6974>

Dr. Yasir BEYATLI

Bartın Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Bartın/Türkiye
<https://ror.org/03te4vd35> | ybeyatli@bartin.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-9228-7720>

Dr. Lütfi ÖZBEY

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | lutfiozbey@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-6004-1857>

Doç. Dr. Münir ECER

Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Van/Türkiye
<https://ror.org/041jyyp61> | m.ecer@yyu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0486-1460>

Dr. İbrahim Furkan GÜVEN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> |
ibrahimfurkanguven@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-8956-0167>

Dr. Samet KARAHÜSEYİN

Giresun Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Giresun/Türkiye
<https://ror.org/05szaq822> |
samet.karahuseyin@giresun.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-5614-9822>

Dr. İsa EREN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | isaeren@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0897-3822>

Dr. Raziye SAYAR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | raziyesayar@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6211-4674>

İstatistik Editörü | Statistics Editor

Doç. Dr. Ali GÜL

Samsun Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Samsun/Türkiye
<https://ror.org/02brte405> | ali.gul@samsun.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1016-5832>

Yayın Editörü | Publication Editor

Dr. Yasin ERDEN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yasinerden@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7681-229X>

Türkçe Dil Editörleri | Turkish Language Editors

Arş. Gör. | Res. Assist. Nurullah AYDIN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | nurullahaydin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3777-8305>

Arş. Gör. | Res. Assist. Sümeyye UÇAR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sumeyyeyucar@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0008-7312-0093>

Arş. Gör. | Res. Assist. İbrahim Taha ÖZKUR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | ibrahimtahaozkur@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0003-3572-739X>

Arş. Gör. | Res. Assist. Süheybe Rahme GENÇ

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | suheyberahmeyildirim@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7518-4930>

İngilizce Dil Editörleri | English Language Editors

Arş. Gör. | Res. Assist. Hilal ANIK
Ordu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hilalanik@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3945-8580>

Arş. Gör. | Res. Assist. Mahmut Zahit ERGÜN
Ordu Üniversitesi | University

İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | mahmutzergun@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-1430-9378>

Arş. Gör. | Res. Assist. Kübranur KARABÖCEK

Amasya Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Amasya/Türkiye
<https://ror.org/00sbx0y13> | kubranur.karabocek@amasya.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5400-6972>

Sekreteryaya | Secretariat

Arş. Gör. | Res. Assist. Berat EŞGİ

Ordu Üniversitesi | University, İlahiyat Fakültesi |
Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | beratesgi@odu.edu.tr |
<https://orcid.org/0000-0002-0475-6126>

Arş. Gör. | Res. Assist. Gökben EFE

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | gokbenefe@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0009-0004-4542-1519>

Yayın Kurulu | Editorial Board

Prof. Dr. Cenan KUVANCI

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | cenankuvanci@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1175-7071>

Prof. Dr. Üzeyir OK

Bolu Abant İzzet Baysal Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Bolu/Türkiye
<https://ror.org/01x1kqx83> | uzeyir.ok@ibu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-8202-350X>

Prof. Dr. Ömer ÖZPINAR

Necmettin Erbakan Üniversitesi | University
Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity
Konya/Türkiye
<https://ror.org/013s3zh21> | oozpinar@erbakan.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2915-632X>

Prof. Dr. Suat ERDEM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/05ryem72> | suaterdem@aybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-0914-4775>

Prof. Dr. Kadir ÖZKÖSE

Sivas Cumhuriyet Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Sivas/Türkiye
<https://ror.org/04f81fm77> | kozkoese@cumhuriyet.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-3977-3863>

Prof. Dr. Hüseyin ÇELİK

Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity,
Kahramanmaraş/Türkiye
<https://ror.org/03gn5cg19> | huseyincelik@ksu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-0400-7336>

Doç. Dr. Mehmet ŞAHİN

Akdeniz Üniversitesi | University,
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Antalya/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | mehmetsahin@akdeniz.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-2548-211X>

Prof. Dr. Şevket PEKDEMİR

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | sevketpekdemir@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7656-5348>

Doç. Dr. Hızır HACIKELEŞOĞLU

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | hizirhacikelesoglu@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0001-7831-0090>

Dr. Yunus YAZICI

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | yunusyazici@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0003-4425-5198>

Dr. Feridun TEKİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | feriduntekin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5435-1792>

Dr. Orhan İYİBİLGİN

Ordu Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/04r0hn449> | o.iyibilgin@odu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1360-7229>

Danışma Kurulu | Advisory Board

Prof. Dr. Ahmet YILDIRIM

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/05ryem72> | ahmetyildirim@aybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7297-3325>

Prof. Dr. Enbiya YILDIRIM

Ankara Üniversitesi | Ankara University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/01wntqw50> | enbiyayildirim@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-5435-1792>

Prof. Dr. Nurettin GEMİCİ

İstanbul Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, İstanbul/Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21> | ngemici@istanbul.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6377-8341>

Prof. Dr. Mehmet DİRİK

İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/024nx4843> | mehmet.dirik@ikcu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1581-7836>

Prof. Dr. Abdulcebbar KAVAK

Karabük Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Karabük/Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54> | akavak@karabuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-1846-5493>

Prof. Dr. Halim GÜL

Karabük Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Karabük/Türkiye
<https://ror.org/04wy7gp54> | halimgul@karabuk.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-9173-5509>

Prof. Dr. Casim AVCI

Marmara Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, İstanbul/Türkiye
<https://ror.org/03a5qrr21> | casim.avci@marmara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-3776-0180>

Prof. Dr. İbrahim BAZ

Şırnak Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/01fcvk23> | ibrahim.baz@hotmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2378-1391>

Doç. Dr. Yusuf ŞEN

Bayburt Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ordu/Türkiye
<https://ror.org/050ed7z50> | ysen@bayburt.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-6795-0161>

Doç. Dr. Rabiye ÇETİN

Ankara Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/01wntqw50> | rcetin@ankara.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-4706-0022>

Doç. Dr. Ahmet YEMENİCİ

Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi | University
İlahiyat Fakültesi | Faculty of Divinity, Ankara/Türkiye
<https://ror.org/05ryem72> | ahmetyemenici@aybu.edu.tr
<https://orcid.org/0000-0002-7549-5074>

Hakem Kurulu | Referee Board

Ordu İlahiyatı, en az iki dış hakemin görev aldığı çift taraflı kör hakemlik sistemi kullanmaktadır. Hakem isimleri gizli tutulmakta ve yayımlanmamaktadır.

Ordu Divinity uses a double-blind refereeing system with at least two external referees. Referee names are kept confidential and not published.

İndeksler ve Veri Tabanları

DOAJ: Directory of Open Access Journals | Kabul/Accepted 12/06/2025
Ulrich's Periodicals Directory | Kabul/Accepted: 07/04/2025
The Open Ukrainian Citation Index (OUCI) | Kabul/Accepted: 28.03.2025
Bielefeld Academic Search Engine: Kabul/Accepted 30/09/2024
Worldcat OCLC | Kabul/Accepted: 15/01/2025
ROAD: Directory of Open Access Scholarly Resources | Kabul/Accepted: 15/01/2025
J-Gate | Kabul/Accepted: 10/06/2025
İdealonline | Kabul/Accepted: 23/10/2024

Indexes and Databases

ORDU İLAHİYAT | ORDU DIVINITY

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

EDİTORYAL | EDITORIAL

Editörden _____ (VI-VII)

From Editor-in-Chief

Yetkin KARAOĞLU

ARAŞTIRMA MAKALELERİ | RESEARCH ARTICLES

Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden İç Huzurun Mânevî Boyutu: Zihin Dünyasında İç Huzur _____ (1-24)

The Spiritual Dimension of Inner Peace from the Perspective of the Holy Qur'an: Inner Peace in the Realm of Mind

Bedriye GÜLŞEN

Zehebî'nin Müstedrek'teki Hadislere Yaptığı Değerlendirmelerin Güvenilirliği _____ (25-50)

The Reliability of al-Dhahabi's Assessments of Hadiths in al-Mustadrak

Mehmet BAĞCI – Hayati YILMAZ

KİTAP DEĞERLENDİRMELERİ | BOOK REVIEWS

Ebü'l-Kâsım El-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri, Yazar: Abdumuttalip Çalışkan, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023, 155 Sayfa) _____ (51-56)

Abu al-Qasim al-Huzeli and His Place in The Science of Recitation, Author: Abdumuttalip Çalışkan, (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 1st Edition, 2023, 155 pages)

Bezanur DUTKUN

Klasik İslâm Eğitimcileri, Editörler: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023, 662 Sayfa) _____ (57-64)

Classical Islamic Scholars, Editors: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (Istanbul: Rağbet Publications, 1st Edition, 2023, 662 Pages)

Yunus SANCAK

Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi, Yazar: Fadime Rukiye Bayındır, (Ankara: Eskiyeeni Yayınları, 1. Basım, 2024, 121 Sayfa) _____ (65-70)

The Relation of Immanuel Kant's Moral Law to Christian Morality, Author: Fadime Rukiye Bayındır, (Bursa: Eskiyeeni Publications, 1st Edition, 2024, 121 Pages)

Çağlar ÇAKIR

Değerli araştırmacılar ve okurlar,

Ordu İlahiyat'ın Mart 2026'da yayımlanan 6. sayısı, yoğun bir çalışmanın ardından birbirinden kıymetli 2 araştırma makalesi ve 3 kitap değerlendirmesi ile huzurlarınızdadır. Dergimiz, önceki sayılarında olduğu gibi yayın hayatına kalite odaklı kararlılığını devam ettirecektir. Bu sayımızla birlikte sizlerle buluşmaktan mutluluk duymaktayız.

Dergimizin Mart 2026 sayısında yayımlanmak üzere 10 makale gönderilmiştir. Editör Kurulu ön incelemesi sonrasında 10 makale hakem değerlendirmesi sürecine girmiş ve 2 araştırma makalesi ve 3 kitap değerlendirmesi hakemlerin onayını alarak ve yayın sürecini tamamlayarak bu sayıda yayımlanmıştır.

Dergimize gönderilen makalelerin kabul ve ret sebeplerinde bilimsel makale yazım biçimi olarak IMRaD formatı öne çıkmaktadır. IMRaD, bilimsel makalelerde (1) Makalenin konusu nedir? (2) Ele aldığı problematik nedir? (3) İrdelenen probleme dair literatür nelerdir? (4) Mevcut literatür makalenin problematiğine hangi yönlerden yetersiz kalmaktadır? (5) Çalışma konu/probleme dair literatürden hangi orijinal/özgün yönleriyle öne çıkmaktadır? (6) Problematığe dair tartışmalar nelerdir? (7) Çalışmayla elde edilen orijinal/özgün sonuçlar/çıktılar nelerdir? gibi temel sorulara cevap verilmesini öncelemektedir. Dergimize yazılarını gönderecek olan saygıdeğer yazarlarımızın makalelerinde bu hususa dikkatlerini istirham ederiz.

Dergimize gösterilen ve gittikçe artan ilgi ve teveccüh bizleri memnun kılmaktadır. Editör Kurulu, hakem değerlendirmesine alınacak makalelerin ön incelemede belirlenmesinde ve Mart 2026 sayısında yer alan makalelerin kabul tarihlerine göre sıralamasında belirleyici olmuştur. Makaleleri ile Mart 2026 sayısını oluşturan yazarlarımıza, makalelerin ön inceleme ve yayımlanmasına kadarki aşamalarda görev alarak sayının yayıma hazır hale gelmesini mümkün kılan Editör ve Yayın Kurulu'na ve değerlendirmeleri ile makalelere katkı sunan hakemlerimize yoğun emekleri dolayısıyla müteşekkirimiz.

Bilimsel hakemli dergi yayıncılığı ulusal olduğu kadar uluslararası, dinamik olduğu kadar şeffaf ve sistematik bir ekip çalışmasını beraberinde getirmektedir. Bu vesileyle dergimizin 6. sayısına desteklerini esirgemeyen yazarlarımız, editörlerimiz, yayın kurulu üyelerimiz ve hakemlerimize kıymetli vakitleri ve katkılarından dolayı teşekkürlerimi sunuyorum.

Kıymetli çalışmalarla karşınızda olan 6/2026 sayımızın İlahiyat bilimleri alanına katkı sunmasını temenni ediyorum. Dergimize gösterdiğiniz ilgi için teşekkür ediyorum. Mart 2026 sayımızda görüşmek dileğiyle.

Dr. Yetkin KARAOĞLU

Editör

—
Form Editor-in-Chief
—

Dear scholars and readers,

The sixth issue of Ordu Divinity, published in March 2026, is now available to you following intensive work, featuring two valuable research articles and three book reviews. As in previous issues, our journal will continue to uphold its commitment to quality in its publishing endeavours. We are delighted to bring this issue to you.

Ten articles were submitted for publication in the March 2026 issue of our journal. Following an initial review by the Editorial Board, all ten articles entered the peer-review process; two research articles and three book reviews received approval from the referees and, having completed the publication process, have been published in this issue.

The IMRaD format is widely recognized as the preferred scientific article writing style, and it is essential to understand why. IMRaD prioritizes addressing fundamental questions in scientific articles, such as: (1) What is the subject of the article? (2) What is the problem that is being addressed? (3) What is the existing literature on the problem under discussion? (4) In what ways does the existing literature not adequately address the issues presented in the article? (5) How does the study differ from other literature on the subject/problem in terms of its original/unique aspects? (6) What are the ongoing discussions regarding the issue? (7) What were the original/unique results/outcomes obtained by the study? We respectfully request that our esteemed authors submitting their manuscripts to our journal pay close attention to this matter.

We are delighted by the growing interest and support shown for our journal. The Editorial Board has played a decisive role in identifying articles to be submitted for peer review during the preliminary screening process and in ranking the articles featured in the March 2026 issue according to their acceptance dates. We are deeply grateful to the authors whose articles have contributed to the March 2026 issue, to the Editorial and Publications Board for their efforts in ensuring the issue was ready for publication through their involvement in the stages from initial review to publication, and to the referees whose evaluations have enriched the articles.

I hope that our issue 6/2026, which presents valuable studies, will contribute to the field of theology. Thank you for your interest in our journal. We are looking forward to your contribution and the opportunity to feature you in our September 2026 issue.

Dr. Yetkin KARAOĞLU
Editor-in-Chief



Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden İç Huzurun Mânevî Boyutu: Zihin Dünyasında İç Huzur

The Spiritual Dimension of Inner Peace from the Perspective of the Holy Qur'an: Inner Peace in the Realm of Mind

Bedriye GÜLŞEN

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

ADRB İlçe Vaizi, Diyanet İşleri Başkanlığı

ADRB District Preacher, Presidency of Religious Affairs

Aydın / Türkiye

ikizbedriye2004@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-0234-0467>

<https://ror.org/007x4cq57>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 18/05/2025
Kabul Tarihi : 15/12/2025
Yayın Tarihi : 30/03/2026

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 18/05/2025
Accepted : 15/12/2025
Published : 30/03/2026

Atıf

Gülşen, Bedriye. "Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden İç Huzurun Mânevî Boyutu: Zihin Dünyasında İç Huzur". *Ordu İlahiyat* 6 (Mart 2026), 1-26. <https://doi.org/10.70674/oi.1701758>

Citation

Gülşen, Bedriye. "The Spiritual Dimension of Inner Peace from the Perspective of the Holy Qur'an: Inner Peace in the Realm of Mind". *Ordu Divinity* 6 (March 2026), 1-26. <https://doi.org/10.70674/oi.1701758>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - [Turnitin](https://www.turnitin.com)

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - [Turnitin](https://www.turnitin.com)

Etik Beyan | Ethical Statement

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde Yapay Zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Bu çalışma Enver ARPA danışmanlığında 07.01. 2025 tarihinde tamamladığımız "Kur'an-ı Kerim'de İç Huzuru ile İlgili Kavramların İncelenmesi (Sekine, İtmi'nân ve Kalp)" başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Bedriye GÜLŞEN](https://www.bedriyegulsen.com)

Use of Artificial Intelligence: No Artificial Intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. This paper is based on the doctoral thesis entitled 'An Examination of Concepts Related to Inner Peace in the Holy Qur'an (Sekine, Itmi'nân and Kalp)', which we completed on 7 January 2025 under the supervision of Enver ARPA. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Bedriye GÜLŞEN](https://www.bedriyegulsen.com)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Öne Çıkanlar

- İnançın tüm toplumlarda bulunan vazgeçilmez bir duygu olması fitrî olduğunu gösterir. Fıtrat ise her varlıkta bir düzen yaratan Cenâb-ı Hakk'ın insan için yarattığı düzene verilen isimdir.
- Elde edilen kesin bilgi sayesinde kalp şüphelerden kurtularak düşünce dünyasındaki kargaşa, kaos ve sıkıntılardan uzaklaşır, zihin dünyasında sükûn ve huzura kavuşur.
- Allah'ı zikreden bir kalp kendisinin bu âlemde yalnız olmadığını ve Allah'ın himayesi altında bulunduğunu hissederek güven ve huzura ulaşır.

Highlights

- The fact that faith is an indispensable feeling found in all societies shows that it is innate. Innate nature, in turn, is the name given to the order that God Almighty, who creates order in every being, has created for humanity.
- Through the certain knowledge gained, the heart is freed from doubts, moving away from the confusion, chaos, and distress in the world of thoughts, and achieving tranquility and peace in the mind.
- A heart that engages in the remembrance of God finds security and peace, feeling that it is not alone in this world and is under God's protection.

Spiritual Dimension of Inner Peace from the Perspective of the Holy Quran: Inner Peace in the World of Mind

Extended Abstract

The modern world is characterized by its focus on speed and pleasure. Modern humans, forced to adapt to rapidly changing processes each day, ultimately find themselves overwhelmed by exhaustion. Seeking refuge in pleasure, they often fail to find the peace and happiness they desire, leading to loneliness, sadness, and chaos. Humans need time to pause, calm down, turn inward, understand themselves, and find inner peace by overcoming their loneliness. The Qur'an, being a universal book, serves as a source of guidance for all of humanity. It addresses the material and spiritual needs of humankind, created from body and soul, showing them the paths to salvation and happiness in eternal life, as well as offering a prescription for peace and happiness in this world. Inner peace is when a person feels happy, calm and balanced emotionally, spiritually and mentally, and when they are free of negative emotions such as stress, chaos, fear and anxiety, and have a sense of serenity. Being at peace with themselves, having a positive life experience and having the ability to control stress are important elements that lead to inner peace. Human beings are the most perfect beings among all created beings. This being, consisting of soul and body, has feelings and thoughts that are in contact not only with the external world but also with the inner world. The Qur'an describes this event as the divine insufflation of the soul after humanity is created in the best of forms, showing that human beings has not only a physical but also a metaphysical/spiritual characteristic. When examining the verses in the Quran where the concept of inner peace is used, it becomes clear that the elements that bring inner peace to a person consist of two factors: material and spiritual. It is stated that *sakinah* is sent down as a help and gift from Allah only to people who believe (al-Baqara 2/248; al-Fath 48/4, 18, 26; al-Tawbah 9/26, 40), and the fact that believers attain *itminan* shows the spiritual dimension of inner peace. Marriage (al-A'raf 7/189 and al-Rum 30/21) provides the human dimension of inner peace, home (al-Nahl 16/80) the spatial dimension, and night (al-An'am 6/96; Yunus 10/67; al-Naml 27/86; al-Qasas 28/73; al-Mu'min 40/61) the temporal dimension of inner peace, independent of belief, are examples of the material aspect of inner peace. Faith (al-Nahl 16/106), knowledge (al-Baqara 2/260 and al-Maidah 5/113) and *dhikr* (al-Ra'd 13/28) are also among the spiritual elements that lead a person to inner peace. Human beings are in search of meaning in their lives. Faith offers the meaning they seek. Through faith, a person's world gains meaning, and their life is freed from confusion and unrest. Through faith, a person attains inner peace and enlightenment. Faith, being an innate need, allows a person to return to their true self and find peace by escaping the chaos in their mind. Knowledge, on the other hand, is the nourishment of the mind. Through the certain knowledge that God has revealed to His servants, free from doubt and error, one can escape mental illusions, achieve clarity and tranquility, and attain peace. *Dhikr* (remembrance of God) means keeping knowledge alive in memory without forgetting it. When a person remembers God, their awareness increases, they understand they are not alone in this world, and they feel safe. *Dhikr* brings about positive developments in a person's mind, removing chaos and stress. Thus, inner peace is achieved. In this article, the concepts of *sakinah* and *itminan*, which mean inner peace in the Holy Qur'an, will be explained and the verses in which these concepts are used will be examined. It has been determined that inner peace has several aspects in the verses such as "emotional dimension, time dimension, space dimension, human dimension". Due to the limited structure of the article, only the subject of "inner peace in the mental world" has been included. The hypothesis of the article is that "faith, knowledge and *dhikr*" contribute to inner peace in the mental world. The mind's inner peace is first achieved through a heart filled with faith. A questioning, thinking mind will find fulfillment in authentic and absolutely true information, and through remembrance of God (*dhikr*), the knowledge gained will be preserved in the mind, leading to inner peace in the realm of thought. In a heart turned towards God, distress and suffering will be replaced by peace, security, and tranquility. The Quran, in verses 16:106 (An-Nahl) and 89:27 (Fajr), speaks of achieving inner peace through faith; while verse 48:4 (Al-Fath) describes how the believers' faith increases thanks to the revealed tranquility (*Sakinah*), thus emphasizing that faith is a necessary element for inner peace. Certainty eliminates doubts, allowing a person to achieve a sense of security and peace. Verses 2:260 of Surah Al-Baqarah and 5:113 of Surah Al-Maidah are examples of this. In verse 13:28 of Surah Ra'd, the peace attained through remembrance of God is mentioned. The fact that everything worldly has an end is not enough to satisfy the soul yearning for eternity. Therefore, the heart only finds peace when it reaches divine knowledge and sacred light. A heart illuminated by the remembrance of God becomes pure and radiant. Through remembrance, the heart finds its true essence. As a reward for remembering God, tranquility and peace are bestowed upon the heart. The thematic exegetical method has been used in our study. The concepts have been explained based on classical Qur'an dictionaries, and the hypotheses have been supported by verses. The verses examined have been explained using classical and current tafsir. The concepts of faith, *dhikr* and knowledge have been used with the word *itminan* in the verses. In this context, *itminan* has a dimension that concerns the mental world and therefore is included in the spiritual dimension of inner peace.

Keywords: Tafsir, Inner Peace, Tranquility, Confidence, Quran, Faith, Knowledge, *Dhikr*.

Kur'ân-ı Kerîm Perspektifinden İç Huzurun Mânevî Boyutu: Zihin Dünyasında İç Huzur

Öz

İç huzuru kişinin duygusal, ruhsal ve zihinsel yönden kendisini mutlu, sakin ve dengede hissetmesi; stres, karmaşa, korku, endişe gibi olumsuz duygulardan uzaklaşıp dinginlik hissine sahip olmasıdır. Kişinin kendisi ile barışık olması, olumlu bir yaşam deneyimine ulaşması ve stresi kontrol edebilme becerisini elde etmiş olması onu iç huzura götüren önemli unsurlardır. İnsanoğlu yaratılmışların içinde en mükemmel özelliklere sahip olan varlıktır. Ruh ve bedenden oluşan bu varlık, sadece dış dünya ile değil aynı zamanda derûnî âlem ile de irtibat halinde olan duygu ve düşüncelere sahiptir. Kur'ân-ı Kerîm, bu olayı insanın en güzel şekilde yaratıldıktan sonra kendisine ruhun üflenmesi şeklinde ifade etmekte, böylece insanın sadece beden değil aynı zamanda fizikötesi/mânevî bir özelliğe de sahip olduğunu göstermektedir. Kur'ân-ı Kerîm'de iç huzuru anlamına gelen sekîne ve itminan kavramlarının geçtiği âyetler analiz edildiğinde; kişiyi iç huzura ulaştıracak unsurların maddî ve mânevî olmak üzere iki faktöre sahip olduğu görülmektedir. Sadece iman eden insanlara Allah'tan bir yardım ve ikram olarak sekînenin indirilmesi ve inanan insanların itminana kavuşması, iç huzurun mânevî boyutunu gösterirken; Kur'ân-ı Kerîm'de sekîne ile ifade edilen evlilik, ev ve gece unsurları ise iç huzurun maddî boyutunu ifade etmektedir. Ayrıca bazı âyetlerde iman, bilgi ve zikir gibi etmenlerin sekîne ve itminan kavramları ekseninde zikredilmesi bizi zihin dünyasında iç huzurun araştırılmasına yöneltmiştir. İnanç fitri bir ihtiyaç olduğu için kişinin özüne dönmelerini ve zihin dünyasında kaostan kurtularak huzura ulaşmasını sağlar. Bilgi ise zihnin besinidir. Allah'ın kullarına vahiy yolu ile ulaştırdığı, şüphe ve hatadan uzak olan kesin bilgi ile zihin yanlışlarından kurtularak duru ve dinginliğe kavuşur, huzuru elde eder. Zikir, bilginin unutulmadan hafızada canlı bir şekilde kalması ve hatırlama anlamına gelir. Kişi Allah'ı zikrettiğinde farkındalığı artar, bu alemde yalnız olmadığını anlar ve kendini güvende hisseder. Zikir kişinin zihin dünyasında olumlu gelişmeler meydana getirerek, kaos ve stresten uzaklaştırır. Böylece iç huzura kavuşulur. Makalemizde "zihin dünyası üzerinde iç huzuru" konusundan hareketle "iman, bilgi ve zikir" unsurlarının zihin dünyasında iç huzuruna etkileri üzerinde durulacaktır. Çalışmamızda konulu tefsir metodundan yararlanılmış, ele alınan kavramlar, klasik Kur'ân sözlükleri temel alınarak açıklanmış ve hipotezler âyetler ile desteklenmiştir. İncelenen âyetler klasik ve güncel tefsirlerden yararlanılarak açıklanmış; iman, zikir ve bilgi kavramlarının zihin dünyasında nasıl bir etki oluşturduğu iç huzuruna etkisi yönünden izah edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Tefsir, İç Huzuru, Sekîne, İtminan, Kur'ân-ı Kerîm, İman, Bilgi, Zikir.

Giriş

Günümüz dünyası hız ve haz odaklı olarak tanımlanmaktadır. Her yeni gün hızla değişen süreçlere uyum sağlamak için daha hızlı olmak zorunda kalan modern insan, günün sonunda tükenmişlik duygusuyla baş başa kalmaktadır. Yaşadığı bu durumdan kurtulmanın yolunu ise hazlara sarılmakta arayan kişi elde ettiklerinin kendisini arzuladığı huzur ve mutluluğa ulaştıramaması sonucu yalnızlaşmakta, hüznü ve kaos girdabına sürüklenmektedir. İnsanın biraz durup dinlenmeye, sakinleşmeye, iç dünyasına yönelerek kendisini tanımaya, içine düştüğü yalnızlıktan çıkarak kendisi ile barışmaya yani iç huzura ulaşmaya ihtiyacı vardır. Kur'ân-ı Kerîm evrensel bir kitap olma özelliği sebebiyle tüm insanlık için yaşam rehberi ve el kılavuzu niteliğindedir. Kur'ân-ı Kerîm, beden ve ruhtan yaratılan insanın, maddî ve mânevî ihtiyaçlarına cevap vermekte, ona ebedî hayatında kurtuluş ve saadetinin yollarını gösterdiği gibi dünya hayatında da huzur ve mutluluğun reçetesini sunmaktadır.

Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerîm incelendiğinde çeşitli âyetlerde geçen sekîne ve itminan kavramlarının iç huzuru anlamına geldiği görülmektedir. Stres, karmaşa, yorgunluk, tükenmişlik gibi kişiyi iç huzurdan uzaklaştıran unsurlardan kurtulmayı sağlayan çözüm yollarından birisi gecedir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de el-En'âm 6/96, en-Neml 27/ 86, el-Kasas 28/73, el-Mü'min 40/61. âyetlerde gecenin bir sekîne olduğu ifade edilmektedir. Ayrıca kişiyi yalnızlıktan kurtaran, biyolojik ve ruhsal yönden ihtiyacını gideren evlilik hayatı ile aile ortamı da iç huzuru sağlayan ikinci önemli unsurlardandır. el-A'râf 7/189 ve er-Rûm 30/21. âyetlerde eşlerin birbiri için sekîne olduğu ifade edilerek ailenin ve evliliğin iç huzura etkisi belirtilmiştir. Mesken de kişinin güvenliğini ve mahremiyetini sağlaması, rahatlaması, dinginliğe ulaşması, açısından iç huzuru kapsamında yer alan önemli unsurlardandır ki; en-Nahl 16/80. âyetinde evlerin de birer sekîne olduğu belirtilmiştir.¹ Duygusal yönden kişinin dengede kalması iç huzuru için son derece

¹ Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn Eş-Gece-Ev* (İstanbul: Çıra Yayınları, 2017).

gereklidir. Müminlerin kalplerine indirilen sekîne ile duygusal yönden denge sağlandığı, sabır ile öfke kontrolü elde edildiği görülmektedir.² Korku kontrolü ve güven duygusu da iç huzurunu sağlamaktadır. İsrâiloğulları için içinde buldukları korkulu durumlarda güven duygusuna sahip olmalarını sağlayan sekînenin indirilmesi;³ Hicret esnasında Sevr mağarasında Hz. Peygamber'in arkadaşına korkusunun gitmesi için sekînenin indirilmesi önemlidir.⁴ Duygusal yönden sağlanan denge iç huzuru açısından ne kadar önemliyse düşünce dünyası açısından sağlanan denge de aynı derecede öneme sahiptir.

Konulu Tefsir çalışmalarına bakıldığında “Kur'an-ı Kerim'de İç Huzur” bağlamında hazırlanmış herhangi bir esere rastlanılmamıştır. Sekîne ve İtminan kavramları birer kavram olarak çalışılmış fakat “iç huzuru” ile bağlantısı üzerine bir çalışma yapılmamıştır. Sekîne hakkında yapılan ilk çalışma Ignaz Goldziher'e (1850-1921) ait “*Müslümanlarda Sekîne Kavramı*” adıyla Mehmed Hatipoğlu tarafından Türkçe'ye tercüme edilen makaledir. Makale sekîne kavramının Arapça asıllı olmadığı ve bu dile İbranice'den geçtiğini ispat etmek için yazılmıştır. Beinin Joel'nin İslam Ansiklopedisi için yazdığı Sekîne maddesi ise kavram üzerine yazılan ikinci çalışmadır ve sadece kelime ve terim anlamları izah edilmekle yetinilmiştir. Âyet ve hadislerdeki kullanımı ise kısaca izah edilmiş, ayrıntıya girilmemiştir. Toufic Fahd konuyu araştıran üçüncü kişidir. “Sakina” sekîne ismi ile yaptığı çalışmada kavramın Kur'an ve hadislerdeki kullanımını inceledikten sonra aynı Goldziher gibi Sekîne kavramını Yahudiliğin temel kaynakları ile ilişkilendirerek iki din arasında bağlantı kurmak istemiştir. Diyânet İslâm Ansiklopedisinde “Sekîne” maddesinde kavram iki başlık altında ele alınmıştır. İlk olarak sözlük anlamı verilerek tefsirlerde ve kutsal kitapta hangi anlamlarda kullanıldığı izah edilmiş, daha sonra da tasavvufi bir terim olarak içerdiği anlamlar açıklanmıştır. Sekîne hakkında yapılan diğer bir çalışma ise Serhan Osmançelebioğlu tarafından “*Kur'an'da Sekîne Kavramı Üzerine Bir İnceleme*” ismiyle hazırlanmış olan Yüksek Lisans tezidir. Üç bölümden oluşan tezde; ilk bölümde kavramsal çerçeve çizilmiş, ikinci bölümde ele alınan kavramın dinî literatürdeki tanımı üzerinde durulmuş ve son bölümde de kavramın geçtiği âyetler nüzûl sırasına göre ele alınarak tarihi bağlamda anlaşılmasına çalışılmıştır. Hassan Mahmood Qadir tarafından “*es-Sekîne ve 't-Tuma'nîne fi'l-Kur'âni'l-Kerim Dirâse Luğaviyye Dilâliyye*” adıyla Arapça olarak yazılan Yüksek Lisans tezinde Sekîne ve itminan kavramları semantik açıdan ele alınmıştır. Kavramların geçtiği âyetler irab açısından incelenmiş ve kavramların hangi anlamlara geldiği araştırılmıştır. Gazze'de İslâm Üniversitesinde Mahmud Muhammed Hass tarafından “*es-Sekînetü ve Nazâiruhâ fi'l-Kur'an'i'l-Kerim*” adlı Yüksek Lisans olarak hazırlanan eserde Sekîne ve itminan kavramlarının semantik tahlilleri yapıldıktan sonra âyetlerde Sekîne kelimesinin ifade ettiği anlamlar rahmet, sabır, cihat, hicret, güven, kolaylık olarak verilmiş ve her bir anlam ayrıntılı bir şekilde semantik yönünden incelenmiştir. Güvenliğin engelleri olarak ise şirk, risaletin yalanlanması, nimete küfür konuları alt başlıklar olarak izah edilmiştir. Sekînenin bulunduğu yerler olarak, namaz, hac, Kur'an okumak, kulluk vazifelerinin yerine getirilmesi ve cihadda Sekîne şeklinde konular ele alınmıştır. Ezher Üniversitesi öğretim üyesi Doktor Tamir Muhammed Ahmed Hicâzî tarafından hazırlanan “*Âyâtü's-Sekîneti fi'l-Kur'an'i'l-Kerim Dirâsetü Belâgiyyetü't- Tahliliyyetü*” adlı kitapta sekîne âyetleri tek tek ele alınarak sebeb-i nüzûl, belagât ve tefsir yönünden incelenmesi yapılmıştır. Ulûmu'l-İslâm dergisinde Salahaddin Selim tarafından “*es-Sekînetü ve 't-Tuma'ninetü fi'l-Kur'an'i'l-Kerim Dirâsetün Delâliyyetün*” isminde yazılan makalede sekîne ve itminan kavramlarının ıstılâhî anlamları, Kur'an-ı Kerim'de kullanılış şekilleri, sekîne ve itminana delâlet eden lafızlar ve sekîne ile itminan arasındaki farklar üzerinde durulmuştur. Abdurrahman Kasapoğlu tarafından yazılan “*Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: “Sükûn” -Eşler Arasında Cinsel ve Duygusal Eğilim*” adlı makalede konu biraz daraltılmış ve sadece er-Rûm 30/21 ve el-A'râf 7/189 âyetleri üzerinden eşler arasındaki sekînenin nasıl ve ne şekilde olduğu, duygusal eğilim ve ihtiyaçlar üzerinden

² el-Fetih 48/18, 26.

³ el-Bakara 2/248.

⁴ et-Tevbe 9/40; Bedriye Gülşen, *Kur'an-ı Kerim'de İç Huzuru ile İlgili Kavramların İncelenmesi* (Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025).

anlatılmıştır. Abdülkadir Erkut tarafından “*Kur’ân’da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları*” ismiyle yazılan makalede ise hamiyet ve sekînet kavramları kısaca izah edildikten sonra, Kur’ân’da sekîne kavramının geçtiği altı âyet yüzeysel olarak açıklanmış ve sonuç olarak hamiyet ile sekîne kavramlarının duygu eğitimi ile ilişkisi üzerinde durulmuştur. Sekîne üzerine Güven Ağırkaya tarafından yazılan “*Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur’ân Merkezli Semantik Bir Analiz)*” isimli makalede ise sekîne kavramının, kavramsal çerçevesi izah edildikten sonra, Kur’ân-ı Kerîm’de sekîne kavramının geçtiği altı âyet tefsirler ışığında açıklanmış ve son olarak çağımızda neden sekîneye ihtiyaç olduğu ifade edilmek istenmiştir. Sami Kılınçlı tarafından yazılan “*Yüce Allah’ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekînenin İndirilmesi*” başlıklı makalede, sekîne kavramının yardım anlamı üzerinde durulmuş ve kul ile Allah arasındaki ilişkinin bir boyutu olarak inanan kullarına Cenâb-ı Hakk’ın velâyetinin bir göstergesi olarak sekînenin indirildiği ifade edilmiştir. Salih Çift tarafından yazılan “*Tasavvufta Sekîne Kavramı*” isimli makale de ise sekîne kavramının tasavvufî yönden bir incelemesi yapılmıştır. Sekînenin mutasavvıfların hayatındaki yansımalarının aktarıldığı makalede sekînenin, insan-ı kâmil, nefis ve yakîn ile bağlantıları gösterilmiştir. Emrullah Akça ve Muhammed Kızılgöçer tarafından ortak olarak hazırlanan “*Sekîne Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması*” ismiyle yayımlanan makalede ise sekîne kavramının kişilik üzerindeki etkisi yapılan anketler sonucu tespit edilmiştir. Tutum, bilgi, davranış ve duygu açısından ele alınan kavramın ideal bir kişilik özelliği olduğu, gerçeklik ve güvenilirliğe sahip olduğu sonucuna varılmıştır. Sekîne üzerine yazılan en önemli çalışmalardan birisi de Abdurrahman Ateş’in “*Kur’ân’da Huzur ve Sükûn eş-gece-ev*” adlı kitabıdır. Üç bölümden oluşan kitapta İlk bölümde, sükûnun insan unsuru olarak tanımlanan eş kavramı, evliliğin amaçları, eşler arasındaki denge, uyum, eşler arasındaki uyumsuzluk ve giderme yolları üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde sükûnun zaman unsuru olarak tanımlanan gece kavramı üzerinde durulmuş, Müslüman şahsiyetlerin yetişmesindeki gece unsurunun etkisi araştırılmıştır. Üçüncü bölümde ise sükûnun mekân unsuru olarak tanımlanan ev kavramı üzerinde durulmuş, evin fonksiyonları, huzur ve sükûn sağlanamayan evlerin özellikleri izah edilmiştir. İtminan kavramı üzerine yapılan çalışmalar ise Dr. Sadık Halil Salih tarafından “*el-İtminanü fi’l- Kur’an-ı Kerim’i Nemûzeczün Muhtâratün*” ismiyle Mecelletü’l-Ulûmî’l-İslâmiyye dergisinde yayımlanan makaledir. Makalede ilk olarak itminan kelimesinin geçtiği âyetler kısaca izah edilmiş ve âyette geçen itminan kavramının hangi anlamda kullanıldığı özet şeklinde verilmiştir. Daha sonra kavramın sözlük anlamı ve terim anlamı izah edilmiştir. Son kısımda ise konu ile ilgili âyetlerin tefsiri üzerinde ayrıntılı bir şekilde durulmuş ve her bir âyetten maddeler halinde itminanın hangi anlamlarda kullanıldığı açıklanmıştır. Esra Paralı tarafından “*Kur’ân’da “İtmi’nân” Kelimesinin Semantik Analizi*” başlıklı Yüksek Lisans tezinde ilk olarak kelimenin etimolojisi üzerinde durulmuş, ikinci bölümde de Kur’ân’a göre itminan kavramının dinî ve psikolojik yönü incelenmiştir. İtminan hakkında yazılan ikinci Yüksek Lisans tezi ise Bilal Umaç tarafından “*Kur’ân’da Şîfa, Sekîne ve Tuma’nîne Kavramları*” adıyla hazırlanmıştır. Tezde her bir kavram ayrı bölümlerde ele alınmış, sözlük ve terim anlamları verildikten sonra kavramların psikolojik tahlilleri yapılmıştır. Ertuğrul Döner tarafından yazılan “*Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi: Mâide Sûresi 112-115. Âyetleri Örnekleme*” adlı makalede gökyüzünün dinler arasındaki durumu uzun bir şekilde açıklandıktan sonra gökten inen sofranın inananlar için ne şekilde itminana dönüştüğü somut bir şekilde örnekler ile anlatılmıştır. Fecr sûresinin 28. âyetinin incelendiği Süleyman Gezer tarafından yazılan “*Fecr Sûresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine*” başlıklı makalede ilk olarak âyetlerin nüzûl sebepleri açıklanmış, daha sonra klasik tefsir literatüründeki yorumlar aktararak mutmainne nefis ile kimlerin kastedildiği izah edilmiştir. Hasan Kâmil Yılmaz tarafından yazılan “*Mutmain Kalb*” isimli makalede de itminan kavramının âyetlerde, hadislerde ve tasavvufta hangi anlamlarda kullanıldığı aktarılmıştır. Murat Sülün tarafından yazılan “*Nefs-i Mutma’inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım*” isimli makalede ise sadece Fecr sûresi 27. âyeti üzerinde durulmuş ve mutmain nefsin

hangi anlamlarda kullanıldığı, klasik ve işârî tefsirler arasında karşılaştırma yapılarak izah edilmek istenmiştir.⁵

1. Kur'ân-ı Kerim'de İç Huzuru Anlamına Gelen Sekîne ve İtminan Kavramlarının Analizi

Sekîne/سكينة kelimesi “سَكَنَ” kelimesinin failetün/فعلية formuna girmiş halidir. Kök anlamı; hareketin dinmesi, sükûn ve sakinleşmektir.⁶ Kur'ân-ı Kerim'de türevleri ile birlikte altmış dokuz âyette geçtiği görülmektedir. Fiil olarak 20 âyette geçen kavram, “yerleşmek⁷, huzur vermek⁸ ve hareket halini durdurmak⁹” anlamlarında kullanılmıştır. İsim olarak ise 49 âyette

⁵ Ignaz Goldzither, “Müslümanlarda Sekine Kavramı”, çev. Mehmed S. Hatipoğlu, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 143-152; Salime Leyla Gürkan, “Sekine”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2009), 36/329-331; Serhan Osmaçelebioğlu, *Kur'ân'da Sekîne Üzerine Bir İnceleme*, (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Hassan Mahmood Qadir, *es-Sekîne ve 't-Tuma'nine fi'l-Kur'âni'l-Kerim Dirâse Luğaviyye Dilâliyye*, (Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Mahmud Muhammed Hass, *es-Sekînetü ve Nazâiruhâ fi'l-Kur'an 'i'l-Kerim*, (Gazze: İslam Üniversitesi, Usûlü'd-Din Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Tamir Muhammed Ahmed Hicâzi, *Âyâtü's-Sekîneti fi'l-Kur'ân 'i'l-Kerim Dirâsetü Belâgiyyetü Tahliliyyetü*, (Mısır: Ezher Üniversitesi yay., 2016); Salahaddin Selim, “es-Sekînetü ve 't-Tuma'ninetü fi'l-Kur'ân 'i'l Kerim Dirâsetün Delâliyyetün”, *İslamî İlimler Fakültesi Dergisi* 6/12 (2012); Abdurrahman Kasapoğlu, “Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: “Sükûn” -Eşler Arasında Cinsel ve Duygusal Eğilim”, *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Şubat2004), 73-86; Abdülkadir Erkut, “Kur'an'da Hamiyet ve Sekînet Kavramları”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar2014), 157-177; Güven Ağırkaya, “Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an merkezli Semantik Bir Analiz), *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 151-178; Sami Kılınçlı, “Yüce Allah'ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekînenin İndirilmesi”, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran2021), 219-250; Salih Çift, “Tasavvufta Sekîne Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (Haziran2006), 1-14; Emrullah Akça - Muhammed Kızılgeçit, “Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran2021), 225-243; Abdurrahman Ateş, *Kur'an'da Huzur ve Sükûn eş-gece-ev*, 4. Baskı (İstanbul: Çıra yay., 2017); Sadık Halil Salih, “el-İtmi'nanfi'l- Kur'an-ı Kerim'i Nemûzecün Muhtâratün”, *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 10/6 (2015), 186-230; Esra Paralı, *Kur'an'da "İtmi'nân" Kelimesinin Semantik Analizi*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Bilal Umaç, *Kur'an'da Şifa, Sekîne ve Tuma'nine Kavramları*, (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Ertuğrul Döner, “Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi: Mâide Süresi 112-115. Âyetleri Örneklemi”, *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül2022), 201-218; Süleyman Gezer, “Fecr Suresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine”, *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık2015), 49-60; Hasan Kâmil Yılmaz, “Mutmain Kalb”, *Altınoluk Dergisi* 216 (Şubat2004), 6-9; Murat Sülün, “Nefs-i Mutma'ine Âyetine Yeni Bir Yaklaşım”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (Nisan2009), 1-24; Gazâli, *Mükâşefetü'l Kulüb*, çev. Ömer Faruk Haznedaroğlu (İstanbul: Medine yay., 2001); Âdem Ergül, *Kur'an ve Sünnet Işığında Kalbi Hayat* (İstanbul: Altınoluk yay., 2000); Hatice Cerrahoğlu, *Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münasebetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993); Esra Aktaş, *Kur'an ve Hadis Rivayetlerinde "Kalp" Kavramı*, (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013); Fatma Çalık, “Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da 'Kalp' Kavramı”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran2011), 167-190; Elif Okur, “Kur'ân-ı Kerim'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili”, *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (Haziran2020), 97-121; Menderes Bilgili - Ömer Yavuz, “Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında İzole Sistemin Önemi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012); Süleyman Uludağ, “Kalp” *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay., 2001), 24/229-232.

⁶ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtezâ el-Hüseynî Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus* (Kuveyt: Matbaatu Hükümet-i Kuveyt, 1421), 35/197-200.

⁷ İbrâhîm 14/45; et-Talâk 65/6; el-En'âm 6/13; İbrâhîm 14/14; el-A'râf 7/61; el-İsrâ 17/19; el-Bakara 2/35; el-A'râf 7/19; el-Kasas 28/58.

⁸ el-Kasas 28/72; en-Neml 27/86; el-A'râf 7/189; Yûnus 10/67; el-Kasas 28/73; er-Rûm 30/21; el-Mü'min 40/61.

⁹ Şurâ 42/33; el-Mü'minün 23/18.

geçen sekîne kelimesinin türevleri; “ev¹⁰, fakir¹¹, yoksulluk damgası¹², hareketsizlik¹³, dinlenme¹⁴, huzur¹⁵ ve bıçak¹⁶” anlamlarında kullanmıştır.

Sekîne kelimesi semantik açıdan incelendiğinde “sükûn, nefisteki telaş, endişe, kaygı ve heyecanın dinmesi ile oluşan, kalp durulması, yürek ısınması, ülfet, yakınlık, samimiyet, gönül rahatlığı, huzur ve sükûn hali veya bu halin kaynağıdır”.¹⁷ Ayrıca sekîne kelimesinin “الی” harf-i cerrî ile kullanılmış olması onun iç huzuru anlamına geldiğini gösteren önemli bir ayrıntıdır.¹⁸ Sekîne kelimesine “melek, ruh ve nur”¹⁹ anlamlarının verilmesi ve bazı âyetlerde sekînenin Allah Teâlâ tarafından²⁰ bizzat Müminlerin kalplerine indirildiğinin ifade edilmesi iç huzurun mânevî bir boyutunun da olduğunu göstermektedir. Râgıb el-İsfahânî (öl. V/XI. yüzyılın ilk çeyreği) el-Fetih 48/4. âyetinde geçen *هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ* “sekîne” kelimesine “Müminlerin kalplerini sakinleştiren ve onlara güven veren melek” anlamını verirken,²¹ Buhârî (ö. 256/870)’de Kehf sûresinin fazileti kısmında Berâ’dan rivâyet edilen bir hadiste, bir kişinin Kehf sûresini okurken kendisine yaklaşan bir bulutun ne olduğu Peygamber Efendimiz’e (s.a.v.) sorulduğunda; “Bulut gibi görünen şey sekînedir. Kur’ân’ı tebcil (onurlandırma, yüceltme) için inmiştir” buyurduğu aktarılır.²² Bu durumda “sekîneye” “melek” dendiği gibi “kişiyi sakinleştiren, dinginlik veren, huzur veren” iç duyguya da “sekîne” denmiştir.

Ayrıca, Hakîm et-Tirmizî (ö. 320/932) sekîneyi ilâhî hitap, ilham ve kalp kavramlarıyla birlikte değerlendirir ve Allah katından peygamberler ve velilere nâzil olan ilhamın taşıyıcısı olarak görür. İlâhî hitabın ilâhî bir ruhla birlikte peygamberlerin kalplerine inmesi gibi, ilhamın da sekîneyle birlikte muhaddes (meleklerin kendisiyle konuştuğu kimse) velilerin kalplerine indiğini düşünür. Şeytanın vahyi ifsat etmesi mümkün olmadığı gibi nefsin de ilhamı ifsat etmesi mümkün değildir ve bu yüzden indirilen ilham her türlü şüpheden kesin bir şekilde korunduğu için sekîne olarak isimlendirilmiştir.²³ Böylece kalp ilhamı alır, sükûn ve huzura kavuşur. Bu

¹⁰ Sebe’ 34/1; el-Enbiyâ 21/13; en-Neml 27/18; et-Tevbe 9/24; 72, İbrâhîm 14/45; es-Saf 61/12; Tâhâ 20/128; el-Kasas 28/58; el-Ankebût 29/38; es-Secde 32/26; el-Ahkâf 46/25.

¹¹ el-Bakara 2/184; el-İsrâ 17/26; er-Rûm 30/38; el-Mücâdele 58/4; el-Kalem 68/24; el-Hâkka 69/34; el-Müddesir 74/44; el-İnsân 76/8; el-Fecr 89/18; el-Beled 90/16; el-Maûn 107/3; el-Bakara 2/38, 177, 215; en-Nisâ 4/8, 36; el-Mâide 5/89, 95; el-Enfâl 8/41; et-Tevbe 9/60; el-Kehf 18/79; Nûr 24/22; el-Hasr 59/7.

¹² el-Bakara 2/61; Âl-i İmrân 3/112.

¹³ el-Furkân 25/45.

¹⁴ el-En’âm 6/96; en-Nahl 16/80.

¹⁵ el-Bakara 2/248; el-Fetih 48/4, 18; et-Tevbe 9/26, 40; el-Fetih 48/26.

¹⁶ Yûsuf 12/31.

¹⁷ Ebi Bekr Muhammed b. El-Hasan İbn Düreyd el-Ezerî, *Kitâbü’l-Melâhîn* (Dımaşk: Vezâretü’s-sakâfe, 1992), 193; Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *el-Vücûh ven’-nezâir fî Kur’an’il-azîm* (Bağdat: Mektebetü’r-Rüşd, 1432), 183-184; Halil b. Ahmed el-Ferâhîdî, *Kitâbü’l-’Ayn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1424), 2/2/261; Ebü Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî İbn Kuteybe, *Tefsiru Garîbü’l-Kur’ân*. (Beyrut: Darul Kütübül İlmiyyeh, 1978), 92, 186, 192, 412; Ebü Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî İbn Düreyd, *Cemheretü’l-luga* (Beyrut: Dâru’l-İlm lil-Melâyin, 1987), 1/856; Sicistânî, *Garîbü’l-Kur’ân*. (y.y.: Muhammed Ali Sabbah Matbaa, 1322), 108-109; Ebü İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl ez-Zeccâc, *Me’âni’l-Kur’ân ve i’râbüh* (Beyrut: Alemü’l-Kütüp, 1408), 1/329; Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbü’l-luğa* (b.y: ed-Dâru’l-Musarriyyetü li’t-Te’lifü ve’t-Tercüme, ts.), 10/66; Ebü’l-Hüseyn Ahmed b. Fâris Zekeriyâ, *Mu’cemü Mekâyisi’l-Luga* (y.y.: Dâru’l-Fikr, 1399), 3/88; Ebü Nasr İsmâil b. Hammâd el-Cevherî, *Tâcü’l-luga ve sihâhu’l-’Arabîyye* (Beyrut: Dâru’l-’İlmi’l-Melâyin, 1979), 5/136; Ebü Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü’l-Garibeyn fî’l-Kur’ân ve’l-hadîs* (Riyad: Mektebetül Mustafa el-Baz, 1419), 913-914; Ebü Abdullah el-Hüseyn b. Muhammed ed-Dâmegânî, *ez-Zevâ’id ve’-nezâir*. (Beyrut: Dâru’l-İlm, 1983), 241-242; Ebü’l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât Kur’an Kavramları Sözcüğü* (İstanbul: Çıra yay., 2012), 505; Ebü’l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, 1419), 1/467; İbn Mânzur, *Lisânü’l-’Arab* (Kahire: Dâr’ul Mearif, ts.), 2053-2054; Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürçânî, *Mu’cemü’l et-Ta’rifât* (Kâhire: Dâru’l-Fazileh, 2004), 103; Mecdüddîn Muhammed b. Ya’kûb el-Firûzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît* (Dımaşk: Müessesetü’l-Risale, 1998), 1206.

¹⁸ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu’l-gayb* (y.y.: Daru’l-Fikr, 1981), 18/95-96.

¹⁹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 504.

²⁰ et-Tevbe 9/26.

²¹ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 505.

²² Buhârî, “Fedâili’l-Kur’an”, 11 (No.15).

²³ Hakîm et-Tirmizî, *Hatmü’l-evliyâ* (Beyrut: Matbaa Kâsuleyke, 1965), 347-350.

ilham gönderildiği duruma göre güven, yardım, zafer ve yakîn ile sonuçlanır. Böylece insanın iç dünyasında duygusal bir metanet ve dinginlik ortaya çıkar.²⁴

İtminan kelimesinin de aynı şekilde “sıkıntılı bir durumdan sonra sükûnete erme,²⁵ ruhsal doyumluk, dinginlik, huzur, kalbin rahatlaması, yatışması, huzur bulması,²⁶ hoşnutluk,²⁷ gibi sekîne ile benzer anlamlar içerdiği görülmektedir. İtminan kelimesi türevleriyle birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de on iki yerde geçmektedir. Bunların sekiz tanesi fiil olarak²⁸ geçerken geriye kalan dört tanesi de²⁹ isim olarak geçer. Fakat itminân ile sekîne arasında sıkı bir ilişki olmakla birlikte ikisini ayıran unsurlar da bulunmaktadır. Mesela sekînenin süreklilik arz etmediği fakat itminanın kişinin ayrılmaz bir parçası olduğu söylenmektedir.³⁰ Yani sekîne tam doyuma ulaşma anı olmadığı için zaman zaman dalgalanmalar görülmekte iken itminanda her şey yerine oturmuştur. Sekîne ara sıra ortaya çıkan bir şey iken itminan sahibinden ayrılmayan bir özelliktir. Aslında itminan, sekînenin son noktasıdır.³¹ “Sekîne”, itminanı sağlayan ve ona sebep olan maddî ya da mânevî unsurun adıdır. Yani sekîne sebep, itminan onun sonucudur. İsrâiloğullarına gelen tâbût,³² ölülerin diriltilmesi,³³ gökten bir sofranın indirilmesi³⁴ ve meleklerin yardımcı olarak gönderilmesi³⁵ itminanı meydana getiren unsurlardır. Kalplerin yatışmasını sağlayan, huzura erdiren, sakinliği ve güveni oluşturan bu hususiyete sekîne denmiştir. Allah Teâlâ Müminlerin korkularını, endişe ve şüphelerini bu sekînelerle ortadan kaldırmış, gönüllerini dinginliğe ve huzura ulaştırmıştır.

Zihin dünyasındaki karışıklardan kişiyi huzura ulaştıracak önemli unsurlar; iman, bilgi ve zikir olarak ifade edilebilir. Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de en-Nahl 16/106. âyette iman ile itminana ulaşan kalp; el-Bakara 2/260 ve el-Mâide 5/113. âyetlerde kesin bilgi ile kalbin itminana ulaşması; er-Ra'd 13/28. âyette ise ancak zikir ile kalplerin tatmin olacağı ve iç huzura ulaşacağı ifade edilmiştir.

2. Zihin Dünyasındaki İç Huzuru Sağlayan Unsurlar

2. 1. İman

İnanç tüm toplumlarda bulunan vazgeçilmez bir duygudur. Bu açıdan düşünüldüğünde inanma duygusu fitrîdir. Fıtrat ise her varlıkta bir düzen yaratan Cenâb-ı Hakk'ın insan için yarattığı düzene verilen isimdir.³⁶ Postmodern dünyada insanı huzur ve sekînetten uzaklaştıran şey maddî imkânlar ve metafizik yoksunluktan ziyade kendisi için yaratılan düzenden yani fıtratından uzak düşmüş olmasıdır. İnsanı huzur ve sekînete götürecektir şey ise özünde var olan fıtrat, denge ve kutsalın olduğu bu değerler manzumesine geri dönmesidir.³⁷

²⁴ Mazhar Dündar, “İlahi Hitap Ruh İlişkisi” *Ekonomik Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*, 4/13 (2018), 539-546.

²⁵ Zekeriyâ, *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*, 3/422; İbn Mânzur, *Lisânü'l-'Arab*, 2707; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 641; Fîrûzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît*, 6/5425; İbn Düreyd, *Cemheretü'l-luga*, 2/1089; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 35/357; Mukâtil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm* (İstanbul: İşâret yay., 2003), 51; Ebû Abdullah el- Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmusu'l-Kur'an ev islah el-Vücûh ven'n-nezâir li-elfâzi Kitâbil-lahil-azim.*, 298; Ebû'l-Kâsım Cârullah Mahmûd b. Ömer b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü'l-belâga*, 1/614.

²⁶ Ebû'l-Feyz Muhammed Murtezâ el-Hüseyin Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*, 35/357.

²⁷ Mukâtil b. Süleyman, *Kur'ân Terimleri Sözlüğü*, 51; Ebû Abdullah el- Hüseyin b. Muhammed ed-Dâmegânî, *Kâmusu'l-Kur'an*, 298.

²⁸ el-Bakara 2/260; Âl-i İmrân 3/126; en-Nisâ 4/103; el-Mâide 5/113; el-Enfâl 8/10; Yûnus 10/7; er-Ra'd 13/28; el-Hac 22/11.

²⁹ en-Nahl 16/106; en-Nahl 16/112; el-Fecr 89/27; el-İsrâ 17/95.

³⁰ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Fîrûzâbâdî, *Besâ'iru zevi't-temyîz fi letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz* (Kahire: Matâbi'ü-İ Ehlem, 1416), 3/516-517; Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed el-Herevî, *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'ân ve'l-hadis*, 913-914; Âdem Ergül, *Kur'ân ve Sünnet'te Kalbî Hayat* (İstanbul: Erkam yay., 2000), 367.

³¹ Fîrûzâbâdî, *Besâ'ir*, 3/517.

³² el-Bakara 2/248.

³³ el-Bakara 2/260.

³⁴ Mâide 5/113.

³⁵ Âl-i İmrân 3/126.

³⁶ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21/90; er-Rûm 30/30.

³⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 21/90.

İnsan kendi yaşamında bir anlam bulma arayışındadır ve bu yaşamındaki temel bir güdüdür.³⁸ İnanç ise insana aradığı anlamı sunar. İman sayesinde insanın dünyası anlam kazanırken, yaşantısı karışıklıktan ve huzursuzluktan kurtulmuş olur. İmanı sayesinde kişi iç huzura ve aydınlığa ulaşır. Kur'an-ı Kerim'de iman, nur ile; inançsızlık karanlık ile eşleştirilmiştir.³⁹ İmanın nur olarak ifade edilmesinin amacı içsel algıyı, kişinin aradığı anlam bulma arayışını ve ferâseti sağladığı içindir. Yani iman benlik ve bilinci geliştirip, gerçeği algılamada bir iç aydınlığı ve ferâseti kazandırmaktadır.⁴⁰ Bu sayede kişi düşünce dünyasındaki sorulara cevap bulacak; zihni yönden karışıklığa son vererek dengeyi elde edip, imanı sayesinde huzuru yakalayabilecektir. Nitekim Zümer 39/22. âyette “Allah kimin gönlünü İslâm'a açmışsa o, Rabbinden gelen bir aydınlık içinde olmaz mı? Allah'ı anma konusunda kalpleri katılaştıranlara ise çok yazık! Onlar apaçık bir sapkınlık içindedirler.” şeklinde geçer. Âyette ifade edildiği gibi bu kimseler iman etmekle hakikatin aydınlığına ulaşmış ve iç dünyaları yatışmış, rahatlamış ve huzura kavuşmuştur. İman sayesinde kesin bir bilgi elde eden kimsenin gönlü tatmin olmuş, zihin dünyası huzura ermiş ve aydınlığa ulaşmıştır. Elde ettiği aydınlığın kaynağı ise Cenâb-ı Hakk'tır.⁴¹ İman sayesinde bu nura yaklaşılabılır ve böylece içsel huzur artar. İman eden kimse ölümler arasında çıkıp yürüebilmesi için kendisine bir ışık verilen kimseye benzetilerek⁴² inanç sahibi olmanın kişiyi dirilttiği ifade edilirken; küfür, karanlıklar içinde kalan kimsenin durumu ile resmedilmektedir.⁴³ Karanlıklar ise kötülüğü ve şerri sembolize etmektedir.⁴⁴ Ayrıca inançsız kimseler, kalbi hastalıklı, pislikler içinde olarak⁴⁵ tasvir edilir. Rics/pislik ile ifade edilmek istenen maddî değil mânevî anlamdaki pislik, yani küfür, göğüs daralması,⁴⁶ stres ve huzursuzluktur.⁴⁷ Müşriklerin de içsel duyguları Kur'an-ı Kerim'de benzer şekilde gökyüzünden düşen ve kuşlar tarafından parçalanan kimsenin yaşadığı buhran ve sıkıntı ile ifade edilmektedir.⁴⁸ İnançsızlığın başka bir boyutu olan münafığın ruhsal durumu da diğerlerinden çok farklı değildir. Bakışları, düşünceleri, duyguları sürekli yalpalamakta, çalkantılar içinde gelgitler ile boğuşmaktadır.⁴⁹ Sürekli bir tedirginlik, stres ve kaygı içindedirler.⁵⁰

Ruhî yönden huzuru elde edebilmek için aklî ve ruhî eylemler ile dengeyi kurmak gerekmektedir. Çünkü insan tek boyutlu olarak yaratılmamıştır. İç huzura ulaşabilmek için ruh boyutunun da göz önüne alınması gerekir. Aklî ve ruhî eylemler ile dengeyi sağlamak ise insanın fitratının gereğidir.⁵¹ İman ise kalpleri tüm şüphelerden, kaygıdan, kaostan kurtararak doyuma ve huzura ulaştırır.⁵² Kalp dünyaya meylettğinde onu elde etmek ve istediği gibi kullanmak için çabaladığında stres, sıkıntı ve ızdırap ortaya çıkar. Fakat kalp Allah'a yönelince sıkıntı ve ızdırabın yerini huzur, dinginlik ve güven kaplar.⁵³

³⁸ Frankl Viktor E., *İnsanın Anlam Arayışı* (İstanbul: Okuyan Us Yay., 2009), 115.

³⁹ en-Nur 24/40.

⁴⁰ Hayati Aydın, “Kur'an'da İç Aydınlığı ve Psikolojik Dinginlik”, *Akademik Araştırmalar Dergisi*, Sayı 34., (01 Ocak 2007), 214-236.

⁴¹ en-Nur 24/35.

⁴² En'am 6/122; Enfal 8/24

⁴³ el-Bakara 2/16.

⁴⁴ Felak 113/3.

⁴⁵ et-Tevbe 9/125.

⁴⁶ En'am 6/125.

⁴⁷ İbn Âşûr, *et-Tahrîr ve't-Tenvîr*, 11/66.; el-Mâide 5/90; el-En'am 6/125.

⁴⁸ Hac 22/31.

⁴⁹ en-Nisa 4/143.

⁵⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân* (Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2006), 7/193-194.

⁵¹ Lev Nikolayeviç Tolstoy, *Din Nedir* (İstanbul: Furkan yay., t.y.), 35.

⁵² er-Ra'd 13/28; Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Muhammed el-Hârizmî ez-Zemahşerî, *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmizi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fi vücûhi't-te'vil'* (Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430), 540; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 641-641.

⁵³ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 19/51.

Kur'ân-ı Kerîm'de iki âyette iman ile itminana ulaşmaktan bahsedilirken,⁵⁴ bir âyette de indirilen sekîne sayesinde inananların imanlarının artması anlatılmaktadır.⁵⁵ Sözlüklerde de iman kelimesi tanımlanırken itminan kelimesinin kullanılması, iman ile itminan arasındaki ilişkiyi göstermektedir.⁵⁶

Nahl sûresi 16/106.âyette:

مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيْمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ عَذَابٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ

“Kim iman ettikten sonra Allah'ı inkâr ederse -kalbi iman ile dolu olduğu halde (inkâra) zorlanan başka- fakat kim kalbini kâfirliğe açarsa, işte Allah'ın gazabı bunlaradır; onlar için büyük bir azap vardır.” buyrulmaktadır.

Bu âyet-i kerîme müşrikler tarafından dayanılmaz işkenceler gören Yâsir b. Ammâr'ın durumunu izah için inmiştir. Âyetteki mutmainne kelimesine “razı olmuş, huzura kavuşmuş bir kalp” şeklinde anlamlar verilmiştir. Rasulullah (s.a.v.) Yâsir b. Ammâr'a kalbinin durumunu sorduğunda, “مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيْمَانِ” “iman ile tatmin olmuş” şeklinde cevabını vermiştir.⁵⁷ Ayrıca “razı olmuş bir kalp” olarak da anlam verilmektedir.⁵⁸ İman ve küfür sadece kişinin kendi tercihi ile gerçekleşir. Zorlama anında ise kişinin tercih etme seçeneği elinden alındığı için ağzından çıkanlar değil, kişinin kalbinin durumu önemlidir. Çünkü kalp zorlanamaz, ona müdahalede bulunulamaz. Bu alan kişilerin müdahale sınırları içerisinde değildir. Allah Teâlâ bu hususta kişileri affetmiş ve onların imanını geçerli saymıştır. Çünkü Allah, iman ve küfrün gerçeğini dil ve diğer organlara değil, sadece kalbe bağlamıştır. Bunun sebebi de diğer organlara baskı yapılmasının mümkün olmasıdır. Fakat kalp üzerinde baskının tesiri olmaz.

İkinci âyet ise Fecr sûresi 89/27. âyettir:

يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنِّةُ

“Ey imanın huzuruna kavuşmuş insan!”

Âyette geçen “nefs” kelimesi “ruh” anlamında kullanılmıştır.⁵⁹ Mutmainne kelimesi; Allah'ın emir ve yasaklarını son derece sabır ve metanet ile karşılayarak Allah'a kesin bir şekilde inanan mümin,⁶⁰ Allah'ın sevabını ve cezasını tasdik etmiş,⁶¹ kabullenmiş, razı olmuş, sükûna ermiş, huzur ve güvene kavuşmuş nefis olarak tanımlanır.⁶² Allah'ın Müminler için dünya ve âhirete ait vaatlerini kesin bir şekilde tasdik sonucunda kalbin yatışması, her türlü şüphelerden arınması kişinin mutmain olmasını sağlar. Yani kişinin imanındaki şüphe ve rahatsızlığın olmadığı bir sekîne olarak kesin inanmanın verdiği bir huzur halidir.⁶³ Ayrıca mutmain olmak demek Allah ile kesin karşılaşacağını bilmek, şüphesi olmayan⁶⁴ ve bunun için hazırlanmak

⁵⁴ en-Nahl 16/106; Fecr 89/27.

⁵⁵ el-Fetih 48/4.

⁵⁶ İbn Mânzur, *Lisânü'l-'Arab*, 142.

⁵⁷ Ebî Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'ân ve Tefsîru İbn Cerîr, Tefsîrü't-Taberî* (Kahire: Bidâri'l-Hicr, 2001), 14/374-375; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 14/585.

⁵⁸ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî, *et-Tefsîrü'l-kebir* (Beyrut: Müessesetü't-Tarihî'l-Arabiyye, 1423), 2/488.

⁵⁹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim el-Cevziyye, *Kitâbü'r-Rûh* (İstanbul: İz yay, 2003), 304.

⁶⁰ Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ' el-Begavî, *Me'âlimü't-tenzil* (Riyad: Dâr Tayyibe, 1989), 8/423.

⁶¹ Ferrâ', *Me'âlimü't-tenzil*, 8/423.

⁶² Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. İsâ b. Abdillâh b. Refî' et-Tüsterî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-'azim (Tefsîrü't-Tüsterî)* (y.y.: Dâru'l-Harem, 2004), 314.

⁶³ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî el-Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, (İstanbul: Mizan Yayinevi, 2005), 17/23.

⁶⁴ el-Bakara 2/260; Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Gırmâtî el-Endelüsî İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsîri'l-kitâbi'l-'azîz* (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001), 8/615-616.

anlamına da gelmektedir.⁶⁵ Allah'ın sevabına razı olmuş ve ihsan ettiklerine kanaat eden bir nefis mutmain olmuş bir nefistir. Kanaat ve rıza kulun teslimiyeti anlamına gelir ve bu da imanın ve Müslümanlığın göstergesidir. İnkâr eden ve nankörlük eden kullarda rıza ve kanaat olmadığı gibi nimete şükür de olmayacaktır. Mutmain olan nefsin bir özelliği de Allah'ın nimetlerine şükretmektir.⁶⁶ Mutmain bir nefse ulaşabilmek için sabır, şükür ve kanaat gerekli olduğu gibi Allah'ın zikri ve marifet de gereklidir. Böyle bir nefis cennet ile müjdelenecek ve tam bir doyum hali yaşayarak itminana ulaşacaktır.⁶⁷

Mutmain olmuş nefis, korku, üzüntü ve şüpheden uzak, emniyete sahip olan nefistir ki⁶⁸ bu da dünyada iken Allah'ı bilmek ve ona kulluk etmek ile mümkün olacaktır. İtminan nefsin Hakk ile iç içe yaşaması sebebiyle tüm şüphelerin ortadan kalkması ve kendisini hiçbir korku ve ümitsizliğin rahatsız edemeyecek hale ulaşmasıdır.⁶⁹ Sürekli hak üzere daim olan, gerçekten ayrılmayan, arınmış, sükûn ve sebat sahibi bir nefis ancak huzura ulaşabilecektir.⁷⁰

Fetih sûresi 48/4. âyet ise inananların kalplerine indirilen sekîne ile imanın artmasını anlatır:

هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيْمَانِهِمْ وَ لِلَّهِ جُنُودُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَ كَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا

“İmanlarına iman katsınlar diye müminlerin kalplerine huzur ve güven aşıl原因an da O'dur. Göklerin ve yerin askerleri yalnız Allah'a aittir ve Allah her şeyi bilmekte, yerinde yapmaktadır.”

Âyet-i kerîme incelendiğinde sekînenin Allah tarafından mümin olanların kalplerine indirildiği ifade edilmektedir. Sekîne kelimesi bu âyette “inananların kalplerine indirilen sükûnet” anlamında kullanılmıştır. Müminler büyük umutlarla umre yapmak için geldikleri Mekke'ye girmekten alıkonuldukları için son derece kızgın olmalarına rağmen Allah'ın kalplerine indirdiği sekîne sayesinde öfke kontrolü sağlayabilmiş, sabır, metanet ve sükûnu elde etmişlerdir. Böylece hiç kimse dininden dönmemiştir.⁷¹ Bu olaydaki duygu kontrolü son derece önemlidir. Çünkü inananların sahip oldukları en büyük hazineleri olan imanlarını korumaları sağlanmış ve bu sayede imanları kuvvet kazanmıştır. Sekînenin inmesi ile Müminlerin imanlarının artması, sekînenin bir nur olması ile de izah edilmektedir. Nur, insanın doğruyu ve yanlışını, hak ve batılı ayırt etmesini sağlayan, insanın önünü aydınlatan, ilâhî bir aydınlıktır.⁷²

İbn Abbâs (öl. 68/687-88), âyetteki “sekîne” kelimesini kalp huzuru ve rahmet olarak açıklamıştır. Nitekim dinde sebat etmeleri Allah'ın kendileri için indirdiği bir rahmet olmuştur. Böylece sahabîler, Hudeybiye günü Allah ve Rasulüne icâbet etmiş; Allah'ın ve Rasûlünün hükmüne boyun eğmiştir. Kalp huzuru ile bu zor durumu kabullenmeleri ve gönüllerinin hoş olması sonucu Allah Teâlâ da onların imanlarına iman katmıştır.⁷³ Yani Müminlerin gönüllerine, Rasûlullah (s.a.v.)'in getirdiği kanunlara gönül verme, teslim olma ve onları kabul etme duygusunu indirmiştir.⁷⁴ Bu bir tür ilhamdır. Nitekim Allah Resulünün çağrısına uyarak

⁶⁵ Ebî Cafer Muhammed b. Cerir et-Taberî, *Câmi 'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an ve Tefsîru İbn Cerir, Tefsîrû't-Taberî*, 24/393; İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân* (İstanbul: Erkam yay., 1435), 10/393-396.

⁶⁶ Ebü'l-Leys İmâmü'l-hüdâ Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm es-Semerkindî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leys es-Semerkindî* (Riyad: Dârü't-Tayyibe, 1409), 3/478.

⁶⁷ Ebi'l-Kasım Abdulkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik Kuşeyri, *Tefsîru'l-Kuşeyri Letâifü'l-İşârât* (Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1428), 3/421.

⁶⁸ Nâsirüddîn Ebü Saîd (Ebü Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed el-Beyzâvî, *Tefsîru'l-Beydâvî Envaru'l-Tenzil ve Esraru'l-Te'vil* (Beyrut: Daru'l-Reşid, ts.), 3/532.

⁶⁹ Fahreddin er-Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 31/177-179; Gezer, Fecr Suresinin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine, 49-60.

⁷⁰ Ebü'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâil b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesir b. Dav' b. Kesir el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-azîm* (Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 2000), 14/350.

⁷¹ Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Tefsirlerin Özü Safvetü't-Tefsîr* (İstanbul: İz yay., 2003), 6/103.

⁷² Süleyman Uludağ, “Nûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay., 2007), 33/244.

⁷³ İbn Kesir, *Hadislerle Kur'an-ı Kerîm Tefsiri* (İstanbul: Çağrı yay, 1993), 13/7336.

⁷⁴ İsmâil Hakkı Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 19/312.

Hudeybiye seferine icabet etmek kolay değildi. Davet edilen bazı kişiler, sefere icabet etme konusunda korku, şüphe, endişe, tereddüt ve kaygı yaşamış ve bazıları davet edildiği halde icabet etmemiştir.⁷⁵

Sekînenin sahabeye indirilmesinin sebebi ise sahabenin inen âyetleri tasdik etmeleri ve iman sahibi olmaları, gönülden itaat ederek teslim olmalarıydı.⁷⁶ Hz. Peygamber rüyasını anlattığında bu, sahabeyi sevindirmişti. Fakat yapılan Hudeybiye antlaşması hoşlarına gitmemiş ve kalplerinin karışmasına sebep olmuştu. İnen sekîne ile kalpleri sakinleşti, zihinlerindeki karışıklık ve şüphe yerini yakîne bırakarak kalplerinin iman üzere sabitlenmesi sağlandı.⁷⁷ Böylece inen sekîne ile kalpleri huzur ve sükûnete kavuşmuş oldu. Ayrıca kalpleri Hakk'a iman ve peygamberine güven ile doldu.⁷⁸ Yaşanan korkudan sonra kendilerine lütfedilen sekîne ile güven ve emniyete ulaşmış oldular. Sekîne Allah ve Resûlü için azamet, sahabe için vakar ve kendi aralarında birbirlerine merhametli davranmaları için ise bir rahmet olmuştur.⁷⁹ Âyette sekînenin kalbe indirildiğinin ifade edilmesi onun basîret gibi açık olmadığını, gizli olduğunu gösteren bir özelliktir.⁸⁰

Böylece gönüller yatışmış, dinginliğe ulaşmış, kalpler kararlılık, sebat, metanet, huzur ve sükûnet ile dolmuştur.⁸¹ Sekîne sayesinde sahabîlerin imanı kat kat artmış, kalplerindeki nurlar ziyadeleşmiş ve biat konusunda Hz. Peygamber'in emirlerini tasdik edebilmeleri kolaylaşmıştır.⁸² İmanın artmasına; inen 'şer'i hükümleri tasdik ve yakîn, ilmin ziyadeleşmesi' gibi anlamlar da verilmiştir.⁸³ Müminler indirilen sekîne ile kendilerini imanî yönden güçlendirmiş ve kuvvetli hale getirmişlerdir. Ayrıca inen sekîne ile de buldukları duruma sabretmeleri sağlanan Müminlerin daha önceden gaybî meselelerde sahip oldukları ilme'l-yakîn bilgilerinin bu sayede ayne'l-yakîne ulaşması ile de imanlarındaki kuvvetin arttığı ifade edilmektedir.⁸⁴ Kur'ân-ı Kerîm'de kalbin sağlamaştırılması⁸⁵ şeklinde ifade edilen âyetlerde de aynı sekîne gibi imanın kuvvetlenmesinden bahsedildiği görülmektedir. Âyetlerin tefsirleri incelendiğinde de kalplerin pekiştirilmesinin iman⁸⁶ ve tevhid⁸⁷ anlamlarına geldiği görülmektedir.

2. 2. Bilgi

Sadece öznel deneyimler değil, bunun yanında Kur'ân âyetleri de kalplerin kendisine gelen âyetlerle etkileşime girebilecek bir özelliğe sahip olduğunu söylemektedir. Bu husus, âyeti kerîmede;

⁷⁵ Erkut, "Kur'an'da hamîyyet ve sekînet kavramları", 165.

⁷⁶ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/181.

⁷⁷ Kuşeyrî, *Letâifü'l-İşârât*, 3/214.

⁷⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/246.

⁷⁹ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 16/1024.

⁸⁰ Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 3/252; Sami Kılınçlı, "Yüce Allah'ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekînenin İndirilmesi", *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (30 Haziran 2021), 236.

⁸¹ Mukâtil, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 2/67; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/246; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1024; Ebu'l Fadl Şehabeddin es-Seyyid Muhammed Âlûsî el-Bağdadî, *Rûhu'l-me'ânî fi tefsîri'l-Kur'âni'l-'azîm ve's-seb'i'l-meşânî*. (Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415), 13/246; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/301; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm* (Mektebetü'l Riyadü'l Hadise, 1391), 5/156; Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, (İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979), 6/4408-4410.

⁸² Semerkandî, *Tefsîrü'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 2/252.

⁸³ İbn Abbas, *Tefsîrü'l-Ibn Abbas* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-sekafiyye, 1991), 1/455; Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 21/245-246; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 14/13; Ebü'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî Vâhidî, *el-Vasîtu'l-kebir* (Beyrut: Daru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994), 4/135; Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1024; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an*, 19/301; Mukâtil, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 11/15; Ebüssuûd Efendi, *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*, 5/156; Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfiî es-Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntessire fi'l-ehâdîsi'l-müştehire* (İstanbul: Ocak Yayınları, 2012), 7/514.

⁸⁴ Mukâtil, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 2/104.

⁸⁵ el-Kehf, 18/14; el-Kasas, 28/10; el-Enfâl, 8/11.

⁸⁶ Mukâtil, *et-Tefsîrü'l-kebir*, 2/104.

⁸⁷ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'an*, 6/181; Vâhidî, *el-Vasîtu'l-kebir* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-sekafiyye, 1991), 1/455.

وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِنْ يَرَوْا آيَةً لَا يُؤْمِنُوا بِهَا حَتَّىٰ إِذَا جَاءُوكَ يُجَادِلُونَكَ يَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَذَا إِلَّا آسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ

“İçlerinden, (Kur'an okurken) seni dinleyenler de var. Onu anlamamaları için kalpleri üzerine perdeler (gereriz) kulaklarına ağırlık koyarız. Her türlü mucizeyi görseler de onlara inanmazlar. Hatta tartışmak üzere sana geldiklerinde inkâr edenler, “Bu (Kur'an) evvelkilerin masallarından başka bir şey değil” derler”⁸⁸ şeklinde ifade edilmektedir. Bu ve benzeri âyetler⁸⁹ kalbin metafizik âlem ile etkileşim ve iletişim durumunda olduğunu ve aralarında herhangi bir yalıtımın bulunmadığını göstermektedir.

Kalp, metafizik sistemden ulaşan bilgi vasıtasıyla hal değişimine uğrayabilir. Bu veriler kalpte kalıcı değişiklikler meydana getirebilir. Kalpte kalıcı değişikliklere sebep olan her türlü veri kişide bilgiyi oluşturur. Bu bilgilerin meydana gelmesine sebep olan verileri fizik üstü sistem ve bu sistemi oluşturan varlıklar taşır.

قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ

“De ki: “Her kim Cebrail'e düşman ise, bilsin ki o, Allah'ın izni ile Kur'an'ı; önceki kitapları doğrulayıcı, Müminler için de bir hidâyet rehberi ve müjde verici olarak senin kalbine indirmiştir”.⁹⁰ Bu âyet-i kerîmede vahyin, peygamberlerin kalbine Cebrail tarafından indirildiği açıkça beyan edilmektedir. Bu bilgiler ışığında vahye, fiziki sistemin dışından gelen haber ve bilgi denebilir. Vahiy, madde gibi fiziğe ait bir varlık değil; bilgiyi meydana getirmeye sebep olan âyetlerden oluşan fizik üstü bir durumdur. Bunun zıddı da mümkündür. Yani bazı kalpler, bu bilgileri alamadığı için hasta veya mühürlü olarak ifade edilir. Küfür ehli olan insanların kalpleri bu şekilde tasvir edilmiştir, çünkü fizikötesinden gelen uyarıları alamazlar.⁹¹ Mühürlü olan kalp uyarıya yeterli cevabı veremediği için iman gerçekleşmez. Mühürlü kalbin tedavisi⁹² Allah'ın önerilerini yerine getirmektir. İşitilenleri algılama ve bir yargıya varma yeteneği ancak mühürlenmeyen kalpler için geçerlidir. Kalp vardır fakat anlama, idrak etme gibi işlevlerini kaybetmiştir.⁹³ Dolayısıyla kalbin bilgi sahibi olabilmesi için öncelikle iman ile uyanmış, mühür ve hastalıklardan kurtulmuş, temiz, uyanık ve selim bir özelliğe sahip olması gereklidir. Bu özelliklere sahip olan kalp, elde ettiği bilgi sayesinde yakîne ulaşacak ve böylece itminana ererek iç huzura sahip olacaktır. Yakîn ile elde edilen itminan,⁹⁴ düşünce dünyasında kişinin iç huzura ulaşmasını sağlayacaktır. Kur'an-ı Kerim'de konu ile ilgili iki âyet bulunmaktadır.

İlk âyet Bakara 2/260'tır.

وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَىٰ قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِنْ قَالَ بَلَىٰ وَلَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي

“İbrahim Rabbine: Ey Rabbim! Ölüyü nasıl dirilttiğini bana göster, demişti. Rabbi ona: Yoksa inanmadın mı? dedi. İbrahim: Hayır! İnandım, fakat kalbimin mutmain olması için (görmek istedim), dedi.”

Âyette; İbrahim Peygamber'in ölümden sonra dirilmenin nasıllığını görmek istemesi ve bu sayede kalbinin itminana ulaşması ve böylece zihin dünyasının da sükûna ve huzura kavuşması anlatılmaktadır. Bu âyetle ilgili müfessirlerin yorumları ise zaman zaman farklılık göstermektedir.

Bakara 2/260. “*لَٰكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي*” âyetindeki “*يَطْمَئِنَّ*” kelimesi, yakîni (kesin bilgi)nin artırılarak kalbin yatışıp huzura kavuşmasıdır. Hz. İbrahim (a.s.)'in ölümlerinin nasıl diriltildiğini bilmek istemesi tıpkı Hz. İsa (a.s.)'nin havâirilerinin Mâide 5/113. “*وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا*” âyetinde sofraya isteyerek kalplerini yatıştırmak istemeleri gibi imanını artırmak içindir.⁹⁵ Kalbin huzura

⁸⁸ En'âm 6/25.

⁸⁹ Hac 22/46.

⁹⁰ el-Bakara, 2/97.

⁹¹ el-Bakara 2/7.

⁹² En'âm 6/46.

⁹³ Menderes-Bilgili, “Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında İzole Sistemin Önemi”, 234,238,243.

⁹⁴ el-Bakara 2/260; el-Maide 5/113.

⁹⁵ Tüsterî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 100-101.

kavuşması, yakîn ve imanın artması şeklindedir. Abdullah b. Abbas (öl. 68/687-88) âyette geçen itminanı “Kalbim sana dua ettiğinde kabul ettiğini ve senden bir şey istediğinde de verdiğini bilmiş olsun” şeklinde tanımlamıştır. Hz. İbrahim (a.s.)’in de duasının kabul edildiği ve istediğinin verilip kalbinin sükûnete erdiği âyette *لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي* “Kalbim onunla yatışsın.” şeklinde ifade edilmiştir. Böylece Hz. İbrahim (a.s.), Hz. Zekeriyya (a.s.)’nın çocuğu olacağına dair Allah’tan bir emare istemesi gibi hissi bir mucize istemiştir.⁹⁶

Âyette geçen “رَبِّ أَرْنِي” “*Rabbim bana göster*”⁹⁷ kısmında göz ile görmenin kastedildiği söylendiği gibi aynı zamanda kalp ile görmenin de kastedilmiş olabileceği düşünülmektedir.⁹⁸ Hz. İbrahim (a.s.)’in diriltmeyi görerek kalbinin sükûnet bulup tatmin olması; ayne’l-yakîne ulaşmak istemesidir, çünkü İbrahim peygamber (a.s.), Halilullah olması sebebiyle böyle istekte bulunabilmektedir.⁹⁹ “*Kalbim yatışsın*” ifadesinde bir temenni ve istek olduğunu düşünenler de vardır. Hz. İbrahim (a.s.) gözündeki perdenin kalkması için bu şekilde bir istekte bulunmuştur. Yakîni bilgiyi artırmanın yolu ise onun keyfiyetini görmekle mümkün olacaktır. Hz. İbrahim de bu şekilde gaybı müşahede etmek istemiştir.¹⁰⁰ İlme’l-yakînden ayne’l-yakîne ulaşmak sûretiyle bizzat görerek kalbin sükûnet bulması söz konusudur. Çünkü haber yani bilgi, kontrol edilip kesinliğine ulaşmak ile aynı değildir. Hz. İbrahim Peygamber’in bu soruyu sormasının sebebi ise Nemrut’a vereceği cevap içindir. Nitekim İbrahim (a.s.) Nemrut’a “إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ” “*Benim rabbim diriltir ve öldürür*”¹⁰¹ dediğinde Nemrut buna kendisinin de güç sahibi olduğunu söylemiş ve iki adamdan birini öldürtmüş diğerini ise serbest bırakmıştır. Hz. İbrahim ise kastettiğinin bu olmadığını Cenâb-ı Hakk’ın bizzat ölü olan cesedi dirilttiğini söylemiştir. Nemrut ise Hz. İbrahim’e bunu görüp görmediğini sormuş, Hz. İbrahim ise ona cevap verememiştir. Bu olay üzerine “رَبِّ أَرْنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى” “*Rabbim ölüleri nasıl diriltiyorsun*” diye sormuştur.¹⁰² Hz. İbrahim (a.s.) akıl yürütme ile elde edilen bilginin yanı sıra müşahede sonucu elde ettiği bilgiye de sahip olmak sûretiyle kalbin daha çok sükûnet ve itminan bulmasını istemiştir. Çünkü delillerin birbirini destekleyerek birikmesi kalplerin daha fazla sükûn bulmasını, basîret ve yakînin artmasını sağlar.¹⁰³ Kalbin itminana ermesi ise akidedeki bir şeyin düşünce dünyasında sükûna ulaşması ile mümkün olacaktır.¹⁰⁴ Gördüğü delil sayesinde Hz. İbrahim’in kalbindeki yakîni artırmış, böylece kalbi de itminana ulaşmıştır.¹⁰⁵

Başka bir açıdan incelendiğinde itminan, karar kılma ve sebat etmek demektir. Bu karar kılma ise ruhun Hakk ile iç içe yaşaması ve hiçbir şüpheden etkilenmemesi ile mümkündür.¹⁰⁶ Bakara sûresi 260. âyette geçen itminana ulaşan kalp de, gördükleri ile ölüm hakkındaki bilgisini kesinleştirmiş, karar kılmış ve değişmemek üzere imanda sabitlenmiştir. İtminan itidal ve sükûndur. Uzuvarın itminana kavuşması bilgi sahibi olmak ile mümkün iken kalbin itminan sahibi olması ise inanç hakkında düşüncenin sükûna ermesi yani herhangi bir şüphenin kalmaması ile sağlanır. Diriltilmenin nasıllığı hakkında düşünmek yasaklanmamıştır. Bu yüzden Hz. İbrahim (a.s.) bunu görmek istemiştir. Burada kastedilen mana gözün görmesi ile kalbin tatmin olmasıdır. Böylece yakînin artması gerçekleşmektedir.¹⁰⁷ Vahyin ve kanıtların birleştirilmesi ile kalp sükûna ulaşacaktır. Hz. İbrahim (a.s.)’in diriltilmeyi görmek istemesinin sebebi sadece bilgisinin görünür

⁹⁶ Mâtürîdî, *Te’vilâtü’l-Kur’ân*, 2/173-174; Âl-i İmrân 3/41.

⁹⁷ el-Bakara 2/260.

⁹⁸ Taberî, *Câmi’u’l-beyân*, 4/624-635.

⁹⁹ Semerkandî, *Tefsîrü’l-Kur’âni’l-Kerîm*, 1/227-228.

¹⁰⁰ Ebû Abdîrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed es-Sülemî, *Hakâ’iku’t-tefsîr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 1/79.

¹⁰¹ el-Bakara 2/258.

¹⁰² Ferrâ’, *Me’âlimü’t-tenzîl*, 1/322-323; Ebû’l-Hasen Ali b. Muhammed b. Habîb el-Basrî el-Mâverdî, *en-Nüket ve’l-’uyûn* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 1/333-334.

¹⁰³ Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 149.

¹⁰⁴ İbn Atiyye, *el-Muharrerü’l*, 3/49-51.

¹⁰⁵ Ebû’l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Ali b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü’l-Cevzî, *Zâdü’l-mesîr fi’l-’ilmi’t-tefsîr* (Beyrut: el-Mektebetü’l-İslamiyye, 1423), 1/160.

¹⁰⁶ Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 31/177-178.

¹⁰⁷ Kurtubî, *el-Câmi’ li-ahkâmi’l-Kur’ân*, 4/309-312.

hale gelmesi içindir. İlme'l-yakînden ayne'l-yakîne ulaşmak içindir.¹⁰⁸ Böylece kalp huzura ve rahata kavuşarak korku ve endişe yok olacak, Allah'a tam bağlılık, güven ve teslimiyet gerçekleşmiş olacaktır.¹⁰⁹ Zorunlu bilgiye istidlali bilgi eklenildiği zaman sükûnet ve huzur artacaktır. Hz. İbrahim (a.s.)'ın istediği inanılması zorunlu olan (öldükten sonra dirilme) bilgisine gözü ile görmek sûretiyle istidlâlî bilgiyi eklemek ve bu sayede imanını sağlamlaştırmak¹¹⁰ ve kalbinin tatmin olup sükûna ermesini, ferahlamasını¹¹¹ sağlamaktır.¹¹² Ölülere diriltmenin nasıl olduğunu bizzat görmesi ile imanı kuvvet kazanmış ve kalbi de huzura kavuşmuştur.¹¹³ Kalbin huzuru ise müşahede sayesinde yakînin ve imanın artması şeklinde olmuştur.¹¹⁴

Hz. İbrahim'in istediği şey rubûbiyyet sırlarının içyüzünün bilgisidir. Bu bilgi sayesinde kalp huzura ermektedir. Hz. İbrahim, itminan ile iman esaslarından olan ölümden sonra dirilmeyi kastetmiyordu. Çünkü bunu vahiy ve burhan ile biliyordu. Onun istediği bizzat müşâhede ile itminana ulaşmaktı.¹¹⁵ O, diriltmeyi ve hayat vermeyi gözlemleyerek kalbinin gerçekten tatmin olmasını elde etmiştir. İsteğe bağlı diriltmenin gerçekleştiğini görmesi sebebiyle Nemrut'un ateşinden kurtulabilmiştir.¹¹⁶ Yani elde ettiği itminan sayesinde tam bir teslimiyete sahip olmuş ve olaylar ne kadar zor ve içinden çıkılması güç olsa da sükûnetini koruyabilmiş, teslimiyetten ayrılmamıştır. Bu bağlamda itminan kalbin kesin kanaat getirmesidir. Örtülü olan sırlar aydınlanıp açıldığında elde edilen lezzettir.¹¹⁷ Olay Allah'ın kudretinin gözle görülmek istenmesinin somutlaştırılmasıdır ki iman sahibi bulunduğu halde istek yerine getirilmiş ve bu sayede imanın artması gerçekleşmiştir.¹¹⁸ Böylece delil ve kontrol birleşmiş, bu sayede kalp sükûna ulaşmıştır.¹¹⁹

Bakara sûresi 2/260. âyette geçen **لِيُطْمَئِنَّ قَلْبِي** kelimesi genel olarak "kalbin yatışması" şeklinde anlaşılmış ve ayne'l-yakîn ile bağlantısı kurulmuştur. Bazı âlimler ayne'l-yakîni göz ile görüp müşâhede etmek olarak anlarken¹²⁰ bazıları ise kalbin görüp idrak etmesi olarak yorumlamışlardır.¹²¹ Her ne kadar gözün görmesi olsa da anlayış ve idrak kalpte gerçekleştiği için, ayne'l-yakîn ile hem göz hem de kalbin fonksiyonu birlikte aktif haldedir. Yakînin kesin bilgi anlamına gelmektedir.¹²² Hz. İbrahim'in niçin yakîni bilgiye ulaşmak istemesine cevap arayan âlimler, bu konuda farklı yorumlarda bulunmuşlardır. Genel olarak tüm âlimler bir peygamberin imanî bir konuda şüpheye düşmüş olmasının mümkün olmadığını ifade etmiştir.¹²³ İbrahim peygamberin ölülerin diriltilmesi noktasında şüphe duyması ve bu olaya inanmaması mümkün değildir. Nitekim âyet-i kerîmenin devamında da "قَالَ أَوْلَمْ تُؤْمِنِ قَالَ بَلَىٰ" Cenâb-ı Hak "Yoksa inanmıyor musun" diye sormuş. Hz. İbrahim ise "kesinlikle inanıyorum", diye cevap vermiştir.¹²⁴ Burada ifade edilen itminan, şüphenin ortadan kalkması sonucu elde edilen bir huzur değil; yakînin artması sonucu ulaşılan ruhsal bir doyumluktur. Kalbin itminana ulaşması ile zihin dünyası da sükûn ve huzura kavuşmuştur. O yüzden bu âyetlerin bağlamı düşünce dünyasındaki huzur olarak ifade edilmiştir. Nitekim İbn Atiyye (ö.546/1151) bunu açık bir şekilde dile

¹⁰⁸ İbn Kesir, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm*, 2/355.

¹⁰⁹ Beyzâvî, *Envaru'l-Tenzil*, 3/22, 13/207.

¹¹⁰ Süyûtî, *ed-Dürerü'l-müntessire*, 3/198.

¹¹¹ Bursevî, *Rûhu'l-beyân*, 1/416.

¹¹² Ebü'l-Berekât en-Nesefî, *Medârikü't-tenzil* (Beyrut: Dârü'l-Kelemri't-Tayyib, 1998), 1/215.

¹¹³ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli*, 1/397.

¹¹⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 2/26-28.

¹¹⁵ Muhammed Reşîd Rızâ, *Tefsîrû'l-Menâr* (y.y.: Dârü'l-Fikr, 1393), 3/53-54.

¹¹⁶ Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2/888-889.

¹¹⁷ Seyyid b. Kutub b. İbrâhîm b. Hüseyin eş-Şâzîlî, *Fî zilâli'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü's-Şurûh, ts.), 1/302.

¹¹⁸ Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş Derveze, *Nüzul Sırasına Göre Kur'an Tefsîri* (İstanbul: Ekin Yayınları, ts.), 4/294-295.

¹¹⁹ Vehbe Zuhaylî, *Tefsîrû'l-Münîr* (Dımeşk: Dârü'l-Fikr, 2009), 3/41.

¹²⁰ Semerkandî, *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm*, 1/227-228.

¹²¹ Taberî, *Câmi'u'l-beyân*, 4/624-635; Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi- Kur'ân*, 4/309-312.

¹²² Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, 217; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredât*, 1196; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 4/4964; Halîl b. Ahmed, *Kitâbü'l-'Ayn*, 2/4413; Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs*, 36/300.

¹²³ Sülemî, *Hak'îku't-tefsîr*, 1/79; İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/49-51; Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'akli* selim, 1/397.

¹²⁴ el-Bakara 2/260.

getirerek, itminanın, düşüncede sükûna ulaşmak olduğunu, kalbin itminana ermesinin ise akîdedeki bir şeyin düşünce dünyasında sükûna ulaşması ile mümkün olacağını söylemiştir.¹²⁵

Konu ile ilgili ikinci âyet ise, Mâide sûresi 5/113. âyetidir.

قَالُوا نُرِيدُ أَنْ نَأْكُلَ مِنْهَا وَتَطْمَئِنَّ قُلُوبُنَا وَنَعْلَمَ أَنْ قَدْ صَدَقْتُنَا وَنَكُونَ عَلَيْهَا مِنَ الشَّاهِدِينَ

“Onlar «Ondan yiyelim, kalplerimiz mutmain olsun, bize doğru söylediğini (kesin olarak) bilelim ve ona gözleriyle görmüş şahitler olalım istiyoruz» demişlerdi.”

Âyette Hz. İsa'nın havâriyelerinin de içinde bulunduğu beş bin kişinin bir yolculuk esnasında acıklmaları sonucu mucize olarak Hz. İsa'dan gökten bir sofraya indirmesini istemeleri ve bu isteklerinin sebebini de “kalplerinin tatmin olması ve Hz. İsa'nın peygamber olduğunun ispatı olarak” açıklamalarından bahsedilir.¹²⁶ Nitekim daha önce İsrâiloğulları, Hz. Musa zamanında çölün ortasında kudret helvası ve bıldırcın eti ile nimetlendirilmişti.¹²⁷ Havâriyeler gökten sofraya inmesini aynı İbrahim peygamber gibi yakîn bilgisini elde etmek için istemişlerdir. Hz. İbrahim ölünün diriltilmesi konusunda yakîn bilgisini isterken, havâriyeler ise Allah'ın gücünün her şeye yettiği konusundaki yakîn bilgisine sahip olmak istemiş ve her iki örnekte de müşahede sonucu “ayne'l-yakîn” ile bu bilgi elde edilmiştir. Âyette geçen “Kalbin itminana ermesi” ile kastedilen mana; kalbin, Allah'ın vahdâniyeti, her şeye gücünün yetmesi ve iradesi konusunda sükûna ve istikrara ulaşmasıdır.¹²⁸ İbrahim peygamberin örneğinde bizzat âyette onun imandan şüphe etmediği vurgulanırken; bu âyette ise müfessirler havâriyelerin vesvese ve şüphelerini gidermek için müşahedeye ihtiyaç duyduklarını söylemektedirler. Havâriyeler de iman ediyorlar, imanlarında şüphe duymuyorlar fakat iç alemleri onlara mucize görme noktasında baskı yapıyor. Bir şeyi haber olarak bilmek-ilme'l yakîn bilgisine, müşahede sonucu ulaşılan ayne'l-yakîn bilgisi de eklenirse kesinlik artmış olur. Bu yüzden Havâriyeler de görerek bu kesinliklerini artırmak istiyorlardı.¹²⁹ Elde edilen yakîn sayesinde de itminana ulaşmak mümkün olmaktadır.¹³⁰

İtminânın tanımlarından birisi de “kalpte hiçbir şüpheye yer bırakmadan Allah'a yönelmektir.” Bu açıdan düşünüldüğünde ayne'l-yakîn ile şüpheler ortadan kalkıyor ve kişinin Allah'a yönelmesi gerçekleşmiş oluyor. Böylece insan nefsi kendisini var eden, rızık veren yüce yaratıcıyı tanımış, bilmiş ve bu bilgi sayesinde de itminana ulaşmıştır. İtminan; kalbin akla galip gelmesi, imanın güçlenmesi, ilimde derinlik sahibi olmak ve zihnin duru olması sonucu gerçekleşecektir.¹³¹

Kuşeyri (öl. 465/1072) de Hz. İbrahim'in aynel-yâkine ulaşması sayesinde Nemrut karşısında “ölülerin diriltilmesi” noktasında kuvvetli bir delile sahip olduğunu düşünür. Nitekim İbrahim (a.s.)'ın hadisesinin anlatıldığı Bakara sûresi 2/260. âyetten bir önceki âyette isim zikredilmeden “harabe olmuş bir kasabaya uğrayan ve bu manzara karşısında ölümden sonra tekrar dirilişi sorgulaması üzerine bizzat kendisinin yüz sene ölü kaldıktan sonra diriltilen kişi” anlatılmaktadır. Tefsirlerde Üzeyr peygamber olduğu rivâyet edilen bu kişi de aynı İbrahim peygamber gibi aynel-yâkinin artması için ölünün diriltilmesini merak etmiştir. Bu şekilde âyette bahsedilen kişinin bizzat ölümden sonra dirilme hadisesini yaşayarak “yakîni” artmıştır.¹³² Böylece Cenâb-ı Hakk'ın kudretinin her şeye yettiğini idrak etmiştir. Bu olay Maide suresinde bahsedilen havâriyelerin durumu ile benzerlik göstermektedir. Onlar da gökten inen sofraya sayesinde Allah Teâlâ'nın kudretinin her şeye kâdir olduğunu görmüşlerdi. Elde edilen kesin bilgi sayesinde kalp şüphelerden kurtularak düşünce dünyasındaki kargaşa, kaos ve sıkıntılardan uzaklaşmış, zihin dünyasında denge ve sükûn sağlanarak iç huzura kavuşulmuştur.

¹²⁵ İbn Atiyye, *el-Muharrerü'l-vecîz*, 3/49-51.

¹²⁶ Mukâtil b. Süleymân, *et-Tefsîrü'l-kebîr*, 1/517-518.

¹²⁷ el-Bakara 2/57.

¹²⁸ Taberî, *Câmi'u'l-beyân* 9/122-123.

¹²⁹ Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, 4/375.

¹³⁰ Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 12/139.

¹³¹ Hasan Kâmil Yılmaz, “İtmi'nân veya Gönül Huzuru”, *Altınoluk Dergisi* 45 (1989), 34.

¹³² Kuşeyri, *Tefsîru'l-Kuşeyri* 1/120.

2. 3. Zikir

Zikir kelimesi sözlük anlamı itibarıyla “bir şeyi telaffuz etmek, ezberlemek, muhafaza etmek, ders edinmek, çokça okuyarak bir şeyin ezberlenmesini kolaylaştırmak, anlamak, güzel bir şekilde övmek veya eleştirmek, unutmamak, istenilen şeyin zihne döndürülmesi, hatırlama, hatırlatma ve bildiğimiz şeyleri sürekli akılda tutmak” gibi anlamlara gelir. Ayrıca hatırlanan konunun derinlemesine düşünülmesi ve bilgi üretilmesi anlamına da gelmektedir. Başka bir ifadeyle zikir dil ve kalp ile olmak üzere iki kısma ayrılır. Bu iki kısım da kendi arasında ikiye ayrılır; kalpte veya dilde olanı hatırlama¹³³ ya da unutilan bir şeyi tekrar hatırlama.¹³⁴ Her söylenen söz zikir olarak isimlendirilir. Bilginin unutulmadan hafızada canlı bir şekilde kalmasını da ifade eder.¹³⁵

Ra'd sûresi 13/28. âyette kalplerin ancak Allah'ı zikretmekle huzur bulabileceği ifade edilmektedir:

الَّذِينَ آمَنُوا وَتَطْمَئِنُّ قُلُوبُهُمْ بِذِكْرِ اللَّهِ أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“Bunlar, iman edenler ve gönülleri Allah'ın zikriyle sükûnete erenlerdir. Bilesiniz ki, kalpler ancak Allah'ı anmakla huzur bulur.”

Dil ile zikir “Allah'ı isimleriyle anmak, hamd etmek, tesbih etmek, Kur'ân okumak ve dua etmek” anlamlarına gelirken; kalp ile zikir ise “Allah'ı gönülden anmak” şeklindedir. Kalp ile zikir ise; “Allah'ın varlığına delâlet eden delilleri düşünmek, O'nun isim ve sıfatlarını tefekkür etmek, ilahî hükümleri yani Allah'ın tekliflerini ve kulluk görevlerimizi ve bunlarla ilgili delilleri düşünmek, benliğimizdeki ve evrendeki varlıkları ve bunların sırlarını tefekkür ederek, her zerrenin, "yücelikler âlemi" ne ve Allah'ı gereği gibi bilmeye götüren birer ayna olduğunu görmek, idrâk etmek” olarak tanımlanır. Bedenin zikri vücudumuzdaki bütün organların, sorumlu oldukları vazife ile meşgul olması ve yasaklandıkları şeylerden uzak durması anlamındadır.¹³⁶

Allah'ı hatırlama ve hatırlatmaya yönelik olarak gerçekleştirilen bütün davranışlar Kur'ân-ı Kerîm tarafından zikir olarak tanımlanmaktadır.¹³⁷ Zikir bu durumda Allah'a kulluk şuuru içerisinde bulunmak ve tam bir teslimiyet göstermektir. Ne olursa olsun her durum ve şartlarda Allah Teâlâ'nın sürekli kulunu gözetlediğinin bilincinde olmak ve gizli-aşikâr bütün davranışlarında ilâhî kontrol ve müşahede altında olduğunu bilerek şuurulu bir şekilde yaşama gayreti içerisinde bulunmaya çalışmaktır. Aslında zikrin en önemli hedefi budur ki bu davranış ve düşünce de dinin ve ibadetin özünü oluşturmaktadır. Yani zikir kulun Allah'a olan bağlılığını göstermektedir. Kul da bu bağlılığı zedeleyecek ve yok edecek unsurlar olan; unutma, inanmama, şükretmeme, değerini bilmeme, davranışlarını Allah'ın emir ve yasaklarına göre düzenlememe gibi engellerden uzaklaştığı ölçüde zikrullah'a tutunmuş ve o ölçüde Allah'a yaklaşmış olacaktır. Böylece zikir ehli olan kimselerden sayılacaktır. Yani zikir, “kulun zihnî, fikrî, şuurî ve amelî dağınıklıklardan kurtulup, Allah'a kavuşmak için harcadığı çabalar ve gerçekleştirdiği ibadetler bütünüdür.”¹³⁸ Zihin dünyasındaki dağınıklıkların, kaosun ve fırtınaların son bulup sükûna ulaşılması ise itminan olarak tanımlanmaktadır. Zihin dünyasındaki düzen ve huzur elbette ki amel boyutuna da yansiyacaktır.

Zikir kelimesini bazı müfessirler “وَهَذَا ذِكْرٌ مُّبَارَكٌ أَنْزَلْنَاهُ” “Bu indirdiğimiz mübarek bir zikirdir”¹³⁹, “إِنَّا نَحْنُ نُزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ” “Şüphesiz ki zikri biz indirdik ve biz koruyacağız”¹⁴⁰ gibi âyetlerden yola çıkarak Kur'ân-ı Kerîm olduğunu ifade etmişlerdir. Ayrıca zikrin “Allah'tan

¹³³ el-Bakara 2/200.

¹³⁴ el-Kehf 18/63.

¹³⁵ Dâmegânî, *el-Vüçûh ven 'n-nezâir* 218-220; İsfahânî, *Müfredât*, 398.

¹³⁶ Elmalılı, *Hak Dini Kur'an Dili*, 1/540-543.

¹³⁷ Âl-i İmrân, 3/191.

¹³⁸ Musa Bilgiz, “Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi”, *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (01 Eylül 2012), 70.

¹³⁹ Enbiyâ 21/23.

¹⁴⁰ Hicr 15/9.

korkan kimsenin endişe ve karışıklıktan sonra kendisine verilen *mağfiret ve rahmet*” olduğu da ifade edilmiştir. Zira “itminan” kelimesinde zorluklardan sonra elde edilen huzur anlamı bulunmaktaydı. Bu huzurun ise Allah’ı anmak ile elde edileceği de;

اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي تَفْشِيرُ مِنْهُ جُلُودٌ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ذَٰلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ هَادٍ

“Allah, kendi içinde uyumlu, gerçekleri tekrar tekrar dile getiren bir kitap olarak sözlerin en güzelini indirdi. Rablerinden korkanların onun etkisiyle tüyleri ürperir, sonra yine Allah’ı anmaya yönelerek bedenleri ve kalpleri yumuşar, huzura kavuşur. İşte bu kitap, Allah’ın bir rehberi olup dilediği kimseyi onunla doğruya yönlendirir”¹⁴¹ âyeti ile desteklenmiştir. İnsanların kalpleri, Allah’ın birliğinin delillerini anmak sûretyle ya da mûcizevî delil olan Kur’an ile huzura erer, sükûna kavuşur ve onunla yakînleri sabitlenmiş olur.¹⁴²

Kur’an’da peygamberlere gönderilen ilâhî mesaj ve kitapların, zikir olarak nitelendirilmesinin¹⁴³ sebebi ise, ilâhî mesajların, insanlara sürekli Allah’ı hatırlatıcı hususları içermiş olmasıdır. Zikir ifadesiyle Kur’an-ı Kerim özellikle Allah’ı, emirlerini, yasaklarını, mesaj ve uyarılarını unutmamayı, onları sürekli hatırd tutarak, gereğini yerine getirmeyi ve onlarla bütünleşmeyi kastetmektedir. Kur’an-ı Kerim, Allah’ın tekliğini, eşsizliğini, varlık ve yüceliğini bildirmekle kalmayıp, O’na karşı nasıl davranmamız gerektiğini, görev ve sorumluluklarımızı hatırlatan bir hidâyet rehberi olması sebebiyle zikir olarak isimlendirilmiştir. Kur’an-ı Kerim’i okumak ve onun üzerinde tefekkür etmek, kişiyi en kısa yoldan hidâyete ulaştıracağı için en mükemmel zikir olarak görülür. Müminlerin, Allah’ı görüyormuşçasına ve Allah tarafından görülüyor olduklarının inancı ve duyarlılığıyla davranarak yaptıkları bütün iş ve ameller de zikir olarak kabul edilir ve her hâl ve şartta Allah’a itaat ettikleri için Kur’an tarafından zâkîr ve zâkîrât olarak tanımlanır.¹⁴⁴ Yapılan zikir ise gönlü titretecek derecede bir şuur ve uyanıklık içinde, kalbe tesir ederek, zihin dünyasını da yönlendirecek ve imanlarını artıracak bir şekilde olmalıdır.¹⁴⁵ Ayrıca sadece insanlar değil, insan dışındaki tüm canlıların Allah’ı zikrettiği Kur’an-ı Kerim’de bildirilmektedir.¹⁴⁶

Ra’d sûresi 28. âyette, Allah’ı zikreden insan veya dil değil de kalp olarak ifade edilmesi önemlidir. Kalp Gazzâlî (ö. 505/1111)’ye göre “Ruhanî ve Rabbânî latife” bir varlık,¹⁴⁷ Seyyid Şerif el-Cürçânî (ö. 816/1413)’ye göre ise “Nûrânî bir cevher”¹⁴⁸ anlamlarına gelir. Fonksiyonları itibarıyla ise “inanç, düşünce, algı, idrak, ilim ve iradenin merkezi”¹⁴⁹ olarak tanımlanmaktadır. Zikirten ve hatırlamadan uzak kalan, yaratıcısını unutan, unutmış gibi yapıp O’nu terk eden birisi, aslında kendi öz varlığından uzaklaşmış, kendi kendisine yabancı hale gelmiş demektir. Çünkü insanın asıl kimliği yaratıcısına intisabında, O’na olan iman ve iman gerekliliklerini yaşantısına yansıtmasında, O’nu hatırlayıp hakkıyla kulluk görevlerini yerine getirmesinde saklıdır.¹⁵⁰ Nitekim âyet-i kerîmelerde inananların mümkün olabildiğince çok Allah’ı zikretmeleri istenilmekte,¹⁵¹ her hal ve durumda Allah’ı zikredenler övülmekte¹⁵² ve “Siz beni anın ki ben de sizi anayım”¹⁵³ âyetiyle Müslümanların zikretmesi teşvik edilmektedir.

¹⁴¹ Zümer 39/23.

¹⁴² Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 3/540.

¹⁴³ Nahl 16/43; Enbiyâ 21/7.

¹⁴⁴ Ahzab 33/35.

¹⁴⁵ Enfâl 8/2.

¹⁴⁶ İsrâ 17/44; Hadid 57/1; Haşr 59/1; Saff 61/1.

¹⁴⁷ Gazzâlî, *İhyâ* (İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.), 3/9.

¹⁴⁸ Cürçânî, *et-Ta’rifât*, 150.

¹⁴⁹ Muhammed 47/24; Râzî, *Mefâtihu’l-gayb*, 2/59.

¹⁵⁰ Mehmet Yavuz Şeker, “İtminan Âyeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti”, *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (03 Haziran 2013), 99.

¹⁵¹ Ahzâb 33/41, 42.

¹⁵² Âli İmrân 3/191.

¹⁵³ el-Bakara 2/152.

Kalbin tatmin olması ve huzura kavuşması her şeyin en iyisine sahip olması ile mümkündür. Bu yüzden kalp, ilahî marifete ve mukaddes nurlara erişince ancak sükûnete kavuşur, huzur ve mutluluğu yakalar. Allah'ın nurunun girdiği bir kalp, tertemiz olur ve nûrânî bir hale gelir. Bu noktadan sonra değişmeyi kabul etmez, huzur ve sükûn üzere sabitlenir. O yüzden âyette itminan kelimesi kullanılmıştır. Çünkü sekîne kelimesinde duygu hali gelip geçicidir, oysa itminanda sükûn ve huzur kalıcı ve sabittir. Bu huzur ve itminan hali ise Allah'ı zikreden kulların kalplerine Cenâb-ı Hak tarafından akıtılan bir nurdur ki bu nur sayesinde kul sıkıntı, yalnızlık ve kargaşa gibi durumlardan kurtulmuş olur.¹⁵⁴

Kalp Cenab-ı Hakk'ı zikrettiğinde ilâhî nurlara mazhar olur, böylece huzur ve sükûna ulaşarak mutmain olur. Allah'ı zikreden bir kalp kendisinin bu âlemde yalnız olmadığını ve Allah'ın himayesi altında bulunduğunu hissederek güven ve huzura ulaşır.¹⁵⁵ Zikir ile kalp özüne kavuşmuş olur ve Allah'ı zikretmenin mükâfatı olarak Cenab-ı Hakk da kulunu anar ve tahsis-i nazar ederek kalbe huzur ve sükûneti ikram eder. Cenab-ı Hakk'ı andığı halde hâlâ itminana ulaşmayan bir kalp sıhhatini kaybetmiş, hasta olmuş bir kalptir.¹⁵⁶ Sadece Allah'a yönelen ve O'na itaat eden kalpler bu itminanı tadabileceklerdir. Çünkü Allah'ı zikir aynı zamanda O'na itaat anlamına da gelmektedir.¹⁵⁷

Âyette, kalbin itminanı anlatılırken “tatmeinnu” şeklinde muzari kipinin kullanmasını müfessirler, muzâri kipinin Arap dilinde “temadi/devam etme” ve “teceddüd/yenilenmek” ifade etmesinden hareketle, Kur'ân ve Allah'ın zikri ile meşgul olan bir kalbin, elde ettiği itminan halinin devamlı olacağı ve sürekli yenilenip duracağı anlamına gelir. Böyle bir itminan haline sahip olmak için ise Kur'ân-ı Kerîm ile sürekli bir birliktelik ve konuları üzerinde sürekli bir mütalaa gerekmektedir.¹⁵⁸ Aslında bu devamlılık da gereklidir. Çünkü zikir kalbin cilası ve bakımındır. Zikre devam edildiği ölçüde kalp huzur ve sükûn bulacak ve itminana kavuşacaktır ki bu da onun canlılığının devam etmesini sağlamaktadır.¹⁵⁹

Sonuç

Kur'ân-ı Kerîm'de *أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ* şeklinde “sekînin” Allah'a izafe edilmesi iç huzurun manevî boyutunun da olduğunu göstermektedir. Kişinin düşünce dünyasının, fikirlerinin denge içerisinde olması iç huzurun diğer bir yönüdür. Kur'ân-ı Kerîm'de itminan bağlamında geçen sekiz âyet bu konu ile ilgilidir. Düşünce dünyasının itminana kavuşması ilk olarak iman ile dolu bir kalp sayesinde olacaktır. Sorgulayan, düşünen bir zihin, sahih ve kesin doğru bilgiler ile doyuma kavuşacak ve zikir sayesinde elde edilen bilgilerin zihinde korunması sağlanarak düşünce dünyasında iç huzura ulaşılabilecektir. Allah'a yönelen bir kalpte sıkıntı ve ızdırabın yerini huzur, güven ve dinginlik kaplayacaktır. Kur'ân-ı Kerîm'de en-Nahl 16/106 ve Fecr 89/27. âyetlerde iman ile itminana ulaşmaktan bahsedilirken; el-Fetih 48/4. âyette de indirilen sekîne sayesinde inananların, imanlarının artması anlatılarak imanın, iç huzuru için gerekli bir unsur olduğu ifade edilmektedir.

Elde edilen kesin bilgi ile itminana ulaşma örneği, Bakara sûresi 2/260. âyetinde geçen İbrahim peygamberin ölümün nasıllığını öğrenmek istemesi ve Mâide 5/113. âyette Havâriilerin Hz. İsa'dan Allah Teâlâ'nın kudretinin delili olarak gökten sofraya indirilmesini istemeleridir. İnançtaki bir şeyin düşünce dünyasında sükûna ulaşması ile itminana ulaşılmaktadır. Hz. İbrahim peygamberin gördüğü delil sayesinde kalbindeki kesin bilgi artmış ve böylece kalbi de itminana ulaşmıştır. İtminanın karar kılma ve sebat etme anlamı düşünüldüğünde ise itminan, ruhun Hakk ile iç içe yaşaması ve hiçbir şüpheden etkilenmemesi anlamına gelmektedir. Mutmain olan nefis

¹⁵⁴ Âlûsî, *Rûhu'l-me'âni*, 7/167-168.

¹⁵⁵ Râzî, *Mefâtihu'l-ğayb*, 19/51; Seyyid Kutub, *Fî Zîlâli'l-Kur'ân*, 4/2060.

¹⁵⁶ Kuşeyri, *Tefsiru'l-Kuşeyri*, 2/108-109.

¹⁵⁷ Kurtubî, *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, 12/65.

¹⁵⁸ Ebüssuûd, *İrşâdü'l-'aqli's-selîm*, 3/222.

¹⁵⁹ el-Bakara, 2/152.

gibi bu âyetlerde de kalbin gördükleri ile bilgileri kesinleşmiş ve değişmemek üzere sabitlenmiştir.

İman ve bilgidен sonra zihin dünyasında kişiyi iç huzura ulaştıran son unsur ise Ra'd 13/28. âyetinde ifade edildiği gibi zikirdir. Dünyevî olan her şeyin sonunun olması sonsuzluğa tutkun ruhu tatmin etmekte yeterli gelmez. Bu yüzden kalp ancak ilâhî marifete ve mukaddes nurlara ulaştığında huzura kavuşur. Allah'ın zikri ile nurlanan bir kalp tertemiz olur nurânî bir hale bürünür ve artık değişmeyi kabul etmez. Kalp Allah Teâlâ'nın ruhundan üflediği ruhanî bir varlık olduğu için cismanî şeyler ile tatmin olamaz ve huzur bulamaz. Zikir sayesinde kalp özünü bulmuş olur. Allah'ı zikretmenin mükâfatı olarak kalbe de sükûnet ve huzur ikram edilir. Kişiyi düşünce dünyasında huzura götüreceğ en önemli unsurlar iman, bilgi ve zikirdir.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

- Ağrkaya, Güven. "Modern Çağın Yitik Bir Değeri: Sekînet (Kur'an Merkezli Semantik Bir Analiz). *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 21/1 (Haziran 2021), 151-178.
- Akça, Emrullah - Kızılgöçer, Muhammed. "Sekine Kişilik Ölçeği: Geçerlilik ve Güvenirlilik Çalışması" *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26/1 (Haziran2021), 225-243.
- Aktaş, Esra. *Kur'an ve Hadis Rivayetlerinde "Kalp" Kavramı*. (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2013).
- Âlûsî, Ebu'l Fadl Şehabeddin es-Seyyid Muhammed, el-Bağdâdî. *Rûhu'l-me'ânî fî tefsîri'l-Kur'ânî'l-'azîm ve's-seb'î'l-meşânî*. Beyrut: Daru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1415.
- Ateş, Abdurrahman. *Kur'an'da Huzur ve Sükûn eş-gece-ev*, 4. Baskı (İstanbul: Çıra yay., 2017).
- Aydın, Hayati. "Kur'an'da İç Aydınlığı ve Psikolojik Dinginlik". *Akademik Araştırmalar Dergisi* 34 (2007), 214-236.
- Begavî, Ebû Muhammed Muhyissünne el-Hüseyn b. Mes'ûd b. Muhammed el-Ferrâ'. *Me'âlimü't-tenzîl*. Riyad: Dâr Tayyibe, 1989.
- Beyzâvî, Nâsirüddîn Ebû Saîd (Ebû Muhammed) Abdullah b. Ömer b. Muhammed. *Envaru'l-Tenzil ve Esraru'l-Te'vil*. Beyrut: Dâru'l-Reşid, ts.
- Bilgili, Menderes - Yavuz, Ömer. "Kur'an'da Geçen Kalp Kavramının Anlaşılmasında İzole Sistemin Önemi". *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2012), 220-248.
- Bilgiz, Musa. "Kur'an'da Bilgi ve Düşünce Üretimi". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi* 1/3 (01 Eylül 2012), 53-86.
- Bursevî İsmâil Hakkı. *Rûhu'l-beyân*. İstanbul: Erkam yay., 2016.
- Cerrahoğlu, Hatice. *Kur'an-ı Kerim'de Akıl ve Kalp Kavramları ve Bunların Birbirleriyle Münasebetleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1993).
- Cevherî, Ebû Nasr İsmâil b. Hammâd. *Tâcü'l-huğa*. Beyrut: Dâru'l-İlmi'l-Melâyin, 2. Basım, 1979.
- Cürçânî, Alî b. Muhammed es-Seyyid eş-Şerîf. *et-Ta'rifât*. Kâhire: Dâru'l-Fazileh, 2004.
- Çalık, Fatma. "Bir Semantik Analiz Denemesi: Kur'an'da 'Kalp' Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (Haziran2011), 167-190.
- Çift, Salih. "Tasavvufta Sekine Kavramı". *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (Haziran2006), 1-14.
- Dâmegânî, Ebû Abdullah el- Hüseyin b. Muhammed. *ez-Zevâ'id ve'n-nezâ'ir*. Beyrut: Dâru'l-İlm, 4. Basım, 1983.
- Derzeze, Muhammed İzzet b. Abdilhâdî b. Dervîş. *Nüzul Strasına Göre Kur'an Tefsiri*. İstanbul: Ekin Yayınları, ts.
- Döner, Ertuğrul. "Allah, Gökyüzü ve Somut İlişkisi: Mâide Sûresi 112-115. Âyetleri Örneklemi". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30. Yıl Özel Sayısı (Eylül2022), 201-218.
- Dündar Mazhar. "İlahi Hitap, Ruh İlişkisi", *Ekonomik Kalkınma ve Sosyal Araştırmalar Enstitüsü Dergisi*. 4/13 (2018), 590-599.
- Ebüsuûd Efendi. *İrşâdü'l-'akli's-selîm ilâ mezâya'l-Kitâbi'l-Kerîm*. Suudi Arabistan: Mektebetü'l Riyadü'l- Hadise, 1391.
- Ergül, Âdem. *Kur'an ve Sünnet'te Kalbî Hayat*. İstanbul: Ekam yay., 2000.
- Erkut, Abdülkadir. "Kur'an'da Hamiyyet ve Sekînet Kavramları". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/1 (Bahar 2014), 157-177.
- Ezherî, Ebu Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbü'l-huğa*. Mısır: Dâru'l-Mısriyye, ts.
- Fahredden er-Râzî. *Mefâtihu'l-Gayb*. y.y.: Daru'l-Fikr, 1981.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *Beşâ'iru zevi't-temyîz fî letâ'ifi'l-kitâbi'l-'azîz*. Kahire: Matâbi'ü-l Ehlem, 1416.
- Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb. *el-Ğâmûsü'l-muhîf*. Dimeşk: Müessesetü'l-Risâle, 1998.
- Frankl, Viktor E. *İnsanın Anlam Arayışı*. İstanbul: Okuyan Us Yay., 3. Basım, 2009.

- Gazâlî, *Mükâşefetü'l Kulûb*, çev. Ömer Faruk Haznedaroğlu. İstanbul: Medine yay., 2001.
- Gazzâlî. *İhya*. İstanbul: Tuğra Neşriyat, ts.
- Gezer, Süleyman. "Fecr Suresininin 27-30. Âyetlerinin (Nefs-i Mutmainne) Anlaşılma Sorunları Üzerine". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (Aralık2015), 49-60.
- Goldziher, Ignaz. "Müslümanlarda Sekine Kavramı". çev. Mehmed S. Hatipoğlu. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 143-152.
- Gülşen, Bedriye. *Kur'ân-ı Kerim'de İç Huzuru ile İlgili Kavramların İncelenmesi*. Ankara: Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İslami Araştırmalar Enstitüsü, Doktora Tezi, 2025.
- Gürkan, Salime Leyla. "Sekine". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/329-331. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Halîl b. Ahmed. *Kitâbü'l-'Ayn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1424.
- Hakîm et-Tirmizî. *Hatmü'l-evliyâ'*. Beyrut: Matbaa Kâsuleyke, 10. Basım, 1965.
- Hass, Mahmud Muhammed. *es-Sekînetü ve Nazâiruhâ fi'l-Kur'an'i'l-Kerim*. Gazze: İslam Üniversitesi, Usûlü'd-Din Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Herevî, Ebû Ubeyd Ahmed b. Muhammed b. Muhammed. *Kitâbü'l-Garîbeyn fi'l-Kur'an ve'l-hadîs*. Riyad: Mektebetül Mustafa el-Baz, 1419.
- Hicâzî, Tamir Muhammed Ahmed. *Âyâtü's-Sekîneti fi'l-Kur'an'i'l-Kerim Dirâsetü Belâğiyetüü Tahliliyyetü*. Mısır: Ezher Üniversitesi yay., 2016.
- İbn Abbas. *Tefsirü'l-İbn Abbas*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübü's-Sekafiyye, 1991.
- İbni Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdulah Şemsüddîn Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb ez-Zürâî ed-Dımaşkî el-Hanbelî İbn Kayyim. *Kitâbü'r-Rûh*. İstanbul: İz yay, 2003.
- İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir b. Muhammed b. Muhammed et-Tâhir et-Tûnisî. *et-Taḥrîr ve't-Tenvîr*. Tunus: ed-Dâru't-Tunusiyye li'n-neşr, 1984.
- İbn Atiyye, Ebû Muhammed Abdülhak b. Gâlib b. Abdirrahmân b. Gâlib el-Muhâribî el-Girnâfî el-Endelüsî. *el-Muharrerü'l-vecîz fi tefsiri'l-kitâbi'l-'azîz*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2001.
- İbn Düreyd, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen b. Düreyd el-Ezdî el-Basrî. *Cemheretü'l-luğa*. Beyrut: Dâru'l-İlm lil-Melâyin, 1987.
- İbn Düreyd, Ebi Bekr Muhammed b. El-Hasan. *Kitâbü'l-Melâhin*. Dımaşk: Vezâretü's-sakâfe, 1992.
- İbn Kesir, Ebû'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfîî. *Tefsirü'l-Kur'âni'l-'azîm*. Kahire: Müessesetü'l-Kurtuba, 2000.
- İbn Kesir. *Hadislerle Kur'ân-ı Kerim Tefsiri*. İstanbul: Çağrı yay, 1993.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî. *Garîbü'l-Kur'an*. Beyrut: Darul Kütübül İlmiyyeh, 1978.
- İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-'Arab*. nşr. Abdullah Ali el-Kebîr. 6 Cilt. Kahire: Dâru'l-Maârif, ts.
- İbn Mânzur. *Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dâr'ul Mearif, ts.
- İbnu'l-Cevzî, Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Zâdü'l-mesîr fi' lmi't-tefsîr*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslamiyye, 1423.
- İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed b. el-Mufaddal er-Râğib. *Müfredât Kur'an Kavramları Sözcüğü*. İstanbul: Çıra Yayınları, 2012.
- Kasapoğlu, Abdurrahman. "Kur'an'da Eşler Arası İlişki Hakkında Önemli Bir Kavram: "Sükûn" -Eşler Arasında Cinsel ve Duygusal Eğilim". *Dinbilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi* 4/1 (Şubat 2004), 73-86.
- Kılınçlı, Sami. "Yüce Allah'ın Kula Yardımının Bir Şekli Olarak Kalbe Sekînenin İndirilmesi". *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/1 (Haziran 2021), 219-250.
- Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'an ve'l-mübeyyin limâ tezammenehû mine's-sünneti ve âyi'l-furkân*. Beyrut: Müessesetü'l-Risale, 2006.
- Kuşeyrî, Ebi'l-Kasım Abdülkerim b. Hevâzin b. Abdulmelik. *Tefsiru'l-Kuşeyrî Letâifü'l-İşârât*. Beyrut: Daru'l-İlmiyye, 1428.

- Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkindî. *Te'vilâtü'l-Kur'an*. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005.
- Mâverdi, Ebû'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Habîb el-Basrî. *en-Nüket ve'l-'uyûn*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Muhammed Reşîd Rızâ. *Tefsîrû'l-Menâr*. y.y.: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1393.
- Mukâtil b. Süleyman. *Kur'an Terimleri Sözlüğü el-Eşbâh ve'n-Nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm*. İstanbul: İşâret yay., 2003.
- Mukâtil b. Süleymân. *el-Vücûh ve'n-nezâ'ir*. Bağdat: Mektebetü'r-rüşd, 2., 1432.
- Mukâtil b. Süleymân. *et-Tefsîrû'l-kebîr*. Beyrut: Müessesetü't-Tarihi'l-Arabiyye, 1423.
- Nesefî, Ebû'l-Berekât. *Medârikü't-tenzîl*. Beyrut: Dâru'l-Kelemri't-Tayyib, 1998.
- Okur, Elif. "Kur'an-ı Kerim'de Düşünme Vasıtaları Olarak Kalp, Fuâd, Lübb Kavramlarının Filolojik Tahlili". *Mizanü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 10 (Haziran2020), 97-121.
- Osmançeblebioğlu, Serhan. *Kur'an'da Sekîne Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi, Lisans Tezi, 2018.
- Paralı, Esra. *Kur'an'da "İtmi'nân" Kelimesinin Semantik Analizi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2012.
- Qadır, Hassan Mahmood. *es-Sekîne ve't-Tuma'nîne fi'l-Kur'âni'l-Kerîm Dirâse Luğaviyye Dilâliyye*. Bingöl: Bingöl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Lisans Tezi, 2016.
- Sâbûnî, Muhammed Ali. *Tefsirlerin Özü Safvetü't-Tefâsîr*. İstanbul: İz yay., 2003.
- Salahaddin Selim, "es-Sekinetü ve't-Tuma'ninetü fi'l-Kur'an'ı'l Kerim Dirâsetün Delâliyyetün", *İslamî İlimler Fakültesi Dergisi*. 6/12 (2012), 1-35.
- Salih, Sadık Halil. "el-İtmi'nanü fi'l- Kur'an-ı Kerim'i Nemûzecün Muhtâratün". *Mecelletü'l-Ulûmi'l-İslâmiyye* 10/6 (2015), 186-230.
- Semerkindî, Ebû'l-Leyss Nasr b. Muhammed b. Ahmed b. İbrâhîm. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-Kerîm/Tefsîru Ebi'l-Leyss es-Semerkindî*. Riyad: Dâru't-Tayyibe, 1409.
- Sicistânî, Ebû Hâtîm. *Garîbü'l-Kur'an*. y.y.: Muhammed Ali Sabbah Matbaa, 1322.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî eş-Şâfî. *ed-Dürerü'l-müntessire fi'l-ehâdîşi'l-müştehire*. İstanbul: Ocak Yayınları, 2012.
- Sülemî, Ebû Abdurrahmân Muhammed b. el-Hüseyn b. Muhammed. *Hakâ'iku't-tefsîr*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, ts.
- Sülün, Murat. "Nefs-i Mutma'inne Âyetine Yeni Bir Yaklaşım". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50/1 (Nisan2009), 1-24.
- Seyyid b. Kutub, İbrâhîm b. Hüseyin. *Fî Zilâli'l-Kur'an*. Kahire: Dâru'ş-Şuruh, ts.
- Şeker, Mehmet Yavuz. "İtminan Âyeti Özelinde Kalbin Zikri ve Sükûneti". *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21 (03 Haziran 2013), 93-124.
- Taberî, Ebî Cafer Muhammed b. Cerir. *Câmi'u'l-beyân fi tefsîri'l-Kur'an ve Tefsîru İbn Cerir, Tefsîrû't-Taberî*. Kahire: Bidâri'l-Hicr, 2001.
- Tolstoy Lev Nikolayeviç. *Din Nedir*. İstanbul: Furkan yay., t.y.
- Tüsterî, Ebû Muhammed Sehl b. Abdillâh b. Yûnus b. Îsâ b. Abdillâh b. Refî'. *Tefsîrû'l-Kur'âni'l-'azîm (Tefsîrû't-Tüsterî)*. y.y.: Dâru'l-Harem, 2004.
- Uludağ, Süleyman. "Kalp" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay., 2001), 24/229-232.
- Uludağ, Süleyman. "Nur" *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV yay., 2007), 33/245-246.
- Umaç, Bilal. *Kur'an'da Şifa, Sekîne ve Tuma'nîne Kavramları*. Van; Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Fakültesi, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Vâhidî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ahmed b. Muhammed en-Nisâbü'rî. *el-Vasît fi tefsîri'l-Kur'âni'l-mecîd*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1994.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Eser Neşriyat ve Dağıtım, 1979.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "Mutmain Kalb". *Altınoluk Dergisi* 216 (Şubat2004), 6-9.
- Yılmaz, Hasan Kâmil. "İtmi'nân veya Gönül Huzuru". *Altınoluk Dergisi* 45 (1989),34.

- Zebîdî, Ebû'l-Feyz Muhammed Murtezâ el-Hüseynî. *Tâcu'l-Arûs min Cevahiri'l-Kâmus*. 35 Cilt. Kuveyt: Matbaatu Hükümet-i Kuveyt, 1421/2000.
- Zeccâc, Ebû İshâk İbrâhîm b. es-Serî b. Sehl. *Me'âni'l-Kur'ân ve i'râbüh*. Beyrut: Alemü'l-Kütüp, 1408/1987.
- Zekeriyâ, Ebû'l-Hüseyn Ahmed b. Fâris. *Mu'cemü Mekâyisi'l-Luga*. y.y.: Dâru'l-Fikr, 1399/1979.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *Esâsü'l-belâğa*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1992.
- Zemaşerî, Ebû'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer b. Ahmed. *el-Keşşâf 'an hakâ'iki ğavâmuzi't-tenzil ve 'uyûni'l-ekâvil fî vücûhi't-te'vil'*. Beyrut: Dâru'l-Marife, 1430/2009.
- ez-Zühaylî, Vehbe. *Tefsirü'l-Münîr*. Dimeşk: Dârû'l-Fikr, 2009.

**Zehebî'nin Müstedrek'teki Hadislere Yaptığı Değerlendirmelerin Güvenilirliği***The Reliability of al-Dhahabi's Assessments of Hadiths in al-Mustadrak***Mehmet BAĞCI**

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

PhD Student, Sakarya Üniversitesi, İlahiyat
Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Anabilim
Dalı

*PhD Student, Sakarya University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences*

Sakarya / Türkiye

mehmet.bagci1@ogr.sakarya.edu.tr
https://orcid.org/0000-0003-1461-6837
https://ror.org/04r0hn449

Hayati YILMAZ

(Yazar | Co-Author)

Professor Doctor, Sakarya Üniversitesi,
İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri
Anabilim Dalı

*Asst. Prof. Dr., Sakarya University, Faculty of
Theology, Department of Basic Islamic Sciences*

Sakarya / Türkiye

hyilmaz@sakarya.edu.tr
https://orcid.org/0000-0002-4691-118X
https://ror.org/04r0hn449

Makale Bilgisi

Makale Türü : Araştırma Makalesi
Geliş Tarihi : 20/12/2025
Kabul Tarihi : 23/03/2026
Yayın Tarihi : 30/03/2026

Article Information

Article Type : Research Article
Received : 20/12/2025
Accepted : 23/03/2026
Published : 30/03/2026

Atıf

Bağcı, Mehmet – Yılmaz, Hayati. "Zehebî'nin Müstedrek'teki Hadislere Yaptığı Değerlendirmelerin Güvenilirliği". *Ordu İlahiyat* 6 (Mart 2026), 25-50. <https://doi.org/10.70674/oi.1846011>

Citation

Bağcı, Mehmet – Yılmaz, Hayati. "The Reliability of al-Dhahabi's Assessments of Hadiths in al-Mustadrak". *Ordu Divinity* 6 (March 2026), 25-50. <https://doi.org/10.70674/oi.1846011>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde Yapay Zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Bu çalışma Bekir KUZUDİŞLİ danışmanlığında 2018'de tamamladığımız "Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin değerlendirilmesi (Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe örneği)" başlıklı yüksek lisans tezi esas alınarak hazırlanmıştır. Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyulduğu ve yararlanılan tüm çalışmaların kaynakçada belirtildiği beyan olunur. [Mehmet BAĞCI](https://www.mehmetbagci.com)

Use of Artificial Intelligence: No Artificial Intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. This study is based on the master's thesis entitled "An Evaluation of Zehebî's 'Telhîsu'l-Müstedrek' (Taking Kitâbü Ma'rifeti's-Sahâbe as an Example)", which we completed in 2018 under the supervision of Bekir KUZUDİŞLİ. It is declared that scientific and ethical principles were complied with during the preparation of this study and all the studies used are cited in the bibliography. [Mehmet BAĞCI](https://www.mehmetbagci.com)

Hakem Sayısı Referees	Değerlendirme Review	Etik Bildirim Complaints
İki Dış Hakem Two External Referees	Çift Kör Hakemlik Double Blind Referee	orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/) license.

Öne Çıkanlar

- Telhîs*'in telifinden sonra *Müstedrek*'ten Zehebî'nin yorumları ışığında istifade etme geleneği süreç içerisinde artarak yerleşmiş bu hadislerin sıhhati Zehebî'nin değerlendirmeleriyle bilinir olmuştur.
- Ma'rifetü's-Sahâbe bölümündeki rivayetler içinden, muhakkiklerin incelediği hadisler esas alındığında, bu rivayetlerin yaklaşık %50'sinde Zehebî'nin tespitlerine itiraz edildiği görülmektedir.
- Müstedrek*'teki değerlendirmelerin tamamının Zehebî'ye atfedilmesi metodolojik bir yanılıdır.
- Müstedrek*'ten *Telhîs* ışığında yararlanma kanaatinin özellikle "sahih" sayılan hadisler açısından doğru olmayacağı belirtilmelidir.

Highlights

- After the compilation of *Talkhis*, *al-Mustadrak* was primarily utilized through al-Dhahabi's lens, making his evaluations the standard for the authenticity of its hadiths.
- The examinations conducted by the muhaqqiqs on the narrations within the Ma'rifat al-Sahaba section reveal that al-Dhahabi's evaluations were objected to at a rate of approximately 50%.
- Attributing all evaluations in *al-Mustadrak* to al-Dhahabi constitutes a methodological error.
- Relying on the *Talkhis* for 'sahih' (authentic) hadiths in *al-Mustadrak* is not a sound approach.

The Reliability of al-Dhahabi's Assessments of Hadiths in al-Mustadrak

Extended Abstract

Al-Hakim al-Naysaburi has been subjected to criticism due to his lenient (*mutasahil*) approach in *al-Mustadrak ala al-Sahihayn*. Although the work contains many weak hadiths and narrations that do not meet the criteria of the *Shaykhayn* (al-Bukhari and Muslim), it has attained a distinct significance in hadith literature due to the authentic reports it includes, and has consequently been the subject of numerous scholarly studies. Among these, al-Dhahabi's *Talkhis al-Mustadrak* stands out prominently. In the *Talkhis*, al-Dhahabi abridged *al-Mustadrak* and, at times, also recorded his own evaluations. Following its composition, a tradition of utilizing *al-Mustadrak* in light of al-Dhahabi's comments gradually became established, and the authenticity of the hadiths in *al-Mustadrak* came to be known largely through his assessments. However, the literature also reveals objections directed at the evaluations found in the *Talkhis*. This article seeks to assess the reliability of al-Dhahabi's evaluations by examining the extent to which they were accepted by later scholars. The research was conducted within the scope of 2,617 hadiths in the *Kitab Maarifat al-Sahaba* section, which constitutes approximately one-fourth of *al-Mustadrak*. Al-Dhahabi's concurrences with and oppositions to al-Hakim were identified and compared in detail with the views of other *muhaddiths*. The scholars whose objections are examined in this study include al-Wadii and al-Humayyid, the editors (*muhaddiths*) of *al-Mustadrak*, as well as al-Albani and Shuayb al-Arnaut. Accordingly, al-Wadii objected to 135 out of 275 narrations transmitted in the *Talkhis* with al-Dhahabi's evaluation of "sahih," considering 124 of them to be weak. In *Mukhtasar al-Istidrak*, al-Humayyid regarded 14 out of 26 narrations labeled as "sahih" to be weak. Al-Albani, in his works, objected to 25 out of 73 hadiths designated as "sahih" on the grounds of weakness. In Shuayb al-Arnaut's critical edition of the *Musnad*, it was determined that he considered 10 out of 24 narrations described as "sahih" in the *Talkhis* to be weak. Ultimately, based on the hadiths examined by these editors within the *Maarif al-Sahaba* section, it is observed that approximately 50% of al-Dhahabi's determinations were objected to. The high frequency of these criticisms necessitates a deeper analysis of the issue. While some objections may stem from differences in *ijtihad* concerning the criteria of *jarh* and *tadil* between the author and the editors, the fact that al-Dhahabi recorded hadiths as "sahih" or as being "according to the criteria of the *Shaykhayn*" in the *Talkhis*—despite describing the narrators of those same hadiths as "weak" in his own *rijal* works, or narrators widely known for their weakness—indicates a deeper dimension to the problem. Such contradictions can even be observed within the *Talkhis* itself; the clearest indication is that a narrator deemed "weak" in one part of the work is associated with a narration considered "sahih" in another part of the same book. While the first possibility that comes to mind is human error, it is inconsistent with the scholarly persona of al-Dhahabi—an authority in hadith and *rijal*—to assume that he would fall into such evident errors, even if he composed the *Talkhis* during his youth. Therefore, it is plausible that this problem arises from a misunderstanding of al-Dhahabi's purpose in composing the *Talkhis* and his method of abridgment (*ikhtisar*). The traditional view assumes that al-Dhahabi carried out this work with great precision. However, in some of the narrations he critiqued, he merely pointed to a single issue; in others, he sufficed with noting that the hadith does not meet the criteria of the *Shaykhayn*, without explicitly stating whether it is "sahih," and thus did not examine every narration in detail. His failure to conduct *itibar* (corroborative) analysis for hadiths he labeled as "weak" further supports this conclusion. Another misunderstood aspect of *Talkhis al-Mustadrak* is al-Dhahabi's method of deeming narrations as "sahih." More precisely, his method of abridgment has been mistaken for a method of authentication (*tashih*). When the hadiths that he recorded in the *Talkhis* by concurring with al-Hakim using expressions such as "sahih" are examined, his method of transmission (*naql*) and authentication (*tashih*) can be summarized as follows: al-Dhahabi recorded the symbols (ح) and (م), representing the *Sahihayn*, for the hadiths that al-Hakim included in *al-Mustadrak* with the statement "This hadith is authentic according to the criteria of the *Shaykhayn*." For the hadiths in which al-Hakim stated, "The chain of this hadith is authentic, but the *Shaykhayn* did not transmit it," al-Dhahabi simply used the term "sahih." Likewise, he used the symbol (ح) for hadiths that al-Hakim declared authentic according to the criteria of al-Bukhari, and the symbol (م) for those according to the criteria of Muslim. The use of these symbols has often been assumed to reflect al-Dhahabi's own definitive judgment. However, contrary to the widespread approach, these expressions do not represent his personal views but rather constitute a transmission (*naql*) of al-Hakim's judgments. Nevertheless, it should be noted that not all such expressions are mere transmissions, as al-Dhahabi occasionally recorded his own evaluations alongside them. Consequently, attributing all evaluations in *al-Mustadrak* to al-Dhahabi constitutes a methodological error. Based on the data from the *Kitab Maarifat al-Sahaba* section, the common assumption that al-Dhahabi subjected *al-Mustadrak* to a comprehensive and detailed examination in its entirety appears to be a misconception. In light of these findings, relying on *al-Mustadrak* solely through the lens of the *Talkhis*—especially with regard to hadiths labeled as "sahih"—is not a sound approach. Therefore, researchers utilizing these works must not overlook the necessity of subjecting narrations transmitted with "sahih" expressions to independent analysis, even if al-Dhahabi is justified in his *jarh* evaluations.

Keywords: Hadith, Al-Hakim al-Naysaburi, Al-Mustadrak 'ala al-Sahihayn, Al-Dhahabi, Talkhis al-Mustadrak.

Zehebî'nin Müstedrek'teki Hadislere Yaptığı Değerlendirmelerin Güvenilirliği

Öz

Hâkim en-Neysâbüri, *Müstedrek 'ale's-Sahihayn*'daki mütesâhil tavrı nedeniyle eleştirilmesine rağmen eserine önem atfedilmiş ve üzerine birtakım çalışmalar yapılmıştır. Bunlardan birisi de *Telhis*'tir. Zehebî, *Telhis*'te *Müstedrek*'i ihtisar etmiş; yeri geldiğinde kendi değerlendirmelerini aktarmıştır. *Telhis*'in telifinden sonra *Müstedrek*'ten Zehebî'nin *Telhis*'teki yorumları ışığında istifade etme geleneği yerleşmiş ve *Müstedrek*'teki hadislerinin sıhhati onun değerlendirmeleriyle bilinir olmuştur. Ancak kaynaklarda *Telhis*'teki değerlendirmelere yöneltilen itirazlara da rastlanmaktadır. Bu makalede Zehebî'nin değerlendirmelerinin sonraki âlimler tarafından hangi ölçüde kabul edildiği incelenerek onun yorumlarının güvenilirliği tespit edilmeye çalışılmıştır. Araştırma, *Müstedrek*'in dörtte biri olan Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe'deki 2617 hadis kapsamında yapılmıştır. Müellifin Hâkim'e mutabakat ve muhalefetleri belirlenmiş; diğer muhaddislerin görüşleri ile detaylıca mukayese edilmiştir. Neticede *Müstedrek*'in muhakkiki Vâdî', *Telhis*'te Zehebî'nin "sahih" değerlendirmesiyle aktarılan 275 rivayetin 135'ine itiraz etmiş, 124'ünü zayıf saymıştır. Humeyyid, *Muhtasarü'l-İstidrâk*'te "sahih" nitelemesiyle nakledilen 26 rivayetin 14'ünü "zayıf" addetmiştir. Elbânî, eserlerinde, "sahih" denilen 73 hadisten 25'ine "zayıf" olduğu gerekçesiyle itiraz etmiştir. Şuayb Arnavud'un *Müsned* tahkikinde, *Telhis*'te "sahih" şeklinde nitelenen 24 rivayetten 10'unu "zayıf" saydığı tespit edilmiştir. Bu bulgulara ilaveten Zehebî'nin, Şeyhayn'ın şartında olduğunu söylediği hadislere yöneltilen "zayıf" vb. itirazlar da bulunmaktadır. Ma'rifetü's-Sahâbe bölümündeki rivayetler içinden, muhakkiklerin incelemeye değer bularak değerlendirmelerini sundukları hadisler esas alındığında, bu rivayetlerin yaklaşık %50'sinde Zehebî'nin tespitlerine itiraz edildiği görülmektedir. İnceleme sonucunda Zehebî'ye yöneltilen itirazların yaklaşık %50 düzeyinde seyretmesi, bu durumun sebebinin araştırılması zarureti ortaya çıkarmıştır. Buna göre onun *Telhis*'i telif gayesi ve ihtisar metodu yanlış anlaşılmalıdır. Zira geleneksel anlayış Zehebî'nin bu çalışmayı çok titiz bir şekilde yaptığı yönündedir. Ancak Zehebî, tenkit ettiği rivayetlerin bazılarında sadece bir probleme işaret etmiş, bazı hadislerin Şeyhayn'ın şartlarını taşımadığını kaydetmekle yetinip, hadisin "sahih" olup-olmadığını belirtme ihtiyacı duymamış tüm rivayetleri tek, tek detaylı bir şekilde incelememiştir. Öte yandan eserdeki sükût ve haziflerin çokluğu da onun tüm rivayetleri inceleme gayesinin olmadığını göstermektedir. Müellifin "zayıf" olarak nitelediği hadislerden i'tibara uygun olanlara yönelik i'tibar araştırması yapmaması da bu hususu desteklemektedir. Üstelik onun *Siyer*'indeki kendi ifadeleri de *Telhis*'in tamamlanmamış bir çalışma olduğuna işaret etmektedir. Zira tespitlerimize göre müellifin hadisleri tek tek inceleme gayesi gütmeyişi anlaşılmaktadır. Çalışmada onun *Telhis*'teki metodu da tartışılmış ve tashihlerinin (hadisi sahih sayması) Hâkim'i onaylama veya Hâkim'in görüşlerinin nakli olduğuna dair iki kanaat öne çıkmıştır. Ancak Zehebî'nin tashihlerinin Hâkim'i onaylaması şeklindeki yaygın yaklaşımın aksine bu ifadeler müellifin şahsi görüşü olmayıp, Hâkim'in hadis hakkındaki kanaatinin naklinden ibarettir. Bununla birlikte bu ifadelerin tamamı da nakil olmadığı, bilinmelidir. Zira zaman zaman Zehebî bu tür nakillerde kendi değerlendirmelerini de aktarmıştır. Dolayısıyla *Müstedrek*'teki değerlendirmelerin tamamının Zehebî'ye atfedilmesi metodolojik bir yanlıdır. Neticede Zehebî'nin zikrettiği "sahih" ibarelerinin müstakil bir değerlendirme olmayıp, Hâkim'e ait kanaatlerin birer özeti ve nakli olduğu sonucuna varılmaktadır. Bununla birlikte Zehebî'nin "sahih" kabul ettiği zannedilen hadislere çokça itiraz yöneltilirken, bizzat tenkit ettiği rivayetlere dair eleştiriler oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu hususlar dikkate alındığında *Müstedrek*'ten *Telhis* ışığında yararlanma kanaatinin özellikle "sahih" sayılan hadisler açısından doğru olmayacağı belirtilmelidir. Bu sebeple *Müstedrek* ve *Telhis*'ten istifade eden araştırmacılar, Zehebî'nin cerhlerinde haklı olmasına rağmen onun "sahih" ifadeleriyle naklettiği rivayetlerinin müstakil bir tetkike tabi tutulması gerekliliğini göz ardı etmemelidirler.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Hâkim en-Neysâbüri, Müstedrek 'ale's-Sahihayn, Zehebî, Telhisü'l-Müstedrek.

Giriş

Hâkim'in (ö.405/1014) *Sahihayn* üzerine telif ettiği *Müstedrek*'te "zayıf" hatta "mevzû" hadislerin varlığı bilinmektedir.¹ Buna rağmen *Müstedrek* kendisinden sonraki âlimlerin ilgisini çekmiş ve üzerine bazı çalışmalar yapılmıştır. Zehebî (ö.748/1348) de esere *Telhisü'l-Müstedrek* adıyla bir muhtasar yazmıştır. *Telhis* âlimler arasında kabul görmüş ve müellifin *Telhis*'teki değerlendirmeleri *Müstedrek*'teki rivayetler için kıstas olmuştur. *Telhis*'in bu özelliğine dair tespit edilebilen erken değerlendirme müellifin çağdaşı İbn Kesîr'e (ö.774/1373) aittir. İbn Kesîr, "*Müstedrek*'te Şeyhayn'ın şartlarına göre sahih, hasen, zayıf hatta mevzû rivayetler mevcuttur. Bununla beraber şeyhim *Müstedrek*'i ihtisar etti ve burada her şeyi beyan etti." diyerek

¹ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullâh en-Neysâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahihayn*, thk. Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî (Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997), 3/177, 211, 446, 450; Siracüddîn Ömer bin Ali bin Ahmed İbnü'l-Mülâkkın, *Muhtasarü'l-İstidrâk*, thk. Sa'd b. Abdullâh b. Abdülâziz el-Humeyyid - Abdullâh b. Hamed el-Luheydân (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411), 3/67, 69, 194, 402, 417, 4/100, 220, 447, 477, 5/41, 256, 288.

Telhîs'e dair değerlendirmesini yapmıştır.² Dihlevî (ö.1176/1762) de “Zehebî *Müstedrek*’i ihtisar etti ve bu esnada zayıf ve eleştirilen rivayetleri açıkladı. Dolayısıyla Hâkim’in *Müstedrek*’inden yararlanmak isteyen *Telhîs*’e bakmadan hüküm vermesinin doğru olmayacağı kanaati âlimler arasında yerleşmiştir.”³ diyerek bu teâmülü kendisinden önceki âlimlere izafe etmiştir. Bu durumda Dihlevî’den önce *Müstedrek*’ten *Telhîs*’in ışığında yararlanma anlayışı yerleşmiş olmalıdır. Kettânî (1857-1927)⁴, Babanzâde Ahmed Naîm (1872-1934)⁵, Beşşar Avvad Ma’ruf⁶, Ali Yardım (1939-2006)⁷, İbrahim Canan (1940-2009)⁸ ve İsmail L. Çakan⁹ *Müstedrek*’ten faydalanmada *Telhîs*’in önemine işaret eden ifadeler kullanmışlardır. Neticede Zehebî’nin *Müstedrek* hadisleri hakkındaki değerlendirmelerinin günümüzde de hadisçiler arasında muteber olduğu anlaşılmaktadır.

Zehebî’nin hadis ilmindeki tartışmasız otoritesi ve değerlendirmelerinin genel kabul görmesine rağmen; literatürde, özellikle onun “sahih” saydığı rivayetlere yönelik sistematik eleştiriler ve tutarsızlık iddiaları dikkat çekmektedir. Bu durum, *Telhîs*’in *Müstedrek*’i her yönüyle tashihe tabi tutan nihâi bir çalışma olup olmadığını ve müellifin “sahih” hükümlerindeki isabet oranının ilmî bir zeminde sorgulanmasını gerekli kılmaktadır. Bu sebeple araştırmada Zehebî’nin Hâkim’e muvâfakat ederek hadisleri tashih etmesine yöneltilen itirazlar tespit edilmiştir. Öncelikle “sahih” nitelemesiyle nakledilen hadislerin “zayıf” olduğuna, *Sahîhayn*’da tahrîc edildiğine, “sahih li-gayrihi”- “hasen” olduğuna dair itirazlar ele alınmıştır. Daha sonra onun “hasen”, “ceyyid” olarak nitelediği rivayetlerle birlikte, “Buhârî-Müslim’in şartlarındadır” kaydıyla naklettiği rivayetlere yöneltilen tenkitler incelenmiştir.

Çalışmada *Müstedrek*’in bütünüyle incelenmesi çalışmanın sınırlarını aşacağından, araştırma *Müstedrek*’in dörtte biri olan Kitâbü ma’rifeti’s-sahâbe kısmında yapılmıştır. Buradaki 2617 hadisin eser hakkında genel bir kanaat oluşturacak düzeyde temsil gücüne sahip olduğu öngörülmüştür. *Telhîs*’in zamanla âlimler arasında kabul görmesiyle birlikte müellifin *Telhîs*’teki değerlendirmeleri *Müstedrek* tahkiklerinde kaydedilmiştir. Dolayısıyla Zehebî’nin *Müstedrek* hadislerine dair görüşleri Mustafa Abdulkâdir Atâ’nın tahkiki ile Dâru Kütübî’l-İlmiyye tarafından yayınlanan *Müstedrek*’ten tespit edilmiştir. Müellifin kanaatlerine yönelik eleştiriler de *Müstedrek* muhakiki Ebû Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdî, İbnü’l-Mülakkın’ın (ö.804/1402) *Muhtasaru İstidrâki’z-Zehebî* adlı eserinin muhakkiklerinden Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âl-i Humeyyid, Nâsirüddin el-Elbânî (1914-1999) ve *Müsned*’in muhakiki Şuayb Arnavud’a (1928/2016) aittir. Vâdî’nin itirazları *Müstedrek* tahkikinden, Humeyyid’in tenkitleri *Muhtasaru İstidrâki’z-Zehebî* tahkikinden araştırılmıştır.

Elbânî ve Şuayb Arnavud’un *Müstedrek* hadisleri hakkındaki değerlendirmeleri eserlerinde dağınık bir vaziyette bulunmaktadır. Bu sebeple araştırmanın örneklemini teşkil eden

² Ebü’l-Fidâ İsmail b. Kesir el-Kureyşî ed-Dımişkî Ebü’l-Fidâ, *İhtisâru ulûmi’l-hadis*, thk. Mâhir Yâsin Fahl (Riyad: Dâru’l-Meymân, 1431), 101-102.

³ Abdülaziz el-İmam Veliyyullah Dihlevî, *Bustânü’l-muhaddisîn*, çev. Muhammet Ekrem en-Nedvî (Beyrut: Dâru’l-Garbi’l-İslâmi, 1417), 107.

⁴ Muhammed b. Ca’fer Kattânî vd., *Hadis Literatürü: er-Risâletü’l-Mustratrafê li-Beyânî Meşhûri Kutubi’s-Sünneti’l-Müşerrefe* (Merter, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994), 14.

⁵ Ahmet Naim Bey Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, çev. Hasan Karayığıt (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010), 257.

⁶ Beşşar Avvad Maruf, *ez-Zehebî ve menhecühû* (Kahire, 1986), 113.

⁷ Ali Yardım, *Hadis I-II* (İstanbul: Damla Yayınevi, 2012), 98.

⁸ İbrahim Canan, *Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi* (Ankara: Akçağ Yayınları, 1998), 1/283.

⁹ İsmail L. Çakan, *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2012), 140.

2617 hadisin tamamı, temel İslami kaynakların dijital platformu olan el-Mektebetü's-Şâmile ve Cevâmiu'l-Kelim programları aracılığıyla Elbânî'nin tüm külliyyatında ve Şuayb Arnavud'un *Müstedrek* tahkikinde sistematik bir şekilde taranmıştır. Bu tarama sayesinde iki müellifin Zehebî'ye yönelttikleri itirazlar tespit edilmiştir. Muhakkiklerin yönelttiği itirazlar, doğrudan müellifin ifadelerini hedef alabildiği gibi, bazen de onun hükmüne aykırı düşecek şekilde doğrudan rivayetin sıhhatine yöneltilmiştir.

1. Zehebî'nin Sahih veya Şeyhayn'ın Şartında İfadeleriyle Naklettiği Hadislerin Değerlendirilmesi

Zehebî, *Müstedrek*'in Ma'rifetü's-sahâbe bölümündeki hadislerden 519'unda hadisin "sahih" ya da "sahih" olduğunu imâ eden lafızlar kullanmıştır. Bunlar "sahih", "Buhârî ve Müslim'in şartlarında sahih.", "Şeyhayn'dan birinin şartlarına göre sahih." ve "Şeyhayn tahrîc etti." gibi değerlendirmelerdir. Müellifin bir hadisin "sahih" olduğu yönünde kesin bir hüküm vermemekle birlikte, hadisin kabul edilebilirliğine işaret eden "Râvilerinin hepsi sikadır." ve "Teferrüd eden sika râvi var." gibi ifadeleri de "sahih" başlığı altında değerlendirmeye dahil edilmiştir. Zehebî, "sahih" kabul ettiği 519 rivayetin dışındaki bazı hadisleri çeşitli gerekçelerle "zayıf" saymış, bazılarını ise zayıflıkları nedeniyle hafzetmiştir. Birçok hadisi de kitabında zikretmesine rağmen herhangi bir yorumda bulunmayarak sükût etmiştir.

Müellifin farklı lafızlarla "sahih" olarak nitelediği hadislere yöneltilen itirazlar fazla olduğundan bu niteliklerdeki 519 rivayet iki grupta incelenecektir. Birincisi onun "sahih" kaydıyla naklettikleri, ikincisi ise hadisin Şeyhayn'ın veya ikisinden birinin şartlarını taşıdığı tespitiyle naklettiği rivayetlerdir. Birinci gruptaki rivayetlerin sayısı 276'dır. Öncelikle muhakkiklerin bu rivayetlere yönelttiği itirazlar analiz edilecektir.

1.1 Zehebî'nin Sahih İfadeleriyle Naklettiği Hadislere Yöneltilen İtirazlar

Muhakkiklerin, *Telhîs*'te "sahih" ifadesiyle nakledilen 276 rivayete yönelik itirazları; hadislerin "zayıf" oluşu veya "hasen" derecesine düşürülmesi bağlamında incelenecektir. Yukarıda da ifade edildiği üzere itirazlarını tespit ettiğimiz muhaddisler; *Müstedrek*'in muhakkiki Elbânî, Şuayb Arnavud, Vâdî ve Humeyyid'dir. Özellikle Vâdî, tahkik sürecinde Zehebî'nin hükümlerini sistematik bir eleştiri süzgecinden geçirdiği için en fazla değerlendirme ona aittir. Bu metodolojik yoğunluk nedeniyle tüm kategorilerdeki analizlere Vâdî'nin tespitleriyle başlanacaktır. Muhakkiklerin itirazları tablo halinde tasnif edildikten sonra, sayısal analizlere tabi tutularak ayrıntılı bir şekilde nakledilmiş; söz konusu itirazların oranları da aktarılmıştır.

Çalışmada elde edilen verilerin değerlendirilmesinde şu husus göz önünde bulundurulmalıdır: Analiz edilen itirazlar, *Telhîs*'teki tüm rivayetleri değil, yalnızca üzerinde muhakkik yorumu bulunan ve itiraza konu olan rivayetleri kapsamaktadır. Örneğin %50'lik bir itiraz söz konusu olduğunda bunlar *Telhîs*'in Ma'rifetü's-sahâbe bölümünün geneline yönelik olmayıp; muhakkikin değerlendirmeye aldığı rivayetlerin %50'sini ifade ettiği dikkate alınmalıdır.

1.1.1 Zehebî'nin Sahih Olarak Nitelediği Rivayetlerden Zayıf Sayılanlar

Vâdî, "sahih" notuyla kaydedilen 276 hadisten 124'üne farklı nedenlerle eleştiri yönelmiş ve hadislerin "zayıf" sayılmasını gerektiren problemleri belirtmiştir. Müellifin *Telhîs*'te kullandığı sıhhat onayları, onun metodolojik tutumuna göre farklılık arz etmektedir. Bu sebeple,

öncelikle Zehebî'nin ifadelerindeki şahsi kanaat ve nakil ayırımına değinmek gerekmektedir. O, *Müstedrek*'i ihtisar ederken standart bir yöntem takip etmemiş; kimi zaman sadece Hâkim'in "sahih" ifadesini nakletmekle yetinmiş, kimi zaman da bizzat kendi kanaatini açıkladığı "kultü: sahih" (derim ki: sahihtir) şeklindeki vurgulu kullanımı tercih etmiştir. Burada yalın olarak "sahih" ifadesiyle naklettiği görüşün kime ait olduğu hususu ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Dolayısıyla onun "kultü" dedikten sonraki değerlendirmeleri bizzat kendisine aittir. 276 rivayetin içerisinde müellifin bu şekilde doğrudan sorumluluk aldığı iki örnek bulunmaktadır. Vâdî, bu rivayetlerden birinde "tevsik edilmeyen râvi" bulunduğunu tespit ederek itiraz ederken, diğer hadise herhangi bir itiraz yöneltmemiştir. Vâdî, yalnızca "sahih" ifadesiyle kaydedilen 276 hadisten 124'üne farklı nedenlerle eleştiri yöneltmiş ve hadislerin "zayıf" sayılmasını gerektiren problemleri nakletmiştir.

Tablo 1: Zehebî'nin "Sahih" İfadesiyle Naklettiği Hadislerden Vâdî Tarafından "Zayıf" Sayılanlar

<i>Telhis</i> ' teki nakil	Zayıf râvi	Zayıf râvî (<i>Mîzan</i>)	Meçhûl râvi	Münkâtî	Tevsik edilmeyen râvî	Mestûr râvî	Tedlîs	Kezzâb râvî	Muhtelit râvî	İhtilafî sened	Eleştiriye uğramış râvî	Sâkıt	Metrûk	Senedi münker	Mürsel	Mu' dal	Muzdarib	Toplam itiraz	Oran
276	46	5	23	10	9	9	7	2	3	3	1	1	1	1	1	1	1	124	%45

Vâdî'nin 124 itirazının neredeyse tamamı rivayetlerin "zayıf" sayılmasını gerektirmektedir. 124 itirazın 46'sında "zayıf" râvi veya râvilerin bulunduğunu,¹⁰ bunlardan beşinin isnadındaki "zayıf" râvilerin bizzat Zehebî tarafından *Mizân*'da "zayıf" sayılan râviler olduğunu özellikle vurgulamıştır.¹¹ 23 rivayette "meçhul" râvilerin varlığını;¹² 10 rivayetin ise "münkâtî",¹³ olduğunu kaydetmiştir. Dokuz hadiste "tevsik edilmeyen",¹⁴ dokuzunda ise "mestûr" râvi bulunduğunu,¹⁵ ileri sürmüştür. Ona göre yedi hadiste "tedlîs" yapılmıştır.¹⁶ iki hadisin senedinde "kezzâb",¹⁷ üç hadisin senedinde "ihtilata uğramış râvi" bulunduğunu,¹⁸ üç hadisin isnadının ihtilafı¹⁹ olduğunu belirtmiştir. Vâdî, isnadında "eleştiriye uğramış",²⁰ "sâkıt",²¹

¹⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 69, 84, 85, 89, 97, 117, 130, 141, 143, 145, 146, 155, 159, 160, 162, 200, 219, 228, 238, 341, 389, 391, 398, 403, 410, 469, 480, 514, 515, 533, 566, 571, 595, 614, 4/7, 90, 111, 172, 173, 174.

¹¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/177, 211, 446, 450.

¹² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/112, 117, 140, 156, 184, 247, 279, 400, 436, 491, 534, 558, 613, 618, 619, 625, 648, 698, 4/ 68, 90, 91, 99, 169.

¹³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/83, 84, 85, 102, 241, 266, 385, 562, 4/47.

¹⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/115, 160, 197, 248, 354, 407, 476, 477, 4/168.

¹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/80, 112, 112, 163, 232, 461, 489, 490, 663.

¹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/94, 287, 357, 381, 543, 4/19.

¹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/417, 599.

¹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/94, 95, 373.

¹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/448, 651, 4/167.

²⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/161.

²¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 4/114.

veya “metrûk”,²² râvi bulunan ya da senedin/hadisın “münker”,²³ “mürsel”,²⁴ “mu‘dal”,²⁵ ve “muzdarib”²⁶ sayıldığı birer hadisi tespit etmiştir.

Zehebî'nin *Mizân*'da “zayıf” olarak nitelediği râvinin rivayetini *Müstedrek*'te “sahih” sayması şu hadisle örneklendirilebilir. Hâkim *Müstedrek*'te Zübeyr b. Avvâm (ö.36/656) kanalıyla gelen Zübeyr b. el-Avvâm ile Medineli bir Ensâr arasındaki “bahçe sulama” anlaşmazlığına dair hadisi “sahih” adanmış, müellif de onaylamıştır. Ancak Vâdî, hadisin senedindeki Muhammed b. Sinan el-Kazzâz'ın (ö.271/884) Ebû Dâvud (ö.275/889) tarafından “kezzâb” sayıldığını ve bu bilginin *Mizân*'da²⁷ yer aldığını söyleyerek hadisin “sahih” sayılmasına itiraz etmiştir.²⁸

Telhîs'te isnadındaki bir râvinin hocasından semâ etmiş olması şartıyla “sahih” kabul edilen iki hadisten birinin “mu‘dal”²⁹ diğerinin “mürsel”³⁰ olduğu tespit edilmiştir. Müellif, bu rivayetlerin sıhhatini belirli bir şarta bağladığından dolayı muhakkikin buradaki itirazlarını doğrudan kendisine yöneltilmiş saymak isabetli bir yaklaşım olmayacaktır. Ancak muhakkikin incelemesinde “mu‘dal” ve “mürsel” sayılan bu rivayetlerin müellif tarafından detaylı bir analize tabi tutulmaması Zehebî'nin *Telhîs*'teki metodolojisini yansıtmaması bakımından önemlidir.

Vâdî'nin itirazları yalnızca “sahih”-“zayıf” ayrımıyla sınırlı kalmayıp, hadislerin, *Sahîhayn* veya bunlardan birinde yer almasına rağmen, müellifin bunları belirtmemesine de yöneltilmiştir. Nitekim Vâdî, *Telhîs*'te “sahih” kaydıyla nakledilen üç rivayet *Sahîhayn*'da,³¹ beş rivayet *Sahîh-i Buhârî*'de,³² beşinin ise *Sahîh-i Müslim*'de³³ yer aldıklarını belirtmiştir. Vâdî, söz konusu hadislerin *Sahîhayn*'da veya bunlardan birinde tahrîc edildiğini hatırlatarak; Zehebî'nin bunları fark etmediğini imâ etmiş, bazen de Hâkim'in hadisi *Müstedrek*'e almasına itirazda bulunmuştur.³⁴ Altı rivayet *Sahîhayn*'da veya bunlardan birinde farklı senetlerle de olsa yer aldığını belirtmiştir.³⁵

Neticede Vâdî'nin *Müstedrek*'i tahkik ederken yaptığı değerlendirmeler, onun *Müstedrek* hadisleriyle birlikte müellifin kanaatlerini de ayrıntılı olarak ele aldığını göstermektedir. Vâdî, *Telhîs*'te “sahih” nitelemesiyle nakledilen rivayetlerden %45'ini “zayıf” sayarak; %5'ine de *Sahîhayn*'da zaten tahrîc edildiği gerekçesiyle, toplamda %50'sine itiraz etmektedir. Vâdî'nin “sahih” sayılan 275 hadisten 137'ine itiraz yönelmesi, özellikle de 124 hadisi “zayıf” sayması, mühim bir hata veya yanlış anlamının varlığına işaret etmektedir. Acaba müellif hadislerin sıhhatine hükmederken mi yanılığa düştü, yoksa sonraki âlimler onun *Telhîs*'teki metodolojisini mi yanlış anladılar? Bu soru ileride cevaplanmaya çalışılacaktır.

²² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/439.

²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/308.

²⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 4/3.

²⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/346.

²⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/247.

²⁷ Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Mizânü'l-itidal fi nakdi'r-ricâl*, thk. Ali Muhammed el-Becavî (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963), 3/575.

²⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/446.

²⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/518.

³⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/376.

³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/615, 626, 4/145.

³² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/426, 688, 698, 4/87, 180.

³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/73, 242, 697, 4/50, 116.

³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 4/180.

³⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/161, 230, 486, 575 4/66, 76.

İbnü'l-Mülakkın (ö.804/1401), *Muhtasaru'l-İstidrâk*'te Hâkim'in *Müstedrek*'ini ve *Telhis*'i ihtisar etmiştir. O, *Muhtasaru'l-İstidrâk* mukaddimesinde eserine aldığı her rivayet için Hâkim'in ve Zehebî'nin değerlendirmelerini naklettiğini; ihtiyaç olduğunda kendi kanaatlerini de aktaracağını söylemiştir.³⁶ Makalenin kapsamı olan Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe kısmı *Muhtasaru'l-İstidrâk*'ten incelendiğinde İbnü'l-Mülakkın'ın sadece birkaç yerde görüş bildirmesi³⁷ veya müşkil yerleri izah etmesi³⁸ hariç müellifin görüşlerine itiraz sayılabilecek tenkidine rastlanmadığından bu eserde Zehebî'ye yöneltilen tenkitler, *Muhtasaru'l-İstidrâk*'in muhakkiklerinden Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz Âl-i Humeyyid'e aittir. Humeyyid, *Muhtasaru'l-İstidrâk*'in Ma'rifetü's-sahâbe bölümünü de içine alan ikinci bölümünü tahkik ederken Zehebî'nin görüşlerini de değerlendirmiştir. Ancak İbnü'l-Mülakkın, Ma'rifetü's-sahâbe'deki 2617 rivayetten sadece 143'ünü muhtasarına aldığından Humeyyid'in değerlendirmeleri bunlarla sınırlıdır.

Tablo 2: Zehebî'nin "Sahih" İfadesiyle Naklettiği Hadislerden Humeyyid Tarafından "Zayıf" Sayılanlar

Toplam rivayet	değerlendirilen "sahih"	Zayıf	Zayıf râvî	Şartlı sahih	Toplam edilen	tenkit	Oran
26		12	1	1	14		%53

Muhtasaru'l-İstidrâk'te nakledilen bu 143 rivayetten 26'sı *Telhis*'te "sahih" ya da "sahih" anlamına gelebilecek ifadelerle kaydedilmiştir. Humeyyid ise bunlardan 12'sini "zayıf"³⁹ saymış, birinin senedinde "zayıf râvî"⁴⁰ bulunduğunu kaydetmiştir. Humeyyid'in bir hadisin sıhhatinde tevakkuf ettiği ve hadise "sahih" denilebilmesini Hâkim'in hocası Muhammed b. Abdillâh b. Ebi'l-Vezir et-Tâcir'in (ö.?) biyografisinin bilinmesine bağladığı görülmektedir.⁴¹ Neticede 26 rivayetin 14'ünü, dolayısıyla %53'ünü "zayıf" saymıştır.

Hâkim'in sıhhatine hükmettiği, müellifin de "Senedi sahih." ifadesiyle naklettiği rivayet; Humeyyid tarafından "zayıf" kabul edilmiştir. Humeyyid, hadisin senedindeki Yezid b. Mühâsır'ın (ö.?) "meçhûlü'l-hâl" oluşunu gerekçe göstererek "zayıf" sayılması gerektiğini belirtmiştir.⁴²

Müellifin *Telhis*'teki tashihlerini değerlendirirken başvurulacak diğer âlim Elbânî; eserlerini yazarken gerektiğinde *Müstedrek*'teki rivayetlere atıf yaparak hadisleri değerlendirmiş, müellifin yorumlarını zikretmiş bazen de ona itirazlar yöneltmiştir. Onun eserlerinde yapılan tarama neticesinde Elbânî'nin Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe'deki 101 rivayete yönelik değerlendirmeleri tespit edilebilmiştir.

Tablo 3: Zehebî'nin "Sahih" İfadesiyle Naklettiği Hadislerden Elbânî Tarafından "Zayıf" Sayılanlar

Toplam değerlendirilen "sahih" rivayet	Zayıf	Tedlis	Meçhûl râvî	Mestûr râvî	Metin tenkidi	Toplam tenkid	Oran
73	21	1	1	1	1	25	%34

³⁶ Siracüddîn Ömer bin Ali bin Ahmed İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz el-Humeyyid - Abdullah b. Hamed el-Lehaydân (Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411), 1/40.

³⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/131.

³⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 5/175.

³⁹ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/67, 69, 194, 402, 417, 4/100, 220, 447, 477, 5/41, 256, 288.

⁴⁰ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 4/249.

⁴¹ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/53.

⁴² İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/69.

Bu rivayetlerden 73'ü *Telhis*'te "sahih" olarak nakledilmiş, Elbânî 21'ni "zayıf" saymıştır.⁴³ Bazılarının da senedinde "tedlîs",⁴⁴ ve "meçhul",⁴⁵ "mestûr",⁴⁶ râviler bulunduğu belirtmiştir. Elbânî'nin tenkitleri ağırlıklı olarak isnad merkezli olsa da o, bir hadisin metnini de tenkit etmiştir.⁴⁷ Elbânî'nin başka bir itirazı ise Müslim'in şartlarını taşıyan hadisin sadece "sahih" denilerek kaydedilmesidir. Ona göre bu rivayet "sahih" olmakla birlikte Müslim'in şartlarını da taşımaktadır.⁴⁸ Dolayısıyla bu tür itirazlar Zehebî'nin hadisleri tashih ederken ayrıntılı bir inceleme yapmadığı fikrini kuvvetlendirmektedir.

Neticede müellifin "sahih" dediği 73 hadisten 25'i Elbânî tarafından "zayıf" bulunmuştur; bu itirazlar da %34'e tekabül etmektedir. Elbânî'nin itirazı aşağıdaki hadis üzerinden örneklendirilmiştir.

Hâkim, Resûlullah'ın (s.a.v) "Abbas benden, ben de ondanım." buyurduğu rivayetin "sahih" olduğunu kaydetmiştir. Müellif, Hâkim'e mutabakatla *Telhis*'te bu rivayeti "sahih" ifadesiyle nakletmiştir. Ancak Elbânî, hadisin senedindeki Abdü'l-A'lâ'nın (ö.?) Ahmed b. Hanbel ve diğer muhaddislerce cerhe uğradığını, dolayısıyla bu tarikin "zayıf" olduğunu belirtmiştir.⁴⁹ Râvinin biyografisi incelendiğinde onu "sika" veya "makbul" kabul edenler bulunsa da genel kanaat "zayıf" olduğu yönündedir.⁵⁰ Hatta Zehebî de *Muğni*'de Abdü'l-A'lâ'yı Ahmed b. Hanbel ve Ebû Zür'a'nın (ö.264/878) "zayıf" saydığını kaydetmiştir.⁵¹

Şuayb Arnavud'un çeşitli tahkiklerinde de *Telhis*'teki değerlendirmelere yönelik tenkitler dikkat çekmektedir. Ancak çalışmanın sınırlarını aşmaması için Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'iyle iktifa edilmiştir. Şuayb Arnavud, *Müsned* tahkikinde yeri geldiğinde *Müstedrek*'teki hadislerle atıfta bulunmuş; Hâkim ve Zehebî'nin kanaatlerine tenkitler yönelmiştir. *Müsned* tahkiki tarandığında Şuayb Arnavud'un, *Telhis*'te "sahih" sayılan 24 rivayete yönelik değerlendirmelerine ulaşılmıştır.

Tablo 4: Zehebî'nin "Sahih" İfadesiyle Naklettiği Hadislerden Arnavud Tarafından "Zayıf" Sayılanlar

Toplam değerlendirilen "sahih" rivayet	Zayıf	Münkati'	Oran
24	9	1	%41

Arnavud söz konusu 24 rivayetten dokuzunu "zayıf" saymış,⁵² "sahih-garîb" niteliyle nakledilen bir rivayetin ise "münkati'"⁵³ olduğunu belirtmiştir. Örneğin Arnavud,

⁴³ Muhammed Nâsiruddin Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi'z-zaiife* (Riyad: Dâru'l-Mârif, 1992), 7/804; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Neysâbüri el-Hâkim, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2009), 4/52; Mehmet Bağcı, *Zehebî'nin Telhisu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitâbu Ma'rifeti's-Sahâbe Örneği)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 60.

⁴⁴ Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 8/167; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/150.

⁴⁵ Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 10/175; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 4/41.

⁴⁶ Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 2/448; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/437.

⁴⁷ Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 3/253; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/168.

⁴⁸ Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Silsiletü'l-ehâdisi's-sahiha* (Riyad: Mektebetü'l-Mârif, 1995), 3/133; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 4/14.

⁴⁹ Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 5/340; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/371.

⁵⁰ Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf el-Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemâl fi esmâi'r-ricâl*, thk. Beşşâr Avvâd Marûf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985), 16/353.

⁵¹ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *el-Muğni fi'z-zuafâ*, thk. Nurettin Itr (Katar: İhyâ-u turâsi'l-İslâmî, 1987), 1/520.

⁵² Bağcı, *Zehebî'nin Telhisu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi*, 64.

⁵³ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb Arnavud Mürşid Adil (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995), 44/190; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 4/91.

H. Ali'nin Resûlullah'ın (s.a.v) yakın çevresinden olmasıyla ilgili rivayeti, isnadındaki Ümmü Mûsâ (ö.) sebebiyle “zayıf” addetmiş; hadisin ancak mütâbi‘ vasfıyla değerlendirilebileceğini kaydetmiştir. Bununla birlikte Hâkim ve Zehebî, Ümmü Mûsâ adındaki râviyi Ebû Mûsâ şeklinde kaydetmişlerdir. Ancak aynı hadisi ihtiva eden diğer kaynaklar incelendiğinde bu ifadenin yanlış olduğu,⁵⁴ râvinin Arnavud'un belirttiği şekliyle Ümmü Mûsâ olduğu müşahede edilmektedir.⁵⁵

Şuayb Arnavud'un tahkikinde *Müstedrek* hadislerine yönelik değerlendirmeleri az olmakla birlikte *Telhis*'te “sahih” ifadesiyle nakledilen 24 rivayetten 10'unu “zayıf” saydığı ve buralarda fark ettiği hataları özellikle vurguladığı görülmektedir. Arnavud'un buradaki itirazları %41'e ulaşmaktadır.

1.1.2 Zehebî'nin Sahih Saydığı Hadislerin Hasen Olduğuna Yönelik İtirazlar

Burada Zehebî'nin “sahih” nitelemesiyle naklettiği hadislerle çeşitli sebeplerle itiraz edilen; ancak “zayıf” derecesine düşmeyip, “sahih li-gayrihî” veya “hasen” sayılan rivayetler ele alınacaktır. Vâdî'nin *Müstedrek* hadisleri için yaptığı değerlendirmeler genellikle “sahih”, “zayıf”, Şeyhayn'ın şartlarını taşıyıp taşımadığı şeklindedir. Vâdî, rivayetlerin “sahih li-gayrihî” veya “hasen” olduğuyla ilgili değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak “sahih” ifadesiyle nakledilen rivayetlerden sekizinin senedinde “makbul” râvilerin yer aldığını söylemektedir.⁵⁶

Tablo 5: Zehebî'nin “Sahih” İfadesiyle Naklettiği Hadislerden Münekkidler Nezdinde “Zayıf” Sayılanlar

Münekkid	Toplam değerlendirme	Sahih li-gayrihî	Hasen li-zâtihi	Toplam	Oran
Humeyyid	26	1	11	12	%46
Elbânî	73	-	5	5	%8
Arnavud	24	2	3	5	%20

Humeyyid, *Telhis*'te “sahih” sayılan 26 rivayetten 11'nin “hasen li-zâtihi”, birinin de “sahih li-gayrihî” olduğunu zikretmektedir.⁵⁷

Elbânî'nin “sahih” kategorisindeki 73 rivayete dair incelemeleri dikkate alındığında; bunlardan beşinde hadisin “hasen” sayıldığı görülmektedir.⁵⁸

Şuayb Arnavud, “sahih” sayılan üç hadisin “hasen”,⁵⁹ iki hadisin “sahih li-gayrihî” olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla Arnavud, “sahih li-zâtihi” addedilen 24 rivayetten beşini çeşitli sebeplerle “sahih” derecesinden düşürüp, “sahih li-gayrihî” veya “hasen” kabul etmiştir.

Neticede Humeyyid'in bu kategorideki itirazları %46'ya, Elbânî'nin %8'e, Şuayb Arnavud'un ise %20'ye tekabül etmektedir.

⁵⁴ Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâi, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Hüseyin Abudülmun'im eş-Şelbî (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001), 6/392.

⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 44/190; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/149.

⁵⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/149, 198, 372, 373, 427, 4/169, 175, 175.

⁵⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasarü'l-İstidrâk*, 3/81, 87, 462, 4/169, 199, 269, 336, 305, 324, 470, 5/184, 231.

⁵⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/183, 219, 413, 4/88, 95; Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 7/963, 6/339, 4/242;

Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Sahihu'l-Câmiu's-Sagîr ve Ziyâdetuh* (Mektebetü'l-İslâmî, ts.), 1/197, 685.

⁵⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 2/159; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/180.

1.2 Zehebî'nin Hasen, Ceyyid, Sâlih, Leyyin İfadeleriyle Naklettiği Rivayetlere Yöneltilen İtirazlar

Telhis'te “hasen”, sayılan rivayetlerin yanında “hasen” seviyesinin üstünde konumlanan “ceyyid” veya i'tibar amacıyla kaydedilen “sâlih”, “leyyin” gibi lafızlarla nitelediği hadisler de bulunmaktadır. Burada ele alınan “hasen”, “leyyin”, “ceyyid” vasfındaki rivayetlerde farklı sıhhat değerlendirmeleri yapılabilmesi muhtemeldir. Bu tür hadislerde zemin “sahih”-“zayıf” taksimine göre yumuşak olup, daha subjektif değerlendirmeler olasıdır. Ancak bu kategorideki hadislerle ilgili yorumların bizzat müellif tarafından yapıldığı anlaşılmaktadır. Zira Hâkim'e göre eserine aldığı hadisler Şeyhain'in şartlarında ya da en azından “sahih” hükmündedir. Dolayısıyla bu hadislerdeki değerlendirmeler Zehebî'ye ait olduğundan bu başlık altındaki itirazların da doğrudan kendisine yöneltildiği belirtilmelidir.

Tablo 6: *Telhis*'te “Hasen” Sayılan Rivayetlere Yönelik Değerlendirmeler

Münekkid	Toplam değerlendirme	Zayıf	Izdirâb	Hasen	H. li-gayrihî	Toplam itiraz	Oran
Vâdî	2	1	1	-	-	2	%100
Humeyyid	2	-	-	1	1	2	%100

Tablo-7: Ceyyid, Sâlih ve Leyyin Sayılan Rivayetlere Yapılan Değerlendirmeler

Münekkid	Toplam değerlendirme	Zayıf	Toplam itiraz	Oran
Vâdî	12	2	2	%16
Humeyyid	12	12	12	%100

Vâdî, *Telhis*'te “hasen” nitelemesiyle nakledilen iki hadisten birinde “izdirâb” bulunduğunu ve hadisin sabit olmadığını kaydetmiş,⁶⁰ “ceyyid” olarak nitelenen üç hadisten ikisini “zayıf”⁶¹ saymış; diğeri için değerlendirme yapmamıştır.

Humeyyid'in, *Telhis*'te “hasen” nitelemesiyle nakledilen iki rivayeti değerlendirdiği ve bir rivayeti “hasen li-gayrihî”,⁶² diğeri ise müellifin de de zikrettiği gibi “hasen” olarak kaydettiği görülmektedir.⁶³ Humeyyid, Zehebî'nin “Leyyin.”, “Ceyyid.”, “Senedi kavî”, “Sadûk.”, “Teferrüd eden râvi var.” ifadeleriyle naklettiği 12 rivayetin tamamını “zayıf” saymaktadır.⁶⁴ Humeyyid'in “zayıf” addettiği rivayetler analiz edildiğinde bazılarında Zehebî'nin bahsettiği problemlerden başka sorunların olduğu; bazılarında ise eleştirilen râviden başka râvilerin de tenkit edildiği görülmektedir.⁶⁵

1.3 Zehebî'nin Şeyhain'in Şartlarında Olduğunu Öne Sürdüğü Hadislere Yöneltilen İtirazlar

Müstedrek'te “sahih” ve “hasen” olarak addedilen rivayetlerden sonra *Telhis*'te “Şeyhain'in şartlarındadır.” nitelemesiyle nakledilen rivayetlere yöneltilen itirazlar tespit edilmiştir. Bunlar önce Şeyhain'in, sonrasında yalnız Buhârî'nin veya yalnız Müslim'in şartlarını

⁶⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/77.

⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/420, 456.

⁶² İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/35.

⁶³ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 5/236.

⁶⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/484, 4/15, 411, 428, 455, 5/103, 155, 224, 244, 338, 396, 115.

⁶⁵ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/311.

taşıdığı öne sürülen hadislere yönelik itirazlar şeklinde incelenecektir. *Telhîs*'in Ma'rifetü's-sahâbe kısmında yapılan incelemeler, müellifin 143 rivayet hakkında "alâ şartı'l-Buhârî ve'l-Müslim" değerlendirmesinde bulunduğunu veya bu durumu (ا-خ) rumuzlarıyla ifade ettiğini göstermektedir.

Tablo 8: Şeyhayn'ın Şartlarındaki Hadislere Yönelik Vâdî'nin Değerlendirmeleri

<i>Telhîs</i> ' teki ifade	Nakil sayısı	Zayıf	Münkati'	Zayıf râvî	Kezzâb râvî	Mürsel	Sika değil	İsnadı mu' dal	Tedlis	İhtilafı râvî	Eleştirilen râvî	Meçhul râvî	Sadece sahih	Hasen	B. şartlarında değil	M. şartlarında değil	Sadece B. şartında	Sadece M. şartında	Buhârî' de mevcut	Müslim' de mevcut	<i>Sahîhayn</i> ' da mevcut	Toplam itiraz	Oran
B.M	143	5	4	6	3	3	2	1	-	-	-	1	1	2	9	3	1	7	9	4	14	75	%52
B.	6	1	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	-	2	-	-	3	%50
M.	78	2	-	3	2	-	1	-	3	1	1	1	-	-	-	21	-	2	-	6	-	43	%52

Bunları değerlendiren Vâdî, Şeyhayn'ın şartlarındaki 143 rivayetten beşinin "zayıf",⁶⁶ dördünün "münkati'" olduğunu,⁶⁷ altı rivayetin senedinde "zayıf" râvî,⁶⁸ üç hadisin senedinde "kezzâb" râvî yer aldığını,⁶⁹ üç hadisin "mürsel" olduğunu, iki hadisin senedinde "tevsiik edilmeyen" râvî bulunduğunu⁷⁰ kaydetmiştir. Vâdî, "isnadı mu'dal"⁷¹ ve senedinde "meçhul" râvî⁷² bulunan birer hadis olduğunu da söylemektedir. Vâdî'nin *Müstedrek* tahkikinde yaptığı bu değerlendirmelere göre onun Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığı söylenen hadislerden 25'ini "zayıf" saydığı müşahede edilmektedir.

Vâdî'nin Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığı öne sürülen rivayetlere yönelttiği itirazların diğer bir yönü, hadisin sıhhat derecesiyle alakalıdır. O, bir rivayetin Şeyhayn'ın şartlarını taşımadan "sahih"⁷³ olduğunu, iki rivayetin ise "hasen" olduğunu belirtmiştir.⁷⁴ Öte yandan dokuz hadisin Buhârî'nin,⁷⁵ üç hadisin ise Müslim'in şartlarını taşımadığını⁷⁶ söylemiş; bir hadisin sadece Buhârî'nin,⁷⁷ yedi hadisin ise sadece Müslim'in şartlarını⁷⁸ taşıdığını kaydetmiştir.

Bu verilere göre *Telhîs*'te Şeyhayn'ın şartlarında olduğu belirtilen 20 rivayetin bu şartlardan en az birini taşımadığı anlaşılmaktadır. Örneğin isnadında Mus'ab b. Şeybe'nin (ö.?) yer aldığı hadisi değerlendirirken bu râvinin Buhârî ricâlinden olmadığını belirtmiştir.⁷⁹ Vâdî, dokuz rivayetin Şeyhayn'ın şartlarını taşımadığını öne sürmüştü,⁸⁰ fakat bu rivayetlerin sıhhat durumuyla ilgili bir yorumda da bulunmamıştır. Muhakkik, "zayıf" olanları özellikle belirttiği

⁶⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/349, 357, 381, 386, 444.

⁶⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/72, 157, 390, 435.

⁶⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/200, 224, 248, 263, 322, 405.

⁶⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/221, 262, 414.

⁷⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/74, 477, 4/94.

⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/376.

⁷² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/483.

⁷³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/273.

⁷⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/77, 79.

⁷⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/95, 172, 174, 202, 203, 282, 591, 614, 176.

⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/134, 331, 477.

⁷⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 4/87.

⁷⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/82, 179, 476, 510, 579, 644, 665.

⁷⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/172.

⁸⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/483, 138, 151, 176, 243, 283, 294, 481, 758.

için bu hadislerin sıhhatiyle alakalı problem olmadığı ancak Şeyhayn'ın ya da ikisinden birinin şartlarını taşımadığı izlenimini vermektedir.

Allah Resûlü ile Bilâl (r.a) (ö.20/641) arasında geçen, abdest aldıktan sonra iki rek'at namaz kılmanın faziletiyle ilgili hadis, Vâdî'nin bu husustaki tenkitlerine örnek verilebilir. Hâkim ve Zehebî bu rivayetin Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığını söylemişlerdir.⁸¹ Ancak Vâdî, hadisin isnadındaki Muhammed b. Mûsâ'nın (ö.?) “zayıf” olduğunu, bizzat Zehebî tarafından *Mîzan*'da cerh edildiğini vurgulayarak itiraz etmektedir.⁸² Zehebî'nin *Mîzan*⁸³ ve *Muğni*⁸⁴ adlı eserlerinde Kâsım es-Seyyârî'nin (ö.342/953-954) Muhammed b. Mûsâ hakkında kullandığı “Onun emanetinden berfîyim.” şeklindeki ağır tenkidini aktardığı görülmektedir. Bu bağlamda Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığı söylenen hadislerden dördünün Şeyhayn tarafından,⁸⁵ 14'ünün Buhârî tarafından,⁸⁶ dokuz rivayetin de Müslim tarafından zaten rivayet edildiği⁸⁷ anlaşılmaktadır. İki rivayetin ise başka senetlerle *Sahîhayn*'da rivayet edildiği kaydedilmiştir.⁸⁸

Telhîs'in “Ma'rifetü's-sahâbe” bölümündeki hadislerden altısının Buhârî'nin şartlarını taşıdığı belirtilmiştir. Vâdî, bunlardan birinin Buhârî'nin şartlarında olmadığını belirtmiştir.⁸⁹ İkisinin ise Buhârî'de mevcut olduğunu nakletmiş,⁹⁰ diğer üçüne yönelik itirazda bulunmamıştır.

Telhîs'in ilgili bölümünde 78 rivayetin Müslim'in şartlarını taşıdığı kaydedilmiştir. Ancak Vâdî'ye göre bu rivayetlerin ikisi zayıftır.⁹¹ Üç rivayetin senedinde “zayıf” râvi,⁹² iki rivayetin isnadında da “kezzâb” râvi yer almaktadır.⁹³ Üç hadiste ise “tedlîs” yapılmıştır.⁹⁴ O, isnadlarında eleştirilen⁹⁵, “tevsik edilmeyen”⁹⁶, “meçhul”⁹⁷, “ihtilaf edilen”⁹⁸ râvilerin bulunduğu birer rivayeti zikretmiştir. Vâdî, Müslim'in şartlarındaki 78 hadisten 21'inin Müslim'in şartlarını taşımadığını⁹⁹ belirtmiş, ancak bu hadislerin zayıflığına yönelik itirazda bulunmamıştır. İki rivayetin Müslim'in şartlarını taşıdığı,¹⁰⁰ altısının da Müslim'in *Sahîh*'inde zaten tahrîc edildiğini kaydetmiştir.¹⁰¹ Buna göre Vâdî, Şeyhayn'ın şartlarındaki rivayetlerin zayıflık sebebiyle %18'sine, Şeyhayn'ın şartlarına ya da birisine uymadığı gerekçesiyle %16'sına, *Sahîhayn*'da veya ikisinden birinde tahrîc edildiği gerekçeleriyle %18'ine, toplamda da %52'sine itiraz etmiştir. Müslim'in şartlarındaki hadislerin %18'ine “zayıf” olduğu, %27'ine ise Müslim'in şartlarında olmadığı, %7'sine ise *Sahîh-i Müslim*'de zaten tahrîc edilmiş olması sebebiyle, toplamda %52'sine itiraz yöneltmiştir.

⁸¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/322.

⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/348.

⁸³ Zehebî, *Mîzan*, 4/51.

⁸⁴ Zehebî, *el-Muğni*, 2/270.

⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/73, 178, 223, 640.

⁸⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/95, 138, 200, 378, 386, 388, 445, 509, 540, 593, 656, 662, 683, 135.

⁸⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/ 184, 310, 391, 420, 482, 494, 544, 4/98, 171.

⁸⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/198, 599.

⁸⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/295; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/272.

⁹⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/249.

⁹¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/81, 431.

⁹² Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/251, 261.

⁹³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/125, 172.

⁹⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/277, 512, 628.

⁹⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/163.

⁹⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/431.

⁹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/418.

⁹⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/174.

⁹⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/75.

¹⁰⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/85, 563.

¹⁰¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/263.

Humeyyid, *Müstedrek*'in Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe bölümünde Şeyhayn'ın şartlarını taşıyan 143 rivayetten sadece altısı hakkında yorum yapmıştır.

Tablo 9: Şeyhayn'ın Şartlarındaki Hadislere Yönelik Humeyyid'in Değerlendirmeleri

Telhis'teki ifade	Toplam değerlendirme	Zayıf	Hasen	Sadece sahih	Sadece M.şartında	Müslim'de mevcut	Toplam itiraz	Oran
B.M.	6	4	-	-	1	1	6	%100
M.	7	4	1	1	-	1	3	%75

Humeyyid, bunlardan dördünü, “zayıf”¹⁰² saymış; bir rivayetin *Sahîh-i Müslim*'de tahrîc edildiğini söylemiştir.¹⁰³ Diğer rivayetin sadece Müslim'in şartlarını¹⁰⁴ taşıdığını kaydetmiştir. O, “zayıf” saydığı rivayetlerin bu senetlerle “zayıf” olduğunu ancak şevâhidiyle “hasen” veya “sahih li-gayrihi” seviyesine çıktıklarını da eklemiştir.

Sadece Müslim'in şartlarındaki yedi hadisi değerlendiren Humeyyid, bunlardan dördünü “zayıf” saymış;¹⁰⁵ bir rivayetin “hasen”,¹⁰⁶ bir rivayetin “sahih”,¹⁰⁷ diğer rivayetin ise *Sahîh-i Müslim*'de zaten tahrîc edildiğini, Hâkim ve Zehebî'nin bunu fark edemediklerini vurgulamıştır.¹⁰⁸

Humeyyid'in Şeyhayn'ın şartlarını taşıyan rivayetlere yönelik eleştirileri şöyle özetlenebilir. O, Şeyhayn'ın şartlarında olduğu belirtilen altı hadis arasından dördünün “zayıf”, birinin Buhârî'nin şartlarını taşımadığını, diğer hadisin ise *Sahîh-i Müslim*'de tahrîc edildiğini söylemiştir. Sadece Müslim'in şartlarını taşıyan yedi rivayetten dördünü “zayıf” saymış; bir hadisin “hasen”, bir hadisin sadece “sahih” olduğunu, bir hadisin ise *Sahîh-i Müslim*'de zaten yer aldığını kaydetmiştir. Dolayısıyla Humeyyid, bu hadislerin tamamına çeşitli sebeplerle itiraz etmiştir.

Elbânî'nin eserleri tarandığında, onun Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığı iddia edilen 29 hadis hakkındaki değerlendirmesine ulaşılmıştır.

Tablo 10: Şeyhayn'ın Şartlarındaki Hadislere Yönelik Elbânî'nin Değerlendirmeleri

Telhis'teki ifade	Toplam değerlendirme	Zayıf	Münkati'	Meçhul râvi	B.M şartlarında değil	B.şartlarında değil	M.şartlarında değil	Toplam itiraz	Oran
B.M	29	3	2	1	1	2	-	9	%31
M.	10	3	-	-	-	-	2	5	%50

O, *Telhis*'te Şeyhayn'ın şartlarındaki 29 hadisten üçünün “zayıf”,¹⁰⁹ ikisinin “münkati”¹¹⁰ olduğunu, birinin isnadında “meçhul” râvi¹¹¹ bulunduğunu kaydetmiştir. Bir

¹⁰² İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/371, 432 4/25, 5/383.

¹⁰³ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 4/480.

¹⁰⁴ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 4/202.

¹⁰⁵ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 3/160, 163,4/63, 5/85.

¹⁰⁶ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 5/272.

¹⁰⁷ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 5/7.

¹⁰⁸ İbnü'l-Mülakkın, *Muhtasaru'l-İstidrâk*, 4/239.

¹⁰⁹ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 8/891; Elbânî, *Silsiletü'z-za'ife*, 7/489, 4/229; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/260, 287, 165.

¹¹⁰ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 1/771, 5/380; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/165, 359.

¹¹¹ Elbânî, *Silsiletü'z-za'ife*, 10/556; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/151.

hadisin iddia edilen aksine Şeyhayn'ın şartlarını,¹¹² ikisinin ise Buhârî'nin şartlarını taşımadığını söylemiştir.¹¹³

Elbânî, *Telhis*'te Müslim'in şartlarında "sahih" olduğu belirtilen rivayetlerden 10'u için değerlendirme yapmıştır. Bu rivayetlerden üçünün "zayıf",¹¹⁴ ikisinin ise Müslim'in şartlarını taşımadığını¹¹⁵ kaydetmiştir. *Telhis*'te Müslim'in şartlarında sayılmasına rağmen Elbânî'nin "zayıf" saydığı rivayetler Resûlullah'ın (s.a.v) Hz. Ebû Bekir'i cennetle müjdelemesi hadisiyle örneklendirilebilir.¹¹⁶ Hâkim, bu hadisin Müslim'in şartlarını taşıdığını kaydetmiş, Zehebî de Hâkim'e muvâfakat etmiştir. Elbânî, bu rivayette ciddi bir zayıflık bulunduğunu söyleyerek, rivayetin aslında *Müstedrek*'te daha önce de geçtiğini¹¹⁷ Zehebî'nin bu rivayet hakkında "İsnadında metrûk sayılan İshak b. Yahyâ b. Talhâ (ö.164/781) var." dediğini hatırlatmıştır. İshak'ın biyografisi incelendiğinde cerh-ta'dîl otoritelerinin bu râvinin zayıflığında neredeyse ittifak ettikleri görülmektedir.¹¹⁸ Müellifin buradaki tavrı dikkat çekicidir. Zira o *Telhis*'te İshak b. Yahyâ'nın "metrûk" sayıldığını kaydettikten sonra, aynı lafızlarla tekrar nakledilen ve senedinde İshak b. Yahyâ'nın bulunduğu hadisi "Müslim'in şartında" ifadesiyle nitelemiştir. Bu keskin çelişki, müellifin telif sürecinde düştüğü ciddi bir yanılma örneği olabileceği gibi, *Telhis*'teki yöntemin sonraki âlimler tarafından tam olarak kavranmadığının da somut kanıtlarından biri olabilir. Zira bir râvinin hem "metruk" kabul edilip hem de "Müslim'in şartlarına uygun" sayılması, teknik açıdan uzlaştırılması mümkün olmayan bir durumdur.

Elbânî'nin, Buhârî ve Müslim'in ya da ikisinden birinin şartlarını taşıyan rivayetlerden 39'una yönelik değerlendirmeleri tespit edilmiştir. Neticede Elbânî, dokuz hadisi "zayıf" saymış, beş hadisin söz konusu şartları taşımadığını söylemiştir. Tablodaki oranlamaya ek olarak, Elbânî'nin itirazları "zayıf" veya ilgili eserlerin şartlarında olmadığı kategorileri üzerinden, ele alındığında şu sonuçlara ulaşılmaktadır. Elbânî'nin incelediği hadislerin %23'üne "zayıf" olmaları, %13'üne ise Şeyhayn'la ilgili şartları taşımadığı gerekçesiyle toplamda %36'sına itiraz yönelttiği anlaşılmaktadır.

Şuayb Arnavud'un *Müsned* tahkikinde, onun Şeyhayn'ın şartlarındaki hadislerden altısı hakkındaki yorumlarına ulaşılmıştır.

Tablo 11: Şeyhayn'ın Şartlarındaki Hadislere Yönelik Şuayb Arnavud'un Değerlendirmeleri

<i>Telhis</i> 'teki ifade	Toplam değerlendirme	li-Hasen gayrihî	Hasen li-zâtihi	Sahih	B.şartlarında değil	Buhârî şartında	Müslim şartında	Toplam itiraz	Oran
B.M	6	-	-	3	-	1	2	5	%83
B.	3	-	-	-	2	-	1	3	%100
M.	8	1	3	2	-	-	-	6	%75

¹¹² Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 2/447; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/443.

¹¹³ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 3/312, 7/662; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/535, 312.

¹¹⁴ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 4/325, 1/246; Muhammed Nâsiruddîn Nâsiruddîn el-Elbânî, *et-Tâlikâtü'l-hısân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân* (Cidde: Dâru Bâ Vezîr, 2003), 10/216; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/151, 424, 385.

¹¹⁵ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 2/667; Elbânî, *Silsiletü'z-za'ife*, 13/745; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/108, 424.

¹¹⁶ Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 1/246; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/424.

¹¹⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 2/489.

¹¹⁸ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 2/489.

Arnavud, bir hadisin Buhârî'nin,¹¹⁹ iki hadisin de Müslim'in şartlarını¹²⁰ taşıdığını söylemiştir. Şeyhayn'ın şartlarındaki üç hadisin ise Şeyhayn'ın şartlarına uygunluğunu dile getirmeden, bu hadislerin "sahih" olduklarını kaydetmiştir.¹²¹

Şuayb Arnavud, *Telhis*'te Buhârî'nin şartlarında olduğu iddia edilen iki hadisin Buhârî'nin şartlarını taşımadığını, birisinin senedindeki Süleyman b. Mugîre (ö.165/782)¹²² ve diğerindeki Muhammed b. Seleme'nin (ö.191/807) Buhârî ricâlinden olmadıkları gerekçesiyle¹²³ bu iki rivayetin sadece Müslim'in şartlarını taşıdığını kaydetmiştir.

Bu kategorideki itirazlar sayıca az olmakla birlikte her iki hadiste de müellifin *Telhis*'teki metodunda dair işaretler bulunmaktadır. Zira Hâkim, senedinde Süleyman b. Mugîre'nin bulunduğu hadisin Müslim'in şartlarında olduğunu kaydetmesine rağmen müellif, hadisin Buhârî'nin şartlarını taşıdığını söylemiştir. Arnavud ise Hâkim'in dediği gibi bu rivayetin yalnızca Müslim'in şartlarını taşıdığını söylemiştir. Hâkim, diğer rivayetin Şeyhayn'ın şartlarını taşıdığını iddia etse de Zehebî bu değerlendirmeye tam katılmamış ve hadisin yalnızca Buhârî'nin şartlarına uygun olduğunu belirtmiştir. Dolayısıyla bu örneklerdeki değerlendirmelerin bizzat Zehebî'ye ait oldukları anlaşılmaktadır.

Şuayb Arnavud'un, Müslim şartlarını taşıyan rivayetlerden sekizi hakkındaki değerlendirmelerine ulaşılmıştır. Arnavud, bu rivayetlerden birinin "hasen li-gayrihi",¹²⁴ ikisinin "hasen" olduğunu kaydetmiş;¹²⁵ birinin isnadında "hasenü'l-hadis" râvi bulunduğunu¹²⁶ zikretmiştir. Arnavud, iki rivayetin ise yalnızca "sahih" olduğunu,¹²⁷ iki rivayetin de *Telhis*'te naklettiği gibi Müslim'in şartlarını taşıdığını belirtmiştir.¹²⁸

Şuayb Arnavud, Zehebî'nin Şeyhayn'ın ya da ikisinden birinin şartlarında olduğunu kaydettiği rivayetlerin "sahih", "hasen" ve "hasen li-gayrihi" oldukları gerekçesiyle %47'ine; Şeyhayn'ın şartlarına veya en az birine sahip olmadıkları gerekçesiyle %35'ine itiraz yöneltmektedir. Arnavud'un buradaki itirazları %82 seviyelerindedir. *Telhis*'te Şeyhayn'ın şartlarındaki hadislerle en çok Vâdî tarafından itiraz yöneltmiştir. Özellikle Vâdî ve Humeyyid'in değerlendirmelerinde "zayıf" sayılan rivayetlerin yanı sıra, "sahih" sayılsa bile Şeyhayn'ın şartlarını taşımadığı tespit edilen hadislerin sayısı oldukça fazladır. Neticede gerek *Telhis*'te "sahih", gerekse Şeyhayn'ın şartlarındaki rivayetlere yöneltilen itirazlar, Zehebî'nin *Müstedrek*'i titiz bir şekilde tetkik ettiği ve kitaptaki hataların tamamını düzelttiğine dair kanaatin pek isabetli olmadığını desteklemektedir.

2. Zehebî'ye Yöneltilen İtirazların Muhtemel Sebepleri

Telhis'teki değerlendirmelere yöneltilen itirazlardan bir kısmının müellif ile muhakkikler arasındaki cerh ve ta'dil kriterlerine dair ichtihad farklılıklarından kaynaklanması muhtemeldir. Bununla birlikte, Zehebî'nin bizzat kendi ricâl kitaplarında "zayıf" saydığı veya zayıflığıyla

¹¹⁹ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/213; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/184.

¹²⁰ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 31/173, 23/232; Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/148, 4/86.

¹²¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/437, 478, 550; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 29/312, 21/406, 24/342.

¹²² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/229; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 21/416.

¹²³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/272; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 20/82.

¹²⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/151; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/257.

¹²⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/215, 4/48; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 9/477, 43/381.

¹²⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/203; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/283.

¹²⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/259, 438; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 15/231, 1/143.

¹²⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/227, 689; Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/278, 9/158.

şöhret bulmuş râvilerin yer aldığı hadisleri *Telhis*'te “Şeyhayn'ın şartlarında veya “sahih” değerlendirmeleriyle nakletmesi, problemin kolay bir izahının yapılamayacağını göstermektedir. Hatta bu çelişkiler bizzat *Telhis*'te dahi görülebilmektedir. Müellifin eserin bir yerinde “zayıf” saydığı râvinin kitabın başka bir yerinde geçen farklı bir rivayetini “sahih” sayması bu durumun en somut göstergesidir.¹²⁹ Böyle bir çelişkiyle karşılaşıldığında akla gelen ilk ihtimal, müellifin hata yapmasıdır. Ancak hadis ilminde, özellikle de ricâl alanında uzman olan Zehebî'nin, her ne kadar *Telhis*'i gençlik döneminde kaleme alma ihtimali olsa da bu denli bariz hatalara düşebileceğini varsaymak, müellifin ilmî şahsiyetiyle bağdaşmamaktadır. Dolayısıyla onun *Telhis*'i yazma amacını ve bu süreçte benimsediği yöntemi incelemek kendisine yöneltilen itirazların arka planındaki temel sebeplerinin kavranmasına katkı sağlayacaktır.

2.1 *Telhis*'teki Değerlendirmelerinin Kapsam ve Derinliği

Müstedrek'ten, ancak *Telhis*'le beraber istifade edilebileceği yönündeki kanaatin eser kaleme alındıktan hemen sonra başladığı; giderek yaygınlaştığı daha önce belirtilmişti. Ancak bu durum *Telhis*'te “sahih” sayılan rivayetlere yöneltilen itirazlar nedeniyle Aziz Raşid Muhammed ed-Dâyinî (1972-2006) gibi çağdaş muhaddisler tarafından tartışılmaktadır. Müellifin *Müstedrek*'te “zayıf” saydığı râvinin diğer hadislerini naklederken herhangi bir değerlendirme yapmadan “sahih” sayması veya sükût etmesi bu durumu teyit etmektedir. Örneğin Zehebî, senesinde Ya'kub b. Muhammed'in (ö.213/828) yer aldığı bazı hadisleri “zayıf” saymış,¹³⁰ bazılarında sadece sükût etmiş,¹³¹ aynı şahsın bazı hadislerini “sahih” diyerek aktarmıştır.¹³² Aynı şekilde, senesinde Muhammed b. Ubeydullah'ın (ö.?) yer aldığı üç hadisi “zayıf” saymış¹³³ fakat aynı râvinin bir hadisinin “sahih” olduğunu belirtmiştir.¹³⁴ Böyle durumlarda hadisin mütâbi' ve şevâhidini dikkate alarak hadisin tashih edilmesi; rivayetin zayıflığını giderecek bir karine bulunması da muhtemeldir. Ancak müellif, senesinde “zayıf” râvi barındıran rivayetleri, “sahih” hükmüyle naklettiği durumlarda, istisnalar dışında mütâbi' veya şevâhide işaret etmemiştir. *Telhis*'te bazı râviler “Yalancı.”, “Hadis uydurur.” veya “Yalancılıkla ithâm edildi.” gibi şiddetli cerh lafızlarıyla adâlet cihetinden tenkit edilmiştir. Bu tür hadisler diğer tarikleriyle desteklenerek “sahih li-gayrihi” seviyesine yükseltilmesi mümkün değildir.¹³⁵ Ancak *Telhis*'te “Leyyin.”,¹³⁶ “Hafızası zayıf.”,¹³⁷ gibi nitelermelerle zabt yönünden eleştirilen râvilerin rivayetleri de bulunmaktadır. Bu tür hadisler mütâbileri bulunduğu “sahih li-gayrihi” veya “hasen li-gayrihi” düzeyine çıkabilecek olmasına rağmen müellif bu gibi yerlerde sadece ilgili râvileri tenkit etmiş; hadisin diğer tarikleriyle desteklenerek “sahih li-gayrihi” veya “hasen li-gayrihi” seviyesine çıkıp-çıkmadığını incelememiştir. Örneğin bir hadisin senesinde yer alan Ubeydullah Ömerî'nin (ö.143/760) hafızasının zayıflığıyla bilindiğini nakletmiş, herhangi bir i'tibar araştırmasına girmemiştir. Oysa burada zikredilen kişi “sika” sayılan bir râvidir.¹³⁸ Zehebî, muhtemelen bu ismi yine hafızasının zayıflığı nedeniyle tenkit edilen kardeşi Abdullah b. Ömer el-Ömerî (ö.171/787)¹³⁹ ile karıştırmıştır. Ayrıca *Telhis*'te birçok hadisin senesinde İbn Lehîa'nın

¹²⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/371, 2/584, 3/208.

¹³⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/350.

¹³¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/371.

¹³² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/452.

¹³³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 2/18, 201, 533.

¹³⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/368.

¹³⁵ Babanzâde, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, 115; Çakan, *Hadis edebiyatı*, 110.

¹³⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/182.

¹³⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/645.

¹³⁸ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 19/124.

¹³⁹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 15/331.

(ö.174/790) bulunduğunu belirtmiş ve onun “zayıf” sayıldığını kaydetmiş ancak mütâbaat araştırmasına girmemiştir.¹⁴⁰ Oysa İbn Lehîa, sadece zabt yönünden tenkit edilmektedir.¹⁴¹ *Müstedrek*'te bu raviye ait çok sayıda hadis nakledilmesine rağmen bu hadislerde i'tibar incelemesine gidilmemiştir. Zehebî'nin “zayıf” saydığı hadislerde görülen çelişkiler ve i'tibara uygun olan hadislerin i'tibar araştırmasını yapmaması, *Müstedrek*'i detaylı bir şekilde analiz etmediğini ortaya koymaktadır. Bu durum onun Hâkim'in iddia ettiği gibi Şeyhayn'ın şartlarını taşıyıp-taşımadığını araştırma üzerine yoğunlaştığı izlenimini uyandırmaktadır. Müellifin bazı hadislerin Şeyhayn'ın şartlarını taşımadığını nakletmekle iktifa etmesi; hadisin sıhhatine dair bir yorumda bulunmaması bu anlayışı kuvvetlendirmektedir.¹⁴² Ayrıca muhakkiklerin müellifin tenkitlerine ek eleştiriler yapması da onun bir rivayetteki tüm problemleri tespit etmeyi hedeflemediğini göstermektedir. Bizzat müellifin “*Müstedrek* her bakımdan faydalı bir eserdir. Ben onu ihtisar ettim; fakat [eser] hala bir dizi çalışma ve tetkike muhtaçtır.”¹⁴³ şeklindeki değerlendirmelerinden de *Telhis*'in son şeklini almadığı anlaşılmaktadır. Nitekim çağdaş âlimlerden Beşşâr Avvâd: “O bazı rivayetleri titiz bir araştırmayla incelememiş; hadisler hakkında görüşlerini kolayına geldiği biçimde ifade etmiştir.” demektedir.¹⁴⁴

Müellif *Telhis*'te tenkit ettiği rivayetlerin bazılarında sadece bir probleme işaret etmiş, bazı hadislerin Şeyhayn'ın şartlarını taşımadığını kaydetmekle yetinip, hadisin “sahih” olup olmadığını belirtme ihtiyacı duymamıştır. Eğer o, rivayetlerin “sahih” olup olmadığını detaylı bir şekilde incelemeyi hedefleseydi, rivayetlerin hepsini incelemesi ve bu hadislerdeki tüm noksanlıkları ortaya koyması beklenirdi. Bunun yanı sıra tenkit ettiği hadislerin mütâbi' veya şevâhidi dikkate alındığında “sahih li-gayrihî”, “hasen li-gayrihî” seviyesine çıkabilecek olanları belirtmesi uygun olurdu. Müellifin sükût ederek kitabına aldığı hadislerin sayısı ve *Telhis*'e kaydetmeyerek hazfettiği rivayetler de onun *Müstedrek*'teki tüm hadisleri detaylı bir şekilde incelemeyi hedeflemediğini teyit eder niteliktedir.

2.2 Zehebî'nin *Telhis*'teki Nakil Metodunun Yanlış Anlaşılması

Müellif, *Telhis*'te *Müstedrek* hadislerini naklederken genellikle hadisin sonuna *Sahîhayn*'ın rumuzunu veya “sahih” lafzını yazdığı görülmektedir. Bu nakiller, *Müstedrek* rivayetlerine atıf yapılan kitaplarda, *Müsned* gibi eserlerin modern tahkiklerinde Zehebî'nin değerlendirmesini de aktarmak gayesiyle “Zehebî kabul etti.” (وأقره الذهبي)¹⁴⁵ ve “Zehebî Hâkim'e muvâfakat etti.” (وافقته الذهبي)¹⁴⁶ ifadeleriyle sıklıkla nakledilmektedir. Dolayısıyla *Müstedrek* hadislerine atıf yapan müelliflerin bu sözlerinden; Zehebî'nin Hâkim'in görüşlerini kabul ettiği anlamı çıkmaktadır. Müellifin itiraz ettiği *Müstedrek* hadisleri nakledilirken de “Zehebî Hâkim'in

¹⁴⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/292, 406, 434.

¹⁴¹ Mizzî, *Tehzibü'l-Kemal*, 15/487.

¹⁴² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/141, 3/352.

¹⁴³ Şemsüddin Muhammed bin Ahmed bin Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Beşşâr Avvâd Maruf (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1996), 17/176.

¹⁴⁴ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 17/176.

¹⁴⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/493; Elbânî, *Silsiletü's-sahiha*, 1/154, 2/312, 677, 4/466, 5/514, 6/138, 543.

¹⁴⁶ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 17/414; Elbânî, *et-Tâlikâtü'l-husân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân*, 3/131, 9/53, 184, 419, 16/393.

görüştünü kabul etmedi.” (ورده الذهبي)¹⁴⁷ “Zehebî Hâkim'in tashihine karşın hadisi şöyle değerlendirdi.” (وتعقب الذهبي)¹⁴⁸ ifadelerinin yerleştiği görülmektedir.

Müellifin “sahih” dediği hadislere yönelik itirazlar ve kendi ricâl eserleriyle düştüğü çelişkiler, onun tashih yönteminin güvenilirliğini tartışmalı hale getirmiştir. *Telhîs*'e dair çalışması bulunan Aziz Raşid Muhammed ed-Dâyinî, Zehebî'nin *Telhîs*'i kaleme alırken Hâkim'in “Şeyhayn'ın şartlarında sahih.” veya “İkisinden birine göre sahih.” dediği hadisleri ihtisar gayesiyle (م, خ), (خ) veya (م) rumuzlarıyla naklettiğini ve bu sözlerin Zehebî'nin değerlendirmesi olmadığını söylemektedir. Dâyinî'nin bu konuda öne sürdüğü en önemli argüman, ricâl uzmanı olan müellifin “zayıf” râvilerin yer aldığı hadislere “sahih” demesinin mümkün olmayacağı düşüncesidir. Dolayısıyla Zehebî, bu gibi yerlerde Hâkim'in görüşünü nakletmiş olmalıdır.¹⁴⁹ Dâyinî, müellifin Hâkim'den yaptığı nakillerde standart bir metot takip etmediğini, genelde Hâkim'in değerlendirmelerinin tamamını naklettiği halde, bazen hiç nakletmediği, bazen de kısmen naklettiğini söylemektedir. Bu sebeple Dâyinî, okuyucunun Zehebî'nin Hâkim'den aktardığı değerlendirmelerin “sahih”, hazfettiği hadislerin ise “zayıf” olduğu zannına kapılmamasını belirterek; bunun tamamen ihtisar niyetiyle yapıldığını öne sürmektedir.¹⁵⁰

Humeyyid, *Müstedrek*'teki hadisleri incelerken “kültü” ifadesiyle aktarılan değerlendirmelerin ve Hâkim'e itiraz bağlamında kaydettiği; hadisin zayıflığıyla ilgili ifadelerinin bizzat Zehebî'ye ait olduğu kanaatindedir. Humeyyid, Hâkim'in “Bu hadis Şeyhayn'ın şartlarını taşımaktadır. Ancak onlar bunu tahrîc etmediler.” ya da “Sahihu'l-İsnad” değerlendirmelerinden sonra Zehebî'nin (خ), (م) rumuzlarını veya “sahih” ifadesini kullandığı yerlerde “kültü” ifadesi olmasa bile Zehebî'nin Hâkim'e muvâfakat ettiğini düşünmektedir. Müellifin *Telhîs*'teki tutumuyla ilgili yerleşik genel anlayışın bu olduğu burada hatırlanmalıdır. Humeyyid: “Bir kimseye bir fıkıh meselesi sorulsa, o da ‘falan âlim bu konuda şöyle söylemiştir.’ dediğinde; bu ifadeler söz konusu âlimin görüşünün benimsendiğini gösterir. Eğer ‘falan âlim şöyle, şöyle diyor; ama bana göre doğrusu budur.’ derse bu ifade de söz konusu görüşün benimsenmediği anlamına gelir.”¹⁵¹ diyerek, Zehebî'nin itiraz etmeden yaptığı nakillerin aynı zamanda Hâkim'e mutabakat manasına geldiğini delillendirmektedir.

Elbânî'nin *Müstedrek*'teki bir hadisi değerlendirmesinden hareketle Zehebî'nin nakillerini mutabakat saydığı anlaşılmaktadır. Nitekim Kitâbü't-talak'ta yer alan, bir şahsın câriyesini zina iftirası sebebiyle ateşle cezalandırmasını konu edinen rivayet; bizzat Zehebî tarafından, Ömer b. İsa'nın (ö.?) “münkeru'l-hadis” olduğu gerekçesiyle “zayıf” sayılmıştır.¹⁵² Aynı hadis Kitâbü'l-hudûd'da tekrar zikredilmesi üzerine Zehebî önceki değerlendirmenin aksine hadisi “sahih” diyerek kaydetmiştir. Elbânî'ye göre müellif birinci nakilde hadisi “zayıf” saymış,

¹⁴⁷ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 1/356, 36/222; Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 1/324, 347, 348, 374, 444, 446, 456.

¹⁴⁸ Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 13/439; Mizzî, *Tehzîbü'l-Kemal*, 1/363, 7/5, 24/416, 25/23, 26/399; Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî İbn Hacer el-Askalânî, *Tehzîbü'l-Tehzîb* (Haydarabad: Meclis-i Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326), 9/46; Elbânî, *Silsiletü'z-zaiife*, 13/160.

¹⁴⁹ Aziz Raşid Muhammed Dâyinî, *Tashîhu ehâdîsi'l-Müstedrek beyne'l-Hâkim en-Neysâbüri ve'l-Hâfiz Zehebî* (Beyrut, 2006), 149.

¹⁵⁰ Dâyinî, *Tashîhu Müstedrek*, 80.

¹⁵¹ Sâ'd b. Abdullah b. Abdülaziz Âl-i Humeyyid, *Menâhicü'l-muhaddisîn*, thk. Ebü Ubeyde Mâhir b. Sâlih el-Mübârek (Riyad: Dâru'l-ulumî's-sünne, 1999), 213, 214.

¹⁵² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 2/234.

aynı hadis tekrar nakledildiğinde bunu unutarak ve rivayete “sahih” demiştir.¹⁵³ Hadis, “kultü” ifadesi kullanılmadan nakledilmesine rağmen Elbânî, *Telhis*'teki “sahih” ifadesini Zehebî'nin hükmü saymış ve iki zıt değerlendirmeyi onun yanılmasına bağlamıştır. Benzer şekilde Elbânî, Şeyhayn'ın şartlarında olduğu zikredilen hadisin sadece Müslim'in şartlarını taşıdığını söyledikten sonra Zehebî'nin naklini muvafakat saymış ve şu tenkidi yöneltmiştir. “Her ne kadar Zehebî Hâkim'e muvafakat etmiş olsa da Buhârî, hadisin isnadındaki Hilâl b. Yesâf'tan (ö.?) asıl metinde değil, ta'lîkan hadis nakletmiştir.”¹⁵⁴ Birinci örnekte dikkat çekici husus, Zehebî'nin ikinci nakilde kendi özgün görüşünü ifade eden “kultü” (derim ki) lafzını kullanmamış olmasıdır. Buna rağmen Elbânî'nin *Telhis*'teki “sahih” ifadesini Zehebî'nin şahsî ve nihaî hükmü olarak kabul etmesi onun *Telhis*'e dair temel algısını deşifre etmektedir. Zira bu örneklere göre Elbânî, *Telhis*'i, her satırı titizlikle denetlenmiş, tüm hataları ayıklanmış bir çalışma olarak kabul etmektedir. Dolayısıyla Elbânî, müellifin itiraz şerhi düşmeden yaptığı her nakli, onun Hâkim ile tam bir mutabakat içerisinde olduğunun kanıtı saymaktadır Buna ilave olarak bu durum, müellifin genel itibarıyla Hâkim'in hükümlerini eleştirel bir süzgeçten geçirmedi, sadece bir nakilci gibi aktardığına dair güçlü bir karine teşkil etmektedir.

Telhis'teki nakilleri muvâfakat sayan âlimlerden biri de *Müstedrek*'in muhakkiklerinden Mustafa Abdulkâdir Atâ'dır. O, Zehebî'nin tüm itirazlarını ve “sahih” bağlamındaki ifadelerini *Telhis*'teki şekliyle dipnota kaydetmiştir. Bu tahkikteki “sahih” ifadeleri analiz edildiğinde, Hâkim'den nakil olanlarla “kultü: sahih” ifadeleri arasında bir ayrım yapılmadığı, “sahih” ve benzeri değerlendirmelerin tamamının Zehebî'ye atfedildiği görülmektedir. Neticede müellifin *Sahihayn*'in rumuzu veya “sahih” notuyla yaptığı değerlendirmelerin bazı âlimler tarafından Zehebî'nin Hâkim'e muvâfakatı olarak anlaşıldığı; bazı âlimlerin ise bu tür değerlendirmeleri Hâkim'e muvâfakat saymadığı görülmektedir. Muvâfakat saymayanlara göre bunlar Hâkim'in hükmünün müellif tarafından nakledilmesinden ibarettir. Humeyyid ise söz konusu değerlendirmelerin hem Hâkim'den nakil hem de ona muvâfakat sayılacağını iddia etmektedir. Burada hangi kanaatin doğru olduğunu anlayabilmek için müellifin hadis değerlendirme metodunun ayrıntılı olarak incelenmesi faydalı olacaktır.

Zehebî, *Telhis*'teki ihtisar metodunda standart bir yol takip etmemiş; hangi rivayetleri hafzedeceği ve hangilerinde sükût edeceğiyle ilgili belirli bir kural tespit edilememiştir. Nitekim müellifin tenkit ettiği hadislerde bunun gözlemlenmesi mümkündür. Zira o, bazı hadislerin “mevzû” veya “zayıf” olduğunu belirtmekle yetinip, sebebini açıklamamış;¹⁵⁵ bazı hadislerde “Sahih değildir.” demekle yetinmiştir. Râvi incelemelerinde de kimi zaman râvinin ismini belirterek cerh etmiş;¹⁵⁶ bazen de hadisin senedinde “zayıf”,¹⁵⁷ “metrûk”,¹⁵⁸ meçhul¹⁵⁹ râvilerin yer aldığını söylemekle iktifâ etmiştir. Bazı rivayetlerin sened veya metinlerini değerlendirerek

¹⁵³ Muhammed Nâsiruddin el-Elbânî, *Îrvâul-galîl fî tahrîci ehâdisi menâri's-sebîl* (Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 1985), 7/271.

¹⁵⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/535; Elbânî, *Silsiletü's-sahîha*, 2/312.

¹⁵⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/105, 3/73.

¹⁵⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/65.

¹⁵⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/271.

¹⁵⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/639.

¹⁵⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/677.

“zayıf”,¹⁶⁰ “bâtıl”,¹⁶¹ “vâhî”,¹⁶² “münkatı”,¹⁶³ “münker”¹⁶⁴ gibi genel değerlendirmelerde bulunmuştur. Bazı hadislerin ise Şeyhayn'ın şartlarına uygun olmadığını belirtmiştir.¹⁶⁵

Müellifin *Telhîs*'te Hâkim'e muvâfakat ederek “sahih” vb. ifadelerle kaydettiği hadisler incelendiğinde; onun nakil veya tashih metodu şöyle özetlenebilir: Müellif, Hâkim'in “Bu hadis Şeyhayn'ın şartlarında sahihtir.” ifadesiyle *Müstedrek*'e aldığı hadisleri *Sahihayn*'ı ifade eden (ح), (ا) rumuzlarını kaydettiği;¹⁶⁶ Hâkim'in “Bu hadisin isnadı sahihtir, ancak Şeyhayn onu tahrîc etmedi.” dediği hadisler için sadece “sahih” ifadesini kullandığı¹⁶⁷ görülmektedir. Aynı şekilde, Hâkim'in “Bu hadis Buhârî'nin şartlarına göre sahihtir.” dediği hadis için (ح) rumuzunu,¹⁶⁸ “Bu hadis Müslim'in şartlarına göre sahihtir.” dediği hadis için de (ا) rumuzunu¹⁶⁹ kullanmıştır. Bu kullanımın Zehebî'nin *Telhîs*'teki ihtisar yöntemi içerisinde en istikrarlı durumlardan biri olduğu ifade edilmelidir. Müellif, bazen yukarıdaki değerlendirmelerden başka Hâkim'in bazı ifadelerini de aktarmaktadır. Mesela Hâkim'in “Sâbit, Zeyd'den işittiyse sahih.”,¹⁷⁰ “Daha önce sahih bir isnadla geçti.”,¹⁷¹ “Mürsel olarak sahih.”,¹⁷² “Garib.”,¹⁷³ şeklindeki ifadelerini aynen aktarmıştır. Hâkim'in “Metni garib, isnadı sahih.”,¹⁷⁴ “Râvilerinin hepsi sikadır.”,¹⁷⁵ “Mürsel olmasaydı sahihti.”,¹⁷⁶ “Hadis Âişe ve Ümmü Seleme'den sahih olarak nakledilmiştir.”,¹⁷⁷ “Sahih, mürsel.”,¹⁷⁸ şeklindeki bazı değerlendirmelerini ise benzer lafızlarla nakletmiştir. Zehebî'nin Hâkim'in standart değerlendirmelerini ve bu tür farklı lafızlarla yaptığı değerlendirmelerini aynen aktarması, Humeyyid ve Dâyinî'nin de iddia ettiği gibi bu ifadelerin nakil olduğu görüşünü kuvvetlendirmektedir. Bu ifadelerin nakil olduğu kabul edilmesi durumunda müellif bu gibi yerlerde Hâkim'in görüşünü naklettiği ve kendisinin bir değerlendirmede bulunmadığı anlaşılmaktadır. Başka bir örnekte, Hâkim'in “sahihu'l-isnad” diyerek kaydettiği bir hadisi “Sahih, ancak münkatı.” ifadesiyle değerlendirmiştir.¹⁷⁹ Burada Zehebî, Hâkim'in “sahihu'l-isnad” şeklindeki değerlendirmesini “sahih” diyerek naklettiği, bunun yanı sıra hadisin “münkatı” olduğunu söyleyerek kendi değerlendirmesini yaptığı görülmektedir. Oysa müellifin, Hâkim'e itiraz ettiği yerlerdeki genel uygulaması, Hâkim'in değerlendirmesini zikretmeksizin hadisteki probleme işaret etmesi yani onun “zayıf”, “mevzû”, “münkatı”, “meçhul” ya da “vâhî râvî” barındırdığını söylemesi şeklindedir. Bu örnekte Zehebî'nin tenkitleriyle Hâkim'den yaptığı nakiller birleşmektedir. Aslında o, değerlendirme yaptığı zaman nakil yapmamış; nakil yaptığı zaman da değerlendirme yapmamıştır. Sayıca az olmakla birlikte “Sahih, ancak münkatı.” şeklindeki

¹⁶⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/250.

¹⁶¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/120.

¹⁶² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/90.

¹⁶³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/93.

¹⁶⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/133.

¹⁶⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/117, 3/129.

¹⁶⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/241.

¹⁶⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/234.

¹⁶⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/231.

¹⁶⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/216.

¹⁷⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/477.

¹⁷¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/522.

¹⁷² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/233.

¹⁷³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/492.

¹⁷⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 4/52.

¹⁷⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/244.

¹⁷⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/291.

¹⁷⁷ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/351.

¹⁷⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/472.

¹⁷⁹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/271.

kullanım Hâkim'in "sahih" ve benzeri değerlendirmelerinden sonra Zehebî'nin *Telhis*'te kaydettiği tashih ifadelerinin Hâkim'den alınmış birer nakil olduğu kanaatini desteklemektedir.

Zehebî'nin yönteminde dikkat çeken diğer bir husus Hâkim'in hadis hakkındaki yorumunu naklederken lafızları değiştirmesidir. Nitekim Hâkim bir rivayeti "Müslim'in şartlardadır." diyerek kaydetmesine rağmen Zehebî, hadisin Buhârî şartında olduğunu belirtmiş fakat hadisteki problemi zikretmemiştir.¹⁸⁰ Hâlbuki o, hadis Şeyhayn'ın şartlarından birini taşımadığı zaman eğer itiraz edecekse genelde Şeyhayn'ın kendisinden hadis tahrîc etmediği râviyi "Buhârî/Müslim falan kişiden rivayet etmedi." şeklinde belirtmektedir. Başka bir örnekte, Hâkim'in "sahihu'l-isnad" nitelemesiyle kaydettiği hadisi Müslim'in şartlarında olduğunu belirterek kaydetmiştir.¹⁸¹ Normalde Zehebî bu hadisi "sahih" diyerek nakletmesi gerekirdi. Dolayısıyla az da olsa bu tür değerlendirmeler onun *Telhis*'te kullandığı "Şeyhayn'ın şartlarında sahih." veya "sahih" lafızlarının tamamının da nakil olmadığını göstermektedir. Hâkim *Müstedrek*'te bazı rivayetler hakkında değerlendirme yapmamasına rağmen Zehebî, bu rivayetlerin bir kısmının Şeyhayn'ın,¹⁸² bir kısmının Müslim'in şartını¹⁸³ taşıdığını, diğer bir kısmının ise "sahih"¹⁸⁴ olduğunu kaydetmektedir. Hâkim'in bu rivayetler hakkında değerlendirmesi olmadığı için bu değerlendirmelerin tamamının müellife ait olduğu bariz bir şekilde anlaşılmaktadır. Bu tarz örnekler de "sahih" vb. hükümlerin hepsinin nakil olmayacağı kanaatini desteklemektedir. Bu noktada *Telhis*'te Zehebî ve Hâkim'in değerlendirmelerini birbirinden ayıran "kültü" ifadesine birkaç cümle ile değinmek yerinde olacaktır. Zira *Telhis*'in yazma nüshasında yapılan incelemede müellifin *Müstedrek*'teki hadisleri eleştirirken kullandığı tenkit ifadelerinin neredeyse tamamına "kültü" ile başladığı görülmektedir. Bir önceki paragrafta açıklandığı üzere Zehebî'nin bizzat kendi tashihi olduğu anlaşılan örnekler incelendiğinde hadisin sahihliğini 23 yerde "kültü" ifadesiyle çoğunlukla da "kültü" ifadesini kullanmadan nakletmektedir. Dolayısıyla *Telhis*'te Zehebî'nin bizzat kendi değerlendirmeleri olduğu halde "kültü" ile aktarılmayan tashihlerin de bulunduğu anlaşılmaktadır. Bu durum onun, hadisleri tenkit ederken "kültü" kalıbını kullandığını, rivayetleri "sahih" sayarken ise bazen kullandığını, Hâkim'den yaptığı nakillerde ise bu ifadeye yer vermediğini ortaya koymaktadır. *Telhis*'in el yazma nüshasında yapılan tespitlerin aksine; Atâ'nın tahkikinde, *Müstedrek*'te yer alan "sahih" vb. nitelemelerin tamamı herhangi bir ayırım gözetilmeksizin doğrudan Zehebî'nin kendi değerlendirmesiymiş gibi sunulmuştur.¹⁸⁵ Vâdî'nin tahkikinde ise Zehebî'nin "kültü" ile başlayan değerlendirmelerinin bir kısmına işaret edilmiştir.¹⁸⁶ Neticede Zehebî'nin "Şeyhayn'ın şartlarında sahih.", "Buhârî'nin şartına göre sahih.", "Müslim'in şartına göre sahih." ve "Sahih." ifadelerin ekseriyetinin Hâkim'in ifadelerinin nakli olduğu anlaşılmaktadır. Fakat müellifin bazı hadislerde bu tür lafızlarla Hâkim'in kanaatini değil kendi değerlendirmesini naklettiği de belirtilmelidir. Öte yandan Humeyyid'in öne sürdüğü gibi Zehebî'nin Hâkim'den yaptığı nakillerin tamamını tasdik ettiğini ileri sürmek de mümkün değildir. Zira yukarıda nakledildiği üzere muhakkiklerin bu tür nakillere yönelik çok sayıda haklı eleştirileri bulunmaktadır. Hatta Zehebî'nin kendi ricâl kitaplarında "zayıf" saydığı râvilerin hadislerini bu tür nakillerde "sahih" sayması; daha da ilginç olanı *Telhis*'in bir yerinde tenkit ettiği râvilerden gelen rivayeti başka bir

¹⁸⁰ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/229.

¹⁸¹ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/195.

¹⁸² Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/204.

¹⁸³ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/203.

¹⁸⁴ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/264.

¹⁸⁵ Hâkim, *el-Müstedrek*, 2009, 3/442.

¹⁸⁶ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1997, 3/123.

yerde “sahih” sayması gibi çelişkiler onun Hâkim'in değerlendirmelerini tasdik etmeden sadece naklettiğini göstermektedir.

Müellifin tashih ifade eden değerlendirmelerinin aslında Hâkim'den nakil olduğu bariz olmakla birlikte; tamamının yalnızca nakil olduğunu söylemek de birtakım problemler doğurmaktadır. Zira yukarıda zikredildiği gibi *Müstedrek*'in Ma'rifetü's-sahâbe bölümünde sadece 23 hadisi değerlendirilirken “kultü sahih” ve benzeri ifadeler kullanılmıştır.¹⁸⁷ Ancak Zehebî'nin *Müstedrek*'te Şeyhayn'ın şartına uygun hadis olmadığını öne süren Hâkim'in çağdaşı Mâlinî'ye (ö.412/1022) cevap sadedinde söylediği ifadeler dikkate alındığında onun, *Müstedrek*'teki hadislerin yaklaşık üçte birini *Sahîhayn*'ın şartlarına uygun; dörtte birinin ise “sahih”, “ceyyid”, “hasen” saydığı anlaşılmaktadır. Sadece “kultü sahih” ve benzeri ifadeler müellifin tashihi kabul edildiği takdirde, Ma'rifetü's-sahâbe bölümündeki 2617 hadis arasından sadece 23'ü “sahih” sayılmalıdır. Buna göre “sahih” hadislerin oranı %1'e dahi ulaşmamaktadır. İlgili bölümdeki “zayıf” hadisler diğer bölümlere nispetle sayıca fazla olsa da %1'lik bu oran yine de çok düşük kalmaktadır. Anlaşılan o ki Zehebî, Hâkim'den yaptığı nakillerin bir kısmında Hâkim'in sıhhat hükmüne muvâfakat etmektedir. Öte yandan Zehebî'nin Hâkim'den aktardığı rivayetlerin hangilerine muvâfakat ettiği, hangilerini ise sadece nakil amacıyla eserine aldığı hususuyla ilgili ayırıcı bir kritere veya belirgin bir işarete rastlanmamıştır.

Sonuç

Hadis ilminin ve cerh-ta'dîl sahasının en önemli otoritelerinden biri olan Zehebî'nin *Müstedrek* hadislerini değerlendirirken sergilediği tutum, ilk bakışta bariz hatalar var gibi algılanabilmektedir. Ancak bu durum aslında müellifin *Telhîs*'teki temel hedefinin ve uygulama yönteminin yeterince anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Makalede ortaya konulan tespitler, Zehebî'nin bu eserde her hadisi detaylı bir şekilde derinlemesine tetkike tabi tutmadığını göstermektedir. Eserdeki sükût ve haziflerin çokluğu da onun tüm rivayetleri inceleme gayesinin olmadığını göstermektedir. Müellifin “zayıf” olarak nitelediği hadislerden i'tibar araştırması ile tashihi mümkün olanların mütâbi' ve şevâhidini belirtmemiş olması da bu hususu desteklemektedir. Üstelik onun *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*'daki kendi ifadeleri de *Telhîs*'in tamamlanmamış bir çalışma olduğuna işaret etmektedir. Dolayısıyla müellifin *Müstedrek*'i detaylı bir şekilde incelediği, tüm hadisleri değerlendirdiği ve Hâkim'in tesâhülünden kaynaklanan tüm hataları tespit ettiği kanaatinin doğru olmadığını söylemek mümkündür.

Zehebî'nin *Telhîs*'i hakkında yanlış anlaşılan bir diğer uygulaması da rivayetleri “sahih” sayma yöntemidir. Daha doğrusu onun ihtisar yöntemi, tashih yöntemi zannedilmiştir. Zira müellif, ihtisar gayesiyle Hâkim'in “Bu hadis Şeyhayn'ın şartlarında sahihtir.” diyerek eserine aldığı hadisler için *Sahîhayn*'ı ifade eden (ع), (ر) rumuzlarını kaydederken; Hâkim'in “Bu hadis isnadı sahihtir, ancak Şeyhayn onu tahrîc etmediler.” dediği hadisler için ise sadece “sahih” ifadesini kullanmaktadır. Fakat bu ifadeler yaygın bir şekilde müellifin görüşü zannedilmektedir. Makalede örneklendirildiği üzere bu değerlendirmelerin Zehebî'ye âidiyeti doğru görünmemektedir. O, hadisleri tenkit ederken kanaatini “kultü” ifadesinden sonra nakletmektedir. Tashihlerinde ise sadece 23 yerde “kultü” ifadesini kullanmıştır. Dolayısıyla Zehebî'nin Hâkim'den yaptığı nakiller arasında da “sahih” saydığı hadislerin bulunduğu anlaşılmaktadır.

Ancak onun hangi hadiste sadece nakilde bulunduğu, hangi hadiste ise Hâkim'e muvâfakat ettiği net olarak ayırt edilememektedir.

Sonuç olarak Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe bölümünden elde edilen verilere göre Zehebî'nin *Müstedrek*'i her yönüyle detaylı bir tetkike tâbi tuttuğu yönündeki yaygın kanaatin isabetsiz olduğu ortaya çıkmaktadır. Müellifin *Telhis*'i kaleme alırken standart bir metodoloji izlememesi ve eserin bir mukaddimesi bulunmayışı, araştırmacıların onun yöntemini hatalı yorumlamalarına zemin hazırlamıştır. Bu sebeple Zehebî'nin "sahih" saydığı veya "sahih" saydığı zannedilen hadislere yöneltilen çok sayıda haklı itiraz bulunmaktadır. Ancak müellifin tenkit ettiği rivayetlere yönelik itirazlar yok denecek kadar azdır. Bu hususlar dikkate alındığında *Müstedrek*'ten *Telhis* ışığında yararlanma kanaatinin özellikle "sahih" sayılan hadisler açısından doğru olmayacağı belirtilmelidir. Dolayısıyla *Müstedrek* ve *Telhis*'ten istifade eden araştırmacılar, Zehebî'nin cerhlerinde haklı olmasına rağmen onun "sahih" ifadeleriyle naklettiği rivayetlerinin müstakil bir tetkike tabi tutulması gerekliliğini göz ardı etmemelidirler. Bununla birlikte cerhlerinin sadece söz konusu senede yönelik olduğu, mütâbi' ve şevâhidinin dikkate alınmadığı bilinmelidir. Dolayısıyla Kitâbü ma'rifeti's-sahâbe örneğinden hareketle elde edilen bu sonuçların tüm *Müstedrek*'e teşmil etmek mümkün görünse de net bir kanaate ulaşmak için *Müstedrek*'in diğer bölümlerinin de ayrı ayrı incelenmesi faydalı olacağı kaydedilmelidir. Zehebî'den sonraki süreç içerisinde *Telhisu'l-Müstedrek*'e yüklenen bu yanıltıcı konumun oluşmasında Zehebî'nin hadis ilminde haiz olduğu güven ve otoritenin etkisi kuvvetle muhtemeldir. Bu durum birincil kaynaklardan istifade ederken sadece müellifin ilmi seviyesi değil; aynı zamanda onun telif gayesinin ve metodolojisinin iyi bilinmesi ya da doğru tespit edilmesinin önemini bir kez daha teyit etmektedir.

Katkı Oranı

1. Yazar: %90 | 2. Yazar %10

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 90 % | 2nd Author: 10%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça/References

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *el-Müsned*. thk. Şuayb Arnavud Mürşid Adil. 40 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1995.
- Babanzâde, Ahmet Naim Bey. *Hadis Usûlü ve Istılahları*. çev. Hasan Karayığit. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.
- Bağcı, Mehmet. *Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitâbu Ma'rifeti's-Sahâbe Örneği)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.
- Canan, İbrahim. *Kütübü Sitte Muhtasarı Tercüme ve Şerhi*. 18 Cilt. Ankara: Akçağ Yayınları, 1998.
- Çakan, İsmail L. *Hadis Edebiyatı: Çeşitleri, Özellikleri, Faydalanma Usulleri*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 10. Basım, 2012.
- Dâyîni, Aziz Raşid Muhammed. *Tashîhu ehâdîsi'l-Müstedrek beyne'l-Hâkim en-Neysâbûrî ve'l-Hâfiz Zehebî*. Beyrut, 2006.
- Dihlevî, Abdulaziz el-İmam Veliyyullah. *Bustânü'l-muhaddisîn*. çev. Muhammed Ekrem en-Nedvî. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1417.
- Ebü'l-Fidâ, İsmail b. Kesîr el-Kureyşî ed-Dımişkî. *İhtisâru ulûmi'l-hadis*. thk. Mâhir Yâsin Fahl. Riyad: Dâru'l-Meymân, 1431.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi'd-daîfe*. 14 Cilt. Riyad: Dâru'l-Mârif, 1992.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *İrvâul-galîl fî tahrîci ehâdîsi menâri's-sebîl*. 9 Cilt. Beyrut: Mektebü'l-İslâmî, 2. Basım, 1985.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Silsiletü'l-ehâdîsi's-sahîha*. 6 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-Mârif, 1995.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *et-Tâlikâtü'l-hisân 'alâ Sahîhi İbn Hibbân*. 12 Cilt. Cidde: Dâru Bâ Vezîr, 2003.
- Elbânî, Muhammed Nâsiruddin. *Sahîhu'l-Câmiu's-Sagîr ve Ziyâdetuh*. Mektebetü'l-İslâmî, ts.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Abdurrahman Mukbil b. Hâdî el-Vâdiî. 5 Cilt. Kahire: Dâru'l-Harameyn, 1997.
- Hâkim, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdullah en-Neysâbûrî. *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkâdir Atâ. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 4. Basım, 2009.
- Humeyyid, Sâ'd b. Abdullah b. Abdülaziz. *Menâhicü'l-muhaddisîn*. thk. Ebû Ubeyde Mâhir b. Sâlih el-Mübarek. Riyad: Dâru'l-ulumî's-sünne, 1999.
- İbn Hacer el-Askalânî, Şihâbüddîn Ebü'l-Fazl Ahmed b. Alî. *Tehzîbü't-Tehzîb*. 12 Cilt. Haydarabad: Meclis-i Dâiretü'l-Maârifî'n-Nizâmiyye, 1326.
- İbnü'l-Mülakkın, Siracüddîn Ömer bin Ali bin Ahmed. *Muhtasarü'l-İstidrâk*. thk. Sa'd b. Abdullah b. Abdülaziz el-Humeyyid - Abdullah b. Hamed el-Luheydân. 8 Cilt. Riyad: Dâru'l-Âsime, 1411.
- Kettânî, Muhammed b. Câfer - Kettânî, Muhammed el-Muntasir. *Hadis Literatürü: er-Risâletü'l-Mustratrafê li-Beyânî Meşhûri Kütübî's-Sünneti'l-Müşerrefe*. çev. Yusuf Özbek. Merter, İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Maruf, Beşşar Avvad. *ez-Zehebî ve menhecühû*. Kahire, 1986.
- Mizzî, Ebû'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf. *Tehzîbü'l-Kemâl fî esmâi'r-ricâl*. thk. Beşşar Avvâd Marûf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1985.

- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Hüseyin Abudülmun'im eş-Şelbî. 10 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2001.
- Yardım, Ali. *Hadîs I-II*. İstanbul: Damla Yayınevi, 3. Basım, 2012.
- Zehebî, Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mizânü'l-itidal fî nakdi'r-ricâl*. thk. Ali Muhammed el-Becavî. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1963.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *el-Muğni fî'd-Duafâ*. thk. Nurettin Itr. 2 Cilt. Katar: İhyâ-u turâsi'l-İslâmî, 1987.
- Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Beşşâr Avvâd Maruf. 25 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 11. Basım, 1996.



Ebü'l-Kâsım El-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri, Yazar: Abdulmuttalip Çalışkan, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023, 155 Sayfa)

Abu al-Qasim al-Huzeli and His Place in The Science of Recitation, Author: Abdulmuttalip Çalışkan, (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 1st Edition, 2023, 155 pages)

Beyzanur DUTKUN

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Yüksek Lisans Öğrencisi, Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri Bilim Dalı

Master's Student, Selçuk University, Institute of Social Sciences, Department of Basic Islamic Sciences
Konya / Türkiye

beyzanurdutkun@gmail.com | <https://orcid.org/0009-0002-8993-5306> | <https://ror.org/045hgzm75>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi : 26/04/2025
Kabul Tarihi : 04/12/2025
Yayın Tarihi : 30/03/2026

Article Information

Article Type : Book Review
Received : 26/04/2025
Accepted : 04/12/2025
Published : 30/03/2026

Atıf

Dutkun, Beyzanur. "Ebü'l-Kâsım El-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri, Yazar: Abdulmuttalip Çalışkan, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023, 155 Sayfa)". *Ordu İlahiyat* 6 (Mart 2026), 51-56. <https://doi.org/10.70674/oi.1684732>

Citation

Dutkun, Beyzanur. "Abu al-Qasim al-Huzeli and His Place in The Science of Recitation, Author: Abdulmuttalip Çalışkan, (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 1st Edition, 2023, 155 pages)". *Ordu Divinity* 6 (March 2026), 51-56. <https://doi.org/10.70674/oi.1684732>

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](https://www.intihal.net) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde Yapay Zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. [Beyzanur DUTKUN](#)

Use of Artificial Intelligence: No Artificial Intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. [Beyzanur DUTKUN](#)

Hakem Sayısı | Referees

İki Dış Hakem | Two External Referees

Değerlendirme | Review

Çift Kör Hakemlik | Double Blind Referee

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

Yazarlar dergide yayımlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını [CC BY-NC 4.0](#) lisansı altında yayımlanmaktadır.

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the [CC BY-NC 4.0](#) license.

Öne Çıkanlar

- Kitap, önemli kıraat âlimlerinden biri olan Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî ve kıraat ilmindeki konumunu incelemiştir.
- Kitap, Hüzelî'nin kıraat ilmindeki yerini daha iyi tespit etmek amacıyla seyahatlerini, görüştüğü âlimleri detaylı ele almıştır.
- Kitap, el-Kâmil fi'l-kırâât adlı eseri birçok yönüyle incelemeye tabi tutmuştur.

Highlights

- The book examines Abu al-Qasim al-Huzeli, one of the important scholars of Quranic recitation, and his position in the science of recitation.
- The book details Hüzelî's travels and the scholars he met, with the aim of better establishing his place in the science of Quranic recitation.
- The book examines the work entitled al-Kamil fi'l-Qira'at from many different perspectives.

Abu al-Qasim al-Huzeli and His Place in The Science of Recitation, Author: Abdulmuttalip alışkan, (Istanbul: Kitap Dünyası Publications, 1st Edition, 2023, 155 pages)

Abstract

The science of recitation (Qira'at) is a branch of knowledge that originated with the revelation of the Qur'an and has undergone several stages throughout history. The Prophet Muhammad, through Gabriel, conveyed the verses of the Qur'an to his companions, personally demonstrating how to recite them. After the companions' oral transmission to subsequent generations, works on the science of recitation began to be compiled from the Tabi'in era onwards. Throughout history, many scholars of recitation have emerged, and numerous works have been written in this field. The book we are introducing focuses on Abu al-Qasim al-Huzeli, one of the scholars who authored these valuable resources. Written by Abdulmuttalip alışkan, "Abu al-Qasim al-Huzeli and His Place in the Science of Recitation" examines Huzeli's life, scholarly personality, works, and contributions to the field of recitation. The book consists of 155 pages, including an introduction, two chapters, a conclusion, and a bibliography. The introduction covers the subject of the research, the science of recitation (qira'at), and its historical development. This provides the reader with the necessary foundation to evaluate Huzeli's scholarly activities. The author also emphasizes the importance of Huzeli's travels across vast geographical areas at a young age to acquire knowledge of the science of recitation. Furthermore, alışkan draws attention to the importance given to Ibn al-Jazari's (d. 833/1429) work, al-Kamil, and its use as a source in his own works. This section is significant in establishing the conceptual framework of the study. The first chapter examines the life of Abu al-Qasim al-Huzeli; his birthplace, the centers where he conducted his scholarly activities, his teachers, and his students are evaluated in light of classical sources. The information presented is based on classical tabaqat and rijal sources and is supported by traditional biographical and historical references. The aim of this section is to identify the elements that shaped Huzeli's scholarly personality. The second section examines Huzeli's most important work, al-Kamil fi'l-Qira'at. In this context, the purpose of writing the work, its content, arrangement, and its place in the recitation literature are discussed. Furthermore, the author provides information about the manuscript copies of the work and the studies conducted on it. The author also outlines the structure of the work's chapters. Through this examination, Huzeli's contribution to the accumulation of recitation knowledge has been concretely determined. Besides being a biographical study, the book also reveals the historical process of the science of recitation. It also offers important methodological findings. This aspect of the study, by bringing to light a figure from the early period of recitation scholars, has contributed to the understanding of recitation literature. Being one of the first studies on Huzeli in our country, Abdulmuttalip alışkan's book has made it noteworthy and prompted us to conduct further research on it. The work serves as a reference source for researchers interested in the science of Quranic recitation.

Keywords: Qira'at, Al- Huzeli, Al-Kāmil, Abdulmuttalip alıřkan, Abu al-Qasim al-Huzeli.

Eb'l-Kāsim El-Hüzelî ve Kiraat İlmindeki Yeri, Yazar: Abdulmuttalip alışkan, (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023, 155 Sayfa)

Öz

Kiraat ilmi Kur'an'ın nüzülü ile neşet etmiş, tarihi süreç içerisinde birtakım safahatlar geçirmiş bir ilim dalıdır. Hz. Peygamber, Cebrail aracılığı ile aldığı Kur'an âyetlerini ashaba tebliğ etmiş, nasıl okunacağını da bizzat göstermiştir. Sahabenin de sonraki nesle şifahi aktarımından sonra tâbiin devri itibarıyla kiraat ilmine dair eserler telif edilmeye başlanmıştır. Günümüze kadar uzanan tarihi süreç içerisinde pek çok kiraat âlimi yetişmiş ve bu alanda eserler kaleme alınmıştır. Tanıtımını yapacağımız kitapta, kıymetli kaynakları telif eden âlimlerden biri olan Eb'l-Kāsim el-Hüzelî ele alınmıştır. Abdulmuttalip alışkan tarafından kaleme alınan Eb'l-Kāsim el-Hüzelî ve Kiraat İlmindeki Yeri adlı eserde Hüzelî'nin hayatı, ilmi kişiliği, eserleri ve kiraat alanına dair yapmış olduğu katkıları incelenmektedir. Kitap, giriş, iki bölüm, sonuç ve kaynakça ile birlikte 155 sayfadan oluşmaktadır. Giriş kısmında araştırmanın konusu, kiraat ilmi ve tarihi serencamına yer verilmiştir. Böylece okuyucuya, Hüzelî'nin ilmi faaliyetlerini değerlendirebilmek için gerekli zemin hazırlanmıştır. Yazar, bunun yanı sıra Hüzelî'nin genç yaşta geniş coğrafyalara kiraat ilmini iktisap etmek için yaptığı seyahatlerin önemini vurgulamıştır. Çalışkan, bununla birlikte İbnü'l-Cezeri'nin (ö. 833/1429) el-Kāmil adlı esere vermiş olduğu önem ve eserlerinde kaynak olarak kullanmasına dikkat çekmiştir. Bu bölüm, çalışmanın kavramsal çerçevesini ortaya koyması bakımından önem arz etmektedir. Birinci bölümde Eb'l-Kāsim el-Hüzelî'nin hayatı ele alınmakta; doğduğu çevre, ilmi faaliyetlerini sürdürdüğü merkezler, hocaları ve talebeleri klasik kaynaklar ışığında değerlendirilmektedir. Verilen bilgiler klasik tabakat ve ricāl kaynaklarına dayandırılarak sunulmuştur. Böylece tarihsel güvenilirlik sağlanmaya çalışılmıştır. Bu bölümde amaç, Hüzelî'nin ilmi şahsiyetini şekillendiren unsurların tespit edilmesidir. İkinci bölümde ise Hüzelî'nin

en önemli eseri olan el-Kâmil fi'l-Kırâât incelenmektedir. Bu bağlamda eserin yazılma amacı, muhtevası, tertibi ve kıraat literatüründeki yeri ele alınmıştır. Bununla birlikte müellif, eserin yazma nüshaları ve üzerine yapılan çalışmalar hakkında bilgi vermektedir. Yazar ayrıca eserin bölüm yapısını ana hatlarıyla değerlendirmektedir. Bu inceleme sayesinde Hüzelî'nin kıraat birikimine katkısı somut biçimde tespit edilmiştir. Kitap, bir biyografi çalışması olmasının yanı sıra, kıraat ilminin tarihsel sürecini de ortaya koymaktadır. Aynı zamanda metodolojik açıdan da önemli tespitler sunmaktadır. Çalışmanın bu yönüyle erken dönem kıraat âlimlerinden bir şahsiyeti gündeme getirmesi kıraat literatürünün anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Hüzelî hakkında ülkemizde yapılan ilk çalışmalardan olması Abdulmuttalip Çalışkan'ın bu kitabını dikkat çekici kılmış, üzerine inceleme yapmamıza vesile olmuştur. Eser kıraat ilmiyle ilgilenen araştırmacılar için başvuru kaynağı niteliğindedir.

Anahtar Kelimeler: Kıraat, Hüzelî, el-Kâmil, Abdulmuttalip Çalışkan, Ebü'l-Kâsım El-Hüzelî.

Ebü'l-Kâsım El-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri, Yazar: Abdulmuttalip Çalışkan,
İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 1. Basım, 2023, 155 Sayfa, ISBN: 9786053518235

Ebü'l-Kasım el-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri isimli eser Abdulmuttalip Çalışkan'ın 2021 yılında tamamladığı “*Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin Kıraat İlmindeki Yeri ve el-Kâmil Fi'l-Kırâât Adlı Eseri*” isimli yüksek lisans tezine dayanmaktadır. Doç. Dr. Recep Koyuncu danışmanlığında hazırlanan tez, Kitap Dünyası Yayınları tarafından *Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî ve Kıraat İlmindeki Yeri* adıyla 2023 yılında yayımlanmıştır.

Kitabın ön sözüne Hüzelî'nin (ö. 465/1073) kıraat ilmini tahsil etmek için çeşitli coğrafyalara yaptığı ilim yolculukları neticesinde kaleme aldığı, *el-Kâmil fi'l-Kırâât* adlı eserinin hicrî beşinci asır ve öncesine ışık tutan ansiklopedik bir kitap olması vurgulanarak başlanmıştır. Bu bakımdan İbnü'l-Cezerî'nin önemli kaynaklarından olması sebebiyle çalışmaya konu edinildiği zikredilmiştir. Ayrıca ülkemizde DİA maddesi dışında herhangi bir çalışmada ele alınmamış olması nedeniyle bu konunun çalışıldığına dikkat çekilmiştir.

Eser giriş, iki bölüm ve sonuçtan oluşmaktadır.

Giriş kısmında çalışmanın konusu olan Ebü'l-Kâsım el-Hüzelî'nin hayatı ve *el-Kâmil fi'l-Kırâât* adlı eserinin inceleneceği belirtilmiştir. Akabinde bu konunun çalışılmasının önemi ve maksadının Hüzelî'nin kıraat ilmindeki yerini tespit etmek olduğu ifade edilmiştir. Ayrıca çalışmada kullanılacak metod izah edilmiştir. Bunların yanında giriş kısmında kıraat ilmi ve tarihsel süreci bağlamında, kıraat ilminin kavramsal çerçevesi, tarifi, konusu, faydası, tarihçesi ele alınarak konuya hazırlık mahiyetinde giriş yapılmıştır. Kıraat ilminin gelişimini hicrî üçüncü asırdan modern döneme kadar ele alan yazar, konunun sonunda bu tarihsel süreci maddeler halinde özetleyerek okuyucunun dikkatine sunmuştur. Kanaatimizce bu giriş kısmı, alana dair genel muhtevaya sahip olmak isteyen kimselerin okuyup istifade edebileceği bilgiler içermektedir.

Çalışmanın birinci bölümü Hüzelî'nin yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri olmak üzere üç ana başlıktan müteşekkildir. Hüzelî'nin daha iyi anlaşılması adına öncelikle yaşadığı hicrî beşinci asır siyasî, sosyal, ilmî, kültürel ve iktisâdî açıdan incelemeye tabi tutulmuştur. Çalışmada bu asırda İslam coğrafyasının iktisadi durumunun genel manada iyi olmakla birlikte siyasî açıdan Bâtınîlikle mücadele, Hristiyanların İslam toprakları üzerine düzenledikleri Haçlı Seferleri gibi bir takım menfî durumların varlığına değinilmiştir. Ardından dönemin ilmî yönüne dikkat çekilmiş, Selçuklular tarafından kurulan Nizamiye medreseleri olmak üzere tefsir, hadis, fıkıh ve kıraat alanlarında önemli gelişmeler olduğu beyan edilmiştir. Kıraat ilminin altın çağı olarak isimlendirilen bu dönemde, kıraat ilminin genel durumu ve Hüzelî'nin çağdaşı olan -kıraat ilmine dair çalışma yapmış- âlimler ve eserler zikredilmiştir. Yazar'ın dönemin kıraat âlimlerini eserleriyle birlikte liste halinde sunması araştırmacılar için birincil

kaynaklara doğrudan ulaşma imkânı sağlamıştır. Ayrıca Çalışkan'ın ilk bölümde Hüzeli'nin yaşadığı çevre ve dönemin şartlarını ele alması kıraat ilmindeki konumunu anlamamız açısından değerlidir.

İkinci başlıkta Hüzeli'nin doğumu, nesebi, künyesi, genç yaşta başladığı seyahatler hakkında detaylı malumat verilmiştir. Eserde, Hüzeli'nin kıraat ilmini öğrenmek için Meşrik'ten Mağrib'e gezdiği elli beş kadar şehir ve bu şehirlerde ilim aldığı hocaları tek tek açıklanmıştır. Akabinde Hüzeli'nin ömrünün büyük çoğunluğunu kıraat ilmi tahsil etmek için seyahatlerde geçirmesinden dolayı öğrencilerinin hocaları kadar çok olmadığına vurgu yapılmış, bunun yanında kaynaklarda geçen öğrencilerinden de söz edilmiştir. Yazarın burada altını çizdiği nokta; talebe yetiştirme yönü az gibi gözükse de kıraat ilmi adına bu kadar geniş coğrafyalara ulaşan başka bir ismin olmadığıdır. Bu bağlamda çoğu ulemanın takdirini kazandığı belirtilerek âlimlerin Hüzeli hakkındaki görüşlerine yer verilmiştir. İlk bölümün son başlığında Hüzeli'nin tamamını kıraat alanında yazdığı beş eserinden bahsedilmiştir. Burada dikkat çekilen nokta, diğer eserlerin tümünü ömrünün sonuna doğru kaleme aldığı *el-Kâmil*'de toplamış olmasıdır.

Hüzeli'nin eserine dair muhtevanın incelendiği ikinci bölüm "el-Kâmil fi'l-kirâât ve kıraat ilmindeki yeri" şeklinde başlığa sahiptir. Bu bölüm; eser hakkında genel bilgiler, eser üzerine yapılan çalışmalar ve *el-Kâmil fi'l-kirâât* olmak üzere üç ana başlığa ayrılmıştır. Bu bölümde Hüzeli'nin günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Kâmil fi'l-kirâât* eseri teferruatlı bir şekilde incelenmiştir. Bu bölüm kapsam olarak en geniş bölümdür.

İkinci bölümün ilk başlığı olan eser hakkında genel bilgiler altında yedi alt başlıkta esere dair malumat sunulmuştur. Âlimlerin eserlerinde çeşitli isimlerle anılmakla birlikte genel olarak eserin *el-Kâmil fi'l-kirâât* adıyla meşhur olduğuna değinilmiştir. *el-Kâmil*'in Hüzeli'ye ait olması hususunda herhangi bir ihtilafın olmadığı, eserin yazılma gayesi Hüzeli'nin kendi cümleleriyle dile getirilmiştir. Kitapta bu başlık altında eserin farklı yazma nüshalarının bulunduğu ifade edilerek Ezher nüshasından örnekler görselleri ile birlikte ortaya koyulmuştur. Hüzeli'nin eserini kendine has bir üslûpla yazdığına işaret edilmiştir. Bu kısımda *el-Kâmil*'in daha iyi anlaşılması adına mezkûr eserin bölümlerine ve başlıklarına toplu halde yer verilmiştir. Yazar'ın bu şekilde bilgi vermesi eser üzerine detaylı araştırma yapacaklar için faydalı olmuş ve kolaylık sağlamıştır. Eserin kıraat ilmindeki yeri özellikle *en-Neşr* olmak üzere birçok esere kaynaklık etmesi, sahih ve şâz ayırt etmeksizin neredeyse tüm kıraatlere eserinde yer vermesi gibi hususlar üzerinde durulmuştur. Akabinde âlimlerin eser hakkındaki görüşleri serdedilmiştir. Bu başlık, esere büyük ihtimam gösteren İbnü'l-Cezerî'nin eserlerinde kaynak olarak kullanması bakımından değerlendirilerek nihayete erdirilmiştir.

İkinci bölümün ikinci alt başlığında eser üzerine yapılan çalışmalar üzerinde durulmuştur. Bu bağlamda eser üzerine ekseriyeti Arap dünyasında yapılan tahkik çalışmaları, akademik çalışmalar ve eserin bir bölümü üzerine yapılan çalışmalar ele alınmıştır.

Bölümün son başlığında öncelikle *el-Kâmil* adlı eserin on dört bölümden oluştuğu, ilk bölümden dokuzuncu bölümün yarısına kadar usûl ve kıraat ilmine dair farklı bilgiler ele alınırken, dokuzuncu bölümden eserin sonuna kadar ferş konusunun işlendiği belirtilmiştir. Abdulmuttalip Çalışkan kitabında, detaylı ve sistemli olmasından dolayı bu bölümde Ebû İbrâhîm Ömer b. Abdillâh tarafından yapılan tahkiki esas aldığı ifade etmektedir. Ardından *el-Kâmil* adlı eserin ilk bölümü olan *Kitâbü'l-fezâil*'den başlanarak alt başlıklarıyla birlikte son bölüme kadar incelenmiştir.

Sonuç olarak bu çalışmada, Hüzeli'nin hayatı, yaşadığı dönem ve eserlerinden söz edildikten sonra günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Kâmil fi'l-kirâât* adlı eseri detaylı bir şekilde tahlil edilerek kıraat ilmindeki yeri beyan edilmiştir.

Eserde açık ve akıcı bir dil kullanılmasının yanında başlıklarla içeriğin uyum içerisinde olması okuyucuya kolaylık sağlamıştır. Eser zengin kaynakçaya sahiptir. Bunun yanında dipnotta yer alan imlâ kuralları ile ilgili birkaç husus eleştirilmeye müsaittir. Bazı bölüm

sonlarında konunun maddeler halinde özet olarak okuyucuya sunulması faydalı olmuştur. Ayrıca yazarın kitabını görsellerle desteklemesi konunun anlaşılması noktasında önemli bir yer tutmuştur. Yazar'ın bu çalışması, Tayyar Altıkulaç tarafından yapılan DİA maddesi dışında ülkemizde Hüzeli üzerine yapılan özel çalışmalardan ilki olması hasebiyle kıraat ilmi alanında literatüre önemli bir katkı sağlamıştır. Kanaatimizce Müellif'in bu çalışması Hüzeli hakkında ve eseri *el-Kâmil*'e dair bilgi edinmek isteyenlerin incelemesi gereken bir eserdir. Hicri beşinci asır ve öncesine dair çalışma yapacak araştırmacılarında istifade edebileceği bir kaynaktır.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

alışkan, Abdulmuttalip. Eb'l-Kâsım El-Hüzelî ve Kıraat İlimindeki Yeri. Kitap Dünyası Yayınları, İstanbul, 2020.



Klasik İslâm Eğitmcileri, Editörler: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023, 662 Sayfa)

Classical Islamic Scholars, Editors: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (Istanbul: Rağbet Publications, 1st Edition, 2023, 662 Pages)

Yunus SANCAK

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Dr., Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen

Dr., Ministry of National Education, Teacher

Sivas / Türkiye

20219362004@cumhuriyet.edu.tr | <https://orcid.org/0009-0005-1325-280X> | <https://ror.org/00jga9g46>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi : 08/12/2025
Kabul Tarihi : 03/03/2026
Yayın Tarihi : 30/03/2026

Article Information

Article Type : Book Review
Received : 08/12/2025
Accepted : 03/03/2026
Published : 30/03/2026

Atıf

Sancak, Yunus. “Klasik İslâm Eğitmcileri, Editörler: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023, 662 Sayfa)”. *Ordu İlahiyat* 6 (Mart 2026), 57-64.

Citation

Sancak, Yunus. “Classical Islamic Scholars, Editors: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (Istanbul: Rağbet Publications, 1st Edition, 2023, 662 Pages)”. *Ordu Divinity* 6 (March 2026), 57-64.

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](https://intihal.net) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](https://intihal.net) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde Yapay Zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Yunus SANCAK

Use of Artificial Intelligence: No Artificial Intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Yunus SANCAK

Hakem Sayısı | Referees

Değerlendirme | Review

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdersisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans | Copyright & License

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

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Öne Çıkanlar

- Eserde incelenen düşünürler, eğitimi bireyin bilişsel, ahlâkî, ruhî ve toplumsal boyutlarını kapsayan bütüncül bir yetkinleşme süreci olarak tanımlar.
- Klasik İslâm pedagojisi, öğretmeni bilgi aktarıcısından ziyade sabır, adalet ve merhameti yaşayarak rehberlik eden ahlâkî bir örnek olarak konumlandırır.
- Eser, öğrenci merkezlilik, bireysel farklılıklar ve aşamalı öğrenme gibi ilkelerin İslâm eğitim geleneğinde erken dönemde ele alındığını göstererek Batı merkezli eğitim tarihi anlatısını sorgular.

Highlights

- The thinkers examined in the work define education as a holistic process of development encompassing the cognitive, moral, spiritual, and social dimensions of the individual.
- Classical Islamic pedagogy positions the teacher not merely as a transmitter of knowledge, but as a moral exemplar who guides students by embodying patience, justice, and compassion.
- The work demonstrates that principles such as student-centered learning, respect for individual differences, and gradual instruction were systematically articulated in the Islamic educational tradition early on, thereby challenging Western-centric narratives of the history of education.

Classical Islamic Scholars, Editors: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (Istanbul: Rağbet Publications, 1st Edition, 2023, 662 Pages)

Abstract

Classical Islamic Educators (Klasik İslâm Eğitimcileri), edited by Mustafa Köylü and Ahmet Koç and published by Rağbet Yayınları in 2016, stands as one of the most comprehensive and intellectually distinguished scholarly anthologies in its field. Spanning a broad historical arc from the ninth century through the late Ottoman period, the volume assembles the pedagogical thought of twenty-one preeminent Islamic thinkers — representing philosophical, theological, mystical, juristic, and historicist traditions — into a single, analytically coherent work of exceptional scholarly merit. In doing so, it makes a profound and lasting contribution to Turkish-language academic literature on the history of Islamic education. One of the volume's most compelling strengths lies in the conceptual boldness and theoretical coherence of its foundational argument. The editors contend that the pedagogical crisis of modern Muslim societies is rooted in a progressive estrangement from their classical intellectual heritage, and that recovering this tradition constitutes not a nostalgic exercise but a theoretically urgent contribution to contemporary educational science. This framing endows the work with both scholarly depth and timely relevance, distinguishing it from conventional historical surveys. Each chapter is structured with admirable analytical consistency around a shared schema encompassing the purpose of education, the conception of the human person, the ideal teacher profile, the nature of the learner, and preferred instructional methods. This uniform framework enables illuminating cross-thinker comparisons across a remarkable intellectual range — from Farabi's vision of education as the foundation of the virtuous city, to Ibn Sina's meticulous theory of staged cognitive development, al-Ghazali's profound moral and spiritual pedagogy centred on the purification of the heart, Mawlana Rumi's transformative emphasis on love and inner awakening, and Ibn Khaldun's sociologically grounded analysis of education as a precondition of civilisational flourishing. The volume makes a particularly outstanding historiographical contribution by challenging Eurocentric narratives of educational history with rigorous philological evidence. Drawing on primary sources of the highest scholarly authority — including Ibn Sahnun's *Adab al-Mu'allimin*, al-Ghazali's *Ihya Ulum al-Din*, Ibn Sina's *Kitab al-Shifa*, Farabi's *Medinat al-Fadila*, and Ibn Khaldun's *Muqaddima* — the editors demonstrate conclusively that core principles now associated with modern Western theorists such as Dewey, Vygotsky, and Maslow — among them respect for individual differences, learner-centred instruction, graduated knowledge transfer, and the integration of affective and cognitive learning — were systematically elaborated within Islamic pedagogical literature centuries earlier. This powerful argument invites a fundamental and long-overdue recalibration of how the global history of educational thought is framed and taught. *Classical Islamic Educators* is, in sum, a work of rare scholarly distinction. By rendering a rich and hitherto dispersed intellectual tradition accessible through a unified analytical framework, it demonstrates persuasively that classical Islamic pedagogy is not a historical artefact but a living intellectual resource of enduring relevance for contemporary debates on the moral, spiritual, and holistic dimensions of education. For scholars working at the intersection of Islamic studies, philosophy of education, and comparative pedagogy, this volume is an indispensable and exemplary point of departure — a genuine monument of Islamic educational scholarship.

Keywords: Islamic Education, Philosophy of Education, Classical Thinkers, Teaching Methods, History of Education.

Klasik İslâm Eğitimcileri, Editörler: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, (Istanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023, 662 Sayfa)

Öz

Mustafa Köylü ve Ahmet Koç editörlüğünde hazırlanan *Klasik İslâm Eğitimcileri* (Rağbet Yayınları, 2016), İslâm düşünce geleneğinin pedagojik birikimini tarihsel süreklilik ve sistematik bir analitik derinlik içinde ele alan, alanının en kapsamlı ve özgün akademik antolojilerinden biri olarak öne çıkmaktadır. Dokuzuncu yüzyıldan Osmanlı döneminin sonlarına uzanan geniş bir tarihsel perspektifte, felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh ve tarih yazımı gibi farklı entelektüel geleneklere mensup yirmi bir büyük düşünürün pedagojik görüşlerini tek bir çatı altında buluşturan bu eser, Türkçe akademik literatürde derin ve kalıcı bir iz bırakmaktadır. Eserin en güçlü yanlarından birini, sunduğu kavramsal çerçeveyen tutarlılığı ve teorik özgünlüğü oluşturmaktadır. Editörler, modern Müslüman toplumların eğitim alanında yaşadığı değer erozyonunu klasik mirasın ihmaline bağlayan cesur ve ikna edici bir tez öne sürmektedir. Bu tez doğrultusunda klasik pedagojinin yeniden keşfi, salt tarihsel bir merak olarak değil, çağdaş eğitim bilimine sunulabilecek epistemolojik bir kaynak olarak konumlandırılmaktadır. Söz konusu yaklaşım, esere hem bilimsel bir derinlik hem de güncel bir anlam yüklemektedir. Her bölüm; eğitimin amacı, insan tasavvuru, ideal öğretmen profili, öğrenci anlayışı ve öğretim yöntemleri gibi temel başlıklar etrafında titizlikle yapılandırılmıştır. Bu

analitik tutarlılık, Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Zernûcî, İbn Haldûn, Mevlânâ Celâleddin Rûmî ve Taşköprüzâde gibi İslâm düşünce tarihinin en parlak simalarını karşılaştırmalı biçimde okuma imkânı sunmaktadır. Fârâbî'de erdemli toplumun inşasına hizmet eden eğitim anlayışından Gazzâlî'nin kalbin arındırılmasını merkeze alan derin ahlâk pedagojisine, İbn Haldûn'un medeniyetin dinamikleriyle ilişkilendirdiği eğitim teorisinden Mevlânâ'nın sevgi ve ruhî uyanışı öne çıkaran özgün pedagojik vizyonuna uzanan bu geniş yelpaze, eserin entelektüel zenginliğini açıkça ortaya koymaktadır. Klasik İslâm Eğitimcileri, aynı zamanda son derece değerli bir tarih yazımı katkısı sunmaktadır. Eser, bireysel farklılıklara saygı, öğrenci merkezli öğretim ve bilginin aşamalı aktarımı gibi ilkelerin İslâm pedagoji geleneğinde asırlarca önce sistematik biçimde ele alındığını, birincil kaynaklara dayanan güçlü filolojik kanıtlarla belgelemektedir. İbn Sahnun'un Âdâbu'l-Muallimîn'inden Gazzâlî'nin İhyâu Ulûmi'd-Dîn'ine, İbn Sînâ'nın Kitâbu's-Şifâ'sından İbn Haldûn'un Mukaddime'sine uzanan bu kaynak tabanı, eserin bilimsel güvenilirliğini sağlam temeller üzerine oturtmaktadır. Bu sayede Batı merkezli eğitim tarihi anlatısı sorgulanmakta; küresel pedagoji tarihinin daha adil ve kapsayıcı bir perspektifle yeniden yazılmasına zemin hazırlanmaktadır. Sonuç olarak Klasik İslâm Eğitimcileri, dağınık kaynaklarda saklı kalan zengin pedagoji birikimini akademik bir sistematik içinde bir araya getiren, İslâm eğitim düşüncesinin kavramsal derinliğini görünür kılan ve araştırmacılara güvenilir bir karşılaştırmalı referans zemini sunan olağanüstü bir eserdir. Eğitim tarihi, İslâm düşüncesi ve eğitim felsefesi alanlarının kesişiminde çalışan akademisyenler, araştırmacılar ve eğitim uygulayıcıları için vazgeçilmez bir başvuru kaynağı niteliği taşıyan bu çalışma, Türk akademik yayıncılığımıza son derece değerli ve kalıcı bir kazanım olarak katılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: İslâm Eğitimi, Eğitim Felsefesi, Klasik Düşünürler, Öğretim Yöntemleri, Eğitim Tarihi.

Klasik İslâm Eğitimcileri, Editörler: Ahmet Koç – Mustafa Köylü, İstanbul: Rağbet Yayınları, 1. Basım, 2023, 662 Sayfa, ISBN: 9786059475013

İslâm medeniyetinde eğitim, yalnızca bilgi aktarımını hedefleyen teknik bir süreç olarak değil; insanın aklî, ahlâkî ve ruhî yönleriyle yetkinleşmesini amaçlayan bütüncül bir inşa faaliyeti olarak görülmüştür. Öğrenme ve öğretme eylemi, vahyin ilk mesajından itibaren dinî ve kültürel hayatın merkezine yerleşmiş; ilim hem bireysel kemalin hem de toplumsal düzenin temel unsuru kabul edilmiştir. Bu çerçevede klasik dönem İslâm düşünürleri, eğitimin mahiyeti, amacı, yöntemi ve aktörleri üzerine sistematik değerlendirmeler yapmış; pedagojik meseleleri felsefe, kelâm, tasavvuf, fıkıh ve tarih gibi disiplinlerle ilişkilendirerek ele almıştır.

Modernleşme süreciyle birlikte Müslüman toplumlarda eğitim alanında yaşanan yönelim değişikliği, klasik mirasın geri plana itilmesine yol açmıştır. Batı merkezli eğitim modellerinin benimsenmesi, kurumsal dönüşümü hızlandırmış; ancak değer temelli yaklaşımın zayıflaması, bütüncül insan tasavvurunun parçalanması ve ahlâkî boyutun ihmal edilmesi gibi sorunları da beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda klasik pedagojik birikimin yeniden incelenmesi, yalnızca tarihsel bir merak değil; çağdaş eğitim tartışmaları açısından da teorik bir ihtiyaç olarak ortaya çıkmaktadır. Bu ihtiyaca cevap verme amacı taşıyan *Klasik İslâm Eğitimcileri* adlı eser, İslâm düşünce geleneğinde eğitim anlayışını temsil eden önemli şahsiyetleri sistematik bir bütünlük içinde ele almaktadır. Çalışma, klasik dönemin pedagojik perspektifini günümüz eğitim teorileriyle ilişkilendirerek tarih ile modernite arasında kavramsal bir köprü kurmayı hedeflemektedir. İslâm medeniyeti, eğitimi hem bireysel olgunlaşmanın hem de toplumsal düzenin temel dinamiği olarak görmüştür. Eğitim, yalnızca bilgi aktarımı değil; ahlâk, hikmet ve kişilik inşasını hedefleyen bütüncül bir süreçtir. Bu nedenle İslâm düşünürleri, felsefe, kelâm, tasavvuf gibi alanlarda olduğu kadar eğitimde de sistematik yaklaşımlar geliştirmişlerdir. Mustafa Köylü ve Ahmet Koç'un editörlüğünü yaptığı *Klasik İslâm Eğitimcileri*, bu mirası yeniden görünür kılmayı amaçlamaktadır. Editörler, modern Müslüman toplumların eğitimde yaşadığı krizin, kendi klasik miraslarından uzaklaşmalarından kaynaklandığını vurgular. Bu nedenle eser, klasik pedagojiyi çağdaş eğitim bilimiyle buluşturarak hem tarihsel hem kavramsal bir boşluğu doldurmayı hedefler.

Kitapta incelenen düşünürlerin ortak noktalarından biri, eğitimi insanın yetkinleşme süreci olarak tanımlamalarıdır. Yetkinleşme kavramı, yalnızca bilişsel gelişimi değil; ahlâkî olgunluğu ve toplumsal sorumluluğu da kapsamaktadır. Fârâbî’de eğitim, erdemli toplumun inşasının aracı olarak değerlendirilirken; İbn Sînâ’da akli güçlerin geliştirilmesi ön plana çıkmaktadır. Gazzâlî’de eğitimin temel amacı kalbin arındırılması ve güzel ahlâkın yerleşmesidir. İbn Haldûn ise eğitimi toplumsal üretkenliğin ve medenî gelişimin şartı olarak ele almaktadır. Bu farklı vurgular, İslâm düşüncesinde eğitimin çok boyutlu bir yapı arz ettiğini göstermektedir. Eğitimin hedefi, bireyin yalnızca meslekî yeterlilik kazanması değil; aynı zamanda ahlâkî sorumluluk bilinci taşıyan, topluma katkı sunan ve hikmet sahibi bir şahsiyet hâline gelmesidir.

Eserde dikkat çeken bir diğer ortak tema, öğretmenin konumudur. Klasik düşünürler öğretmeni bilgi aktaran teknik bir uzman olarak değil; örnek şahsiyet ve ahlâkî rehber olarak tasavvur etmektedir. Öğretmenin adaletli, sabırlı, merhametli ve ölçülü olması gerektiği sıkça vurgulanmaktadır. Öğrencinin seviyesine uygun öğretim yapılması, aşırı disiplin ve baskıdan kaçınılması gerektiği belirtilmektedir. İbn Sahnûn ve İbn Cemâa gibi isimler, öğretmenin meslekî sorumluluklarını ayrıntılı biçimde ele alırken; Gazzâlî öğretmenin niyet ve ihlâs boyutuna dikkat çekmektedir. İbn Haldûn ise sert ve baskıcı eğitim anlayışının öğrencide korku ve pasiflik doğuracağını ifade ederek pedagojik ölçülülüğü savunmaktadır. Bu yaklaşımlar, çağdaş eğitimdeki rehberlik ve öğrenci merkezli anlayışla önemli paralellikler taşımaktadır.

Kitapta yer alan düşünürler, öğrenciyi edilgen bir bilgi alıcısı olarak değil; gelişim süreci dikkate alınması gereken dinamik bir varlık olarak görmektedir. İbn Sînâ’nın öğrenme sürecini yaş ve gelişim evrelerine göre düzenleme önerisi, pedagojik açıdan dikkat çekicidir. Ahlâkî alışkanlıkların küçük yaşta kazandırılması gerektiği fikri, özellikle ahlâk merkezli eğitim anlayışında belirginleşmektedir. Mevlânâ’nın sevgi temelli yaklaşımı, öğrencinin gönül dünyasına hitap eden bir pedagojiyi öne çıkarırken; İbn Haldûn çevresel ve toplumsal faktörlerin öğrenme üzerindeki etkisini vurgulamaktadır. Böylece öğrenci, zihinsel, duygusal ve sosyal boyutlarıyla bütüncül bir varlık olarak ele alınmaktadır.

Eserde incelenen düşünürler arasında aşamalılık, tekrar, uygulama, gözlem, tartışma ve hikâye anlatımı gibi yöntemlerin ön plana çıktığı görülmektedir. Bilginin basitten karmaşığa doğru tedricî biçimde verilmesi gerektiği sıklıkla ifade edilmektedir. Aşırı yüklemekten kaçınma ve öğrencinin kapasitesini dikkate alma ilkesi, birçok düşünürde ortak bir pedagojik prensip olarak karşımıza çıkmaktadır. Tasavvuf geleneğinde temsilî anlatımlar ve hikâyeler, ahlâk eğitiminin etkili araçları olarak kullanılmaktadır. Felsefî gelenekte ise akli muhakeme ve tartışma yöntemi öne çıkmaktadır. Bu çeşitlilik, İslâm eğitim düşüncesinin tek tip bir modelden ziyade çok katmanlı bir pedagojik zenginlik sunduğunu göstermektedir.

Eserin metodolojik açıdan en güçlü yönü, karşılaştırmalı tarihsel yöntem ve birincil kaynak temelli incelemedir. Her düşünürün pedagojik ilkeleri kendi eserlerinden alınan metinlerle açıklanır. Örneğin, İbn Sahnûn’un *Âdâbü’l-Muallimîn*, Gazzâlî’nin *İhyâ’sı*, İbn Sînâ’nın *Kitâbu’s-Şifâ’sı* ve Farabî’nin *Medînetü’l-Fâzılâsı* temel kaynak olarak kullanılmıştır.

Her bölüm “eğitimin amacı”, “öğretmen”, “öğrenci”, “yöntem” ve “ahlâk eğitimi” gibi ortak temalarla yapılandırılmıştır. Bu yöntem hem karşılaştırmayı kolaylaştırır hem de klasik dönemdeki sürekliliği gösterir. Editörler, modern eğitimdeki değer boşluğuna karşı klasik eğitimin ahlâkî derinliğini yeniden gündeme taşımaktadır. Bu nedenle eser hem eğitim bilimciler hem de ilahiyat alanında çalışan araştırmacılar için önemli bir referans niteliği taşır.

Eserde yer alan yirmi bir bölüm, İslâm eğitim düşüncesinin tarihsel gelişimini temsil eden önemli şahsiyetleri kapsamaktadır. Her bölümde ilgili düşünürün pedagojik yaklaşımı sistematik biçimde ele alınmaktadır: Muhammed İbn Sahnûn bölümünde, İslâm eğitim tarihinde günümüze ulaşan ilk müstakil eğitim risalesinin müellifi olarak onun özellikle çocuk eğitiminde Kur’an öğretimini merkeze alan ve ölçülü disiplin anlayışını esas kabul eden yaklaşımı incelenmektedir. Fârâbî bölümünde, ilimleri tasnif eden sistematik düşüncesi çerçevesinde

eğitimin nihai amacının mutluluk olduğu ve ahlâkî yetkinliğin eğitim yoluyla gerçekleştirilebileceği yönündeki görüşleri değerlendirilmektedir. İhvân-ı Safâ bölümünde, eğitimi manevî bir olgunlaşma süreci olarak gören bu entelektüel topluluğun ansiklopedik bilgi anlayışı ile genç kuşakların zihinsel ve ahlâkî arınmasını hedefleyen yaklaşımı ele alınmaktadır. Kâbisî bölümünde, çocukların Kur'an ve sünnet esaslarına dayalı biçimde yetiştirilmesi gerektiği ve eğitimin temel amacının sağlam bir dinî ve ahlâkî karakter kazandırmak olduğu yönündeki görüşler analiz edilmektedir. İbn Miskeveyh bölümünde, ahlâk felsefesini psikolojik temellere dayandırarak faziletlerin insan iradesiyle kazanılabileceğini ve bu sürecin eğitime geliştirilebileceğini savunan yaklaşım incelenmektedir. İbn Sînâ bölümünde, eğitimin erken çocukluk döneminden itibaren planlanması gerektiği, fiziksel sağlık ve oyunun gelişimdeki rolü ile bireysel yeteneklerin dikkate alınmasının önemi üzerinde durulmaktadır. Mâverdi bölümünde, eğitimin hem dünya hem ahiret mutluluğunu hedeflediği; öğretmen ile öğrencinin karşılıklı sorumluluklarının ahlâkî bir çerçevede düzenlenmesi gerektiği vurgulanmaktadır. Yusuf Has Hâcib bölümünde, Kutadgu Bilig üzerinden bilginin ahlâkî erdemlere ulaşmada bir araç olduğu ve ideal insan modelinin bilgi ile fazilet birlikteliği içinde şekillendiği ortaya konulmaktadır. Gazzâlî bölümünde, eğitimin temel amacının iyi insan yetiştirmek olduğu, ahlâk terbiyesinin merkezî konumda bulunduğu, öğretmen şefkati ile tedricî öğretim ilkesinin pedagojik süreçte belirleyici olduğu ifade edilmektedir. Burhâneddin Zernûcî bölümünde, ilim öğrenmenin dinî boyutu ile öğrencinin hocasına karşı saygı, sabır ve azim gibi edep kurallarını içselleştirmesinin gerekliliği ayrıntılı biçimde ele alınmaktadır. İbn Rüşd bölümünde, eğitimin insanı mutluluğa ulaştıran bir araç olduğu, akıl ile vahyin uyum içinde değerlendirilmesi gerektiği ve felsefi düşüncenin pedagojik süreçte önemli bir yer tuttuğu vurgulanmaktadır. Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî bölümünde, eğitimin kâmil insan olma yolunda manevî bir olgunlaşma süreci olduğu ve sevgi merkezli bir yaklaşımın bireyin içsel dönüşümünü mümkün kıldığı belirtilmektedir. Nâsirüddin Tûsî bölümünde, ahlâkî değişimin mümkün olduğu kabul edilerek eğitimin nefsi disipline etme ve erdemli davranışları kazandırma işlevi üzerinde durulmaktadır. İbn Cemâa bölümünde, öğretmen-öğrenci ilişkisinin ahlâkî temellere dayanması gerektiği, bilgi ile amel arasındaki uyumun korunmasının önem taşıdığı ve ders işleme usullerinin pedagojik esaslara göre düzenlenmesi gerektiği ifade edilmektedir. İbnü'l-Hacc el-Abderî bölümünde, Kur'an ve sünnet çizgisinde ahlâklı bireyler yetiştirmenin esas olduğu, eğitim ortamında samimiyet ve tevazuun belirleyici unsurlar olduğu vurgulanmaktadır. İbn Haldûn bölümünde, eğitim ile toplumsal gelişim arasındaki ilişki analiz edilmekte; ezber dayalı öğretim yerine anlama, kavrama ve uygulamaya dayalı bir yöntemin gerekliliği savunulmaktadır. Ali b. Hüseyin el-Amâsî bölümünde, çocukların yeteneklerine uygun ve sevgi temelli bir ortamda dinî ve ahlâkî eğitim almalarının gerekliliği üzerinde durulmaktadır. Taşköprülüzâde bölümünde, ilimlerin tasnifi ve öğrenim yöntemleri çerçevesinde ilmin paylaşılması ve Allah rızası için öğrenilmesi gerektiği yönündeki yaklaşım ele alınmaktadır. Kınalızâde Ali Efendi bölümünde, aile içi eğitime özel önem verilerek kâmil insan yetiştirmenin ahlâk merkezli bir süreç olduğu ortaya konulmaktadır. Zilî bölümünde, Kur'an ve sünnet temelli eğitim anlayışı çerçevesinde bireyin dinî sorumluluk bilinci ve toplumsal ahlâkı kavramasının hedeflendiği ifade edilmektedir. Erzurumlu İbrahim Hakkî bölümünde ise ilimler dünya ve kalp ilimleri şeklinde tasnif edilerek insanın kendini tanıması ve Allah bilgisine ulaşmasının eğitimin temel amacı olduğu belirtilmektedir.

Klasik İslâm Eğitimcileri, İslâm düşünce geleneğinde eğitime dair yaklaşımları tarihsel süreklilik içerisinde ve tematik bir sistematiğe ele alması bakımından alan yazınında önemli bir boşluğu dolduran nitelikli bir çalışmadır. Dokuzuncu yüzyıldan Osmanlı dönemine kadar uzanan geniş zaman diliminde farklı disiplinlere mensup yirmi bir düşünürün pedagojik görüşlerinin aynı çatı altında toplanması, İslâm eğitim düşüncesinin kavramsal çeşitliliğini ve teorik derinliğini görünür kılmaktadır. Eser, eğitimi yalnızca öğretim teknikleri bağlamında değil, insanın ontolojik konumu, ahlâkî yetkinliği ve toplumsal sorumluluğu çerçevesinde değerlendiren klasik yaklaşımı bütüncül biçimde ortaya koyması bakımından dikkat çekmektedir. Çalışmanın önemli katkılarından biri, her düşünürü belirli bir analitik şema

içerisinde inceleyerek eğitimin amacı, insan tasavvuru, öğretmen-öğrenci ilişkisi ve öğretim yöntemleri gibi temel başlıklar etrafında karşılaştırma imkânı sunmasıdır. Bu yöntem, okuyucuya hem tarihsel bir perspektif kazandırmakta hem de farklı entelektüel gelenekler arasında kavramsal süreklilik ve ayrışma noktalarını görme fırsatı sağlamaktadır. Özellikle ahlâk merkezli eğitim anlayışının farklı düşünürlerdeki tezahürlerinin izlenebilmesi, eserin teorik bütünlüğünü güçlendiren unsurlar arasındadır. İncelenen eseri değerli kılan önemli unsurlardan bir diğeri, çağdaş eğitim anlayışlarının kökenine ilişkin özgün bir perspektif sunmasıdır. Günümüzde ilahiyat fakülteleri de dahil olmak üzere pek çok yükseköğretim kurumunda pedagojik formasyon dersleri kapsamında John Dewey, Abraham Maslow ve Robert Gagné gibi Batılı eğitim düşünürlerinin kuramları temel referans olarak sunulmakta; bu kuramlar çoğu zaman modern eğitim biliminin özgün ürünleri olarak takdim edilmektedir. Oysa söz konusu anlayışların pek çok temel ilkesinin, İslam medeniyetinin klasik döneminde çok daha önce sistemli biçimde ele alındığı tarihsel bir gerçektir. Bireysel farklılıklara saygı, öğrenci merkezli öğretim ve bilginin aşamalı aktarımı gibi ilkeler, İslam eğitim geleneğinin klasik metinlerinde derinlemesine işlenmiştir. *Klasik İslam Eğitimcileri* adlı eser, bu gerçeği somut verilerle ortaya koyarak Batı merkezli eğitim tarihi algısını sorgulamaya davet eden değerli bir kaynak niteliği taşımaktadır. Bununla birlikte, çok yazarlı yapının doğal sonucu olarak bölümler arasında metodolojik yaklaşım ve kavramsal derinlik bakımından kısmi farklılıklar gözlemlenmektedir. Bazı bölümlerde düşünürün eğitim anlayışı kendi epistemolojik ve ontolojik sistemiyle daha güçlü ilişkilendirilirken, bazı bölümlerde analiz daha betimleyici düzeyde kalmaktadır. Ayrıca klasik pedagojik yaklaşımların çağdaş eğitim teorileriyle sistematik bir karşılaştırmaya tabi tutulmamış olması, eserin güncel pedagojik tartışmalarla kurabileceği teorik diyalogu sınırlandırmaktadır. Bununla birlikte çalışmanın temel amacının klasik mirası tanıtmak ve bütüncül bir çerçeve sunmak olduğu dikkate alındığında, bu husus bir eksiklikten ziyade geliştirilebilir bir yön olarak değerlendirilebilir. Sonuç olarak eser, İslâm eğitim düşüncesini dağınık kaynaklardan derleyerek sistematik ve akademik bir yapı içinde sunması, kavramsal zenginliği görünür kılmaması ve araştırmacılar için karşılaştırmalı bir referans zemini oluşturması bakımından özgün ve değerli bir katkı sunmaktadır. Eleştirel ve karşılaştırmalı analiz boyutu ileriki çalışmalarda daha da derinleştirilebilirse, bu eser İslâm eğitim felsefesi alanındaki tartışmaların merkezî kaynaklarından biri olma potansiyelini daha güçlü biçimde gerçekleştirebilecektir.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

Koç, Ahmet – Köylü, Mustafa (ed). Klasik İslâm Eğitmcileri. Rağbet Yayınları, İstanbul, 2020.



Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi, Yazar: Fadime Rukiye Bayındır, (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 1. Basım, 2024, 121 Sayfa)

The Relation of Immanuel Kant's Moral Law to Christian Morality, Author: Fadime Rukiye Bayındır, (Bursa: Eskiyeşi Publications, 1st Edition, 2024, 121 Pages)

Çağlar ÇAKIR

(Sorumlu Yazar | Corresponding Author)

Yüksek Lisans Öğrencisi., Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri, Felsefe Tarihi Anabilim Dalı

Master's Student, Sakarya University, Institute of Social Sciences, Philosophy and Religious Studies, Department of History of Philosophy

Sakarya / Türkiye

caglar_cakir_2@hotmail.com | <https://orcid.org/0000-0002-1636-5851> | <https://ror.org/04ttnw109>

Makale Bilgisi

Makale Türü : Kitap Değerlendirmesi
Geliş Tarihi : 29/11/2025
Kabul Tarihi : 18/03/2026
Yayın Tarihi : 30/03/2026

Article Information

Article Type : Book Review
Received : 29/11/2025
Accepted : 18/03/2026
Published : 30/03/2026

Atıf

Çakır, Çağlar. "Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi, Yazar: Fadime Rukiye Bayındır, (Ankara: Eskiyeşi Yayınları, 1. Basım, 2024, 121 Sayfa)". *Ordu İlahiyat* 6 (Mart 2026), 65-70.

Citation

Çakır, Çağlar. "The Relation of Immanuel Kant's Moral Law to Christian Morality, Author: Fadime Rukiye Bayındır, (Bursa: Eskiyeşi Publications, 1st Edition, 2024, 121 Pages)". *Ordu Divinity* 6 (March 2026), 65-70.

İntihal | Plagiarism

Bu makalede intihal taraması yapılmış ve intihal içermediği teyit edilmiştir. [İntihal.net](#) - Turnitin

This article has been scanned for plagiarism and it has been confirmed that it does not contain plagiarism. [İntihal.net](#) - Turnitin

Etik Beyan | Ethical Statement

Yapay Zekâ Kullanımı: Bu çalışmanın hazırlanma sürecinde Yapay Zekâ tabanlı herhangi bir araç veya uygulama kullanılmamıştır. Çalışmanın tüm içeriği, yazar(lar) tarafından bilimsel araştırma yöntemleri ve akademik etik ilkelere uygun şekilde üretilmiştir. Çağlar ÇAKIR

Use of Artificial Intelligence: No Artificial Intelligence-based tools or applications were used in the preparation of this study. All content of the study was produced by the author(s) in accordance with scientific research methods and academic ethical principles. Çağlar ÇAKIR

Hakem Sayısı | Referees

Değerlendirme | Review

Etik Bildirim | Complaints

orduilahiyatdergisi@odu.edu.tr

Telif Hakkı & Lisans

Copyright & License

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

The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Öne Çıkanlar

- Kitap, Kant'ın ahlak yasasının Hıristiyanlık ile ilişkisini incelemektedir.
- Kitap, Kant'ın Hıristiyan olmasının öğretilerine yansımaları değerlendirmektedir.
- Kitaptaki bulgular, Kant'ın ahlak yasasını oluştururken Hıristiyan etiğinden etkilendiğini ortaya koymaktadır.

Highlights

- The book examines the relationship between Kant's moral law and Christianity.
- The book evaluates the reflection of Kant's Christianity on his doctrine.
- The findings in the book reveal that Kant was influenced by Christian ethics while formulating his moral law.

The Relation of Immanuel Kant's Moral Law to Christian Morality, Author: Fadime Rukiye Bayındır, (Bursa: Eskiye ni Publications, 1st Edition, 2024, 121 Pages)

Abstract

Morality has been one of the central issues of philosophy since its inception. From Ancient Greece to the modern era, various views on ethics have been put forward. Some of these have influenced both their own time and subsequent periods. The German philosopher Immanuel Kant, who lived in the period known as the Age of Enlightenment, is prominent for his ethical views. Kant's views on morality influenced the field of ethics both in his own time and in later periods. So, having lived in an environment where Christianity was dominant and being a Christian himself, was Kant influenced by Christianity while developing his views on morality? One of the studies on this topic is the work titled "The Relationship Between Immanuel Kant's Moral Law and Christian Morality," written by Fadime Rukiye Bayındır. Bayındır structured her work as an introduction and three chapters. Following a general explanation in the introduction, the first chapter attempts to define the concept of morality. This is done by providing examples from moral philosophers, starting with Socrates. The author states that a society without religion has never existed and, therefore, morality is in some way connected to the idea of God. The second chapter discusses Kant's life, works, and philosophy. Bayındır indicates that Kant's ethical view holds a central position among the moral understandings of antiquity, his own Enlightenment era, and the subsequent period, making it accessible to people from all walks of life. It is stated that at the center of Kant's moral philosophy is not God, but rather humanity, guided by practical reason. For him, the foundation of morality is formed by something unchanging and the same for everyone, namely the "moral law" and "good will." It is further explained that Kant proceeds from morality to arrive at the existence of God, and that he believed there was a connection between the concepts of happiness and God, noting that what he expressed as "law" indeed is a law. By explaining that Kant said the sense of duty stems from respect for the law, it is stated that respect for the moral law is the only moral incentive beyond doubt. In the third chapter, the relationship between Kant's moral philosophy and Christian morality is addressed. According to the author, religion and morality are interconnected. From this, it is concluded that Kant believed the moral laws accepted in Christianity and religious principles were the same. Furthermore, it is stated that Kant, unable to free himself from the influences of the Christian tradition in which he was raised, failed to attain a completely objective perspective in his ethical view. Bayındır ultimately asserts that Kant endeavored to modernize Christian morality, citing as evidence his substitution of practical reason for God, the replacement of religious duties with moral principles, and his renaming of heaven as the highest good.

Keywords: Moral Philosophy, Morality, Immanuel Kant, Deontological Ethics, Christianity.

Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi, Yazar: Fadime Rukiye Bayındır, (Ankara: Eskiye ni Yayınları, 1. Basım, 2024, 121 Sayfa)

Öz

Ahlak, felsefenin başlangıcından beri var olan meselelerden biridir. Antik Yunan'dan Modern döneme kadar ahlak ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan bazıları kendi dönemini ve sonraki dönemleri etkilemiştir. Aydınlanma Çağı olarak ifade edilen dönemde yaşamış olan Alman filozof Immanuel Kant etik görüşü ile ön plana çıkmaktadır. Kant'ın ahlak ile ilgili görüşleri etik alanda hem kendi dönemini hem de sonraki dönemleri etkilemiştir. Peki Hıristiyan dininin etkin olduğu bir ortamda yaşamış ve kendisi de Hıristiyan olan Kant ahlak ile ilgili görüşlerini geliştirirken Hıristiyanlıktan etkilenmiş midir? Bu konu üzerinde yapılan çalışmalardan biri Fadime Rukiye Bayındır tarafından yazılan "Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi" adlı eseridir. Bayındır, bu eserini giriş ve üç bölüm olarak yazmıştır. Giriş bölümünde genel bir açıklamanın ardından birinci bölümünde ilk olarak ahlak kavramı tanımlanmaya çalışılmıştır. Burada Sokrates'ten itibaren ahlak filozoflarından misaller verilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Yazar, hiçbir zaman dinsiz bir toplumun mevcut olmadığını dolayısıyla ahlakın her ne şekilde olursa olsun Tanrı fikriyle bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. İkinci bölümde Kant'ın hayatından, eserlerinden ve felsefesinden bahsedilmiştir. Bayındır, Kant'ın etik görüşünün eski çağların, içinde bulunduğu Aydınlanma çağının ve kendisinden sonraki dönemin ahlak anlayışları arasında merkezi bir konumda bulunması nedeniyle her sınıftan insanın anlayabileceği bir nitelik taşıdığını belirtmiştir. Kant'ın ahlak felsefesinin merkezinde Tanrı'nın değil, pratik aklın yönettiği insanın var olduğu ve O'nun için ahlakın temelini, değişmeyen ve herkes için aynı kalan bir şeyin oluşturduğu ve bunların da "ahlak yasası" ve "iyi irade" olduğu ifade edilmiştir. Daha sonra Kant'ın ahlaktan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaştığı ve ardından Kant'ın yasa olarak ifade ettiği şeyin yasa olduğu belirtilerek, onun mutluluk ve Tanrı kavramları arasında bağlantı olduğunu düşündüğü belirtilmiştir. Kant'ın, ödev bilincinin yasaya karşı saygıdan kaynaklandığını söylediği vurgulanmıştır. Bu bağlamda, ahlaksal yasa için olan saygının, kendisinden kuşku lanılamayacak tek ahlaksal dürtü olduğu ifade edilmiştir. Üçüncü bölümde ise Kant'ın

ahlâk felsefesinin Hıristiyan ahlâkıyla ilişkisi ele alınmıştır. Yazara göre, din ve ahlâk birbirine bağlıdır. Buradan hareketle, Kant'ın Hıristiyanlıkta kabul edilen ahlâkî kanunlarla dinî esasların aynı olduğunu düşündüğü sonucuna varılmıştır. Ayrıca, yetişmiş olduğu Hıristiyanlığın etkilerinden kendini kopartamayan Kant'ın etik görüşünde objektif bir bakış açısı yakalayamamış olduğu ifade edilmiştir. Bayındır, nihayetinde Kant'ın Hıristiyan ahlâkını modernleştirme çabası içine girdiğini belirtmiş ve bunun delillerinden birkaçının Tanrı'nın yerine pratik akıl getirmek, dini görevlerin yerine ahlâk ilkeleri geçirmek ve cenneti en yüksek iyi olarak isimlendirmek olduğunu ifade etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Ahlâk Felsefesi, Ahlâk, Immanuel Kant, Ödev Etiği, Hıristiyanlık.

Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi, Yazar: Fadime Rukiye Bayındır, Ankara: Eskiye Yayınları, 1. Basım, 2024, 121 Sayfa, ISBN: 9786256781726

Ahlâk, felsefenin başlangıcından beri var olan meselelerden biridir. Antik Yunan'dan Modern döneme kadar ahlâk ile ilgili farklı görüşler ortaya atılmıştır. Bunlardan bazıları kendi dönemini ve sonraki dönemleri etkilemiştir. Özellikle Aydınlanma Çağı olarak ifade edilen dönemde yaşamış olan Alman filozof Immanuel Kant etik görüşü ile ön plana çıkmaktadır. Kant'ın ahlâk ile ilgili görüşleri etik alanda hem kendi dönemini hem de sonraki dönemleri etkilemiştir. Peki Hıristiyan dininin etkin olduğu bir ortamda yaşamış ve kendisi de Hıristiyan olan Kant ahlâk ile ilgili görüşlerini geliştirirken Hıristiyanlıktan etkilenmiş midir? Bu konu üzerinde çalışmalar yapıldığını ifade edebiliriz. İşte bu yapılan çalışmalardan biri Fadime Rukiye Bayındır tarafından yazılan "Immanuel Kant'ın Ahlâk Yasasının Hıristiyan Ahlâkıyla İlişkisi" adlı eseridir.

Bayındır, bu eserini giriş ve üç bölüm olarak yazmıştır. Giriş bölümünde kısaca Ahlâk felsefesinden bahsedilerek Kant'ın konu ile ilgili görüşlerine atıfta bulunulmuştur. Birinci bölümünde ahlâk felsefesi, ikinci bölümde Immanuel Kant ve ahlâk felsefesi konuları incelenmiştir. Üçüncü bölümde ise Immanuel Kant'ın ahlâk felsefesinin Hıristiyan ahlâkıyla ilişkisi konusu anlatılmıştır.

Yazar, giriş bölümünde ahlâk üzerinde konuşmayı ve ahlâk felsefesinin konusunu açıklamaya çalışmıştır. Bayındır, burada ahlâk felsefesinin tam anlamıyla vücut bulup gelişimini sağlayan kişinin Kant olduğunun ifade etmiştir (s14). Dikkate değer ifadelerden birisi ahlâk ve din kavramlarının birbirine bağlı olduğu ve bu kavramları birbirinden koparmanın mümkün olmadığını açıklamasıdır (s.15).

Bayındır, eserinin birinci bölümüne Ahlâk felsefesi başlığını vermiştir. Bu bölümde, ilk olarak ahlâk kavramı açıklanmış ve hiçbir zaman dinsiz bir toplumun mevcut olmadığı dolayısıyla ahlâkın her ne şekilde olursa olsun Tanrı fikriyle bağlantılı olduğu ifade edilmiştir (s21). Daha sonra felsefe açısından ahlâk konusu incelenmiştir. Burada Sokrates'ten itibaren ahlâk, filozoflardan misaller verilerek izah edilmeye çalışılmıştır. Bunu takiben ahlâk felsefesinin temel kavramları ve sorunları ifade edilmiştir. Özgürlük, ödev ve sorumluluk ile niyet kavramları ve en yüksek iyi, doğru eylem ve irade (istenc) özgürlüğü sorunları Kant'ın görüşlerine atıfta bulunularak açıklanmaya çalışılmıştır. Daha sonra Kant'ın ahlâk felsefesi temellendirme tarzlarından tinselci antropolojik temellendirme başlığı altında ele alındığı belirtilmiştir (s.42). Yazar, Kant'ın rasyonel ve evrensel bir ahlâk yasası oluşturmak istediğini ve onun dine dayalı olmayan ve akıl üzerine temellendirilmiş bir ahlâk anlayışı ortaya koyduğunu ifade etmiştir (s.44).

Yazar, ikinci bölümde Immanuel Kant'ın hayatından, eserlerinden ve felsefesinden kısaca bahsetmiştir. Dahası onun ahlâk felsefesini izah etmeye çalışmıştır. Bayındır, Kant'ın etik görüşünün eski çağların, içinde bulunduğu Aydınlanma çağının ve kendisinden sonraki

dönemin ahlâk anlayışları arasında merkezî bir konumda bulunmasından dolayı her sınıftan insanın anlayabileceği bir nitelik taşıdığını ifade etmiştir (s.57). Daha sonra Kant'ın ahlâk felsefesinin merkezinde Tanrı değil, pratik aklın yönettiği insanın var olduğu belirtilmiştir (s.58). Onun için ahlâkın temelini, değişmeyen ve herkes için aynı kalan bir şey oluşturduğu ve bunlarında "ahlâk yasası" ve "iyi irade" olduğu ifade edilmiştir (s.59). Buradan hareketle Kant'ın ahlâk felsefesinin bilme odaklı olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yazar, Kant'a göre, ahlâkî değeri olan davranışların başka hiçbir niyet gözetmeden, çıkar beklentisi olmaksızın sadece ödev bilinci ile yapılanlar olduğunu ifade etmiştir (s.63). Kant'ın bu ödev bilincinin yasaya karşı saygıdan kaynakladığını söylediği belirtilerek, ahlâksal yasa için olan saygının kendisinden kuşulanılamayacak tek ahlâksal dürtü olduğu ifade edilmiştir (s.64). Bayındır'a göre, Kant ahlâktan hareketle Tanrı'nın varlığına ulaşmıştır (s.65). Bu bağlamda Kant'ın yasa olarak ifade ettiği şeyin yasa olduğu belirtilerek, onun mutluluk ve Tanrı kavramları arasında bağlantı olduğunu düşündüğü ifade edilmiştir (s.69).

Bayındır, üçüncü bölümde Kant'ın ahlâk felsefesinin Hıristiyan ahlâkıyla ilişkisini incelemiştir. Yazara göre, din ve Ahlâk birbirine bağlıdır. Buradan hareketle, Kant'ın Hıristiyanlıkta kabul edilen ahlâkî kanunlarla dini esasların aynı olduğunu düşündüğü sonucuna varılmıştır (s.71). Daha sonra Bayındır hem Hıristiyanlığın hem Kant'ın niyetin saflığına önem verdiğini belirtmiş, Kant'ın ödev etiğinin buyurduğu kanunlar ile Hıristiyanlıkta iyiliğin emredilmesinin ve herkese duyurulmasının görev sayılması arasında bir uyumun varlığına işaret etmiştir (s.71). Ayrıca Kant'a göre, Hıristiyanlığın evrensel ve ahlâkî bir din olduğunun kanıtının Hıristiyanlığın yüzlerce yıl sürmekte olmasının gösterilebileceği ifade edilmiştir. Bu genel açıklamalardan sonra Hıristiyanlığın kısa bir tarihçesi anlatılmıştır. Ardından Hıristiyanlığın ahlâka bakışı ve meseleleri üzerinde durulmuştur. Yazar, burada Kant'ın ödev etiğinin dinî etiğinin (Hıristiyan etiği) daha modern şekli olduğunu belirterek, bunun nedeninin ödev etiğinin aynı dinî etik gibi evrensel bir ahlâk yasasının varlığını kabul etmesi olduğu sonucuna varmıştır (s.78). Bayındır'a göre, Kant'ın Protestan Hıristiyan olmasının bir sonucu olarak ödev etiğinin, ödevi ahlâkî eylemin sonuçlarıyla ilgisi olmamasından dolayı katı bir deontolojizme sebep olmuş olabilir. Bundan dolayı Kant'ın, etik kuramını kendi dininden ayrı tutabileceği ifade edilmiştir. Yazar, Kant'a göre ahlâkın dine dayanmadığı tam tersine dinin kökeninde ahlâkın olduğu görüşünü savunduğunu belirtmiştir (s.93). Nihayetinde bir eylemin mutlak anlamda iyi olduğunu bilebilmemiz için Tanrı'ya ihtiyaç yoktur. Bayındır'a göre, eğer kendini açık bir şekilde ifade etseydi Kant'ın "Benim ahlâk öğretimde en üste koyduğum her şeye yeten ve özerk olan pratik akıl, Tanrı'dan bir başkası olamaz" cümlesini söylerdi (s.96). Buradan hareketle, yetişmiş olduğu Hıristiyanlığın etkilerinden kendini kopartamayan Kant'ın etik görüşünde objektif bir bakış açısı yakalayamamış olduğu ifade edilmiştir.

Nihai olarak, Kant'ın Hıristiyan ahlâkını modernleştirme çabası içine girdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu sonuca götüren delillerinden bazılarının Tanrı'nın yerine pratik aklı getirmek, dini görevlerin yerine ahlâk ilkeleri geçirmek ve cenneti en yüksek iyi olarak isimlendirmek olduğu ifade edilmiştir. Nihayetinde eserin konu ile ilgilenen kişilere genel bir bakış açısı kazandırabileceği söylenebilir.

Katkı Oranı

1. Yazar: %100

Çıkar Çatışması

Çıkar çatışması beyan edilmemiştir.

Etik Kurul İzni

Gerek olmadığı beyan edilmiştir.

Destek-Finansman

Bu araştırmayı desteklemek için dış fon kullanılmamıştır.

Teşekkür

Beyan edilmemiştir.

Contribution Rate

1st Author: 100%

Conflicts of Interest

No conflict of interest declared.

Ethics Committee Permission

It has been declared unnecessary.

Grant Support

No external funding was used to support this research.

Acknowledgements

Not declared.

Kaynakça | References

Bayındır, Fadime Rukiye. Immanuel Kant'ın Ahlak Yasasının Hıristiyan Ahlakıyla İlişkisi. Eskiye Yayınları, Ankara, 2024.

